

Karl-Heinz Uthemann
Christus, Kosmos, Diatribe



Arbeiten zur Kirchengeschichte

Begründet von

Karl Holl† und Hans Lietzmann†

herausgegeben von

Christian Albrecht und Christoph Marksches

Band 93

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Karl-Heinz Uthemann

Christus, Kosmos, Diatribe

Themen der frühen Kirche
als Beiträge zu einer historischen Theologie

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-018428-1

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Für Eva
in Liebe und Dankbarkeit

Vorwort

Die in diesem Sammelband publizierte Auswahl von Beiträgen stellt auf den ersten Blick, wie im Titel angekündigt, drei, wenn man will, vier Themen nebeneinander, handelt es sich doch um Aufsätze zur Geschichte der Christologie, der Sprache der Theologie und Predigt und des sog. biblischen Weltbildes. Hintergründig verbunden werden die Aufsätze durch den Bezug auf die Exegese der Bibel und deren Rezeption nach dem Konzil von Nikaia (325) bis zum Beginn des Mittelalters, auch wenn dieser Bezug in keinem der Artikel, sieht man von jenem über Kosmas Indikopleustes ab, ausführlich herausgearbeitet wurde. Wenn ich im Untertitel von Beiträgen zu einer historischen Theologie spreche, dann möchte ich damit auf einen umfassendere Perspektive hinweisen, die den Artikeln, vor allem jenen zur Geschichte der Christologie, gemeinsam ist. Da ich hier nirgends ausdrücklich methodische Überlegungen vortrage, um die Aussagen der uns überlieferten Texte im Blick auf das zu verorten, was eine Theologie als ein Dialog mit allen, die guten Willens sind und in ihrem Leben Gott suchen, heute m.E. leisten kann und sollte, scheint es mir nicht abwegig, an dieser Stelle kurz einiges zum im Untertitel angekündigten Anliegen zu sagen, um weiteres Fragen anzuregen.

Es geht mir in den Beiträgen, insbesondere in jenen zum Bekenntnis und zur Rezeption des Konzils von Chalkedon (451), nicht darum, einfachhin Forschungsergebnisse zur Dogmengeschichte vorzutragen und neu zu bedenken, auch wenn ich diese bei meinen an die Texte gerichteten Fragen einbringe und einbringen muß. Dabei versuche ich, nebenbei gesagt, mich jedes Urteils darüber zu enthalten, wie sich diese Ergebnisse zu Aussagen verhalten, die heute ein Vertreter eines kirchlichen Lehramtes, einer bestimmten Dogmatik oder sog. Systematik mit ihnen verbindet, sofern er das aktuell für den Gläubigen Verbindliche dogmatischer Entscheidungen bedenkt. Zur Begründung einer historischen Theologie kann m.E. die Tatsache führen, daß die an der Geschichte der dogmatischen Formeln orientierte historische Forschung Wege erschließt, die in kirchlichen Gemeinschaften begangen wurden; für manchen Christen erschließt sie einen einzigen wahren Weg und viele Irr- und Holzwege; diesem wird das Anliegen und die Berechti-

gung einer historischen Theologie fremd sein. Die genannte historische Forschung erschließt auch Wege, die einst eingeschlagen, dann abgebrochen und darum nicht mehr beschritten wurden bzw. nicht mehr beschritten werden durften – oft genug Wege, an denen sich Gemeinden trennten. Auch diese Wege, insbesondere die Wegscheiden, wirken im Leben einer Gemeinde, sei es bewußt, sei es unbewußt, fort. Sie verknüpfen ihr Leben mit der Geschichte ihrer Vorväter und bestimmen ihr Geschick. Diese Bindung an die Geschichte hat für das Leben einer Gemeinde Konsequenzen nach außen und nach innen. Sieht sie sich selbst als in der Welt wirkendes Zeichen für das dem Menschen in Christus angebotene Heil, für die Schöpfung des neuen Menschen, dann verliert sie u.a. durch die soeben umschriebene Bindung an die Geschichte ein gutes Stück der von ihr intendierten Zeichenhaftigkeit und wird für die Mitmenschen zu einem *signum ambiguum*. Von dieser Last kann sie sich – wie es an sich ein jeder Mensch in Bezug auf seine eigene Geschichte vermag – befreien, um sich in Umkehr und Umdenken auf das Eigentliche zu besinnen. Diese Fähigkeit zur Emanzipation ist gewiß auch im Leben eines gereiften Menschen nur recht beschränkt zu verwirklichen. Sie entsteht in einer Gemeinschaft durch das Umdenken von einzelnen und wächst durch deren in freier Tat begründetes Bemühen, „in Christus eine neue Schöpfung“ zu verwirklichen; sie wächst durch bewusste Übung, welche die Wahrnehmung schärft und so ein Bewusstsein dessen schafft, was der Läuterung bedarf. Menschliche Erkenntnis, auch jene des Historikers, ist eben keine bloße Datensammlung. Eine historische Theologie weiß um diese Zusammenhänge; sie weiß u.a. zum einen um die bestimmende Macht der Geschichte, insbesondere auch einer Geschichte des Vergessens, und zum anderen um den biblischen Aufruf zum Umdenken, um die Tatsache, daß der Mensch nicht einfachhin seiner Geschichte ausgeliefert ist.

Stellt der Historiker die Frage nach den Ursachen dogmatischer Entscheidungen, dann wird er Vielfältiges zu Tage fördern, äußere, z.B. politische und soziale Faktoren, und innere, z.B. kulturbedingte Gründe, u.a. solche, die zu einer Geschichte der Mentalität anleiten. Mein Anliegen ist es, die uns im Kontext dieser Entscheidungen bezeugten Argumente der Protagonisten und der Apologeten, d.h. die im Prozess des Entstehens und im Prozeß der Rezeption wirksamen Argumente, zu erfassen und daraufhin zu befragen, warum sie für die Zeitgenossen überzeugend waren, genauer: warum eine bestimmte Bekenntnisformel wie jene von Chalkedon als innere Konsequenz der Aussagen der Bibel, der Väter und der Symbola, insbesondere jenes von Nikaia, aufgefaßt werden konnte. Den Christen und Kirchen des 4. bis 7. Jahrhunderts, deren Basis das Bekenntnis von Nikaia zum einen Wesen des einen

Gottes – des Vaters und des Sohnes – ist, d.h. den Vorfahren aller heute noch existierenden Kirchen, war ein bestimmtes Verständnis der biblischen Botschaft schon vorgegeben, das sich in der Geschichte des Christentums bis zum Konzil von Nikaia herausgebildet und sich dabei gegen andere Interpretationen abgesetzt hatte, die auf dem Standpunkt der Anhänger von Nikaia Häresie waren und doch ebenso wie die Nikaianische Orthodoxie davon ausgingen, daß der biblischen Botschaft einzig jener Monotheismus gerecht wird, den Joh. 17,3 bezeugt: „Dies ist das ewige Leben, dass sie dich, den einzigen, wahren Gott erkennen *und* den du gesandt hast, Jesus Christus.“ Öffneten sich Christen mit dem Prolog des Johannesevangeliums der Logostheologie und verehrten Jesus Christus als das Fleisch gewordene Wort Gottes (Joh. 1,14), dann bekannten sie sich zu ihm als das Wort, das im Urbeginn „bei Gott war und ein Gott war“ (Joh. 1,1) – ein Gott, der die Menschheit in seinem Tod gerettet hat. Dies war in der Zeit, als der Prolog entstand, die Bedeutung von Joh. 1,1, insbesondere für Christen, die hier keinen Gegensatz zu jener Logostheologie sahen, die von Zeitgenossen in Kreisen der Platoniker vertreten wurde. Eine solche Sichtweise mußte nach einer Vermittlung mit jener suchen, die forderte, „über Jesus Christus so zu denken *wie über Gott*, wie über den Richter der Lebenden und Toten“, um „über das (den Christen eröffnete) Heil nicht gering (zu) denken“ (sog. Zweiter Klemensbrief). Herausgefordert sah sie sich vor allem durch die im zweiten Jahrhundert in den Gemeinden wohl gängige Auffassung, für die Noët von Smyrna mit seiner Glaubensregel einen für menschliches Denken provokativen Ausdruck schuf, indem er dem einen und einzigen Gott als Subjekt in einem paradoxen Zugleich sowohl die aus der philosophischen Tradition bekannten Gottesprädikate als auch die biblischen Aussagen über Jesus zuschrieb: „Ein einziger ist der Vater und Gott des Alls, ... leidensunfähig, doch hat er für uns gelitten; unsterblich, doch ist er gestorben. Dieser ist es, der die Passion auf sich nahm ...“. Band man auf diesem Standpunkt, wie es z.B. in Rom Novatian tat, die Logostheologie ein und ging davon aus, daß nur Gott selbst den Menschen zu erlösen vermag, dann konnte Jesus Christus als das in Joh. 1,1 bezeugte Wort im Urbeginn nicht nur „bei Gott sein und ein Gott sein“, sondern mußte Gott selbst sein, wie auch immer dies in menschlicher Sprache genauer zu fassen war, ohne dabei das Paradox aufzuheben. Für diese Christen bedeutete Joh. 1,1, daß das Wort im Urbeginn „bei Gott war und Gott war“ – eine Auffassung, die sich im Konzil von Nikaia unter Ablehnung des arianischen Christentums durchgesetzt und die im 4. Jahrhundert im Laufe der Rezeptionsgeschichte von Nikaia zur Formel vom einen Wesen der drei göttlichen Hypostasen oder Personen geführt hat. Auf der Basis von

Nikaia las man die Bibel so, daß man bei ihren Aussagen über Jesus Christus zwei Klassen unterschied, die ihm als dem einen Christus bzw. als dem inkarnierten Logos zukommen, nämlich Aussagen, die ihm „seiner Gottheit nach“, und solchen, die ihm „seiner Menschheit nach“ zukommen. Diese anti-arianische Position setzen die Protagonisten und die Apologeten Chalkedons voraus, und je nachdem, wie sie die Seele Christi einbringen und in ihrem Verhältnis zum Gott Logos bedenken, unterscheiden sie sich in ihrem Verständnis des einen Christus. An diesem Scheideweg setzen die hier publizierten Beiträge zur Geschichte der Christologie ein, genauer gesagt: Sie setzen voraus, daß alle beteiligten Kirchen im ersten Jahrhundert der Rezeption von Nikaia ihren eigenen Wege gegangen sind, die, wie das Konzil von Ephesos (431) zeigt, zu einer Entfremdung führten, die auch in der Union von 433 nicht überbrückt wurde und in Chalkedon und dessen Wirkungsgeschichte fortlebt.

Danksagung

Herzlich danke ich den Herausgebern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Christoph Marksches, für das Angebot, diese Auswahl aus meinen Aufsätzen in den „Arbeiten zur Kirchengeschichte“ zu publizieren, und Herrn Dr. Albrecht Döhnert vom Verlag Walter de Gruyter, der die Drucklegung mit großem Einsatz vorbereitet und begleitet hat. Mit ruhiger Gelassenheit ertrug er es, daß sich im Gefolge meines Umzugs nach Dießen am Ammersee der Beginn verzögerte und daß dann wegen meines Umzugs nach Buchbach die Korrekturfahnen liegen blieben. Meiner Frau danke ich für ihr geduldiges Verständnis in hektischer Zeit.

Buchbach in Oberbayern, Ostern 2005
Karl-Heinz Uthemann

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon	1
1. Die Bedeutung des Tomus Leonis für den Begriff ‚strenger Chalkedonismus‘	3
2. Die Rezeption Kyrills und des Tomus Leonis in der Definitio Chalkedons	6
3. Drei in Chalkedon vorgetragene Bedenken gegen den Tomus Leonis	12
4. Die in Chalkedon vorgetragene Antwort auf die genannten Bedenken	19
5. Leos Apologien seines Tomus	24
6. Leos eigene Sicht auf seinen Konsens mit Kyrill	31
7. Rück- und Ausblick: Leoninische versus Kyrillische Deutung Chalkedons	34
Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians	37
1. Die Apologie des Johannes Grammatikos für die Synode von Chalkedon	42
2. Zwei Apologeten Chalkedons in der Justinianischen Ära	75
Das anthropologische Modell der hypostatischen Union	103
I. Die neuplatonische „unvermischte Einigung“	108
II. Das anthropologische Paradigma im sog. Neuchalkedonismus	117
III. Die Hypostase als wirkende und wollende Subsistenz ..	157
IV. Das anthropologische Paradigma bei Maximos dem Bekenner	169

Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union bei Maximus Confessor	197
Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus ..	207
1. Der Begriff des Neuchalkedonismus	207
2. Der Neuchalkedonismus auf dem Weg zum Begriff einer hypostatischen Energie	222
3. Zur monenergetischen und monotheletischen Krise des Neuchalkedonismus im 7. Jahrhundert	243
Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe	257
1. Justinians erste Schritte in Kirchenpolitik und Theologie (518–527)	258
2. Justinian als Autokrator. Kirchenpolitik bis zum end- gültigen Bruch mit den Monophysiten (527–536)	276
3. Justinians Weg zur chalkedonischen Reichskirche im Zeichen der <i>restauratio imperii</i> (536–553)	298
4. Epilog: Auf dem Höhepunkt weltlicher Macht (553–565)	325
Christusbild versus Christologie	333
1. Die Fragestellung	335
2. Einige allgemeine Preliminarien	343
3. Von Christus als Logos und Nomos zum Pantokrator ...	346
4. Prophetenvisionen und Christusbilder	351
5. Das Bekenntnis zur Gottesmutterschaft im Bild	354
6. Der Logos am Kreuz: Die offenen Augen eines Toten ...	358
Epilog: Bemerkungen zu Ekphrasen der Apostelkirche in Konstantinopel	362
Sprache und Sein bei Anastasios Sinaites	
Eine Semantik im Dienst der Kontroverstheologie	367
Formen der Kommunikation in den Homilien	
Severians von Gabala	381
1. Bemerkungen zum Terminus „Diatriben“	382
2. Der Stil der Diatribe in den Homilien Severians	394
Anhang	414

Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus	421
1. Die sog. erste Apologie des Eunomius	424
2. Eunomius' Schrift gegen Basilius von Kaisareia	435
Exkurs: Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa ...	451
Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala	457
Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt	467
Eine erste Anfrage: Unterscheidung und Mischung der Predigtstile	468
Abgrenzung der Fragestellung	471
Cyprian: Wider den „afrikanischen Barock“	472
Cyprian im Widerspruch: Kritik an seinem Stil im 4. Jahrhundert	475
Augustinus: Von rhetorischer Ästhetik zur inneren Wahrheit	478
Augustins De doctrina christiana	481
Kosmas Indikopleustes, Leben und Werk	497
A. Der Name „Kosmas Indikopleustes“	497
B. Die CT als Sammelwerk und Produkt verschiedener Publikationen	499
C. Zur Datierung	526
D. Verlorene Schriften	531
E. Das biblische Weltbild in der Grundschrift der CT	532
F. Zum Verhältnis zu Johannes Philoponos	552
Liste der Veröffentlichungen des Autors	563
Register	
Wortregister	571
Personenregister	596
Sachregister	610
Zitierte Quellen	645

Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon

Wider den dogmenhistorischen Begriff
„strenger Chalkedonismus“

In diesem Beitrag zur Definition jener Begriffe, mit denen wir rein historisch die Rezeption von Chalkedon zu beschreiben suchen, geht es nicht um bisher unbekannte Daten und Texte, sondern um deren Bewertung im Horizont der damals unmittelbar Beteiligten, d.h. um Differenzen zwischen Christologien auf der Basis des Nicaenum, die damals für den einen trennendes Hindernis für eine kirchliche Gemeinschaft, für den anderen, wie es uns scheint, undeutlich und unbegreiflich oder gar unbedeutend waren. Der moderne Betrachter wird dazu neigen, sich der letztgenannten Position anzuschließen.

Seitdem sich in der dogmenhistorischen Forschung die Einsicht durchgesetzt hat, daß die *Definitio fidei* des Konzils von Chalkedon (451)¹ primär als eine bestimmte Rezeption der Christologie Kyrills von Alexandrien († 444) zu interpretieren ist², stellt sich in einer neuen Perspektive die Frage, welche Bedeutung der Tatsache zukommt, daß das Konzil von Chalkedon den Tomus Leonis akzeptiert und dessen Formel von der Wahrung der Eigenheit beider Naturen in der einen Per-

1 ACO II,1,2, 126,8–130,11; im engeren Sinn versteht man unter der Definition Chalcedons die eigentliche Formel, ebd., 129,23–130,3.

2 Entscheidend war in dieser Hinsicht A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 3–23; 155–170. Vorbereitet wurde seine These durch die heute noch lesenswerte Arbeit von Th. Šagi-Bunić, *„Deus perfectus et homo perfectus“ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Romae – Friburgi Brig. – Barcinone, 1965, zu der A. de Halleux, a.a.O., 20–23, anmerkt, daß zum einen der Einfluß der antiochenischen Zwei-Naturen-Lehre, insbes. die Hypothese eines Vorentwurfs Theodorets von Kyros für die Formel des Anatolios von Konstantinopel (ACO II,1,2, 123,7–8. 18–19; 124,15–16; vgl. Anm. 5; 15) nicht beweisbar ist und daß zum anderen das Festhalten an der These von M. Richard, der Begriff der Hypostase leite sich aus dem Bekenntnis Flavians von Konstantinopel ab, die aus R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon*, London, 1953 (1961) aufgegriffene Entdeckung der Rolle des Basilios von Seleukia (Anm. 67; 69) nicht zum Tragen kommen läßt. Die These von A. de Halleux wurde durch A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, Freiburg – Basel – Wien, 1979, 755–759; 761, akzeptiert. Doch wirkt sie sich nicht innovativ auf die Darstellung in Band 2/1, 1986, und Band 2/2, 1989, aus.

son Christi³ in die Definitio fidei aufgenom[573]men hat⁴. Hat das Konzil Kyrill im Blick auf den Tomus Leonis interpretiert, wie man oft auf Grund der Vorgänge in der fünften Sitzung von Chalkedon⁵ behauptet hat⁶? Oder hat es den Tomus nur gutgeheißen, sofern er im Rahmen einer Kyrillischen Christologie gelesen wurde, wie es die nach Eduard Schwartz zweite⁷ und die vierte Sitzung von Chalkedon nahe legen? Was bedeutet angesichts dieser Fragen genau genommen, daß Chalcedon sich auf Kyrills Christologie berufen hat?

-
- 3 Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam: Ep. 28 Ball(erini) (CPG 8922), 3, ACO II,2,1, 27,2 (ST [C. Silva-Tarouca, S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum Episc. Constantinopolitanum (epistula XXVIII) additis Testimoniis Patrum et eiusdem S. Leonis M. Epistula ad Leonem I imp. (epistula CLXV), Romae 1959], 54–55); griech.: ACO II,1,1 13,11.
- 4 Actio 5, ACO II,1,2, 129,32–33.
- 5 ACO II,1,2, 123,4–125,25, bes. 125,23–25. In der Sitzung wird keine neue Formel gefordert, sondern ein Zusatz zu jener des Anatolios (zu letzterer vgl. Anm. 2; 15).
- 6 Neuerdings hat diese These E. Mühlenberg, Das Dogma von Chalkedon: Ängste und Überzeugungen, in: J. van Oort – J. Roldanus (Hg.), Chalkedon: Geschichte und Aktualität, Leuven, 1997 (© 1998), 12f.; 22f., wieder aufgegriffen und zugespitzt: Kyrill sei in Chalkedon der Verlierer gewesen; seine Sicht sei ‚ausgeschieden‘ worden.
- 7 Allgemein wird heute die von E. Schwartz, ACO II,1,3, p. XXII; XXVII; II,3,2, p. Vif., begründete Hypothese vertreten, daß die in den griechischen und ältesten lateinischen Akten (Φ^a) überlieferte Reihenfolge der zweiten und dritten Sitzung (CPG 9001; 9002) umzukehren ist. Gegen sie hat E. Chrysos, Ἡ διάταξις τῶν συνεδρίων τῆς ἐν Χαλκηδόνι οἰκουμένης συνόδου, Kleronomia 3 (1971) 262–266, verschiedene Argumente vorgetragen. Die meisten der dort genannten Tatsachen lassen sich jedoch auch im Rahmen der Hypothese von E. Schwartz erklären. Schwerwiegend ist einzig, daß die nach E. Schwartz zweite Sitzung in den griechischen Akten der vierten actio (CPG 9003) auf den 14. Oktober datiert wird (ACO II,1,2, 93,3–5). Sollte dies korrekt sein, dann muß die ansonsten bezeugte Angabe, diese Sitzung habe am 10. Oktober stattgefunden, auf einem sehr alten Fehler beruhen (ACO II,1,2, 69,2; II,3,2, 3,1, wo in Φ^a die Zahl fehlt; 105,2 Φ^{act}), der zumindest im Archetyp der beiden jüngeren lateinischen Übersetzungen (Φ^{act}) und im Venetus 555 (M) die Umdrehung der Reihenfolge veranlaßt haben muß. Die Tatsache, daß in ACO II,3,2, 105,2 auch Φ^a den 10. Oktober nennt, stellt kein eindeutiges Argument gegen die Hypothese von E. Chrysos dar. Die Scholia von M zu ACO II,1,2, 3,1; 69,1, zeigen, daß man im 11. Jahrhundert in Konstantinopel – aus welchem Grunde auch immer – noch um die ursprüngliche Abfolge wußte, die u.a. auch noch von den Akten des 5. Ökumenischen Konzils bezeugt wird (ACO IV,1, 166,30). Für die Hypothese von E. Chrysos spricht auch die Frist ἕως ἡμερῶν πέντε (Anm. 98). – Das Wort προτεραιός ist viel zu unbestimmt, um mit P. Galtier, Saint Cyrille d’Alexandrie et Saint Léon à Chalcedoine, in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon, I, Würzburg, (1951) ²1962, 354, Anm. 32, aus ACO II,1,2, 77,38–78,3; II,3,2, 4,8–12, ein Argument für die ursprüngliche Reihenfolge zu gewinnen. Analoges gilt trotz E. Chrysos, a.a.O., 262f., für πρῶτη in ACO II,1,2, 8,11–18.

1. Die Bedeutung des Tomus Leonis für den Begriff ‚strenger Chalkedonismus‘

Der Sache nach geht es um eine Umschreibung jenes Standpunkts, von dem aus man in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts im Blick auf die Rezeptionsgeschichte Chalkedons den Begriff ‚strenger Chalkedonismus‘ (*chalcédonisme stricte*)⁸ zu begründen gesucht hat und der, wie insbes. die im Werk von [574] Aloys Grillmeier⁹ geleistete Synthese zeigt, auch im veränderten Kontext eines an Kyrill orientierten Verständnisses von Chalkedon fortlebt¹⁰. Streng chalkedonisch oder, um mit A. Grillmeier zu sprechen¹¹, ‚genuin chalkedonisch‘, ist jene Christologie, die Chalkedons ‚eigenen Ansatz‘ wahr, ‚der weder bei den Antiochenern noch bei Cyrill – trotz allen Einflusses auf die Definition von 451 – gegeben ist‘. Streng chalkedonisch ist nach A. Grillmeier¹² das Festhalten an der Formel ‚in zwei Naturen‘, die ‚durch eine exakte Interpretation von Cyrills Worten gefunden werden konnte: *perfectus existens in deitate et perfectus idem ipse in humanitate*‘¹³. Festhalten

8 Dieser Begriff fand zur Abgrenzung des erstmals von J. Lebon 1909 eingeführten Terminus ‚Neuchalkedonismus‘ ein Heimatrecht in der Dogmengeschichte, insbes. in der Löwener Schule und bei englischen Autoren (vgl. P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (451–553), Leiden 1979, 2–4) sowie M. Richard und A. Grillmeier. Diesen Autoren ging es vor allem um die Wahrung der antiochenischen Tradition. Ihre Ergebnisse wurden von Forschern, die wie J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir’s Seminary, Crestwood N.Y., 1975, in der orthodoxen Tradition zu Hause sind, nicht akzeptiert. Die Konsequenzen sind am deutlichsten greifbar bei P.T.R. Gray. Extremere und im Blick auf die antiochenische und römische Tradition unzutreffend ist die Rekonstruktion von H.-M. Diepen. Der Sache nach geht es bei den drei letztgenannten Autoren um die Rezeption Kyrills, insbes. seiner Anathematismen (CPG 5317).

9 Jesus (Anm. 2), bes. Band 2/2.

10 Vgl. Anm. 2.

11 Das östliche und das westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalkedonismus, Theologie und Philosophie 59 (1984), bes. 88; 95. Hier wird gegen P.T.R. Gray (Anm. 8) eine zweifache Abgrenzung des strengen Chalkedonismus vollzogen, und zwar nicht nur gegen eine neuchalkedonische, sondern auch gegen eine sog. antiochenische Rezeption von Chalkedon, der P.T.R. Gray, a.a.O., 80–89, auch Genadios (vgl. zu Anm. 19; 34–36) und Theodoret von Kyros (insbes. CPG 6278) zuordnet, sofern diese den Begriff der Hypostase auf jenen des Prosopon reduzieren.

12 Das Werk von A. Grillmeier wird hier zitiert, sofern es für den in Anm. 8 genannten Konsens der ‚westlichen‘ Forschung repräsentativ ist.

13 Jesus (Anm. 2), Band 1, 759–764, bes. 761. Zum Zitat aus der *Definitio fidei* (ACO II,1,2, 129,24–25) vgl. Kyrills Laetentur-Brief (CPG 5339), ACO I,1,4, 18,25; II,1,1, 110,4–5, in dem diese Formel die Worte *θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον* des Antiochenischen Bekenntnisses (bei Kyrill ebd., 17,10 bzw. 108,32 zitiert; bei Johannes von Antiochien, Ep. de pace [CPG 6310], ACO I,1,4, 8,28) wiedergibt. Das hiermit angesprochene Problem des Unterschieds abstrakter und konkreter Terminologie wird in der Forschung für die Kennzeichnung Kyrillischer und antiochenischer bzw. westli-

heißt hier zugleich Aufgeben dessen, was A. Grillmeier die ‚Hauptformel Kyrills‘ nennt¹⁴. Aufgegeben wird die Formel von der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* bzw. *σεσαρκωμένου*, ohne die Einheit in Christus zu gefährden: ‚Die Alexandriner (sollten) ihre Mia-Physis-Formel opfern, die Antiochener jeden Verdacht auf [575] Nestorianismus beseitigen. ... ‚In zwei Naturen‘ und nicht ‚aus zwei Naturen‘! So darf die Einheit in Christus nicht im Bereich der Naturen als solcher ... gesucht werden.‘ Und doch gibt A. Grillmeier zu: In Chalkedon wird ‚die Aussage über die Einheit der Person oder Hypostase ... nur so hingegagt, ohne hervorgehoben zu werden‘¹⁵. Die *Definitio fidei* Chalcedons versteht er als Zeugnis für eine ‚anagogische Christologie‘, die von der menschlichen Wirklichkeit Christi ausgeht¹⁶ und eine ‚Neuentdeckung des humanum in Christus‘ leiste, mit dem sich ‚die Väter des vierten Jahrhunderts‘ schwergetan haben¹⁷. Diese ‚Neuentdeckung des humanum‘ führe zu einem symmetrischen Christusbild, d.h. zur Betonung der zwei Naturen, bleibe aber eine ‚Christologie von oben‘¹⁸, d.h. eine Christologie auf der Basis des Nicaenum, und widerspreche insofern nicht der Perspektive Kyrills, auch wenn diese nicht auf die beiden Naturen – auf ‚Gott und Mensch zugleich‘ –, sondern auf das Subjekt der Inkarnation, den Logos, konzentriert ist.

Nach A. Grillmeier bewährt sich diese vor allem an der 5. Sitzung von Chalkedon orientierte Umschreibung dessen, was die *Definitio fidei* Chalcedons zu leisten sucht, in der unmittelbar nach Chalkedon einsetzenden Rezeptionsgeschichte. Denn bei Autoren wie Gennadios von Konstantinopel¹⁹, Hypatios von Ephesos²⁰, Leontios von Byzanz²¹

cher Christologie überschätzt. Zu Leo vgl. z.B. Ph.L. Barclift, *The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary*, *Church History* 66 (1997) 221–239.

14 So A. Grillmeier, ebd., 769. Diese wohl prägnanteste Formel Kyrills, deren apollinaristische Herkunft Kyrill nicht bewußt war, findet sich vor allem in den Briefen, mit denen er die Union von 433 verteidigt (CPG 5340; 5344–5346; 5350), spielt aber bei der Verteidigung der Anathematismen (CPG 5221; 5222; 5223) keine Rolle und begegnet nach J. Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951, nicht in den von ihm untersuchten Schriften vor dem Jahre 428.

15 Ebd., 761–762. Zur Ablehnung der Formel ‚aus zwei Naturen‘ in der Vorlage des Anatolios (ACO II,1,2, 124,15–16: ὁ δὲ ὁρὸς ἐκ δύο φύσεων ἔχει) vgl. Anm. 2; 5.

16 Ebd., 769.

17 Ebd., 770.

18 Band 2/1 (Anm. 2), 193.

19 Vgl. S. 6 [576f.], Anm. 35–36.

20 Band 2/2 (Anm. 2), 244–262.

21 Ebd., 190–241.

und anderen²² treffe man auf ein Verständnis Chalkedons, das dessen genuinen Ansatz im Unterschied zu einer an Kyrill orientierten Rezeption, kurz Neuchalkedonismus genannt²³, zu wahren wisse.

A. Grillmeier vertritt mit seiner Umschreibung eines strengen oder genuinen Chalkedonismus eine Position, die zwischen zwei in der Forschung vertretenen Interpretationen der Definitio fidei Chalkedons zu vermitteln sucht, nämlich zwischen einer vorrangig am Tomus Leonis orientierten Deutung Chalkedons, die offen war, um die antiochenische Tradition einzubinden²⁴, und deren [576] Bestreitung durch eine Kyrillische Interpretation der Definitio fidei Chalkedons²⁵, die zugleich zu einem neuen Verständnis des in Chalkedon behaupteten Konsens zwischen Leo und Kyrill²⁶ herausforderte²⁷.

Zum Tomus Leonis betont A. Grillmeier zum einen, daß Leo das Bekenntnis zu den zwei Naturen in eine ‚Christologie von oben‘ einbindet, konstatiert aber zum anderen eine gewisse Defizienz. Leo habe einen ‚letzten Schritt ... nicht getan‘. Denn er habe seinen Begriff der persona nicht geklärt. Dieses gelte nicht nur für den Tomus ad Flavianum²⁸, sondern auch für den sog. zweiten Tomus vom Jahre 458²⁹, ja überhaupt für alle seine christologischen Aussagen³⁰: ‚Es ist Leo nicht

22 Ebd., 262–285. Auffallend ist die ambivalente Darstellung Theodorets. Vgl. Band 2/1 (Anm. 2), 264; 344; bes. 696. In Christusbild (Anm. 11), 88, wird er als ‚echter und klarer Chalcedonier‘ gekennzeichnet.

23 Zusammenfassung mit Bibliographie bei K.-H. Uthemann, Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus, *Studia Patristica*, XXIX, 1997, 373–379; 383f.

24 Vgl. Anm. 8. Ausgangspunkt für dieses Einbinden ist Kyrills Interpretation der Antiochenischen Unionsformel. Näheres vgl. unten. Zum Problem vgl. A. de Halleux, Le dyophysisme christologique de Cyrille d’Alexandrie, in: H.C. Brennecke, E.L. Grasmück, C. Marksches (Hg.), *Logos. Festschrift für L. Abramowski*, Beihefte ZNW 67, Berlin – New York, 1993, 411–428.

25 Vgl. A. de Halleux (Anm. 2); ders., À propos d’une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcedoine, *Revue théologique de Louvain* 25 (1994) 445–471.

26 Nach P. Galtier (Anm. 7), 372–377; 380f., besteht trotz gewisser Sprachprobleme ein Konsens.

27 Vgl. A. de Halleux (Anm. 24).

28 In Jesus (Anm. 2), Band 1, 748–750, ist dies nicht so eindeutig wie in Band 2/1 gesagt.

29 Ebd., Band 2/1, 171ff., bes. 188: ‚Auch im Tomus II ... ist keine Vertiefung des Persona-Begriffs zu bemerken.‘ Begründet wird dies damit, daß Leo kein spekulatives Interesse hatte.

30 Ebd., 182–189. ‚Leo will die Verbindung von Gottheit und Menschheit betonen. Eine Reflexion auf das Subjekt der Annahme hätte an diesem Interesse vorbeigeführt‘ (ebd. 186, Anm. 151). Inwiefern sich der für A. Grillmeiers Synthese wichtige Begriff der circumincessio als ‚gegenseitige Durchdringung, oder ‚wechselseitiges Einwohnen‘ für Leo (ebd., Band 1, 748) verifizieren läßt, wird nicht ausgewiesen. Der Sache nach geht es um Aussagen wie *ut utraque alteri natura inesset* im Kontext der Bewahrung ihrer jeweiligen Eigenheiten (*et neutra in alteram a sua proprietate transiret*), um eine Predigt vom Jahre 442 zu zitieren (Tractatus 54,1, ed. A. Chavasas, CCL

geglückt, seinen Personbegriff so zu klären, daß aus *dessen* Analyse der letzte Träger von Gottheit und Menschheit in Christus explizit sichtbar werden konnte.³¹ Eindeutiger als Basil Studer³² will A. Grillmeier in Bezug auf den Begriff der *persona* im sog. zweiten Tomus keinen Fortschritt gegenüber dem Tomus ad Flavianum feststellen, außer daß Leo ‚durch die Kontroverse mit den Alexandrinern vorsichtiger im Gebrauch dieses Wortes wird, besonders wegen der Angriffe auf seinen‘ ersten Tomus³³. Trotz der genannten Defizienz sei jedoch eine genuin chaledonische Interpretation des Tomus Leonis möglich. So habe Gennadios von Konstantinopel seine Christologie ‚aus den Voraussetzungen des Konzils selbst und des Tomus Leos ohne weitere Zuhilfenahme cyrillianischer Begriffe abgeleitet‘. Insofern vertrete er in seinem Enkomion auf den Tomus Leonis (CPG 5976)³⁴ [577] einen ‚echten Chalcedonismus‘³⁵, nämlich ein Verständnis der *Definitio fidei*, das in Bezug auf Kyrill zu unterscheiden weiß³⁶.

2. Die Rezeption Kyrills und des Tomus Leonis in der *Definitio Chalkedons*

Die Frage der Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon läßt sich nur zutreffend beantworten, wenn man zugleich die Rezeption Kyrills in Chalkedon genau analysiert. An dieser Stelle soll nur an einiges erinnert werden, was unmittelbar mit der Auseinandersetzung um den Tomus Leonis in Chalkedon zusammenhängt.

138A, Z. 27–29, S. 318), die auch A. Grillmeier, ebd., Band 2/1, 185, Anm. 150, aufgreift. Zur Sache vgl. auch die in Anm. 75; 83; 90; 120 zitierten Texte.

31 Ebd., Band 2/1, 189 (Hervorhebung von A. Grillmeier).

32 *Una persona in Christo*. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Großen, *Augustinianum* 25 (1985) 453–487, bes. 458f. B. Studer stellt ebd., 462, zum sog. zweiten Tomus zurecht fest, daß die Veränderungen gegenüber dem ersten Tomus keine ‚Vertiefung der christologischen Frage in Richtung der Lehre von der hypostatischen Union‘ darstellen. Vgl. S. 27–29 [596f.].

33 Jesus (Anm. 2), Band 2/1, 182.

34 Edition bei F. Diekamp, *Analecta Patristica*, OCA 117, Roma, 1938, 77–78.

35 Christusbild (Anm. 11), 86. Vgl. ders., Jesus (Anm. 2), Band 2/1, 194, wo es im Blick auf die Tatsache, daß Gennadios ‚manche von den Alexandrinern auf Nestorianismus hin verdächtige Ausdrücke‘ gebraucht, heißt: ‚Insgesamt ist der Tomus Leos im Sinn einer klaren chaledonischen Christologie erklärt und interpretiert‘.

36 Vgl. Christusbild (Anm. 11), 85–86. Differenzierter und nicht zugespitzt auf die Abgrenzung eines strengen Chalkedonismus: ders., Jesus (Anm. 2), Band 2/1, 189–196. Von einer Stellungnahme muß in diesem Beitrag abgesehen werden. Gennadios wurde nur als Beispiel genannt, um die These von A. Grillmeier zu verdeutlichen.

Wenn das Konzil in der Einleitung zu seiner Definitio die von ihm als Autorität akzeptierten Dokumente nennt, dann beruft es sich dort, wo man eine Aussage über die Synode von Ephesos im Jahre 431 erwartet, auf ‚zwei synodale Schreiben‘ Kyrills, um Nestorios zu widerlegen und die Fides Nicaena zu interpretieren³⁷, nämlich auf den zweiten Brief an Nestorios (CPG 5304) und auf den Laetentur-Brief vom Frühjahr 433 (CPG 5339). Wenn beide Briefe in Chalkedon συνοδικαὶ ἐπιστολαί genannt werden, dann ist damit ihr Bezug zum Konzil von Ephesos gemeint³⁸. Im Laetentur-Brief hat Kyrill die Antiochenische Unionsformel zitiert³⁹ und akzeptiert⁴⁰, zugleich aber auch interpretiert, indem er seine eigene Sicht kurz dargestellt hat⁴¹. [578]

Die Union mit den Orientalen war nur deshalb möglich, weil Kyrill nicht mehr auf seinen zwölf Anathematismen aus dem dritten Brief an Nestorios (CPG 5317) beharrte. Im Laetentur-Brief werden sie nicht erwähnt, auch wenn in den zur Union führenden Verhandlungen zumindest schriftlich nichts ausdrücklich in Bezug auf sie festgelegt worden war⁴². Doch hatte Kyrill mit der Union den in seinen Anathema-

37 Actio 5, ACO II,1,2, 129,6–11. Vgl. ebd., 127,1–7.

38 Der Laetentur-Brief ist m.W. ursprünglich im Unterschied zu CPG 5304 und 5317 kein synodales Schreiben. Die Bezeichnung ‚synodale Briefe‘ ist in der Vorgeschichte von Chalkedon angebahnt. Eusebios von Dorylaion nennt 448 als Norm den Laetentur-Brief neben dem zweiten Brief an Nestorios: ACO II,1,1, 104,2–5 zu CPG 5339; vgl. ebd., 103,18–23 (zu CPG 5304). Im Libellus (CPG 5941) sagt er über sich selbst: ἐμμένοντά τε τῇ πίστει τῶν ... ἐν Νικαία ... καὶ πᾶσι τοῖς πραχθεῖσιν ἐν τῇ Ἐφεσῶν μητροπόλει παρὰ τῆς ... συνόδου καὶ τοῖς φρονειθεῖσιν καὶ ἐκτεθεῖσιν παρὰ τοῦ ... Κυρίλλου (ebd., 101,1–4). Nach der Verlesung beider Briefe Kyrills fordert Eusebios Flavian auf, er solle mit der Synode diesen zustimmen. Flavian antwortet mit seiner professio fidei, die sich auf beide Briefe Kyrills als Auslegung der Fides Nicaena beruft (ebd., 113,26–114,3). Hierzu vgl. man auch jene Stellen, an denen diese Briefe in Chalkedon ‚die kanonischen Briefe‘ Kyrills genannt werden.

39 Ebd., 4–5, ACO I,1,4, 17,1–20. Die Formel liest man auch bei Johannes von Antiochien, Ep. de pace (CPG 6310), 2–3, ACO I,1,4, 8,19–9,8, die dem Laetentur-Brief Kyrills vorausging.

40 Ebd., 6, ACO I,1,4, 17,21–25.

41 Ebd., 7–9, ACO I,1,4, 17,25–19,15.

42 Nach Theodoret, Ep. Sirmondiana (CPG 6240) 112, hg. v. Y. Azéma, Théodoret de Cyr. Correspondance, III, Schr 111, Paris, 1965, 50,1–54,4, bes. 50,8–14; 54,2–4, habe Kyrill die Anathematismen bei der Union fallen gelassen und damit die in Ephesos von den Orientalen erhobene Forderung, seine Lehre anzupassen (προσαρμόττειν), erfüllt. Er habe sie auch nach der Union nicht mehr erwähnt. Ein Widerhall findet sich in Domnos' Brief an Dioskur (CPG 6510), auf den sich A. de Halleux (Anm. 2), 165, bezieht, wenn er m.E. zurecht sagt, es habe sich nicht um eine formelle, sondern um eine stillschweigende Übereinkunft gehandelt. Es bestand somit kein Verbot, auf den Anathematismen zu bestehen, wie A. Grillmeier (Anm. 2), Band 1, 759, feststellt, noch eine mündliche Absprache, welche die Anathematismen gelten ließ, wie H.-M. Diepen, Les douze Anathématismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519, Revue Thomiste 55 (1955) 333–338, bes. 338, auf Grund von Domnos' Brief behauptet.

tismen vertretenen Standpunkt nicht aufgegeben; ja, man kann den Laetentur-Brief als eine Interpretation jener Anathematismen lesen, deren Inhalt durch die Antiochenische Formel angesprochen war. Indem Kyrill das Bekenntnis der Orientalen zur unvermischten Einheit beider Naturen mit eigenen Worten wiedergibt⁴³, umschreibt er zugleich das, was er mit dem Begriff der naturhaften bzw. hypostatischen Einung (ἔνωσις φυσική, ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν) im zweiten und dritten Anathematismus ausgesagt hatte. Doch vermeidet er diese Begriffe, die ihm bei den Orientalen den Vorwurf eingebracht hatten, er vertrete die Lehre des Apolinaris von Laodikeia⁴⁴. Indem sich Kyrill ferner dazu bekennt, daß der inkarnierte Logos in beiden Naturen vollkommen ist, doch ‚in einem Prosopon erkannt wird‘ (ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ νοούμενος)⁴⁵, greift er zum einen die Aussage der Antiochenischen Formel über die biblischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen auf, mit der dort die ‚Trennung‘ (διαίρεσις) der beiden Naturen und das eine ihnen gemeinsame Prosopon begründet wird⁴⁶. Zum anderen interpretiert er damit [579] seinen vierten⁴⁷ und implizit auch seinen zwölften Anathematismus⁴⁸. Indem er dabei den Terminus διαίρεσις der Orientalen mit διαφορά wiedergibt und von der Unterscheidung der Naturen spricht, ‚aus denen (ἐξ ὧν) die ... Einung zustande gekommen ist‘⁴⁹, wiederholt er der Sache nach jene Erklärung, mit der er gegenüber Nestorios den vierten Anathematismus begründet hatte⁵⁰, läßt aber die Formel von ‚der einen inkarnierten Hypostase des Logos‘ fort, mit der er gegen

43 Ep. de pace (CPG 5339), 5, ACO I,1,4, 17,14–15. Vgl. dazu Kyrills Interpretation ebd., 9, 19,1–2.6–7.

44 Vgl. zu diesen Anathematismen (Ep. tertia ad Nestorium [CPG 5317], 12, ACO I,1,1, 40,25–30) deren Begründung ebd., 4–5, ACO I,1,1, 35,26–36,25, ferner die Zusammenfassung ebd., 11, 40,3–8.

45 Ep. de pace (CPG 5339), 8, ACO I,1,4, 18,25–19,1. Zu ὡς, das die Formel der Antiochener aufgreift, vgl. Anm. 46.

46 Ebd., 5, ACO I,1,4, 17,17–20: τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιούντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. Zur Bedeutung des ὡς, das kein ‚als ob‘ oder ‚gleichsam wie‘ meint, sondern eine objektive Relation (sofern die φωναί bezogen sind‘), vgl. H.G. Liddell – R. Scott, A Greek-English Lexicon, New edition, Oxford 1968, 2039 (C, II.).

47 Ep. tertia ad Nestorium (CPG 5317), 12, ACO I,1,1, 41,1–4: Εἰ τις προσώποις δυσὶν ἡγοῦν ὑποστάσεις τὰς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς ... καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγῳ, ἀνάθεμα ἔστω.

48 Ebd., 42,3–5: Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ ..., ἀνάθεμα ἔστω.

49 Ep. de pace (CPG 5339), 8, ACO I,1,4, 18,26–19,1.

50 Ep. tertia ad Nestorium (CPG 5317), 8, ACO I,1,1, 38,4–23.

Nestorios ‚das eine Prosopon, dem alle (!) biblischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen zukommen‘⁵¹, umschrieben hatte. Diese Formel war zum Zeitpunkt der Union von 433, wie die Diskussion um die Anathematismen gezeigt hatte, für die Antiochener nicht akzeptierbar. Denn sie empfanden den Begriff der ἕνωσις καθ’ ὑπόστασιν als eine überflüssige Neuerung und sahen zurecht, daß Kyrill die Begriffe ὑπόστασις und φύσις in gleicher Bedeutung verwandte und dort, wo er den Begriff des Prosopon für sein eigenes Bekenntnis aufgriff, diesen als ein Synonym für ‚die eine Natur oder eine Hypostase des inkarnierten Logos‘ verstand⁵².

Auch wenn Kyrill im *Laetentur*-Brief das Bekenntnis des zwölften Anathematismus, daß ‚der Gott Logos im Fleisch gelitten hat‘, nicht wiederholt, so hält er dort an seiner von Anfang an gegen Nestorios⁵³ vorgetragenen Begründung fest: Der Gott Logos blieb in der Inkarnation unverändert ‚das, was er war‘, nämlich ἀπαθής: In diesem Sinn konnte er nicht leiden. Doch eignete er [580] sich ‚die Leiden seiner ihm eigenen Sarx‘ an und ist darum unser Erlöser⁵⁴. Mit dem Stichwort ‚das dem Logos eigene Fleisch‘ (ἡ ἰδία σὰρξ) und der soteriologisch motivierten Begründung, der Logos habe sich in der Inkarnation die Leiden seiner Sarx zu eigen gemacht‘ (οἰκειοῦσθαι, ἰδιοποιεῖσθαι) greift Kyrill Athanasios‘ dritte Arianerrede (CPG 2093)⁵⁵ und dessen Brief an Epik-

51 Ebd., 38,21–22: ἐνὶ τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετέον φωνάς, ὑποστάσει μία τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη.

52 Zum Letzteren vgl. z.B. Theodoret von Kyros, *Impugnatio anathematismorum* (CPG 6214), zitiert in Kyrills Apologie (CPG 5222), 24, ACO I,1,6, 117,12–18, zum Erstgenannten vgl. ebd., 19, 114,11–13; 115,1, sowie Kyrills Eingeständnis, daß der Begriff ungewohnt (ἀσύνηθες) sei, doch zur Abwehr des Nestorios notwendig, da ‚die Physis oder Hypostase des Logos, d.h. der Logos selbst, sich ... mit der menschlichen Natur ... geeint hat und darum ... ein und derselbe, Gott und Mensch, in unserer Erkenntnis und in seinem Sein ein einziger Christus ist‘ (ebd., 20, 115,5–16). Vgl. hierzu auch M. Richard, L’introduction du mot ‚hypostase‘ dans la théologie de l’incarnation, *Mélanges de science religieuse* 2 (1945) 253–258 (*Opera minora* II, Turnhout – Leuven, 1977, n. 42).

53 Vgl. ep. ad Monachos (CPG 5301), 18; 20; 23–24, ACO I,1,1, 18,16–18, 19,1; 20,9–11; 21,34–22,9; vgl. ferner zum zweifachen ἴδιον ebd., 20, p. 20,2–4.10 (CPG 5304, 4; 6, ACO I,1,1, 27,14; 28,6–7) A. Louth, *The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril*, *Studia Patristica*, XIX, 1987, 198–202. Zu CPG 5301 vgl. J. Liébaert, L’évolution de la christologie de Saint Cyrille d’Alexandrie à partir de la controverse nestorienne, *Mélanges de science religieuse* 27 (1970) 27–48.

54 Ep. de pace (CPG 5339), 9, ACO I,1,4, 19,6–12. Vgl. den dritten Brief an Nestorios (CPG 5317), 6, ACO I,1,1, 37,9–17.

55 Vgl. Kyrills Florileg in den *Gesta Ephesina*: *Collectio Vaticana*, 54, IV, ACO I,1,2, 39,26–40,13, bzw. *Collectio Veronensis*, 25, IV, ACO I,2, 54,1–19; *Collectio Casinensis*, 24,80, ACO I,3, 68,14–34 (zitiert wird *Contra Arianos*, III,33, PG 26, 393 A 10 – 396 A 2).

tet (CPG 2095)⁵⁶ auf, dessen Wortlaut für den Abschluß der Union von 433 entscheidend war⁵⁷. Die Tatsache, daß beide Parteien sich 433 auf Athanasios' Brief an Epiktet beriefen, ist im Blick auf die Rezeption von Chalkedon und des Tomus Leonis bemerkenswert. Denn Leo findet es 452 sinnvoll, unter Hinweis auf Kyrills in Ephesos vorgelegtes Florileg ein Exemplar dieses Briefs an Julian von Kos zu schicken⁵⁸, und zitiert aus ihm 458 im Florileg seines Tomus ad Leonem imperatorem eine Aussage, die das zweifache ὁμοούσιος Christi betont⁵⁹ und sich so an Kyrills Interpretation des Briefs in einer Apologie der Union von 433 anschließt⁶⁰.

Indem das Konzil von Chalkedon den Laetentur-Brief Kyrills zugleich mit dessen zweiten Brief an Nestorios in der Einleitung zur Definitio fidei akzeptierte und feststellte, daß beide miteinander übereinstimmen (ἀρμόδιας οὐσας [581] ἐδέξατο)⁶¹, hatte es eine direkte Stellungnahme zu Kyrills Anathematismen im dritten Brief an Nestorios, der 431 in die Akten von Ephesos aufgenommen worden war⁶², ver-

56 Ebd., 6: σώμα ἡν τοῦ λόγου (PG 26, 1060 B 6–7); ἰδιοποιεῖται τὰ τοῦ σώματος ἴδια (B 11–13. C 7–8; vgl. Anm. 53); ἀνέφερεν (C 5). Als Begründung der Soteriologie vgl. ebd. 5, 1057 BC; 6, 1060 C 5–6; 9, 1065. Erstaunlich ist, daß Kyrill in seinem Florileg (Anm. 55) nicht diese Stellen zitiert, sondern 2; 7, 1053 B 6 – C 7 (vgl. Anm. 59); 1061 A 8 – B 6 (Collectio Vaticana 54, V–VI, ACO I,1,2, 40,14–31; Veronensis, 25, V–VI, ACO I,2, 54,20–36; Casinensis, 24, 81–82, ACO I,3, 69,1–20).

57 Vgl. Kyrills Darstellung (1) in der ep. ad Acacium Melitensem (CPG 5340), 21, ACO I,1,4, 30,9–22 und (2) in der ep. prima ad Succensum (CPG 5345), 11, ACO I,1,6, 156,19–157,8, zum einen mit den von Paul von Emesa am 25. Dezember 432 und am 1. Januar 433 in Alexandrien gehaltenen Ansprachen (CPG 6365; 6366), ACO I,1,4, 9–14, in denen die Begriffe οἰκειοῦσθαι τὸ σῶμα bzw. τὰ πάθη und ἰδιον ποιεῖσθαι σῶμα aufgegriffen werden, zum anderen z.B. mit der Darstellung Theodorets von Kyros, Ep. Sirmondiana (CPG 6240) 86, ed. Y. Azéma, SChr 98, Paris 1964, 226,12–15, die für einen in den Akten der Räubersynode (449) zitierten Brief von Domnos an Flavian (CPG 8938,7c) angefertigt wurde. Vgl. ferner Kyrills ep. de pace (CPG 5339), 10–11, ACO I,1,4, 19,16–17; 20,9–13, und seine ep. ad Eulogium (CPG 5344), ACO I,1,4, 36,3–9 (vgl. Anm. 60); 37,12.

58 Ep. 109 Ball. (CPG 9037), ACO II,4, 137,33–37; ep. 43 ST (C. Silva-Tarouca, S. Leonis Magni epistolae contra Eutychis haeresim, I–II, Romae, 1934–1935), 38–44.

59 Ep. 165 Ball. (CPG 9097), Testimonia, 6, ACO II,4, 122,17–21. Zitiert wird 2, 1053 B 6–10, aus der im römischen Scrinium bewahrten Übersetzung: Collectio Quesneliana, ACO I,5, 323,8–10. Das Zitat fehlt in Leos erstem Florileg vom Jahre 450 (vgl. Anm. 114). Zu beiden Florilegien vgl. M. Richard, Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle, in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hg.), Das Konzil (Anm. 7), 725–727.

60 Ep. ad Eulogium (CPG 5344), ACO I,1,4, 36,3–9. Vgl. Anm. 57. Kyrill spricht von zwei Naturen, 'aus denen der eine und einzige Sohn erkannt wird'.

61 Actio 5, ACO II,1,2, 129,10. In der lateinischen Übersetzung der Akten heißt es congrue habentes suscepit (ACO II,3,2, 137,9).

62 Gesta Ephesina (CPG 8675): Collectio Vaticana, 49, ACO I,1,2, 36,16–25; Collectio Veronensis, 17, ACO I,2, 45,20–51,34; Collectio Casinensis, 24, 62–63, ACO I,3, 65,19–22.

mieden und implizit das Ökumenische Konzil von Ephesos (431) als einen Prozeß interpretiert, der mit der Union von 433 zum Abschluß gekommen war. Mit den beiden genannten Briefen Kyrills, die als συνοδικαὶ ἐπιστολαί Ephesos einbrachten, ‚verband‘ das Konzil von Chalkedon, wie es selbst sagt, den Tomus Leonis: αἴς ... συνήρμωσεν⁶³. Es kennzeichnet so zum einen seine eigene Diskussion um den Tomus Leonis und zum anderen die Tatsache, daß es die ersten Worte des eigentlich dogmatischen Teils des Tomus⁶⁴, d.h. Leos Bekenntnis zur Wahrung der Eigenheit beider Naturen in der einen Person⁶⁵, mit einer Aussage aus Kyrills zweiten Brief an Nestorios verbunden hat. Kyrill weist dort das Mißverständnis zurück, ‚der Unterschied der Naturen‘ werde ‚wegen der Einung aufgehoben‘⁶⁶. Diese Aussage wurde in die Definitio fidei Chalkedons so eingefügt, daß sie Leos Worte begründet⁶⁷. Wenn das Konzil dabei Leos Begriff der einen Person durch jenen

63 Actio 5, 34, ACO II,1,2, 129,11–16. Die lateinischen Übersetzungen geben συνήρμωσεν mit coaptavit wieder. Vgl. ACO II,3,2, 137,14 mit dem Apparat zu 137,16. Zu dem im klassischen Latein seltenen Wort vgl. H.R. Drobner, Person-Exegese und Christologie bei Augustinus, Philosophia Patrum VIII, Leiden, 1986, 263f.

64 Sieht man von H. Arens, Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian, Freiburger Theolog. Studien 122, Freiburg – Basel – Wien, 1982, 690f., ab, so stimmen die Interpreten darin überein, im Tomus nach der Einleitung einen kerygmatischen, unmittelbar gegen Eutyches gerichteten Teil (ep. 28 Ball., 2, ACO II,2,1, 25,8 bzw. 25,13–27,2; ST [Anm. 3], 12 bzw. 16–53) von einem dogmatisch begründenden Teil zu unterscheiden, zu dessen Gliederung kein Konsens besteht. Da ebd., 5, ACO II,2,1, 30,21; ST 152, die Beurteilung der Lehre des Eutyches in zwei Gedankengängen (5, 30,21–31,2; ST 152–176; 6, 31,3–9; ST 177–184) mit der Forderung konkreter Maßnahmen (6, 31,9–33,2; ST 185–201) beginnt, umfaßt die Begründung des kerygmatischen Teils ebd., 3–5, 27,2–30,21; ST 54–151. In diesem sind m.E. drei Schritte zu unterscheiden, denen die in Chalkedon vorgetragenen Bedenken (S. 12–19 [582–588]) entsprechen: (1) 3–4, 27,2–28,9; ST 54–90; (2) 4, 28,9–29,10 bzw. 12; ST 91–121 bzw. 125; (3) 4, 29,10 bzw. 5, 29,12–30,21; ST 122 bzw. 126–151. Anders unterteilt A. Grillmeier, Jesus (Anm. 2), Band 1, 739, weitgehend nach M.-J. Nicolas, La doctrine christologique de saint Léon le Grand, Revue Thomiste 51 (1951) 634–637.

65 Ep. 28 Ball., 3, ACO II,2,1, 27,2–3; ST (Anm. 3) 54–55; griech. ACO II,1,1, 13,11.

66 Ebd. (CPG 5304), 3, ACO I,1,1, 27,2–3; II,1,1, 105,18, wiedergegeben in der Definitio Chalkedons, ACO II,1,2, 129,31–32, wobei Kyrills οὐχ ὡς durch ein οὐδαμοῦ ersetzt wurde. Vgl. im Blick auf Anm. 67 die Parallele im Laetentur-Brief (CPG 5339), ACO I,1,4, 18,25–19,1; II,1,1, 110,4–7.

67 Vgl. zu Anm. 3–4, ferner die Analyse von A. de Halleux (Anm. 2), der ebd., 159f., für die erste Vorlage der Definitio fidei mit einer Abhängigkeit von Basilios von Seleukia rechnet (‘sans doute’, d.h. ‚vielleicht‘). Wenn man bedenkt, daß dieser seine Formel εἰς κύριος ... ἐν δύο φύσεσιν γινωριζόμενος (ACO II,1,1, 93,1–2; 117,22) in Chalkedon mit Kyrills zweitem Brief an Nestorios (ebd., 92,25–93,2), in Konstantinopel (448) mit ‚allen Schriften‘ Kyrills, insbes. mit dem Laetentur-Brief (ebd., 117,16–28) in Zusammenhang gebracht hat, dann könnte der in Anm. 66 zitierte Satz trotz stilistischer Unstimmigkeit, d.h. entgegen der Auffassung von A. de Halleux, a.a.O., 157f.; 160; 162–166, auf die erste Vorlage zurückgehen.

der [582] einen Hypostase interpretierte, dann griff es auf die erstmals bei Proklos von Konstantinopel nachweisbare Formel⁶⁸ zurück, mit der dieser vermutlich das Antiochenische Bekenntnis zu den zwei Naturen und dem einen Prosopon mit Kyrills Standpunkt zu vermitteln suchte. Das Konzil von Chalkedon trug so ein Verständnis Kyrills ein, das die Einheit beider Naturen in der einen Hypostase begründete. Es schloß dabei wahrscheinlich an die Interpretation der beiden genannten synodalen Briefe Kyrills bei Basilios von Seleukia an⁶⁹. Doch sah es von einer Definition des Begriffs der einen Hypostase ab⁷⁰.

3. Drei in Chalkedon vorgetragene Bedenken gegen den Tomus Leonis

In welchem Sinn hat das Konzil von Chalkedon den Tomus Leonis mit den beiden genannten Briefen Kyrills ‚verbunden‘? In der nach E. Schwartz zweiten Sitzung hatten Bischöfe Illyriens und Palästinas nach der Verlesung von Leos Brief an Flavian gegen drei seiner Aussagen Bedenken geäußert. Da das uns überlieferte Protokoll einzig die betreffenden Stellen des Tomus, nicht aber die Argumente der Bischöfe wiedergibt, kann man das, was sie am Tomus auszusetzen hatten, einzig auf Grund jener Zitate aus Kyrill erschließen, die ihnen von der Leitung des Konzils bzw. von Theodoret von Kyros entgegengehalten werden, um die Übereinstimmung zwischen Leo und Kyrill zu beweisen.

68 Sermo de incarnatione (CPG 5822), 11, hg. v. Ch. Martin, *Le Muséon* 54 (1941) 46,10–13. Näheres vgl. den Apparat zum Hodegos des Anastasios Sinaites (CPG 7745), VII,2,58–60; X.1,2,176–179, hg. v. K.-H. Uthemann, *CCSG* 8, 110; 157, der im Kontext dieses Testimonium von jenem im Florileg Chalkedons (ACO II,1,3, 115,23–25) unterscheidet. Die zu diesem Text hier vorgetragene Hypothese geht auf M. Richard (Anm. 52), 259–262, zurück. Deutlicher zeigt sich die vermittelnde Position und der Zusammenhang mit der Union von 433 bei Flavians Formel ἐκ δύο φύσεων ... ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ (ACO II,1,1, 114,9–10). Proklos spielt in Chalkedon keine Rolle, sieht man vom genannten Florileg und von der Adlocutio ad imperatorem (CPG 9021; vgl. Anm. 113) ab, wo der Tomus ad Armenios (CPG 5897) genannt wird (ACO II,1,3, 113,15–17), dessen Formel von der einen Hypostase (ACO IV,2, 191,20) jedoch nicht eindeutig ist.

69 Vgl. Anm. 67 zu A. de Halleux (Anm. 2), 159f.

70 In der Behauptung, daß die Eigenheiten beider Naturen in der einen Hypostase zusammenkommen, war eine Rezeptionsgeschichte vorgezeichnet, die den Begriff der Hypostase von den Naturen und damit vom Naturhaften her aufzufüllen suchte. Instrukтив ist in dieser Hinsicht die Entwicklung im Denken des Maximus Homologites. Vgl. K.-H. Uthemann, in: F. Heinzer – C. Schönborn, *Maximus Confessor, Paradosis XXVII*, Fribourg/Suisse, 1982, 223–233.

Ihre drei Bedenken lassen sich kurz zusammenfassen: Erstens sehen sie nicht ein, wie in Leos Soteriologie, genauer genommen, in der von ihm vorgetragenen soteriologischen Begründung der Einheit beider Naturen⁷¹ diese [583] Naturen sich nicht als zwei Subjekte gegenüberstehen. Warum sagt Leo, daß der eine Mittler *ex uno* sterben, *ex altero* nicht sterben kann? Warum sagt er, nachdem er zuvor von der *natura passibilis* und der *natura inviolabilis* gesprochen hat, *ex uno* und *ex altero*, nicht aber *ex una* und *ex altera*? Was bedeutet für Leo ‚der Mensch Jesus Christus‘ als ‚der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen‘ (I Tim. 2,5)?

Die Konzilsleitung zitiert als gleichwertige Aussage Kyrills aus dem zweiten Brief an Nestorios (CPG 5304) dessen Exegese von Hebr. 2,9: Es ist ‚die Sarx (des Logos), die den Tod gekostet hat‘, nicht seine göttliche Natur⁷². Für Kyrill ist der eine Mittler der inkarnierte Logos, der als Hoherpriester seinen Leib dem Vater als Opfer darbringt. Diese Sicht der Erlösung hatte er in aller Deutlichkeit Nestorios in seinen Anathematismen entgegengesetzt⁷³ und auf dem Höhepunkt der nestorianischen Krise in seinem Kommentar zum Hebräerbrief betont⁷⁴. Inwieweit die Konzilsleitung Kyrills Soteriologie aufgreifen will, ist auf Grund der Akten nicht zu sagen.

Das zweite Bedenken der Illyrer und Palästinenser⁷⁵ richtet sich gegen Leos Interpretation der biblischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussa-

71 Actio 2 bzw. 3 (Anm. 7), ACO II,1,2, 81,33–82,3. Zitiert wird aus dem dogmatischen Teil (Anm. 64): Ep. 28 Ball., 3, ACO II,2,1, 27,4–7; ST (Anm. 3) 57–60; griech. ACO II,1,1,13,13–16, in dem mit einigen Veränderungen Leos Sermo 21, 2, hg. v. A. Chavasse, CCSL 138, Z. 46–51, S. 87, wiedergegeben wird.

72 ACO II,1,2, 82,8–11, wo mit zwei unbedeutenden Varianten CPG 5304 zitiert wird (ACO I,1,1, 27,20–23; II,1,1, 105,35–106,4).

73 Vgl. bes. den 12. Anathematismus: Ep. tertia ad Nestorium (CPG 5317), 12, ACO I,1,1, 42,3–5, sowie die Erklärung desselben, bes. ebd., 37,9–17, im Zusammenhang mit dem 10. Anathematismus: ebd., 41,21–27.

74 Vgl. R.A. Greer, *The Captain of Our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, Tübingen, 1973, 321–355, zu Hebr. 2,9 ebd., 343–349. Zur Datierung des Kommentars (CPG 5209,3) zwischen 428 und 432 vgl. G.M. de Durand, *Deux dialogues christologiques*, Schr 97, Paris, 1964, 532; P.M. Parvis, *The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria*, JThSt n.s. 26 (1975) 415–419.

75 Actio 2 bzw. 3 (Anm. 7), ACO II,1,2, 82,13–16. Zitiert wird ep. 28 Ball., 4, ACO II,2,1, 28,12–14; ST 94–95; griech. ACO II,1,1,14,27–15,1. Als Vorlage diente Leo sein Tractatus 54, hg. v. A. Chavasse, CCSL 138A, Z. 32–36, S. 318. In der griechischen Übersetzung wurde *caro* durch *σῶμα*, nicht durch *σάρξ* wiedergegeben. Dadurch geht zum einen die implizite Bezugnahme auf Joh. 1,14 als Interpretation von Phil. 2,6–7 verloren und wird zum anderen dem aus Phil. 2,6–7 entnommenen Begriff der *μορφή* (forma), sofern er die Knechtsgestalt Christi meint, seine Fülle genommen. Leo erklärt an der zitierten Stelle die Wahrung des Göttlichen und Menschlichen in der unitas: dum in invicem sunt (4, 28,10–11; ST 91, im Griechischen parallel zu μετὰ τῆς

gen und damit gegen sein Verständnis des in diesen Aussagen bezeugten Wirkens Christi. [584] Was meint Leo, wenn er sagt, daß in der Kenose nach Phil. 2,6–7 eine jede der beiden Gestalten, die *forma dei* und die *forma servi*, jeweils das ihr Eigene wirkt, und dieses dann damit erläutert, daß der Logos das wirkt, was ihm zu eigen ist, und die Sarx bzw. der Körper das ausführt, was ihm zu eigen ist? Was versteht er unter einem Wirken in Gemeinsamkeit – *cum alterius communione*? Wie wird hier das Wirken des Logos von jenem der Sarx unterschieden? Werden hier beide im gleichen Sinn als Subjekte eines Handelns aufgefaßt? Werden hier Logos und Sarx gleicherweise als Naturen bekannt? Werden somit die beiden Naturen hier als selbständige Subjekte des Handelns aufgefaßt, die im Wirken eine Gemeinschaft eingehen? Oder sollten für Leo *forma dei* und *forma servi* keine Synonyma für die göttliche und die menschliche Natur sein?

Die Konzilsleitung zitiert als Parallele zu Leos Aussage Kyrills Interpretation der Unionsformel von 433 aus dem Brief an Akakios von Melitene (CPG 5340)⁷⁶. Indem sie den Satz aus seinem Kontext reißt⁷⁷, behauptet sie, Kyrill selbst habe die Unterscheidung von drei Klassen christologischer Aussagen vertreten. Zugleich sieht sie in Leos Worten eine Aussage über drei Klassen christologischer Prädikate bzw., genauer genommen, eine Aussage über die dritte Klasse, die den Sohn Gottes als ‚Gott und Mensch zugleich‘ erweist. War der Konzilsleitung nicht bewußt, daß Kyrill gerade in diesem Brief von der *μία φύσις* des inkarnierten Gott Logos gesprochen und dabei seinen vierten Anathematismus zitiert hatte⁷⁸?

πατέρου κοινωνίας wiedergegeben mit: ἐν ὅσῳ τὰ συναμψότερα μετ’ ἀλλήλων ἐστίν (ACO II,1,1, 14,24–25), was das Bedenken gegen die zitierte Stelle nur verstärken konnte. Timotheos Ailuros, *Contra definitionem synodi* (CPG 5482), pars 11: *Adversus Tomum Leonis*, 12, hg. v. R.Y. Ebied – L.R. Wickham, Timothy Aelurus: *Against the Definition of the Council of Chalcedon*, in: C. Laga, u.a. (Hg.), *After Chalcedon Studies in Theology and Church History offered to A. van Roey*, Leuven, 1985, 149, übersetzt ‚both things exist in what they are‘ und sieht hierin eine Parallele zu Nestorios’ *κοινωνία*. Nach P. Galtier (Anm. 7), 372, und A. de Halleux (Anm. 24), 426, hätte Kyrill Leos Formel vom gemeinsamen Wirken abgelehnt.

⁷⁶ ACO II,1,2, 82,20–22. Zitiert wird aus CPG 5340: 16, ACO I,1,4, 27,22–24.

⁷⁷ Kyrill verteidigt hier die Antiochener gegen den Vorwurf, Anhänger des Nestorios zu sein. Er zitiert ihre Unionsformel und interpretiert sie mit der in Anm. 76 genannten Aussage (ebd., 15–17, 27,15–28,21). Deutlich weist er darauf hin, daß die Formel nicht seine eigene Ansicht wiedergibt (vgl. ebd., 20, 30,6–8, mit 20, 29,16–18). Denn für ihn ist das Subjekt aller christologischer *φωναί* der eine inkarnierte Logos (vgl. ebd., 17,28,18–19 mit 19,29,14–15, sowie Anm. 82), so daß es genügt von zwei Klassen, den Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen, zu sprechen (ebd., 20, 30,4–6; Anm. 82). Eine zu CPG 5340 analoge Situation liegt in Kyrills ep. ad Valerianum (CPG 5350) vor.

⁷⁸ Ep. ad Acacium (CPG 5340), 12–13, ACO I,1,4, 26,6–22.

Der Sache nach geht es bei dem Zitat aus dem Brief an Akakios um ein Verständnis dieses vierten Anathematismus⁷⁹, d.h. um die Frage, inwiefern er mit der Antiochenischen Unionsformel zu vereinbaren ist. Die beiden ersten Klassen sind jene, die den beiden Naturen entsprechen, nämlich Prädikate, die Gott geziemen (θεοπρεπεῖς φωναί), und solche, die das Menschliche als solches bezeichnen (ἀνθρωποπρεπεῖς). Von diesen unterscheidet sich die dritte Klasse ‚mittlerer Ordnung‘. Sie meint Prädikate, ‚die den Gottessohn offenbar machen, der zugleich und im selben (Subjekt) Gott und Mensch ist‘. Kyrill interpretiert so die Aussage der Antiochenischen Unionsformel, daß die biblischen Autoren nicht nur die Dihärese der christologischen Aussagen kannten, [585] sondern auch bestimmte christologische Aussagen, die sie auf ‚ein (einziges) Prosopon‘ als deren κοινόν bezogen: κοινωποιοῦντες ὡς ἐφ’ ἑνὸς προσώπου⁸⁰. Wenn die Konzilsleitung auf diese Interpretation Kyrills zurückgreift, dann wohl deshalb, weil Leos Formel cum alterius communione (μετὰ τῆς θατέρας κοινωνίας) für die Illyrer und Palästinenenser Anlaß war, hier einen auf eine antiochenische ‚Trennung der Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen auf zwei Naturen‘ (διαίρεσις τῶν φωνῶν ὡς ἐπὶ δύο φύσεων) zu vermuten, die nicht Kyrills Interpretation der Unionsformel im Laetentur-Brief (CPG 5339), vor allem aber, wie sich am Ende dieser Sitzung von Chalkedon zeigen wird⁸¹, nicht Kyrills dritten Brief an Nestorios (CPG 5317) und somit nicht dem vierten Anathematismus entsprach. Denn Kyrill betont in diesem, daß alle biblischen Aussagen, die Hoheits- und die Niedrigkeitsaussagen, sich auf ein einziges Subjekt beziehen. Dieses ist der inkarnierte Logos, ‚das eine Prosopon, die eine Hypostase (oder Natur) des inkarnierten Gott Logos‘⁸².

Die dritte Stelle des Tomus Leonis, die auf Bedenken stieß, besagt, daß man trotz der una persona dei et hominis in Christus, ein Zweifaches (aliud – aliud) unterscheiden müsse und daß dieses jeweils etwas in Christus begründet, das in Gott und Mensch gemeinsam ist. Das eine

79 Vgl. den in Anm. 47 zitierten Text.

80 Vgl. die Antiochenische Unionsformel (zitiert in Anm. 46) bei Johannes von Antiochien (CPG 6310), ACO I,1,4, 9,6–7, und Kyrill (CPG 5339) ACO I,1,4, 17,18–19; II,1,1, 109,7. Eine gute Übersetzung von κοινωποιεῖν (G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford (1961) 1968, 761: ‚regard, treat as like‘) bleibt vorläufig ein Desiderat.

81 Vgl. S. 19 [588], Anm. 97, zu ACO II,1,2, 82,37–83,5.

82 Ep. tertia ad Nestorium (vgl. die in Anm. 47 und 51 zitierten Texte, ferner zum 4. Anathematismus Kyrills Apologien gegen die Orientalen (CPG 5221), ACO I,1,7, 43,19–24.35–36, und gegen Theodoret (CPG 5222), ACO I,1,6, 123,11–23.

begründet die in beiden gemeinsame Schmach, das andere die in beiden gemeinsame Herrlichkeit⁸³.

Auffällig ist, daß nun nicht die Konzilsleitung, sondern Theodoret von Kyros eine Aussage Kyrills zitiert, um Leo zu rechtfertigen⁸⁴. Er verweist auf eine Stelle aus den Scholia de incarnatione (CPG 5225), die auch in jenem Florileg erscheint, das Leo 450 durch Abundius von Como in Konstantinopel vorlegen ließ, um seinen Tomus zu unterbauen⁸⁵. Doch auf Grund der Diffe[586]renzen vor allem im Umfang des Testimonium ist es unwahrscheinlich, daß Theodoret auf dem Konzil aus diesem Florileg zitiert hat. Wichtig ist, daß er mit diesem Text – vielleicht bewußt, wir wissen es nicht – auf Leos Quelle verweist, aus welcher der Gedanke der *communio* beider Naturen in den Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen und das Stichwort der *operationes communes* stammt⁸⁶. In den Scholia de incarnatione hatte Kyrill im Winter 432/433 seinen Standpunkt in gemäßigten Worten dargelegt, als er es im dritten Brief an Nestorios getan hatte. Dieses geschah wohl im Blick auf die gleichzeitigen Verhandlungen mit den Antiochenern⁸⁷. Dies legt die Terminologie Kyrills nahe, insbes. die Tatsache, daß er *κοινοπολιεῖσθαι* für das göttliche Handeln des inkarnierten Logos benutzt, sofern dies ‚im Fleisch‘ geschieht⁸⁸, und damit den für die Antiochener wichtigen

83 Actio 2 bzw. 3 (Anm. 7), ACO II,1,2, 82,24–28. Zitiert wird ep. 28 Ball., 4, ACO II,2,1, 29,10–12; ST (Anm. 3) 122–125; griech. ACO II,1,1, 16,4–8.

84 Ebd., ACO II,1,2, 82,29–33. Auf diesen Vorgang beziehen sich wahrscheinlich die Leo vermutlich angedichteten Dankesworte an Theodoret in ep. 120 Ball. (CPG 9053), ACO II,4, 80,34–35; ep. 73 ST (Anm. 58), 115–116.

85 Die betreffende Stelle lautet im Kyrillischen Florileg vom Jahre 482, 107, hg. v. R. Hespel, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Louvain, 1955, 159,5–8 (wiedergegeben in ACO I,5, 228,19–21): καὶ γινόμενον ἀνθρώπου καὶ οὐ μεθέντα τὸ ἴδιον (μεμένηκε γὰρ ὅπερ ἦν)· νοεῖται γὰρ πάντως ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ τὸ κατοικοῦν, τούτεστιν ἡ θεία φύσις ἐν ἀνθρωπότητι. Lateinisch in *Collectio Palatina*, 24 (25), ACO I,5, 203,2–4, dem der Text in Leos erstem (Anm. 59; 114) Florileg (18, ACO II,1,1, 24,35–25,1) entspricht. Theodorets Text weicht gegen alle genannten, auch gegen jenen bei Johannes Grammatikos, *Apologia concilii Chalcedonensis* (CPG 6855), I,1,96, Z. 902–904, hg. v. M. Richard, CCG 1, Turnhout-Leuven, 1977, 38, etwas ab: Statt γὰρ (namque) liest man ein δέ, statt ὡς (tamquam) ein καὶ und statt ἐν ἀνθρωπότητι (in humanitate, bei Johannes Grammatikos vermutlich ἐν ἀνθρωπίνῃ) ein ἐν τοῖς ἀνθρώποις.

86 Vgl. zum sog. zweiten Tomus S. 26 [595].

87 M. Richard, *Le pape saint Léon le Grand et les „Scholia de incarnatione unigeniti“ de saint Cyrille d’Alexandrie*, *Recherches de science religieuse* 39/40 (1951/52) 116–128, bes. 121–125 (*Opera minora* [Anm. 52], II, n. 53).

88 Scholia (CPG 5225) im Kyrillischen Florileg, 100 (Anm. 85), 154,16–20, und in den *Excerpta Parisina*, 2, ACO I,5, 221,11–14: Καὶ οἰκειοῦται μὲν ... ὁ λόγος τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ..., κοινοποιεῖται δὲ ὡς περ τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῆς ἐνούσης αὐτῷ θεοπρεποῦς δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν, ὥστε δύνασθαι καὶ ζωοποιεῖν τοὺς νεκροὺς καὶ ἰᾶσθαι τοὺς ἐν ἀρρωστίαις. In der in der *Collectio Palatina* bewahrten Übersetzung (7 [8], ACO I,5, 189,15–18) wird Letzteres mit *deus verbum communes facit operationes* wiederge-

Gedanken der *κοινωνία* von Gott und Mensch im Prosopon Christi einbringt, auf den auch die Unionsformel hinweist, wenn sie sagt, daß in den biblischen Aussagen ein *κοινοποιεῖν ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου* vollzogen wird. Die Scholia hatte Kyrill 433 nach Rom geschickt. Er ließ ihnen jene lateinische Übersetzung beilegen, die uns in der *Collectio Palatina* erhalten geblieben ist. An manchen Stellen wird dort eine diphysitische Interpretation angeregt, die dem griechischen Original nicht entspricht⁸⁹.

In dem von Theodoret zitierten Text geht Kyrill von der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur aus und beschreibt die ‚göttliche Natur im Menschlichen‘ als ‚das, was einwohnt‘ (*τὸ κατοικοῦν*), und darum als etwas, das in einem anderen besteht und doch nicht mit diesem identisch ist (*ἕτερον ἐν ἐτέρῳ*)⁹⁰. Wenn Theodoret diese Stelle zitiert, dann will er zeigen, daß Kyrill wie Leo [587] von *humanitas* und *divinitas* als *aliud* und *aliud* sprechen kann. Von dem einen *aliud* leitet sich die Schmach Christi her, durch das andere *aliud* wird die Herrlichkeit Christi begründet. Wieso Leo aber die Schmach bzw. die Herrlichkeit Christi als *communis* in *utroque* bezeichnen kann, scheint ihm keine Frage zu sein. Denn in seiner Christologie ist ‚die eine Person von Gott und Mensch‘ eine eindeutige Umschreibung des Namens ‚Christus‘, von dem jeweils beides, Göttliches und Menschliches, gemeinsam ausgesagt werden, nämlich als gemeinsam in jedem von beiden, in Gott und Mensch.

Doch das Subjekt der Aussage ist bei Kyrill nicht Christus, wie ihn Theodoret definiert, sondern ‚der inkarnierte Gott Logos‘. Und aus der Sicht einer Kyrillischen Christologie stellt sich die Frage, ob das *communis* in *utroque* des Tomus Leonis der hypostatischen Einung Kyrills und dessen Sicht der Herrlichkeit und der Schmach, der Wunder und des Leidens des inkarnierten Logos genügt. Im Tomus Leonis meint *communis* in *utroque* wie in der Christologie Theodorets etwas Gott und Mensch Gemeinsames. Insofern ist es auf die *una persona* bezogen, deren *unitas*, wie Leo im folgenden mit Worten Augustins das

geben. Vgl. ferner u.a. im Kyrillischen Florileg, 111, 161,2–7 (lat. 33 [34], ACO I,5, 210,15–19).

89 Vgl. auch M. Richard (Anm. 87), 128: ‚cette version latine s'écarte de temps en temps du texte grec, toujours dans le sens du diphysisme‘. Vgl. z.B. die in Anm. 90 genannte Lesart.

90 Im Folgenden interpretiert Kyrill das *ἕτερον ἐν ἐτέρῳ*. Die Andersheit (*ἡ ἐτερότης ἐν τοῦτοις*) ‚bedeutet einzig die Differenz der Natur des Logos und der ἀνθρωπότης‘ (Kyrill. Florileg, 107 [Anm. 85], 159,9–13; ACO I,5, 228,22–25). Der im Florileg Leos überlieferte Text weicht davon ab und entspricht der Übersetzung in der *Collectio Palatina*, die vor allem statt *ἡ ἐτερότης ἐν τοῦτοις* ein *diversitas naturarum* als grammatikalisches Subjekt einträgt.

zuvor Gesagte zusammenfaßt, in *utraque natura* erkannt wird⁹¹. Doch bedeutet *communis in utroque* Eindeutigeres als jener Satz, mit dem Leo seine christologische Reflexion gegen Eutyches abschließt: In Christus ist die Menschheit nicht ohne die Gottheit und die Gottheit nicht ohne die Menschheit⁹²? Die Formel ist einfach: Das eine ist nicht ohne das andere, und insofern ist beides gemeinsam. Dies gilt für alle Aussagen über Christus, somit auch für seine Taten, in denen beide Naturen das wirken, was ihnen zu eigen ist, und doch zusammenwirken – *cum alterius communione*.

Das zweite und das dritte Bedenken der Illyrer und Palästinenser zielen der Sache nach auf ein und dasselbe Problem. Die Frage nach dem Wirken oder den Heilstaten Christi, nach den *actiones communes*, wie Leo im sog. zweiten Tomus im Anschluß an die lateinische Übersetzung der *Scholia de incarnatione* sagt⁹³, läßt sich nicht von der Frage nach dem Subjekt der Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen trennen. Sie zielt auf Leos Personbegriff und deren Quelle in Augustins Werk⁹⁴. [588]

Die drei Bedenken der Illyrer und Palästinenser treffen wesentliche Aussagen des dogmatischen Teils des Tomus Leonis⁹⁵. Wie die Antworten der Konzilsleitung und der Beitrag Theodorets zeigen, geht es letztlich um die Frage, inwiefern sich der Tomus Leonis mit Kyrills Standpunkt, mit dessen bei der Union von 433 vorausgesetzten Interpretation bestimmter Anathematismen, vereinbaren läßt.

Die Diskussion des Tomus Leonis in der dritten Sitzung des Konzils von Chalkedon scheint weniger befriedigend verlaufen zu sein, als

91 Ep. 28 Ball., 5, ACO II,2,1, 29,13–14; ST (Anm. 3) 126–131; griech. ACO II,1,1, 16,8–9. Als Vorlage diente Leo Augustinus, *Contra sermonem Arianorum*, 8, PL 42, 688,37–50. Zu diesem Text vgl. H.R. Drobner (Anm. 63), 243f. In der *Definitio fidei Chalcedons* wird wie bei Basilios von Seleukia (Anm. 67; 69) ‚der eine Herr ... in beiden Naturen erkannt‘. ‚Der eine Herr‘ heißt für Theodoret ‚Christus‘, für Kyrill ‚der inkarnierte Logos‘. Leos Sprachgebrauch ist ambivalent: Vgl. bes. ep. 28 Ball., 5, 30,6–7; ST 140–141; griech. 16,24–26, zu Matth. 16,16, mit der in Antiochien üblichen Interpretation z.B. bei Paul von Emesa (CPG 6365; 6366: Anm. 57): ACO I,1,4, 11,7–10; 13,18–19. Vgl. auch Anm. 158.

92 Ep. 28 Ball., 5, ACO II,2,1, 32,1–2; ST 176; griech. ACO II,1,1, 18,22–23. Vgl. auch ebd., 30,8–9; ST 142; griech. 16,26–28.

93 Vgl. Anm. 88; 141.

94 Zu dem von Augustinus seit 411 in der Christologie vertretenen Begriff der *una persona* vgl. H.R. Drobner (Anm. 63). Leo benutzt wichtige Texte Augustins nicht nur im ersten (Anm. 91) und zweiten Tomus (Anm. 159–160), sondern zitiert solche auch in seinen beiden Florilegien (Anm. 59): (1) in jenem vom Jahr 450 (Anm. 114): 13–15, ACO II,1,1, 23,30–24,22; (2) ep. 165 Ball., *Testimonia*, 21–26, ACO II,4, 127,16–129,5.

95 Vgl. zum Aufbau des Tomus Anm. 64. Die drei Bedenken entsprechen den drei Gedankengängen des dogmatischen Teils.

die Feststellung der Akten vermuten läßt, kein Bischof zweifele nun noch an der Übereinstimmung des Tomus mit der Lehre Kyrills⁹⁶. Denn Attikos von Nikopolis bittet – vermutlich namens des illyrischen Episkopats – um einige Tage Bedenkzeit, wobei er auf Kyrills dritten Brief an Nestorios mit den Anathematismen verweist⁹⁷. Das Konzil wird daraufhin vertagt, um einer von Anatolios ausgewählten Gruppe von theologisch versierten Bischöfen ‚bis zu fünf Tagen‘ die Möglichkeit zur Diskussion zu geben⁹⁸.

4. Die in Chalkedon vorgetragene Antwort auf die genannten Bedenken

Was läßt sich nun auf Grund der Akten der vierten Sitzung über die Diskussion dieser Bischöfe feststellen? Greifbar wird sie im Votum des Episkopats Illyriens und in jenem, das ein Teil der Bischöfe Palästinas gemeinsam vorlegte.

Die Illyrer erklären, daß ihre ursprünglichen Bedenken gegen den Tomus durch die römischen Legaten auf der durch Anatolios organisierten Zusammenkunft (σύνοδος) ausgeräumt worden seien⁹⁹. Sie betonen, daß sie nun trotz der nicht eindeutigen Formulierungen des Tomus von Leos Rechtgläubigkeit überzeugt sind: ὀρθοδοξότατον εἶναι τὸν ... Λέοντα¹⁰⁰. Die Legaten hätten nämlich zwei Aussagen verurteilt, und beiden Anathematismen könnten sie sich anschließen. [589]

Das erste Anathem richtet sich gegen jeden, der ‚die Sarx unseres Herrn und Gottes und Retters Jesu Christi ... von der Gottheit trennt‘. Worauf es den Illyrern bei dieser Abwehr einer nestorianischen Interpretation des Tomus ankam, verdeutlicht der Zusatz zur Formel ‚Sax unseres ... Gottes‘. Denn dort heißt es: ‚unser Herr und Gott und Retter Jesus Christus‘ hat diese Sarx mit sich selbst geeint, und zwar vom ersten Moment an, als die Sarx im Schoß Mariens empfangen wurde¹⁰¹. Das Anathem ist nichts anderes als eine freie Wiedergabe von Kyrills

96 Actio 2 bzw. 3 (Anm. 7), ACO II,1,2, 82,34–36.

97 Ebd., 82,37–83,5.

98 Ebd., 83,7–18. Vgl. actio 4, ebd., 93,6–14. Die Synode wurde nicht um fünf Tage, sondern ἕως πέντε ἡμερῶν vertagt (usque ad dies quinque: ACO II,3,2, 16,22–23; 105,4). Diese Angabe begünstigt die These von E. Chrysos (Anm. 7), der sie jedoch (a.a.O., 264) anders versteht und darum mit einer verfrühten Einberufung rechnet, der bei E. Schwartz eine Fristverlängerung entspricht.

99 Actio 4, ACO II,1,2, 102,29–35.

100 Von den römischen Legaten wird gesagt: σαφηνισάντων ἡμῖν ἃ ἡ φράσις διιστᾶν ἡμίπτετο (ebd. 102,32).

101 Ebd., 102,36–38.

ένωσις καθ' ὑπόστασιν im zweiten Brief an Nestorios, vermeidet aber die Begriffe Hypostase und Logos¹⁰².

Inwiefern konnten die Legaten sich für diese Aussage auf den Tomus berufen? Obwohl Leo in seiner Abwehr des Eutyches primär an der Wahrung der Eigenheit der Naturen interessiert war, hat er im Tomus auch von der untrennbaren Eigenheit der Naturen in Christus gesprochen¹⁰³. Doch war diese Aussage im Kontext nicht gegen Nestorios gerichtet, ja, ‚untrennbar‘ schwimmt hier mit der Bedeutung von ‚unvermischt‘, da Leo fortfährt: ‚So wissen wir, daß der Logos nicht das ist, was die Sarx ist‘. Konnten Anhänger Kyrills hierin ein Bekenntnis zur ἀδιαίρετος ένωσις sehen? Konnte ihnen dieses ‚untrennbar‘ genügen, wenn die Frage nach der Begründung, d.h. nach Leos Begriff der persona, nicht geklärt war? Man vergleiche zu dieser Frage Kyrills Mißtrauen gegen den Gebrauch des Terminus ἀδιαίρετος bei den Orientalen¹⁰⁴. Man vergleiche die Kritik des Timotheos Ailuros, der gerade in der soeben zitierten Aussage des Tomus bestätigt sah, daß Leo ‚der neue Nestorios ist, selbst wenn er ἀδιαίρετος und εν πρόσωπον zehntausend Mal sagen sollte, um den einfachen (Gläubigen) zu täuschen‘¹⁰⁵.

Das Anathem der römischen Legaten ist in der dynamischen, heilsgeschichtlichen Perspektive Kyrills formuliert. Es betont den Vollzug der Einung (ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν ... ἤνωσεν ἑαυτῷ). Für diese Sichtweise gibt es im Tomus Leonis Anknüpfungspunkte, sofern man z.B. die Redeweise *suscipere humanam naturam* von ihrer Quelle, d.h. von Augustinus her¹⁰⁶, interpretiert und sieht, daß Leo im kerygmatischen Teil des Tomus zugleich Kyrill – wahrscheinlich dessen zweiten Brief an Nestorios oder die Scholia de incarnatione – aufgreift, indem er dieses *suscipere* durch ein *suam* [590] *facere* erläutert: In Christus hat sich Gottes eingeborener Sohn unsere Natur zu eigen gemacht¹⁰⁷. Mit

102 Vgl. ebd., ACO II,1,1, 105,14–15.25–30.

103 Ep. 28 Ball., 5, ACO II,2,1, 30,19; ST (Anm. 3) 150: Ut agnosceretur in eo proprietates divinae humanaeque naturae individua permanere. Griech. ACO II,1,1, 17,10–11: ὅπως ἂν ἐν αὐτῷ μεμνηκέναι γνωσθῇ ἡ ἰδιότης τῆς τε θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀδιαίρετος. Vgl. auch ebd., 31,2–3; ST 156; griech. 17,19–20, zu *solvere Iesum* (I Joh. 4,2–3) als *humanam ab eo separare naturam*.

104 Vgl. z.B. ep. secunda ad Successum (CPG 5346), ACO I,1,6, 162,18–22.

105 Contra definitionem synodi (CPG 5482), pars II, 21 (Anm. 75), 154. Vgl. ebd., 26, 157, zu dem in Anm. 92 zuerst zitierten Text des Tomus.

106 Vgl. H.R. Drobner (Anm. 63), 48–51.

107 Ep. 28 Ball., 2, ACO II,2,1, 25,21–23; ST 27: Non ... nisi naturam nostram ille (scil. unigenitus) susciperet et suam faceret. Griech. ACO II,1,1, 12,1–2: εἰ μὴ τὴν ἡμετέραν αὐτὸς φύσιν ἀνέλαβεν καὶ οἰκείαν εἰργάσατο. Zu *suscipere* und *suam facere* vgl. die bei H. Arens (Anm. 64), 227, genannten Stellen aus Leos Predigten und Briefen. Zu Kyrills Scholia (CPG 5225) bzw. ep. secunda ad Nestorium (CPG 5304:

diesen Worten trifft Leo auf die volle Zustimmung des Timotheos Ailuros: ‚Du hast hier wunderbar das Geheimnis der Inkarnation und Oikonomie von (Gottes) eingeborenem Sohn dargestellt und die Würde seiner göttlichen Transzendenz gesehen‘¹⁰⁸.

Das zweite Anathem der römischen Legaten interpretiert den Tomus im Blick auf Kyrills Verständnis der Union von 433, sofern es jeden ausschließt, ‚der sagt, daß die (biblischen) Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen (τὰ θεοπρεπή καὶ τὰ ἀνθρωποπρεπή) nicht – unvermischbar und unwandelbar und untrennbar – ihm zugehören‘: μὴ αὐτοῦ εἶναι¹⁰⁹, nämlich ihm, ‚dem Herrn und Gott und Retter Jesus Christus‘. Mit anderen Worten, alle biblischen Aussagen über Christus beziehen sich auf ein und dasselbe Subjekt, nicht nur jene Aussagen, in denen Göttliches und Menschliches zugleich behauptet wird. Dies ist aus der Sicht Kyrills viel entscheidender als die Frage, wieviel Klassen christologischer Aussagen man in der Bibel unterscheiden kann, mit der Kyrill seine Interpretation der διαίρεσις der Antiochener als eine in der Einung gewahrte Unterscheidung begründet hat¹¹⁰.

Die Palästinenser sagen in ihrem Votum der Sache nach dasselbe wie die Illyrer. Als der Tomus im Konzil verlesen wurde, hätten sie ihn zwar größtenteils, doch nicht in jeder Hinsicht akzeptiert (τοῖς πλείουσι ὁρθῶς ἔχουσι). Denn gewisse Worte schienen ihnen eine Trennung in Christus anzuzeigen¹¹¹. Inzwischen haben sie eingesehen, daß eine solche Interpretation des Tomus eine Frage der subjektiven Einstellung ist: Man könne die betreffenden Stellen des Tomus im Sinn einer Trennungs-Christologie verstehen, wenn man sie so verstehen will (τοῖς οὕτω φρονεῖν ἐθέλουσι). Der Tomus ist seinem Wortlaut nach nicht so eindeutig, daß er nicht mißverstanden werden kann. Doch, so sagen die Palästinenser, sofern sie das Verb ἐθέλειν gebrauchen: Eine solche Interpretation wird der Intention des Tomus nicht gerecht, da sie bewußt ein anderes oder offeneres Verständnis ausschließt. Zur Begründung dafür, [591] daß der Tomus keine Trennungs-Christologie begünstigt, verweisen sie auf eine Erklärung der römischen Legaten. Darin lehnten

Anm. 176–177) vgl. auch Athanasios, bes. dessen Ep. ad Epictetum (CPG 2095). Zum kerygmatischen Teil des Tomus vgl. Anm. 64.

108 Contra definitionem synodi (Anm. 105), 2 (Anm. 75), 144, zu ep. 28 Ball., 1–2, ACO II,2,1, 25,1–24; ST 7–29; griech. ACO II,1,1, 11,7–12,5.

109 Actio 4, ACO II,1,2, 102,38–39. Der Text scheint sich mit seiner Zweiteilung von göttlichen und menschlichen Aussagen unmittelbar am Wortlaut des vierten Anathematis (CPG 5317: ACO I,1,1, 41,1–4; zitiert in Anm. 47) zu orientieren, den Kyrill der Sache nach nie aufgegeben hat (Anm. 77; 82).

110 Vgl. S. 14f. [584f.].

111 Actio 4, ACO II,1,2, 103,21–23: τινὲς ... λέξεις ὡς μερισμόν τινα καὶ χωρισμὸν τοῖς οὕτω φρονεῖν ἐθέλουσι ἐμφαίνουσαι.

diese jede Trennung bezüglich des Subjekts der Christologie ab und vertraten die Auffassung, daß ein und derselbe Herr (und Retter Jesus Christus) der Gottessohn ist¹¹².

So lasen die Legaten den Tomus; so dürfte auch die Kommission, die während der fünften Sitzung in der Kapelle der hl. Euphemia die *Definitio fidei* redigierte, den Tomus verstanden haben¹¹³.

Inwiefern konnten sich die römischen Legaten für ihre Anathemata auf Leo selbst berufen? Bei der Vorbereitung der Konstantinopeler Synode vom Jahre 450, auf der erstmals der Tomus Leonis öffentlich verlesen wurde¹¹⁴, hatte Leo u.a. in Briefen an Kaiser Theodosios und dessen Schwester Pulcheria darauf hingewiesen, daß sein Tomus mit dem Zeugnis der Väter, insbes. mit Kyrills zweitem Brief an Nestorios (CPG 5304), übereinstimme. Zugleich erwähnt er gegenüber Theodosios Kyrills Florileg in den *Gesta Ephesina*¹¹⁵. Ferner hatte Leo seinen Legaten unter Leitung des Abundius von Como für diese Synode den Text des

112 Ebd., 103,26–27.

113 Actio 5, ebd., 125,26–126,6. Auffällig ist, daß die Palästinenser, die das Votum unterschrieben hatten, in der Kommission nicht vertreten sind. Roms Interessen wurden nicht nur von den Legaten, sondern auch von Julian von Kos gewahrt, der 448 die Formel *ὁὐ φύσεις ἐν ἐνὶ προσώπῳ* benutzte (ACO II,1,1, 121,9). Will man die Arbeit der Kommission bzw. die Auffassung der römischen Legaten beurteilen, so kann Leos schon früh manipulierte ep. 35 Ball. (CPG 8929); ep. 6 ST (Anm. 58), nicht herangezogen werden, da Julian zu diesem Zeitpunkt noch keine Abschrift derselben besaß. Vgl. E. Schwartz und C. Silva-Tarouca, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi*, *Gregorianum* 13 (1931) 388, zu Leos ep. 113 (CPG 9046), ACO II,4, 66,32–35 vom Jahre 453. – Akzeptiert man die hier vorgetragene Interpretation, dann spiegelt die im Anhang an die Akten von Chalkedon überlieferte *Adlocutio ad Marcianum* (CPG 9021), ACO II,1,3, 110–116, eine Apologie des Tomus Leonis, nicht den Standpunkt des Konzils wider, sondern eher jenen, den man bei Theodoret von Kyros voraussetzen darf, aus dessen *Eranistes* (CPG 6217) das zur *Adlocutio* gehörige Florileg (ebd., 114–116) geschöpft hat, sieht man von jenem *Testimonium* des Proklos (ebd., 115,23–25) ab, das jenem aus CPG 5822 (Anm. 68) sehr ähnlich ist. Vgl. M. Richard (Anm. 59), 725; ferner E. Schwartz, ACO II,1,3, p. XIII–XV, der die *Adlocutio* für eine Fälschung hält. Gegen diese Hypothese spricht nicht ep. 120 Ball. (CPG 9053), ACO II,4, 80,35–36; ep. 73 ST [Anm. 58], 116–117, da dieser Brief vermutlich unecht ist. Nach P. Galtier (Anm. 7), 347f., bes. Anm. 3, gehört die *Adlocutio* entgegen der Auffassung von Rusticus zur vierten Sitzung von Chalkedon.

114 Der Tomus war für diese Synode um ein Florileg (ACO II,1,1, 20–25) erweitert und in Konstantinopel samt dem nur im Griechischen erhaltenen Florileg übersetzt worden. Ein im Syrischen bewahrtes Fragment der Akten dieser Synode wurde von P. Mouterde, *Fragment d'actes d'un synode tenu à Constantinople en 450*, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth* 15 (1930/31) 35–50, herausgegeben.

115 Ep. 69 Ball. (CPG 8968), ACO II,4, 30,32–31,7 (ep. 19 ST [Anm. 58], 20–38); ep. 70 Ball. (CPG 8969), ACO II,4, 29,34–30,5 (ep. 20 ST, 21–31). Vgl. ferner ep. 67 Ball. an Ravenius von Arles: *Collectio Arelatensis*, 14, hg. v. W. Gundlach, MGH, *Epistolae* III, 1, Berolini (1892) 21957, 21f., bei C. Silva-Tarouca (Anm. 58), 12–14, S. 89. – Zum Florileg Kyrills in den *Gesta Ephesina* vgl. Anm. 55, zu CPG 5304 im zweiten Florileg Leos vgl. Anm. 176.

Tomus nicht nur mit einem Florileg, in dem er aus Kyrills Scho[592]lia de incarnatione zitiert¹¹⁶, sondern auch mit Erläuterungen (instructiones) zum Text auf den Weg mitgegeben¹¹⁷. Diese schienen Leo wegen bestimmter Formulierungen des Tomus angebracht¹¹⁸. Was er konkret meint, liest man in jenem Brief, den er im Juni 451 zur Vorbereitung auf das vom Kaiser einberufene Konzil an seinen Legaten Paschasinus geschickt hat. Er legte diesem Brief den Tomus mit einem Florileg bei. Der Tomus, so schreibt er, müsse besonders aufmerksam gelesen werden¹¹⁹. Er schließe ein Bekenntnis zu ‚der einen Natur des inkarnierten Gott Logos‘ aus, weil ‚im Gott Logos eine jede der beiden substantiae in der einen Person bleibt‘. In dieser Einung (unitio) sei jede ‚Trennung der Gottheit‘ (deitatis divisio), d.h. die dem Nestorios unterstellte Lehre von zwei Söhnen, ausgeschlossen: In der Inkarnation wird die Trinität nicht zu einer Tetrade erweitert und ist die menschliche Wirklichkeit Christi somit ‚in Deo Verbo‘¹²⁰. Wie Leo hier formuliert, zeigt, daß er den einleitenden Satz zum dogmatischen Teil des Tomus, den später die Definitio fidei Chalkedons aufgegriffen hat¹²¹, interpretieren will: Weil die beiden Naturen in der unitas personae zusammenkommen¹²², ist die vom Logos vollzogene susceptio eine unitio im Logos – in Deo Verbo – ohne jede divisio. Im Unterschied zum Tomus formuliert Leo nun gegen Eutyches und Nestorios zugleich und betont die Wahrung der Naturen inseparabiliter in unitate personae¹²³. Mit dieser Begründung der untrennbaren Einheit der Person greift Leo Augustins Christologie auf und erläutert, was er im Tomus aus Augustins Schrift Contra sermonem Arianorum übernommen hatte¹²⁴. Der Sache nach zeigt er hier, warum er im Tomus gesagt hat, daß sowohl die Schmach des Kreuzes, als auch die Herrlichkeit der Auferstehung in Gott und Mensch gemeinsam sind – in utroque communis. Im Tomus fehlte jedoch eine

116 Testimonia, 16–18, ACO II,1,1, 24,23–25,6. Vgl. Anm. 85; 90; 173.

117 Ep. 69 Ball. (CPG 8968), ACO II,4, 31,21–25; ep. 19 ST (Anm. 58), 56–62.

118 Ep. 70 Ball. (CPG 8969), ACO II,4,30,7–13; ep. 20 ST, 34–41: et remotis circumlocutionibus quibus obscurari veritas solet.

119 Ep. 88 Ball. (CPG 8988), ACO II,4, 46,8–10; ep. 30 ST, 8–11: epistulam ... diligentius tibi recensendam cognoscendamque direxi.

120 Ebd., ACO II,4 46,15–22,28–30; ep. 30 ST, 18–28; 36–39. Mit ‚in Deo Verbo‘ wird die Perspektive des in Anm. 90 zitierten Texts zur Einwohnung umgekehrt. Vgl. auch Anm. 30; 75.

121 Vgl. zu Anm. 3–4.

122 Ebd., ACO II,4, 46,21–22; ep. 30 ST, 26–28: quoniam in unitatem personae deitas atque humanitas ... convenit.

123 Vgl. den nur wenige Tage zuvor an Pulcheria gesandten Brief 84 Ball. (CPG 8984), ACO II,4, 44,1–3; ep. 27 ST, 31–34: cum unitione utriusque essentiae ... maneant inseparabiliter in unitate personae.

124 Vgl. Anm. 91. – Zum zweiten Tomus vgl. Anm. 159–160.

eindeutige Begründung aus der Untrennbarkeit der Naturen in Deo Verbo (incarnato).

Der Brief an Paschasinus verdeutlicht, wie Leo seinen Tomus verstanden hat. Doch inwiefern stimmt Augustins Christologie mit Kyrills Sicht der Inkarnation überein? Haben sich in Chalkedon die Legaten Leos und die Illy[593]rer und Palästinenser gegenseitig richtig verstanden? Ist die *unitas personae* als Resultat einer *unitio in Deo Verbo* dasselbe, was Kyrill unter *ἐνῳσις καθ' ὑπόστασιν* versteht? Eines ist auf jeden Fall deutlich: Von beiden Parteien wird der Tomus Leonis auf Kyrill hin interpretiert. Weil trotz undeutlicher Formulierungen ein Konsens mit Kyrills ‚synodalen Briefen‘ nicht auszuschließen war, hat man den Tomus in Chalkedon rezipiert.

5. Leos Apologien seines Tomus

Das Konzil von Chalkedon stieß nicht nur in Ägypten, sondern auch in Palästina unmittelbar auf heftigen Widerstand¹²⁵, nicht zuletzt deshalb, weil es in seiner *Definitio fidei* den Tomus Leonis approbiert hatte. Hier sollen nur einige Beobachtungen dazu vorgetragen werden, wie Leo selbst in diesen Auseinandersetzungen seinen Tomus verteidigt und interpretiert hat¹²⁶. Sie konzentrieren sich auf sein Schreiben nach Palästina vom Jahre 453¹²⁷ und dessen Überarbeitung im sog. zweiten Tomus, den an Kaiser Leon I. adressierten Brief vom 17. August 458¹²⁸. Leo geht in beiden Schreiben auf die drei in Chalkedon geäußerten Bedenken gegen seinen Tomus ein¹²⁹.

125 Vgl. A. Grillmeier, *Jesus* (Anm. 2), Band 2/1, 113–125.

126 Zu Leos Verständnis des Tomus, bes. zu seiner Rezeption Augustins und Kyrills, ist auch seine ep. 35 Ball. (CPG 8929); ep. 6 ST, heranzuziehen (vgl. Anm. 113). Die in der griechischen Übersetzung bezeugten Manipulationen (E. Schwartz, ACO II,1,1, p. XII; II,4, p. XXI) gehören zur Rezeptionsgeschichte des Tomus.

127 Ep. 124 Ball. (CPG 9057), ACO II,4,159–163. In der Einleitung (159,10–12) betont Leo, daß der Tomus sich selbst genügt und keiner Korrektur oder Erläuterung bedürfe.

128 Ep. 165 Ball. (CPG 9097), ACO II,4, 113–119; ST (Anm. 3), S. 44–58 (im folgenden nach Zeilenangabe zitiert); wieder hg. von E. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431*, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos, AAM 32,6, München, 1927, 63–71. Zu diesem Brief gehört Leos zweites Florileg (Anm. 59): ACO II,4, 119–131; wieder hg. in *Codex Vaticanus gr. 1431*, 71–85. Griechisch ist der zweite Tomus ohne Florileg in der genannten *Collectio* des Vaticanus gr. 1431 erhalten geblieben (hg. v. E. Schwartz, a.a.O., 56–62). Im zweiten Tomus wird weitgehend (ACO II,4, 113,16–118,7; ST 14–143) der in Anm. 127 genannte Brief 124 Ball. überarbeitet wiedergegeben (ACO II,4, 159,20–162,33).

129 Vgl. die folgende Darstellung mit S. 12–19 [582–588] und Anm. 64.

5.1. Von der soteriologischen Begründung der beiden Naturen zu den *actiones communes*

In einem ersten Schritt greift Leo einen Text auf, der aus einer Predigt stammt, die er am 5. April 453 auf die Passion Christi gehalten hat¹³⁰. In ihm geht es zunächst um die Begründung des Heils im Opfer Christi am Kreuz, [594] sodann um die *una persona* von Gott und Mensch und die *actiones communes* von Logos und Sarx.

Der Menschen Heil wird durch das Blut Christi, des einzig unschuldigen Menschen, begründet¹³¹. Denn als einziger Mensch schuldete dieser auf Grund dessen, daß er nicht gesündigt hatte, nichts dem Teufel und dem Tod¹³². Diese Aussage, die der Sache nach schon im Tomus ad Flavianum begegnet¹³³, ist für Leos Soteriologie wesentlich, wird hier aber nicht weiter entfaltet: Der Teufel hat zurecht seine Herrschaft über die Menschen verloren, weil er sich an dem einzigen Unschuldigen vergriffen hat, auf den er kein Recht besaß. Zur Erlösung des Menschen ist ein Zweifaches notwendig: göttliche Macht und menschliche Demut (*potentia divina et humilitas humana*)¹³⁴. Die Unschuld des Menschen Jesus Christus, des einen Mittlers zwischen Gott und Mensch (I Tim. 2,5)¹³⁵, ist im Blick auf die Erlösung des Menschen durch Gottes Gerechtigkeit gefordert. Denn der Teufel besitzt einen gerechten Schuldtitel, einen Anspruch auf den sündigen Menschen. Diesen erkennt Gott an und bindet so seine Macht an Gerechtigkeit.

130 In ep. 124 Ball., ACO II,4, 160,26–161,23, benutzt Leo den Text von Tractatus 64,3–4, hg. v. A. Chavassee, CCL 138A, 55–111, S. 391–393. Diesem entspricht in ep. 165 Ball., ACO II,4, 115,8–116,13; ST 55–93; griech., 58,27–59,34. – Zum Verständnis Leos wäre im folgenden u.a. auch der Tractatus 54 (Anm. 30; 75) heranzuziehen.

131 Ep. 124 Ball., ACO II,4, 161,2–4; ep. 165 Ball., ACO II,4, 115,25–27; ST 71–72: *Fides ... in illo acquirit salutem, in quo solo homo se invenit innocentem* (griech., 59,8–10). Die Worte *solo* und *homo* fehlen in Tractatus 64,3,80. Zur Soteriologie Leos vgl. J.-P. Jossua, *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*, Paris, 1968; H. Arens (Anm. 64), 229–236.

132 Leo faßt die im Tractatus 64,2 (Anm. 130), S. 390f., dargestellte Begründung, daß Gott *ad dominationem diaboli destruendam magis uteretur iustitia rationis quam potestate virtutis* (Z. 39–40), in ep. 124 Ball., ACO II,4, 160,25–26; ep. 165 Ball., ACO II,4, 115,7–8; ST 53–54; griech., 58,25–26, einleitend aus diesem Tractatus zusammen. Dort nennt er den Tod. Den Teufel fügt er in ep. 165 in den ersten Satz seiner Vorlage (Anm. 130) ein: *diaboli vincla*.

133 Ep. 28 Ball., 2–3, ACO II,2,1, 25,20–22; 27,9–11.17–24; ST (Anm. 3) 26–28; 65–67, bes. 77–84; griech. ACO II,1,1, 11,29–12,2; 13,19–22; 14,2–12.

134 Vgl. ep. 124 Ball., ACO II,4, 163,10–12.

135 Daß der Mittler der Mensch Jesus Christus ist, betont Augustinus. Vgl. die von H.R. Drobner (Anm. 63), 258f., zitierten Texte. Zum Verständnis ist dessen Gnaden- und Prädestinationslehre zu beachten. Vgl. Anm. 161.

Zugleich wird der Tod Christi am Kreuz von Leo als Opfer angesprochen, das Christus als der Hohepriester des Hebräerbriefs darbringt¹³⁶. Fragt man im Blick auf Kyrills Exegese, die im inkarnierten Logos den Hohenpriester erkennt, der das Opfer darbringt¹³⁷, wer nach Leo der Hohepriester ist, dann lautet die Antwort Leos: Christus¹³⁸. Meint Leo hier den Menschen Jesus Christus als den einen Mittler (I Tim. 2,5), der zugleich auf Grund der *unitas personae* Gottes Sohn ist? Oder meint er den Sohn Gottes, der eines Wesens mit dem Vater ist und zugleich auf Grund der *unitas personae* Menschensohn [595] ist? Will er letzteres deutlich machen, wenn er 458 im zweiten Tomus zur Bezeichnung Christi als wahrer Priester (*verus pontifex*) ein *et aeternus* hinzufügt¹³⁹? Sollte er so einen Ausgleich mit Kyrill suchen? Dies ist unwahrscheinlich. Denn der Zusatz *et aeternus* ist nichts anderes als Hinweis auf Hebr. 5,6: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks‘. Mit diesem *et aeternus* bringt Leo nur deutlicher den Hebräerbrief ein und damit den Gedanken, daß der Hohepriester Christus als Mensch für Menschen eintritt.

Potentia divina et humilitas humana zeigen sich in den Werken Christi, genauer gesagt, beides zugleich zeigt sich in Christi *actiones communes*. In ihnen erkennt der Gläubige die *potentia Verbi* und die *veritas carnis*¹⁴⁰. Leo interpretiert hier den aus der lateinischen Übersetzung der *Scholia de incarnatione* Kyrills übernommenen Begriff der *operationes communes*¹⁴¹.

Wie versteht Leo das Subjekt dieser *actiones communes*? Im zweiten Tomus vom Jahre 458 liegt eine zweifache handschriftliche Überlieferung vor. Das grammatikalische Subjekt der *actiones communes* kann zum einen ‚die eine Person des Logos und der Sarx‘ sein (*una persona, quae ... communes habeat actiones*). Zum andern könnten ‚der Logos und die Sarx‘ dieses Subjekt sein (*quae ... communes habeant actiones*)¹⁴². Denn diese von zwei Sammlungen der Briefe Leos bezeugte

136 Ep. 124 Ball., ACO II,4, 160,32–36; ep. 165 Ball., ACO II,4, 115,14–18; ST 61–63; griech., 58,34–38.

137 Vgl. zu Anm. 72–74.

138 Leo zitiert Eph. 5,2 in dem in Anm. 136 genannten Text, ohne ausdrücklich das Subjekt der Aussage, Christus, anzuführen. Zu Kyrill vgl. bes. ep. *tertia ad Nestorium* (CPG 5317), 9; 12, ACO I,1,1, 39,1–2; 41,21–27.

139 Vgl. ep. 165 Ball., ACO II,4,115,17–18; ST 63; griech., 58,37, mit ep. 124 Ball., ACO II,4, 160,35–36, sowie *Tractatus* 64,3,67–69.

140 Ep. 124 Ball., ACO II,4, 161,8–23; ep. 165 Ball., ACO II,4, 115,31–116,13; ST 77–93; griech., 59,16–34.

141 Vgl. Anm. 88.

142 Ep. 165 Ball., ACO II,4, 115,30–31; ST 76–77): *Licet ergo in uno domino ... Verbi et carnis una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habeat (habeant: Collectio Ratisbonensis et Hadriana) actiones*; griech., 59,14–16: *Τοῦ γὰρ οὖν εἰ*

lectio difficilior, der Carlo Silva-Tarouca den Vorzug gibt, widerspricht nicht dem Sprachgebrauch Leos, der nach Verbum et caro mit einem neutralen unum et alterum bzw. aliud et aliud fortfahren kann. Diese Lesart entspricht auch dem, was Leo ursprünglich 453 in seiner Predigt und im Schreiben an die Palästinenser gesagt hatte. Dort hatte er zwei Aussagen nebeneinander gestellt: In Christus ist zum einen una persona Verbi et carnis, und zum anderen besitzt in Christus eine jede der beiden Wesen (utraque essentia) actiones communes¹⁴³. Doch wie ist die Tatsache zu werten, daß Leo 458 die Adverbien inseparabiliter atque indivise hinzugefügt hat? Wer oder was besitzt ‚untrennbar gemeinsame actiones‘? Oder ist gemeint, daß die communio im Wirken untrennbar ist? Im unmittelbaren Kontext, d.h. in jenem Text, den Leo in einem ersten Schritt aus einer eigenen Predigt übernommen hat, findet sich keine Aussage, die eine eindeutige Antwort zuläßt. [596]

5.2. Eine Wiederholung des Arguments

Nun wiederholt Leo in einem zweiten Schritt die bisher vorgetragenen Gedanken. Zunächst geht er auf seine Aussage über die actiones communes ein.

5.2.1. Actiones unius personae

Zwischen beiden Naturen bestand, so erklärt Leo, nach der Empfängnis im Schoße der Jungfrau zu keinem einzigen Zeitpunkt eine Trennung, und alles Wirken nach dieser Empfängnis war nichts anderes als Wirken der einen Person (unius personae actiones)¹⁴⁴. Beide Aussagen gehören für Leo offensichtlich zusammen: Die göttliche und die menschliche Natur sind in der Inkarnation ungetrennt, und alles Wirken Christi ist actio unius personae. Obwohl beides gilt, sollen wir dennoch, so fährt er fort, bei dem, ‚was untrennbar geworden ist‘ (quae inseparabiliter facta sunt), unterscheiden, ‚was welcher Natur zukommt‘. Dieses können wir, indem wir auf die Werke Christi, d.h. auf die biblischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen, achten¹⁴⁵. Leos Per-

καὶ τὰ μάλιστα ... τοῦ τε λόγου καὶ τῆς σαρκὸς ἐν ὑπάρχει πρόσωπον, ὅπερ ἀχωρίστως καὶ ἀδιαίρετως κοινὰς ἔχει τὰς πράξεις.

143 Ep. 124 Ball., ACO II,4, 161,7–8; Tractatus 64,4 (Anm. 130), 89–90, S. 392.

144 Ep. 124 Ball., ACO II,4,161,23–26; ep. 165 Ball., ACO II,4, 116,13–15 (Silva-Tarouca, 94–96); griech., 59,34–37.

145 Ep. 124 Ball., ACO II,4, 161,26–27; ep. 165 Ball., ACO II,4, 116,16–17; ST 96–97; griech., 59,37–39.

spektive ist somit das Resultat der Inkarnation. Er schaut wie die Antiochener in ihrer Unionsformel von 433 auf die Heilstaten oder Werke (opera) Christi. An ihnen entdeckt er das, was die Adverbien ‚untrennbar‘ und ‚unvermischt‘ aussagen sollen. Sofern die eine Person Christi una persona Verbi et carnis ist – nämlich Gott und Mensch zugleich –, sind ihre actiones dem Gott Logos und der Sarx gemeinsam und zugleich actiones unius personae, nicht solche zweier Söhne, sondern des einen, der Gottes- und Menschensohn zugleich ist.

Der Sache nach geht Leo hier über sein im Tomus ad Flavianum vorgetragenes Verständnis der operationes communes aus Kyrills Scholia de incarnatione nicht hinaus, auch wenn er von actiones unius personae spricht und wahrscheinlich – mehr wird man m.E. nicht sagen können – im ersten Schritt seiner Darstellung seine ursprüngliche Aussage utraque essentia communes habeat actiones im zweiten Tomus (458) zu einer Aussage über actiones communes der einen Person verändert hat. Wie die Heilstaten der einen Person zu verstehen sind, hängt entscheidend daran, was Leo unter una persona versteht. Dies gilt umso mehr, sollte er diese als actiones communes gekennzeichnet haben.

Haben das zweite und dritte der in Chalkedon gegen den Tomus vorgetragenen Bedenken im zweiten Tomus aus der Sicht einer Kyrollischen Christologie noch keine befriedigende Antwort gefunden?

Wenn Leo im folgenden darstellt, wie der Gläubige aus den Werken Christi, der einen Person, die untrennbar Gott und Mensch ist, beide Naturen [597] unvermischt erkennt, dann vermeidet er Formulierungen, die dazu anleiten könnten, die beiden Naturen als irgendwie selbständige Subjekte des Handelns aufzufassen. Dabei korrigiert er, ohne es ausdrücklich zu sagen, Formulierungen seines Tomus ad Flavianum, die, wie z.B. die Kritik des Timotheos Ailuros zeigt, zum Vorwurf beitrugen, Leo vertrete dort die Lehre des Nestorios, da er die biblischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen auf zwei konkrete Subjekte verteile, nämlich stets zwischen ‚dieser‘ und ‚jener‘ unterscheide, wie z.B. zwischen ‚dem, den Herodes ermorden wollte‘ und ‚jenem, den die Magier angebetet haben‘¹⁴⁶.

Allgemein bemüht sich Leo 458 darum, alles zu vermeiden, was in den Begriff der beiden Naturen eine nestorianische Interpretation eintragen könnte. Wenn er z.B. im ersten Tomus fragt: ‚Welche Natur hing

146 Ep. 28 Ball., 4, ACO II,2,1, 28,23–24; ST (Anm. 3) 107–108; griech., ACO II,1,1, 15,12–13. Dieser Vorwurf zielt vor allem auf die aus einer gegen die Arianer gerichteten Predigt des Gaudentius von Brescia übernommenen Gegensätze zwischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen (ebd. 28,20–29,5; ST 103–115; griech., 15,8–22), die noch ganz der antiarianischen Exegese verpflichtet war, in der die Einheit des Prosopon noch nicht hinreichend bedacht war.

von Nägeln durchbohrt am Kreuzesholz?¹⁴⁷, dann antwortet ihm Timotheos Ailuros: ‚Der inkarnierte Gott Logos hing am Kreuz ... und wurde von Nägeln durchbohrt‘¹⁴⁸. Während Leo im Brief an die Palästinenser 453 die Frage des Tomus wiederholt¹⁴⁹, schreibt er 458: ‚In welcher Gestalt – in der Gestalt Gottes oder in jener des Knechts (Phil. 2,6–7) – hing Christus, der Herr der Herrlichkeit (I Kor. 2,8), am Holz des Kreuzes?‘¹⁵⁰.

5.2.2. Veritas mediatoris hominis Iesu Christi

Nachdem Leo in einem zweiten Durchgang den aus einer Predigt übernommenen Text zum Verhältnis der *actiones communes* zur *una persona Verbi et carnis* mit anderen Worten wiederholt und auf die biblischen Aussagen angewandt hat¹⁵¹, geht er auf die soteriologische Begründung für die Zwei-Naturen-Lehre ein. Er erläutert in einer Auslegung von Phil. 2,6–11, was er eingangs¹⁵² mit den Worten der genannten Predigt vorgetragen und die *veritas mediatoris* genannt hatte. [598]

Zunächst wiederholt er seine Auffassung von der einen Person Christi und deren Wirken: Wegen der untrennbaren Einheit der Person ist Christus als ein und derselbe Gott und Mensch, so daß in der Inkarnation ‚Göttliches nicht ohne den Menschen und Menschliches nicht ohne Gott gewirkt wird‘¹⁵³. Sodann betont er als Konsequenz (*ergo*), daß Christus vom Vater empfangen hat, was er als Mensch nicht besaß, was ihm aber als Gottessohn in der Einheit mit dem Vater zukam¹⁵⁴. Was diese Unterscheidung *secundum hominem* und *secundum potentiam*

147 Ebd., 5, 31,9–10; ST 164; griech. 18,1–2. Vgl. hiermit *ep. secunda ad Nestorium* (CPG 5304), 5, ACO I,1, 27,14–16; II,1,1, 105,30–32, im zweiten *Florileg Leos*, 27, ACO II,4, 129,30–31 (Anm. 176). – Vgl. zu Anm. 115.

148 *Contra definitionem synodi* (CPG 5482), pars II, 25 (Anm. 75), 156. Vgl. ebd., 18, 151f. zu *ep. 28 Ball.*, 4, 29,7–8; ST 119; griech., 15,26–16,1.

149 *Ep. 124 Ball.*, ACO II,4, 161,30–31: *Dicant ..., quae substantia salvatoris adfixa sit ligno.*

150 *Ep. 165 Ball.*, ACO II,4, 116,18–19; ST 100; griech., 59,40–60,1.

151 *Ep. 124 Ball.*, ACO II,4, 161,23–28; *ep. 165 Ball.*, ACO II,4, 116,13–24; ST 94–104; griech., 59,34–60,6.

152 Vgl. *ep. 124 Ball.*, ACO II,4, 160,23 mit ebd., 161,34–37; *ep. 165 Ball.*, ACO II,4, 115,6; ST 52, mit ebd., 116,25–29; ST 105–109; griech.: 58,24 mit 60,7–13.

153 *Ep. 124 Ball.*, ACO II,4, 162,4–18; *ep. 165*, ACO II,4, 117,8–21; ST 113–125; griech., 60,23–38.

154 *Ep. 124 Ball.*, ACO II,4,162,19–22; *ep. 165 Ball.*, ACO II,4, 117,21–24; ST 126–128; griech., 60,38–41.

deitatis¹⁵⁵ bedeutet, zeigt sich darin, wie Leo nun die Kenose nach Phil. 2,6–11 als Vollzug der Erlösung beschreibt: Die Menschen konnten nur erlöst werden, wenn es einen Menschen gab, der nicht gesündigt hatte und der dennoch auf Grund seiner menschlichen Natur sterblich war und tatsächlich starb, obwohl Teufel und Tod kein Recht auf diesen Menschen hatten. Mit seinem unschuldigen Blut setzte er den Teufel ins Unrecht und tilgte den gegen die Sünder zeugenden, tödlichen Schuldbrief¹⁵⁶. Leo begründet so ausführlicher, was eingangs schon gesagt war. Wenn er im zweiten Tomus durchaus im Blick auf Gethsemani¹⁵⁷ hinzufügt, daß Christus als Mensch ‚kam, um den Willen dessen zu erfüllen, der ihn gesandt hat‘ (Joh. 6,38)¹⁵⁸, dann argumentiert er so, wie es Augustinus in seiner Schrift *Contra sermonem Arianorum* getan hat, um den erlösenden Gehorsam jenes Menschen aufzuweisen, der als Mittler Gott und Mensch, *una persona*, ist¹⁵⁹. Wahrscheinlich ist die genannte Schrift Augustins hier Leos Quelle gewesen¹⁶⁰. Unsere Erlösung gründet nicht nur in Gottes Macht und in der göttlichen Natur Christi, die in der Auferstehung den Tod überwindet und so der menschlichen Natur unver[599]gänglichliches Leben schenkt, sondern auch im Gehorsam eines Menschen und insofern in dessen *humilitas*. Dies ist für Leo die *veritas mediatoris*. Darum betont er mit I Tim. 2,5, daß der eine Mittler zwischen Gott und Mensch der Mensch Jesus Christus ist.

155 Vgl. S. 25f. [594f.] zu *potentia divina et humilitas humana*.

156 Ep. 124 Ball., ACO II,4, 162,22–33 (kürzer als ep. 165: vgl. Anm. 158), bes. 28–30; ep. 165 Ball., ACO II,4, 117,25–118,7, bes. 118,2–4; ST 129–143, bes. 138–140; griech., 61,1–18, bes. 11–14. – E. Mühlberg (Anm. 6), 15f.; 18, betont einseitig das Motiv der Täuschung des Teufels: ‚die menschliche Natur ist notwendig, damit der Teufel sich täuschen läßt ... Augustin und Leo haben Mühe, den Gedanken der Täuschung durch Gott fernzuhalten‘. Vgl. hierzu J.-P. Jossua (Anm. 131).

157 Ep. 165 Ball., ACO II,4, 117,28–29; ST 132; griech., 61,4–5, zitiert Leo Matth. 26,38.

158 Ebd., ACO II,4, 162,22. ‚Secundum formam servi‘ entspricht dem zu Anm. 154–155 zitierten ‚secundum hominem‘. Zu dem, was im folgenden gesagt wird, ist zu beachten, daß das Subjekt der Aussage von Phil. 2,6–11 und darum der Kenose für Leo ‚Christus‘ ist. Damit stimmt er mit Theodoret von Kyros gegen Kyrill überein, für den das Subjekt der Kenose der Logos ist (Anm. 162).

159 Ebd., 7, PL 42, 687,38–688,30, bes. 688,22–24. Vgl. H.R. Drobner (Anm. 63), 243.

160 Auf den in Anm. 159 zitierten Text folgt jener, den Leo im Tomus ad Flavianum aufgegriffen hat. Vgl. Anm. 91. In ep. 35 Ball. (CPG 8929), ACO II,4, 8,6–7; ep. 6 ST (Anm. 58), 82–84, benutzt Leo wohl dieselbe Schrift: 8, PL 42, 688,36–37 (ut ipsa assumptione crearetur).

Im Unterschied zu Augustinus¹⁶¹ sucht Leo nicht nach einer Begründung, warum Christus zum einen als Mensch der einzige Gerechte ist und zum anderen als ‚ein und derselbe‘ Gottes- und Menschensohn zugleich ist. Er fragt nicht, ob und warum ein Zusammenhang zwischen beiden Aussagen besteht.

6. Leos eigene Sicht auf seinen Konsens mit Kyrill

Für Kyrill gründet unsere Erlösung darin, daß der Logos sich die Sarx zu eigen gemacht und in dieser gelitten hat. Für Kyrill ist Jesus der Emmanuel: In Jesus begegnet uns Gott. Als der inkarnierte Logos ist er der eine Mittler zwischen Gott und Mensch (I Tim. 2,5), der aus Liebe alles, was wir an der Kenose für Gottes unwürdig halten, um des Menschen willen aus freien Stücken selbst getan und gelitten hat¹⁶². Der Logos ist für Kyrill das Subjekt der Kenose; der Logos hat sich bis in den Tod alles Menschliche außer der Sünde (Hebr. 4,15) angeeignet. Der Logos hat als Hoherpriester sein eigenes Fleisch am Kreuz geopfert¹⁶³.

Auch wenn Leo seine Übereinstimmung mit Kyrill betont, genauer gesagt, auch wenn er keinen Widerspruch zu dem in Chalkedon rezipierten zweiten Brief an Nestorios und zu den Scholia de incarnatione entdeckt, die bei ihm statt des Laetentur-Briefs genannt werden, um die Union von 433 einzubringen, so trennt ihn und Kyrill die soteriologische Theorie und damit die soteriologische Begründung der Christologie. Im Blick auf die von Athanasios geprägte Sicht Kyrills erscheinen der Brief nach Palästina und der zweite Tomus gegenüber dem Tomus ad Flavianum sogar als Rückschritt. Denn in [600] dessen kerygmati-

161 Zurecht betont diesen Unterschied B. Studer (Anm. 32), 486, und bezieht sich dabei auf Augustins ‚letztes Werk über die Gnade‘: *De dono perseverantiae*. Vgl. zu diesem H.R. Drobner (Anm. 63), 247f.

162 Vgl. z.B. *Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum* (CPG 5222), ACO I,1,6, 139,16–24. Hierhin gehören die vielen Stellen, an denen Kyrill betont, daß der Logos das Subjekt der Kenose (Phil. 2,6–11) ist, so daß in ihr – im Menschlichen, das sich der Logos zu eigen gemacht, d.h. angenommen hat – Gott selbst begegnet. Darum betont Kyrill, daß in der Inkarnation der Logos Menschliches (τὸ ἀνθρώπινον) angenommen hat und Christus als ‚Gott und Mensch zugleich‘, wie er mit den Antiochenern bekennt, nicht einen Menschen meint, den man (als Glaubender) ‚für sich‘ (ἑαυτῷ) betrachten kann, als ob er je im voraus zur Inkarnation existiert hätte. Wenn Christus als Mensch weinte, dann ist es der Logos, der sich diese Tränen zu eigen gemacht hat, ‚um deine Tränen zu tilgen‘ (a.a.O., 139,18). Insofern ist für Kyrill das christologische Bekenntnis untrennbar von der sog. physischen oder mystischen Erlösungstheorie.

163 Vgl. z.B. *ep. tertia ad Nestorium* (CPG 5317), 9, ACO I,1,1, 38,23–39,14, bes. 39,5–6. Vgl. zu Anm. 72–74; 137.

schen Teil schien Leo für die Perspektive Kyrills offen zu sein. Wie oben schon gesagt wurde, hieß es dort: ‚Wir hätten den Urheber der Sünde und des Todes nicht überwinden können, hätte nicht jener, den weder die Sünde verderben, noch der Tod festhalten konnte, unsere Natur angenommen und sich zu eigen gemacht‘¹⁶⁴.

Diese Beobachtung ist umso erstaunlicher, als Leo wegen des Widerstands gegen Chalkedon und seinen Tomus ad Flavianum seinem Vertrauensmann Julian von Kos im November 452, wie schon gesagt wurde, ein Exemplar von Athanasios’ Brief an Epiktet (CPG 2095) geschickt und auf Kyrills Florileg in den Akten von Ephesos hingewiesen¹⁶⁵, ja ihm im März 453 geschrieben hat, daß sein Tomus mit den Schriften von Athanasios, Theophilos und Kyrill übereinstimme¹⁶⁶. Diesen Konsens hat Leo wiederum im März 454 – nun aber einzig im Blick auf Alexandrien – in Briefen an Kaiser Leon I.¹⁶⁷ und an Patriarch Proterios¹⁶⁸ betont. Wenn Gegenteiliges behauptet werde, so fügt er hinzu, dann geschehe dies auf Grund einer bewußt mit ‚einigen Worten oder Silben‘ manipulierenden Übersetzung des Tomus, die man in Alexandrien in Umlauf gebracht habe, um zu zeigen, daß er ein Anhänger des Nestorios sei (receptor Nestoriani erroris)¹⁶⁹. In der handschriftlichen Überlieferung, einschließlich der in Alexandrien Ende der 80er Jahre des 5. Jahrhunderts von Anhängern des Henotikon benutzten Übersetzung¹⁷⁰, findet man keinen Hinweis auf eine solche Übersetzung, der es auch gar nicht bedurfte, um den Eindruck zu wecken, der Autor neige zum Trennen der Naturen. Das Votum der Illyrer und Palästinenser in der vierten Sitzung von Chalkedon ist in dieser Beziehung ebenso deutlich wie der im Jahre 497 verfaßte Libellus der Apokrisiare Alexandriens in Konstantinopel, den diese dort den Legaten von Papst Anastasius II. übergeben haben. Sie berufen sich auf einen Diakon aus Thessaloniki, dem in Rom der Tomus so erklärt wurde, daß er im Unterschied zu der ihnen bekannten Übersetzung mit der Fides Nicaena übereinstimmt. Insofern enthalte die Übersetzung Fehler, die sie sich damit erklären, daß Leos ‚Schreiben an das Konzil von Chalcedon‘ von Nestorianae haereseos sectatores übersetzt worden seien, die

164 Vgl. Anm. 107.

165 Vgl. Anm. 58.

166 Ep. 117 Ball. (CPG 9050), ACO II,4, 69,39–70,2; ep. 47 ST (Anm. 58), 50–54.

167 Ep. 130 Ball. (CPG 9063), ACO II,4,84,1; ep. 54 ST, 33–34.

168 Ep. 129 Ball. (CPG 9062), ACO II,4, 85,15–17,23–24; ep. 55 ST, 40–42,50–52.

169 Ep. 129 Ball. (CPG 9062), ACO II,4, 85,18–21 (ep. 55 ST, 44–47); ep. 130 Ball. (CPG 9063), ACO II,4, 84,13–16 (ep. 54 ST, 48–52). Vgl. auch ep. 131 Ball. an Julian von Kos (CPG 9064), ACO II,4, 87,5–8; ep. 56 ST, 9–13.

170 Vgl. auch E. Schwartz, *Codex Vaticanus* gr. 1431 (Anm. 128), 9; 136; ders., ACO II,1,2, p. VI; ferner ders., ACO II,1,1, p. XIff.; XIIIff.

wie Theodoret von Kyros an diesem Konzil teilgenommen haben¹⁷¹. [601]

Was meint Leo, wenn er von einem Konsens mit Athanasios, Theophilus und Kyrill spricht? Beachtet man, was er aus deren Schriften, insbes. aus Athanasios' Brief an Epiktet¹⁷² und Kyrills Scholia de incarnatione¹⁷³ zitiert, dann wird deutlich, worin er die für ihn wichtige Übereinstimmung erkennt: Auch Kyrill lehrt die unvermischte Wahrung der Naturen, vor allem die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi. Leo ist es nicht wichtig, in seinen Florilegien die Übereinstimmung seines von Augustinus geerbten Begriffs der einen Person mit Kyrills Interpretation der Antiochenischen Formel aufzuweisen und dabei die Scholia de incarnatione als Quelle seiner Auffassung der actiones communes einzubringen. Dies ist umso erstaunlicher, als er 453 in seinem Brief an die Palästinenser und 458 in seinem zweiten Tomus seine Auffassung über Person und Wirken Christi verteidigt hat, die in Chalkedon auf Kritik gestoßen war. Sah Leo ähnlich wie die Antiochener bei der Union von 433 nicht die Bedeutung, die Athanasios' Brief an Epiktet für Kyrill besaß? Sah er nicht, daß es Kyrill um den soteriologisch begründeten Gedanken ging, der Logos habe sich in der Inkarnation den Körper so zu eigen gemacht, daß es der ihm eigene Körper war, der litt¹⁷⁴. Dieser Gedanke wird doch nicht nur in den Scholia de incarnatione betont¹⁷⁵, sondern auch im zweiten Brief an Nestorios, den Leo im Florileg zum zweiten Tomus fast vollständig zitiert hat¹⁷⁶. Dort hieß es, daß der Logos sich Empfängnis und Geburt bzw. den Körper zu eigen gemacht hat¹⁷⁷.

171 Libellus (CPG 9161), Collectio Avellana, 102,3–8, CSEL 35, 469,10–470,28. Vgl. E. Schwartz, ACO II,1,1 p. XV.

172 Zu dem Zitat aus dieser Schrift im zweiten Florileg Leos vgl. Anm. 59.

173 Zu den Zitaten im ersten Florileg vom Jahre 450 vgl. Anm. 116, zu jenen im zweiten Florileg: Testimonia 28–30, ACO II,4,131,1–17. In beiden Florilegien zitiert Leo aus der in der Collectio Palatina bewahrten Übersetzung. Vgl. M. Richard (Anm. 87). Die in Anm. 90 genannte Tatsache hat bisher noch keine befriedigende Antwort gefunden. Denn die Hypothese von E. Schwartz ist m.E. von M. Richard nicht widerlegt worden.

174 Vgl. Anm. 56. Die Leo zugängliche lateinische Übersetzung wird in der Collectio Quesneliana, ACO I,5, 321–334, überliefert.

175 Vgl. Anm. 107.

176 Ebd., Testimonia, 27, ACO II,4, 129,6–130,29. Zitiert wird aus CPG 5304: 3–6, ACO I,1,1, 26,20–28,22; II,1,1,105,7–106,25. Der Text Leos entspricht jenem in der Collectio Quesneliana.

177 ACO II,4, 129,29: carnis suae nativatem suam faciens (τῆς ἰδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκείουμενος: ACO I,1,1, 27,14; II,1,1, 105,29–30); II,4, 130,22: et corpus nostrum proprie suum fecisse (ἰδιὸν τε σῶμα τὸ ἡμῶν ἐποίησατο: ACO I,1,1, 28,15; II,1,1, 106,18–19). Vgl. auch zu Hebr. 2,9 (Anm. 72–74) ACO II,4 130,5: corpus ipsius proprium (τὸ ἰδιὸν αὐτοῦ σῶμα: ACO I,1,1, 27,20; II,1,1, 105,35–106,1).

Leo sah nichts Trennendes, wenn er Christus, den Erlöser und Mittler, in der Perspektive von Phil. 2,6–7 bedachte und die Kenose nicht, wie es Kyrill tat, von Joh. 1,14 her verstand. So bekennt er 454 gegenüber Juvenal von Jerusalem: ‚Es ist ein und derselbe, der in der Gestalt Gottes die Wunder wirkt und in der Gestalt des Knechts‘ leidet¹⁷⁸. Was unterscheidet diese Aussage von [602] dem an Kyrills vierten Anathematismus¹⁷⁹ orientierten Bekenntnis des Henotikon: ‚Des einen eingeborenen Sohnes Gottes sind die Wunder und die Leiden‘¹⁸⁰? Wenn man genau hinschaut, so ist es die vorausgesetzte soteriologische Begründung und damit eine jeweils andere Sicht der Gestalt des Knechts. Leo betont das Handeln des Knechts, seinen Gehorsam bis zum Tod, der die Menschen erlöst hat. Denn als Unschuldiger ist er gestorben, wie es Gottes Gerechtigkeit gegenüber dem Anspruch des Teufels forderte¹⁸¹.

7. Rück- und Ausblick: Leoninische versus Kyrillische Deutung Chalkedons

Überschaut man die Rezeption von Leos Tomus ad Flavianum in Chalkedon und Leos Bemühen nach Chalkedon, seinen Tomus gegen die in Chalkedon vorgetragenen Bedenken zu verteidigen, dann zeigt sich, daß Chalkedon und Leo die Aussagen des Tomus an Kyrill messen und von ihm her verstehen. Leo ist vom Konsens mit Kyrill überzeugt. Gemeint ist jener Kyrill, der im Konzil von Ephesos (431), das mit der Union von 433 seinen Abschluß fand, von der byzantinischen Reichskirche mit Chalkedon rezipiert worden war. Chalkedon griff jene Interpretation der Antiochenischen Unionsformel und des Laetentur-Briefs von Kyrill auf, welche die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Hypostase‘ auch im christologischen Bekenntnis nicht mehr ununterschieden benutzte und das eine Prosopon als die eine Hypostase den beiden Naturen

178 Ep. 139 Ball. (CPG 9070), ACO II,4 92,24–26; ep. 53 ST (Anm. 58), 46–47; griech., ACO II,1,2, 64,37–65,1.

179 Vgl. Anm. 47.

180 Henotikon (CPG 5999), hg. v. E. Schwartz, Codex Vaticanus gr. 1431 (Anm. 128), 54,4–5; 56,2–3; in des Evagrius Scholastikos Kirchengeschichte (CPG 7500), III,14, hg. v. J. Bidez – L. Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, (London, 1898) Amsterdam, 1964, 113, 9. Diese Formel wird ohne Hinweise auf das Henotikon für die Kyrillische Rezeption Chalkedons (Anm. 185) im 6. Jahrhundert, bes. für Justinian, kennzeichnend. Vgl. K.-H. Uthemann, *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe*, Augustinianum 39 (1999).

181 Ep. 139 Ball. (Anm. 178) 93,1–8; ep. 53 ST, 56–64, griech., 65,7–16. Vgl. auch ep. 164 Ball. (CPG 9096), ACO II,4, 111,19–24; ep. 69 ST 55,61.

entgegensetzte, um das Anliegen Kyrills zu wahren, der Nestorios, nicht die Antiochener ausschließen wollte¹⁸². Diese Interpretation von Kyrills Laetentur-Brief ist für die Rezeption des Tomus Leonis in Chalkedon entscheidend, klingt aber bei Leo selbst nirgends an: Der Begriff der Hypostase blieb ihm fremd, da er ihm als Lateiner im Bekenntnis sowohl zur Trinität, als auch zur Inkarnation unübersetzbar war. Dieses war der weiteren Rezeptionsgeschichte Chalkedons im Westen vorbehalten¹⁸³. [603]

Will man als Historiker eine genuinen oder strengen Chalkedonismus von anderen Formen unterscheiden, wie man die Definitio fidei Chalkedons verstanden hat, dann muß man die Frage klären, wie Chalkedon Kyrill verstanden und ihm den Tomus Leonis zugeordnet hat: συνήρμωσεν, wie das Konzil sagt; *coaptavit*, wie die lateinischen Akten übersetzen¹⁸⁴. Wie fruchtbar sich eine solche Erkenntnis auf die mit Chalkedon eröffneten Auseinandersetzungen im 5. bis 7. Jahrhundert anwenden läßt, ist eine andere Frage. Anhand der uns überlieferten Texte dieser Zeit läßt sich, sieht man von jenen Zeugnissen ab, die einfachhin die Definitio fidei Chalkedons wiederholen oder konservieren wollen, der Begriff ‚strenger Chalkedonismus‘ nicht verifizieren. In die Rezeptionsgeschichte Chalkedons gehören auch Leos nach Chalkedon verfaßte Predigten und Briefe, insbes. sein zweiter Tomus. Es lassen sich m.E. zwei sehr verschiedene Ansätze aufweisen, wie man die Definitio fidei Chalkedons verstanden hat, d.h. wie man die Frage nach dem Subjekt des Heilswirkens Christi und damit die Frage nach dem Subjekt der biblischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen beantwortet hat. Man könnte von einer Kyrillischen und von einer Leoninischen Deutung sprechen¹⁸⁵, je nachdem, ob betont wird, daß der Gott Logos, die eine Hypostase aus der Trinität, Fleisch wird, Wunder wirkt und leidet, oder ob man betont, daß Christus, Gott und Mensch in einer Person, in seiner göttlichen Natur Wunder wirkt und in seiner menschlichen Natur am Kreuz stirbt. Die *unitas personae* zeigt sich in jenen

182 Vgl. zu Anm. 68–69, ferner Anm. 52.

183 Gemeint ist die Einführung des Terminus *subsistentia* in die Christologie. In unserem Zusammenhang ist das Zeugnis der Skythischen Mönche beachtenswert, die den Begriff der *una persona* nur mit dem Vorbehalt akzeptierten, daß die Hypostase des inkarnierten Logos konnotiert wurde.

184 Vgl. Anm. 63.

185 Zu bei den Ansätzen vgl. K.-H. Uthemann (Anm. 23), 381–383. Es ist m.E. nicht sinnvoll, die Leoninische Rezeption auch eine Antiochenische zu nennen. Denn, wie die Geschichte zeigt, geht es bei diesem Ansatz um die Wahrung des Tomus Leonis und nicht um die Wahrung einer Zwei-Naturen-lehre der Orientalen. Dies gilt auch dann, wenn man die Antiochenische Unionsformel und deren Interpretation bei Kyrill als Aussage über drei Klassen christologischer Prädikation betont. Ein Beispiel dieser Form der Rezeption Chalkedons bietet Anastasios Sinaites.

biblischen Aussagen, in denen Hoheit und Niedrigkeit zugleich begegnen, d.h. in dem, was oben die dritte Klasse christologischer Prädikation genannt wurde: *Suscepta est a maiestate humilitas*¹⁸⁶. Darum sind für diese ‚Christologie von oben‘ die Schmach des Kreuzes und die Herrlichkeit der Auferstehung etwas in der göttlichen und in der menschlichen Natur Gemeinsames¹⁸⁷. Insofern gilt, wie der Tomus Leonis mit Worten Augustins sagt: ‚Die Einheit der Person ist in jeder der beiden Naturen zu erkennen‘; sie ist der Grund, warum Hoheit und Niedrigkeit zugleich ausgesagt werden können, warum ‚der Sohn Gottes der Gekreuzigte genannt wird‘¹⁸⁸.

Durch diese Rezeption Augustins gewinnt der Tomus eine größere Offenheit für eine Kyrillische Deutung Chalkedons. Es ist wohl nicht von ungefähr, daß deren Vertreter im 6. Jahrhundert zum einen betonten, daß Leo die ökumen[i]604]sche Synode von Ephesos und damit Kyrills dritten Brief an Nestorios samt der zwölf Anathematismen anerkannt habe. Sie zitierten als Beweis Leos Brief vom Juli 451 an das zunächst nach Nikaia einberufene Konzil¹⁸⁹. Zum anderen griffen sie nicht Leos Aussagen über die *unitas personae*, sondern einen Satz des Tomus Leonis auf, den m.W. Leo selbst nie betont und den Timotheos Ailuros in seiner Kritik des Tomus übergangen hat: ‚Der unsterbliche Gott hat es nicht von sich gewiesen, sterblicher Mensch zu sein‘¹⁹⁰.

186 Ep. 28 Ball., 3, ACO II,2,1, 27,3; ST 56; griech., ACO II,1,1, 13,12.

187 Ep. 28 Ball., zitiert in Anm. 83: in utroque communis est contumelia, communis est gloria.

188 Vgl. Anm. 91

189 Ep. 93 Ball. (CPG 8993), ACO II,4, 52,25–27 bzw. 25–30; ep. 34 ST (Anm. 58), 43–45 bzw. 43–50; griech., ACO II,1,1, 32,11–13 bzw. 11–17. Dieser Brief soll auf der nur in den griechischen Akten von Chalkedon bezeugten 16. Sitzung (CPG 9020) verlesen worden sein. Vgl. hierzu die kritischen Bemerkungen von E. Chrysos (Anm. 7), 275–281. Zitiert wird dieser Brief z.B. von Justinian in CPG 6881, hg. v. M. Amelotti – L. Migliardi Zingale, *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milano, 1977, 131, und CPG 6882, 54, hg. v. E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, AAM, NF 18, München, 1939, 61,33–36, nicht aber im Edikt vom Juni 551 (CPG 6885), in dem die Anathematismen Kyrills in den Hintergrund treten; ferner zitiert bei Leontios von Jerusalem, *Contra Monophysitas* (CPG 6917), PG 86,2, 1844 CD.

190 Ep. 28 Ball., 4, ACO II,2,1, 28,5–6; ST 88; griech., ACO II,1,1, 14,18–19. Zitiert z.B. von Innozenz von Maroneia (CPG 6847), 7, ACO IV,2, 69,31–32; im Libellus fidei der Skythen, XIII 26, hg. v. F. Glorie, CCSL 85A, 329–339, S. 21; von Papst Johannes II. (533–535), ep. ad Senatores (CPG 9317), 24, ACO IV,2, 209,4–5.

Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians

Wenn es in diesem Beitrag um Definitionen und Paradigmen geht, die in den ersten 100 Jahren der Rezeptionsgeschichte von Chalkedon¹ eine Rolle, ja seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle gespielt haben, dann sind alle Begriffe und Denkmodelle, die hier genannt werden können, nicht erst nach Chalkedon entwickelt worden. Vielmehr griff man auf historisch Vorgegebenes zurück und instrumentalisierte dies im Blick auf sein Beweisziel, d.h. im Blick auf eine Begründung jener Unterscheidung von zwei Naturen und einer [55] Hypostase oder Person, wie sie Chalkedon in seiner *Definitio fidei* gelehrt hatte. Denn immer vorrangiger ging es seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts um Beweise, genauer um die Prämissen und ihre Konse-

1 In diesem Beitrag wird davon abgesehen, die verschiedenen Ansätze in der historischen Forschung über Chalkedon und dessen Rezeptionsgeschichte zu erörtern. Es sei nur erwähnt, daß man z.B. eine antiochenische, eine Leoninische und eine Kyrillische Deutung Chalkedons und vor allem für die in diesem Beitrag relevante Rezeption des 6. Jahrhunderts einen sog. strengen von einem Neuchalkedonismus zu unterscheiden sucht oder, sofern man Chalkedon als eine im Wesentlichen Kyrillische Synode begreift, den Terminus „Neu-Kyrillische Interpretation“ einführt. Daß im Blick auf das 6. und 7. Jahrhundert ein Paradigmenwechsel für die Forschung angesagt ist, habe ich in: *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus*. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus (*Studia Patristica*, Oxforder Kongreß 1995: Beitrag Nr. 5 = S. 207–255) schon vorgeschlagen. Dabei setze ich mit der Analyse von A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 3–23; 155–170, voraus, daß die *Definitio fidei* von Chalkedon ihrer Intention nach als Rezeption der Christologie Kyrills von Alexandrien auf der Basis der Union von 433 zu verstehen ist, doch mit der eindeutigen Unterscheidung von Natur und Hypostase, in die der Leoninische Anteil der Formel (vgl. S. 40f. [57f.]) mit Anm. 14–17) eingebunden ist, etwas Eigenes darstellt, das unterschiedlich rezipiert werden konnte und wurde, je nachdem ob man die Hypostase zum zentralen Begriff seiner Christologie machte, d.h. ihn auffüllte (Kyrillische oder byzantinische Deutung Chalkedons), oder nicht, d.h. ihn im Rahmen von Leos Begriff *persona* einzig als rein formale Verteidigung der Trinität verstand: Christus ist die *persona* des inkarnierten Logos und nicht ein viertes Subjekt der Verehrung (sog. Leoninische Deutung). Angemerkt sei, daß sich Unterschiede in der Interpretation von Chalkedon in Ost und West letztlich aus einer je anderen Soteriologie ergeben.

quenzen², wenn man sich um die wahre Christologie und damit, wie man überzeugt war, um den einzig das Heil sicher stellenden Glauben an Christus stritt.

Das Ringen der Reichskirche um Chalkedon mit dem Ziel, ihre Einheit zu bewahren oder, wie man angesichts der heftigen Ablehnung Chalkedons vor allem in Syrien und Ägypten besser sagen sollte: mit dem Ziel, zur Einheit zurückzufinden, hatte bis zum Beginn des 6. Jahrhunderts gezeigt, daß alle gewissermaßen traditionellen Strategien keinen Erfolg hatten³. Nichts hatte jene, die das Konzil von Chalkedon als Revision der Synode von Ephesos (431) und damit als Sieg des Nestorianismus über die Christologie Kyrills von Alexandrien ablehnten, überzeugen können, obwohl sie die Verurteilung des Eutyches im allgemeinen akzeptierten und insofern die Räubersynode von Ephesos (449) nicht verteidigen wollten.

Weder die Begründung des chalkedonischen Bekenntnisses der zwei Naturen aus der Fides Nicaena, d.h. die Reduktion der beiden Naturen auf das „homooousios mit dem Vater“ und das Bekenntnis zur Fleisch- und Menschwerdung⁴, noch ein Rückzug auf eine Interpretation, die in Chalkedon einzig eine Verurteilung und Abwehr der Lehre des Eutyches sah, und darum die Möglichkeit eröffnete, Chalkedon als [56] Ergänzung des Konzils von Ephesos (431) und deshalb dialektisch als die Mitte zwischen Nestorios und Eutyches zu interpretieren⁵, noch

2 Vgl. unten S. 56f. [74f.] mit Anm. 76; S. 86 [106] mit Anm. 166–168.

3 Einen Eindruck vermittelt A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, Band 2/1, Freiburg-Basel-Wien 1986, 107–130; 221–358; ebd., Band 2/4, 1990, 7–35. Zur Darstellung A. Grillmeiers ist darauf hinzuweisen, daß er die in Anm. 1 genannte Analyse von A. de Halleux akzeptiert (ebd., Band I, 1979, 753–764) und damit gegenüber früheren Darstellungen eine nicht unwichtige Veränderung seines Standpunkts vornimmt, ohne aber für die Rezeptionsgeschichte Chalkedons Konsequenzen zu ziehen.

4 Zur Reduktion auf den Glauben von Nikaia, um Chalkedon implizit außer Kraft zu setzen vgl. A. Grillmeier (Anm. 3), insbes. zum Codex Encyclius, zum Henotikon, zu Timotheos Ailuros. Im Bekenntnis Nikaia zur „Fleisch- oder Menschwerdung“, (σάρκαθεῖς ἢ ἐνανθρωπήσας) sah man das ὁμοούσιος ἡμῖν von Chalkedon vorgebildet. – Indem man die zwei Naturen-Lehre als gleichwertig mit dem zweifachen homooousios von Chalkedon interpretierte, glaubten Verteidiger Chalkedons eine Basis für einen Dialog mit den Gegnern Chalkedons gefunden zu haben, ohne aber deren Reduktion zu akzeptieren. Hatte nicht Chalkedon selbst in der Einleitung zur *Definitio fidei* diesen Weg vorgezeichnet? Vgl. z.B. das Kyrillische Florileg von 482 (hg. v. R. Hespel, *Le florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Bibliothèque du Muséon 37, Louvain 1955).

5 Vgl. z.B. das unten auf S. 43 [61] zur Synode von Klein-Alexandrien Gesagte. – Ohne Reduktion Chalkedons auf eine formale Verurteilung des Eutyches und des Nestorios wird die dialektische Interpretation, die in der Einleitung zur *Definitio fidei* Chalkedons schon angelegt war (ACO II,1,2, 129,16–22), Allgemeingut der Apologien Chalkedons. Sie findet sich z.B. in der Einleitung zum *Florilegium Cyrillianum* vom Jahre 482 (Anm. 4), 105,29–106,5; 107,3–11. Zur Berufung auf Ephesos (431) ist anzumer-

der Rückgriff auf vorchalkedonische Väteraussagen⁶, selbst nicht die Berufung auf Kyrill von Alexandrien, sei es auf den Kyrill der Union von 433, sei es mehr oder weniger auf den ganzen Kyrill⁷, hatte bei den Nicht-Chalkedonikern zur Akzeptanz der christologischen Unterscheidung von Natur und Hypostase im Sinn von Chalkedon und damit zum Bekenntnis des „in zwei Naturen unvermischt und ungetrennt erkannten einen Herrn“ geführt.

In diesen Strategien zeigen sich recht unterschiedliche Rezeptionen von Chalkedon, mag auch die Unterscheidung der zwei Naturen und der einen Hypostase das Verbindende sein. Konnte man als Chalkedoniker den ganzen Kyrill akzeptieren oder wie z.B. Hypatios von Ephesos⁸ nur den, der auch Chalkedons Segen empfangen hatte⁹, und darum vor allem nicht den 3. Brief an Nestorios (CPG 5317) mit den 12 Anathematismen, bei dem man darüber stritt, ob er in Ephesos [57] (431) sanktioniert worden war¹⁰? Berief man sich auf den Kyrill der Union von 433, dann konnte man diesen eng fassen und die zwei Briefe an Sukkenos (CPG 5345–46) und jenen an Eulogios (CPG 5344) als private Interpretationen Kyrills ausschließen oder zumindest von bestimmten Sätzen behaupten, es handele sich um verfälschende Interpolationen¹¹. Akzeptierte man das ganze Corpus der Schriften Kyrills,

ken, daß es dabei um die Kyrill-Rezeption dieses Konzils ging, konkret vor allem darum, ob es den dritten Brief an Nestorios mit den zwölf Anathematismen (CPG 5317) akzeptiert oder abgelehnt hatte, wie es M. Richard, *Le Néochalcédonisme*, in: *Opera minora*, II, Turnhout-Leuven 1977, n. 56 (= *Mélanges de science religieuse* 3 [1946]), 158, behauptet hat. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Richards These beruht auf einem Mißverständnis der Konzilsakten. Vgl. H.-M. Diepen, *Les douze Anathématismes au concile d'Éphèse et jusqu'en 519*, *Revue Thomiste* 55 (1955) 333–338.

- 6 Vgl. außer dem in Anm. 4 genannten Florileg vor allem M. Richard, *Les florilèges diphyssites du Ve et du VIe siècle*, in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon*, Band I, Würzburg (1951) ²1962, 721–748.
- 7 Vgl. Anm. 5, ferner das im folgenden Gesagte. „Der ganze Kyrill“ inklusiv der 12 Anathematismen (CPG 5317) ist selbst für die Neuchalkedoniker kein gemeinsamer Nenner.
- 8 Vgl. die Dokumentation des Innozenz von Maroneia über das Religionsgespräch des Jahres 532 (CPG 6846: ACO IV,2, 175,33–38). Zur monophysitischen Dokumentation und zur Literatur vgl. A. Grillmeier (Anm. 3), Band 2/2, 1989, 244–262.
- 9 Chalkedon nennt in der Einleitung zur *Definitio fidei* (ACO II,1,2, 129,6–11) als Grundlage die zwei synodalen Briefe Kyrills, nämlich den zweiten an Nestorios (CPG 5304) und den Laetentur-Brief (CPG 5339), mit dem die Union von 433 zustandekam.
- 10 Vgl. Anm. 5; zu Hypatios' Stellung zu CPG 5317 vgl. ACO IV,2, 173,19–174,13; 175,38. Zur Abwehr eines eigentlichen Theopaschismus bei Kyrill vgl. ACO IV,2, 178,35–36 (zu CPG 5346: Anm. 11).
- 11 So z.B. Hypatios im Blick auf CPG 5344 (ACO IV,2, 177,25–178,22), als sich die Monophysiten auf CPG 5344 und 5346 beriefen (ebd., 177,18–24). In der nachchalkedonischen Kontroverse nehmen die Aussagen Kyrills zur Union von 433 einen breiten Raum ein, da die Chalkedoniker in ihnen die *Definitio fidei* Chalkedons vorgezeich-

dann ging es darum zu zeigen, daß Kyrill den Unterschied der zwei Naturen und keinen Theopaschismus im strengen Sinn des Wortes – als ob die göttliche Natur selbst und darum der Logos in seiner Gottheit leidensfähig sei – gelehrt habe. Dies war z.B. das Anliegen des um 482 in Alexandrien publizierten Florilegium Cyrillianum¹², das Severos von Antiochien zwischen 508 und 511 im Philalethes (CPG 7023), Kyrill dem Wahrheitsliebenden gewidmet, widerlegt hat. Immerhin wurde dort auch der 3. Brief an Nestorios zitiert, wenn auch nur ein Mal und obendrein nicht mit einer seiner umstrittenen Aussagen¹³. Als Prooemium konnte man, wie es im genannten Florileg geschah, alle Sätze des Symbols von Chalkedon mit Aussagen Kyrills belegen, ohne selbstverständlich darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht wirklich gelang, für die eigentlich Leoninischen Formeln des Symbols, echte Parallelen zu nennen, nämlich für die zwei Formeln:

(1) σφζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας φύσεως¹⁴ [58]

(2) καὶ εἰς ἓν πρόσωπον συντρεχούσης, im Florileg jedoch als συντρεχουσῶν wiedergegeben¹⁵, um so diese Aussage nicht auf die Eigenheit einer jeden der beiden Naturen, sondern auf die Naturen selbst zu beziehen. Auch für die eigentliche Formel Chalkedons

ἐν δύο φύσεσιν γινωριζόμενος¹⁶

net sahen. Forscher wie Ch. Moeller und P.T.R. Gray sehen in ihnen schon die Kyrillische Neu-Interpretation Chalkedons im 6. Jahrhundert angelegt.

- 12 Vgl. den Titel dieses in Anm. 4 genannten Florilegs: 111, 17–21: Κυρίλου ... χρήσεις ... ἐν αἷς ἔστιν εὐρεῖν τῶν δύο φύσεων τὸ διάφορον, καὶ τὸν θεὸν Λόγον ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, τὸν δὲ ναὸν παθητὸν καὶ θνητὸν παρ' αὐτοῦ κηρυττόμενον.
- 13 A.a.O. (Anm. 4), 113, 15–22. Man muß unterscheiden, ob die Anathematismen als dogmatische Autorität oder nur als (philologischer) Beweis, um die Bedeutung bestimmter Begriffe Kyrills zu klären, zitiert werden.
- 14 Ebd., 110,9–13. – Das Griechische (ACO II,1,2, 129,32–33) lautet: „wobei die Eigenart einer jeden der beiden Naturen gewahrt wird“. Im Tomus Leonis, hg. v. C. Silva-Tarouca, S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (epistula XXVIII) additis testimoniis Patrum et eiusdem S. Leonis M. epistula ad Leonem I imp. (epistula CLXV), Romae 1959, Z. 54: *Salva igitur proprietate utriusque naturae*. Zu Quellen und Interpretation vgl. H. Arens, Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian, Freiburger Theologische Studien 122, Freiburg – Basel – Wien 1982.
- 15 Florilegium (Anm. 4), 109,29–110,8. – Das Griechische (ACO II,1,2, 129,30) lautet: „und (wobei die Eigenart einer jeden der beiden Naturen) zu einer Person zusammenkommt“. Tomus Leonis (Anm. 14), Z. 55: *et in unam coeunte personam*. Zur genannten Lesart vgl. ebd., 107,27; 110,1 0 (συντρεχουσῶν ist zu verbessern). In der indirekten Überlieferung des zitierten Prooemiums, wie sie in der Doctrina Patrum (CPG 7781), 24, XII, hg. v. F. Diekamp, 171,16 vorliegt, ist die ursprüngliche Lesart bezeugt. Zur Bedeutung vgl. S. 54 [73] mit Anm. 65.
- 16 Florilegium (Anm. 4), 100,12–14.21–23. – Das Griechische (ACO II,1,2, 129,30–31) lautet: (Der eine Herr Jesus Christus wird) „in zwei Naturen erkannt“.

konnten die Verfasser des Florilegs, wie zu erwarten, keinen echten Beleg aus Kyrill beibringen, obwohl, wie ein eingehendes Studium Chalkedons zeigt, auch diese Formel aus Kyrillischem Geist geboren ist¹⁷.

Die Kontroversen mit den Nicht-Chalkedonikern mußten die Anhänger des Konzils auf die Unterschiede in den eigenen Reihen aufmerksam machen, und es konnte sehr wohl sein, daß man, wenn man die Nestorianer oder die Monophysiten angriff, zugleich auch Theologen meinen konnte, die formal auf dem Boden der chalkedonischen Zwei-Naturen-Lehre standen, mit dieser aber ein anderes Christusbild verbanden. So konnten z.B. die Skythischen Mönche in den Akoimeten Nestorianer erkennen oder ihr Führer, Johannes Maxentius, den päpstlichen Apokrisiar Dioskur als Nestorianer verdächtigen¹⁸, und sofern man in der Lehre Julians von Halikarnaß nichts anderes als eine Konsequenz eines realen Monophysitismus sehen wollte, konnte man bei der Argumentation gegen diesen auch jene Chalkedoniker meinen, die sich für Julians Lehre über die Folgen der Ursünde begeistert hatten¹⁹. Es [59] dürfte deutlich sein, daß auch dieses Moment der Kontroversen, daß sich nämlich Chalkedoniker untereinander als Nestorianer und Eutychaner verdächtigten, notwendigerweise dahin drängte, die Prämissen und Begriffe zu klären, mit denen man argumentierte. Diese innerchalkedonischen Spannungen, die in den Quellen meist nicht offen ausgetragen werden, haben in der Forschung Anlaß zu manchen Spekulationen geboten, insbesondere bei der Deutung des Leontios von Byzanz²⁰.

17 Basilios von Seleukia hatte diese Formel schon 448 auf der Basis Kyrillischer Christologie vorgetragen. Zu seiner Position in Chalkedon vgl. M. van Parys, *L'évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie*, *Irénikon* 44 (1971) 493–514. Wünschenswert wäre eine Publikation zur Kontinuität in Basilios' Denken.

18 Zu Einzelheiten vgl. A. Grillmeier (Anm. 8), 333ff.

19 So z.B. Leontios von Byzanz im sog. zweiten Buch von *Contra Eutychanos et Nestorianos* (= CNE; CPG 6813). Vgl. unten. Zu diesen Chalkedonikern zählt auch Leontios von Arabissos; vgl. K.-H. Uthemann, *Die Lazarus-Predigt des Leontios von Arabissos* (BHG 2219u). Einleitung, Edition und Übersetzung, *Byzantion* 59 (1989) 291–353.

20 Es geht vor allem (1) um die Deutung der Rolle jener „Spitzenphilosophen“ (Ἀκροφιλόσοφοι; lectio varians: Σαπροφιλόσοφοι), die in der Einleitung zu CNE (Anm. 19), I, PG 86,1, 1273 genannt werden, und (2) um die einleitend zu CNE III in 1357 C – 1360 D genannten Chalkedonikern, die Diodor von Tarsos und Theodor von Mopsoestia verteidigen und zu denen Leontios in seiner Jugend gehörte. So hält ihn z.B. A. Grillmeier (Anm. 8), 190–241 (abhängig von B.E. Daley [vgl. Anm. 79]), für einen strengen Chalkedoniker, andere für einen Neuchalkedoniker (so der Sache nach St. Otto, Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, München 1968; F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, *Paradosis* XXVI, Freiburg/Schweiz 1980, 70–116), andere für einen der Origenisten Palästinas, was von M. Richard, *Léonce de Byzance était-il origéniste?*, in: *Opera minora*, II (Anm. 5), n. 57 (= *Revue des Études Byzantines* 5 [1947] 31–66) angeregt, dann von J. Meyendorff,

Mit der Ära Kaiser Justinians ist diesem Beitrag eine Grenze gesetzt. Darum beschränke ich mich auf drei Autoren: Johannes Grammatikos von Kaisareia, Leontios von Byzanz und Leontios von Jerusalem, und damit auf die für das Thema wichtigsten erhaltenen Quellen. Ersterer hat die entscheidenden terminologischen Weichen gestellt und ist in dieser Hinsicht bisher in der Forschung zu kurz gekommen. Leontios von Byzanz bringt der Sache nach, sieht man vom Detail ab, nichts wesentlich Neues, gibt dem Ganzen aber insbes. durch die Einführung der Kategorie der Relation eine stärkere innere Kohärenz. Leontios von Jerusalem zieht Konsequenzen, die deutlich auf Neues vorausweisen. Ihm geht es um die Vergöttlichung des Menschen, und seine Christologie ist der erste Schritt in jene Richtung, die zu Beginn des 7. Jahrhun[60]derts als reichskirchlicher Monenergismus und dann als Monotheletismus auftritt. Alle drei sind Zeugen für einen neuen Stil theologischer Argumentation, den man als frühbyzantinischen Vorläufer mittelalterlicher Scholastik kennzeichnen kann. Die Apologie Chalkedons betreiben sie mit den Mitteln der Logik und Kategorienlehre, mit dem Ausweis der Konsistenz einer Beweisführung im Ausgang von präzisen Definitionen, mit Dilemmata und Aporien, wenn es sein muß, mit der logischen *reductio ad absurdum* des Gegners. Auf dem Hintergrund spielt der Einfluß der Schulphilosophie des Ammonios Hermeiou, der seit ca. 480 bis ins dritte Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts in Alexandrien lehrte.

1. Die Apologie des Johannes Grammatikos für die Synode von Chalkedon

Von den uns erhalten gebliebenen Quellen ist die Apologie des Konzils von Chalkedon aus der Feder des Johannes Grammatikos von Kaisareia²¹ die kurz vor 518 entstanden ist, die erste ausführliche Schrift, die

Christ in Christian Eastern Thought, St. Vladimir's Seminary Press 1975, 61–68, insbes. aber von D.B. Evans, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, Washington D.C. 1970, wenn auch mit je anderen Argumenten, ausgeweitet und u.a. von P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)*, *Studies in the History of Christian Thought* XX, Leiden 1979, 91–94, 99–103 aufgegriffen wurde. Zur Kritik bes. die Rezension von A. de Halleux zu D.B. Evans in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 66 (1971) 977–985 sowie B.E. Daley, *The Origenism of Leontius of Byzantium*, *JThSt* n.s. 27 (1986) 333–369, bes. 343–355. Zu beiden ergänzend vgl. Anm. 150; 185.

21 CPG 6855: hg. v. M. Richard, *Johannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt*, CCSG 1, Turnhout 1977, 6–58. Zur Person des Johannes vgl. R.A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1988, 298f.

sich um eine begründete Unterscheidung der Begriffe Natur und Hypostase in der Christologie bemüht und dabei die leib-seelische Konstitution des individuellen Menschen als Paradigma oder Denkmodell argumentativ einbringt²². Ob diese Apologie in einem Zusammenhang steht mit der Synode, die irgendwann zwischen 514 und 518 in Alexandria Scabiosa oder Klein-Alexandrien, einem Suffragansitz von Anazarbos in Kilikien, gehalten wurde, mag hier dahingestellt sein²³. Eines ist jedoch deutlich: Sofern man es bei der Kürze, in der uns die Argumente der Synode von Klein-Alexandrien überliefert sind, beurteilen kann, vertreten beide Texte ähnliche, teils identische Standpunkte.

1.1 Die chalkedonische Formel als dialektische Aussage

Wie die bei M. Richard leider nicht edierte Einleitung zur Apologie zeigt²⁴, wird dort die dogmatische Verbindlichkeit von Chalkedon zumindest in einem Punkt auf ähnliche Weise wie auf der Synode von Klein-Alexandrien beurteilt: Denn es heißt dort, die Synode von Chalkedon stelle keine dogmatische Neuerung (νεωτέρων δογμάτων καινοτομία) dar, wie die Monophysiten behaupten, weil sie mit jenen von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) übereinstimme und nicht nur Eutyches, sondern auch Nestorios verurteilt habe. Dies vergleiche man mit den Aussagen von Klein-Alexandrien. Diese Synode lehrte, das Konzil von Chalkedon sei nur verbindlich, sofern es Eutyches und Nestorios verurteilt habe, nicht aber bezüglich der inhaltlichen Formulierungen seines Symbols oder irgendwelcher Interpretationen²⁵. Dies impliziert eine Um- oder Abwertung des Konzils von Ephesos (431).

Johannes verschweigt diese Synode, wie andere Autoren, die damals die Autorität Alexandriens verteidigten, das erste Konzil von Konstantinopel verschweigen. Ob die Synode von Klein-Alexandrien deutlicher war, bleibt unklar, auch wenn Philoxenos von Mabbug den

22 Vgl. unten, insbes. Anm. 79.

23 Maron, ein Lektor aus Anazarbos, hatte über diese Synode an Philoxenos von Mabbug berichtet, dessen Antwort noch erhalten ist. Textausgabe: J. Lebon, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*, Le Muséon 43 (1930) 39ff. (franz. Übers. 58–80). Zur Kontroverse vgl. A. de Halleux, *Philoxène de Mabboug. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963, 211–214, der meinte, die im Brief des Philoxenos (a.a.O., 79,21–22; 80,9–10) erwähnte Apologie Chalkedons sei nicht jene des Johannes. Ihm widersprach M. Richard (Anm. 21), VI–XII. A. de Halleux hat seine Auffassung wiederholt in: Le „synode néochalcédonien“ d’Alexandrette (ca 515) et l’„Apologie pour Chalcédoine“ de Jean le Grammairien, *Revue d’histoire ecclésiastique* 72 (1977) 593–600. Zu Anazarbos vgl. R.A. Kaster (Anm. 21), 3–7.

24 Man liest sie in der *Doctrina Patrum* (CPG 7781), 24, XI (Anm. 15), 166–168.

25 A.a.O. (Anm. 23), 60, 15–16.

Brief dieser Synode an Kaiser Anastasios I. so interpretiert, als ob er behauptet hätte, Nestorios sei in Ephesos nicht verurteilt worden²⁶. War dies der Fall, dann bekommt die Aussage, er sei mit Eutyches in Chalkedon anathematisiert worden, ein deutliches Profil.

Wenn Chalkedon sowohl die Ketzerei des Eutyches als auch jene des Nestorios abwehren wollte, dann konnte man die Formel von den zwei Naturen und der einen Hypostase als dialektische Aussage auffassen, die sowohl eine *mia physis* (μία φύσις) ablehnte und sich damit gegen Eutyches wandte, als auch *dyo hypostaseis* (δύο ὑποστάσεις) ausschloß, um sich gegen Nestorios abzugrenzen. Wenn dies so war, dann ließ sich erklären, warum Chalkedon die Begriffe φύσις und ὑπόστασις nicht bedeutungsgleich gebrauchte, wie es aus dieser Sicht einer dialektischen [62] Konstruktion die beiden anderen Positionen taten und damit an den Voraussetzungen spätantiker und frühbyzantinischer Schulphilosophie unflexibel festhielten²⁷. Die dialektische Interpretation der Definitio fidei Chalkedons zwang, wenn man die überlieferte Kategorienlehre des Aristoteles nicht aufgeben konnte, im Blick auf die „erste Substanz“ oder das individuell Seiende zu unterscheiden: Natur und Hypostase konnten keine gleichwertigen Subjekte der Prädikation sein, wenn man die chalkedonische Formel wahren wollte. Oder sollte es in der Sprache der Christologie nur ein einziges letztes Subjekt geben, über das Aussagen gemacht werden können, das aber selbst nicht mehr über ein anderes Subjekt prädiiziert werden kann, nämlich die Hypostase des inkarnierten Logos?

Verstand man Chalkedon primär als eine dialektische Verurteilung von Nestorios und Eutyches, dann konnte man ähnlich wie der *Encyclius* des Basiliskos oder Flavian II. von Antiochien (498–512) das eigentliche Symbol von Chalkedon und auch den *Tomus Leonis* für unverbindlich halten, was die Synode von Alexandria Scabiosa ausdrücklich sagt²⁸. Doch Johannes Grammatikos kann, da er um eine Begründung der Unterscheidung von Natur und Hypostase bemüht war, nicht so weit gegangen sein, wenn auch auffällt, daß er nirgends in den erhaltenen Fragmenten das eigentliche Symbol von Chalkedon und den *Tomus Leonis* zitiert. Marcel Richard sagt dazu: „la ferveur chalcédonienne de son auteur était extrêmement prudente“²⁹. Daß weder er

26 Ebd., 71,11–12.

27 Beide Positionen argumentieren mit dem Slogan, Natur und Hypostase seien der Sache nach identische Begriffe (vgl. z.B. S. 57 [75] zu Anm. 77; S. 61 [80] zu Anm. 92). Zum Hintergrund vgl. H. Dörrie, „Hypostasis“. Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: ders., *Platonica minora*, München 1976, 13–69. Zur Sache vgl. unten.

28 A.a.O. (Anm. 23), 60,11–16. Zu den genannten Parallelen vgl. teils J. Lebon, ebd., 60, Anm. 5, teils A. Grillmeier (Anm. 3).

29 A.a.O. (Anm. 21), XI.

noch Klein-Alexandrien eine implizite Bezugnahme auf das Symbol vermeiden können, zeigt schon das Folgende, nämlich die Apologie Chalkedons mittels des zweifachen ὁμοούσιος des Inkarnierten.

1.2 Der Ansatz beim zweifachen ὁμοούσιος

Beiden Texten dient das zweifache homooúsios (ὁμοούσιος) des Symbols von Chalkedon als Ausgangspunkt ihrer Argumentation, auch wenn sie sich dabei nicht auf den Text dieses Bekenntnisses [63] berufen³⁰. Dies schien auch gar nicht nötig. Denn man konnte sagen, daß das zweifache homooúsios Inhalt der Fides Nicaena war. Denn Nikaia hatte sich sowohl zum ὁμοούσιος τῷ πατρὶ als auch zu „Christus, ... der inkarniert wurde, der Mensch wurde, der gelitten hat“ (εἰς Χριστὸν ... σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα) und damit zum ὁμοούσιος ἡμῖν bekannt. Wenn nun Chalkedon eine dialektische Verteidigung des wahren Glaubens gegen Eutyches' Vermischung (σύγχυσις) und Nestorios' Trennung (διαίρεσις) war, dann konnte man es auch als eine dialektische Verteidigung des zweifachen homooúsios auffassen, nämlich asynchytos (ἀσυχύτως) und adihairetos (ἀδιαίρετως) zugleich. Und obendrein bot dieser Ansatz auf den ersten Blick eine gemeinsame Basis für ein Gespräch mit den Akephalen³¹.

Die Betonung des zweifachen homooúsios schien es zu rechtfertigen, statt wie bisher von „Natur“ (φύσις) nun von Usie (οὐσία), d.h. „Sein“ oder „Wesen“, zu sprechen bzw. beide Begriffe gleichzusetzen und damit die von den Kappadokiern für die Lehre von der Trinität gebrauchten Definitionen von Usie und Hypostasis in die Christologie einzutragen. Dabei berief man sich vor allem auf Gregor von Nazianz und dessen Unterscheidung von ἄλλος καὶ ἄλλος gegenüber ἄλλο καὶ ἄλλο, also von „ein anderer und ein anderer“ gegenüber „ein anderes und ein anderes“. Hatte Gregor nicht gesagt, daß ersteres in der Trinität, letzteres (also „ein anderes und ein anderes“) in der Christologie gelte? Hatte er für die Christologie nicht eine Umkehrung der trinitarischen Terminologie gefordert? Dort nämlich sei es „umgekehrt“ oder

30 Zur Synode von Klein-Alexandrien vgl. a.a.O. (Anm. 23), 60,6–8; zu Johannes Grammatikos vgl. ders., *Apologia* (Anm. 21), I,2, Z. 77–79, S. 51; ferner ebd., I,1, Z. 16–27.47–50, S. 14f.; I,2, Z. 28–32, S. 49f.

31 Vgl. das zu S. 38 [55] mit Anm. 4 Gesagte. Zur Vorgeschichte des zweifachen *homooúsios* vgl. B. Studer, *Consubstantialis Patri Consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand*, *Revue des Etudes Augustiniennes* 18 (1972) 87–115, der ausführlich auf Quellen und Ort der theologischen Diskussion vor Leo eingeht.

„das Gegenteil“: *empalin* (ἐμπαλιν)³² – ein Stichwort, das uns in allen chaledonischen Apologien begegnet, um die christologische Unterscheidung von Natur und Hypostase an die inzwischen für die Trinität rezipierte Terminologie zu binden. Für die Monophysiten galt ja – und Severos von Antiochien hat dies gegen den Grammatiker stark betont – der genannte [64] Unterschied nur für die *theologia*, wobei sie meistens konsequent einzig von *Usie* und Hypostase sprachen und den Terminus „Natur“ vermieden, um diesen für die *oikonomia* oder „Inkarnation der einen Natur des Gott Logos“ zu reservieren. Theologie und Christologie benutzen, so betonten sie, zwei verschiedene Sprachen.

Doch zurück zur Vermittlung einer einzigen Sprache für beide durch das zweifache *homooousios* von Chalkedon. Der Mensch neigt dazu, das, was er in seiner Sprache nicht durch Worte unterscheidet, auch in seinem Denken unscharf zu fassen, wenn nicht gar dazu, es überhaupt nicht zu verstehen. Noch schwieriger wird es, wenn Worte mit Inhalten befrachtet werden, die im Horizont der Alltagserfahrung nicht leicht zu vermitteln sind. War Christus zweifach *homooousios*, nämlich „eines Wesens mit dem Vater“ und „wesensgleich mit uns Menschen“, dann konnte man den Unterschied, der im Gebrauch des einen und selben Wortes *homooousios* eigentlich nicht aufgehoben werden sollte, leicht verwischen: Wer hört heute schon einen Unterschied, wenn es umgekehrt heißt, Christus sei „wesensgleich mit dem Vater“ und „eines Wesens mit uns Menschen“? Dieser Unterschied mußte geradezu notwendigerweise unscharf werden, wenn man ihn nun, wie es Johannes Grammatikos durchaus im Gefolge des Symbols von Chalkedon tat, auch mit den sprachlichen Abstrakta *θεότης* und *ἀνθρωπότης* ausdrückte und ein „gemäß seiner Gottheit“ (κατὰ τὴν θεότητα) von einem „gemäß seiner Menschheit“ (κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα) unterschied. Das zweifache *homooousios* wird so zu einer Aussage darüber, daß Christus „in Gottheit und in Menschheit vollkommen“ ist (τέλειος ἐν θεότητι καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι)³³.

32 Apologia (Anm. 21), I,2, Z. 240–245, S. 57. Vgl. Gregor von Nazianz, Epistula 101,4, PG 37,180 A 11–13.16 – B 3 (hg. v. P. Gallay, SChr 208, 44). Zum *empalin* der trinitarischen und christologischen Terminologie vgl. L. Abramowski, Drei christologische Untersuchungen, Berlin – New York 1981, 81–83 (zu Tertullian); 89 (zu Ambrosius und dem Symbolum *Quicumque*).

33 Dies entspricht der Kyrillischen Christologie und konnte auch von Monophysiten akzeptiert werden. Kyrill hat im Laetentur-Brief (CPG 5339; vgl. Anm. 9) in der Unionsformel des Johannes von Antiochien (CPG 6310) die Aussage „vollkommener Gott und vollkommener Mensch“ (θεὸν τέλειον καὶ ἀνθρώπον τέλειον ACO I,1,4, 8,28 = 17,10) als ein τέλειος ὦν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι wiedergegeben (ebd., 18,25). Zur Bedeutung vgl. Th. Šagi-Bunić, „Deus perfectus et homo perfectus“ a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae – Friburgi Brig. – Barcinone 1965.

So kann die Tatsache leicht in Vergessenheit geraten, daß die eine Usie des einen Gottes eine Einheit ist, die anders ist als jene des einen Wesens, das alle Menschen kennzeichnet. Was hörte man, als man nun die Usie gut kappadokisch jeweils als koinon (κοινόν)³⁴, als das Gemeinsame der Gottheit bzw. als das Gemeinsame der Menschheit definierte und gegen die Hypostasen, nämlich Vater, Sohn und Geist [65] bzw. Petrus, Johannes und „jeden anderen beliebigen Menschen“ abhob? Als koinon war das, was den, der zweifach homoousios war, kennzeichnete, kein ὁμοούσιος, sondern ein ὁμοούσιον, weshalb Johannes Grammatikos über die ὁμοούσια oder consubstantialia in Christus nachdenken konnte und nicht, wie J. Lebon an einer Stelle aus Versehen übersetzt, über die consubstantiales oder ὁμοούσιοι³⁵. Gewiß ist J. Lebon ein sehr genauer Übersetzer; um so auffälliger ist m.E. sein Flüchtigkeitsfehler, der ein Sachproblem signalisiert. Wer sollte nicht gegen einen solchen Fehler gefeit sein, wenn vom homoousios auf ein homoousion, nämlich das koinon, geschlossen wird?

1.3 Das Verständnis der Usien in zwei Perspektiven:

ἀσυχύτως und ἀδιαιρέτως

Angesichts des beschriebenen Sprachgebrauchs wundert es nicht, daß die Gegner fragen³⁶, warum sich nicht die ganze Trinität, nämlich Vater, Sohn und Geist, in der ganzen Menschheit, d.h. im ganzen genus humanum, inkarniert habe. Die Antwort des Johannes³⁷ läuft auf eine breite Darstellung des τέλειος ἐν θεότητι καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι hinaus. Jede göttliche Hypostase ist vollkommen Gott, und in Christus, „den wir als vollkommenen Menschen bekennen“, ist „die ganze Usie der Menschheit“ verwirklicht. Denn er „nahm eine Sarx an, die von einer rationalen und vernünftigen Seele belebt ist.“ So ist Apolinarios abgewehrt, aber auch der lästige Frager. Denn die Annahme „der ganzen Menschheit“ bedeutet nicht die Annahme aller Individuen, die durch ihre Idiomata, nämlich durch die ihnen unverwechselbar zu-

34 Zum Folgenden vgl. Apologia (Anm. 21), I,1, Z. 35–40, S. 7.

35 Apologia (Anm. 21), I,1, Z. 137–139, S. 10, nach J. Lebon: Quomodo autem Christum et Patri consubstantialem et nobis consubstantialem statuunt, et duos quidem consubstantiales (!) confiteri non cessant, duas autem substantias negant? Nach A. Van Roey steht im Syrischen hier das Äquivalent von ὁμοούσια. Vgl. A. Grillmeier (Anm. 8), 58, Anm. 99.

36 Ebd., I,1, Z. 72–75, S. 8.

37 Ebd., I,1, Z. 80–110, S. 8–9 (= I,2, Z. 40–69, S. 50–51); Z. 121–126, S. 10. Zur Interpretation, insbes. des Perfekts vgl. das zum Terminus ἀποτέλεσμα auf S. 54 [72] zu Anm. 60 sowie S. 67 [86], Anm. 104, Gesagte.

kommenden Eigenheiten oder Qualitäten (ποιότητες χαρακτηριστικαὶ τῶν προσώπων) wie Größe, Hautfarbe usw. unterschieden sind. Als Beweis wird Brief 214 des Basilios von Kaisareia zitiert³⁸, der für die künftige [66] Diskussion zusammen mit Brief 236 zum Standardrepertoire gehört. Denn bei Basilios heißt es: „Wie sich das κοινόν zum ἴδιον verhält, so verhält sich die Usie zur Hypostase“ – eine Unterscheidung, über deren Vorgeschichte und damit Bedeutung manche Vermutung angestellt wurde³⁹, die für ein monotheistisches Verständnis der kappadokischen Trinitätslehre wichtig ist, doch nicht, wenn es darum geht, den Grammatiker und seine Nachfolger zu verstehen. Diese konzentrieren sich auf die Christologie und tragen die allgemeingültige Relation vom κοινόν zum ἴδιον in die chaledonische Unterscheidung von φύσις und ὑπόστασις ein. Wie geschieht dies konkret im genannten Text des Johannes Grammatikos? Das Subjekt der Aussage ist bei ihm Christus, nicht der Logos. Die Annahme der ἀνθρωπότης, des Menschseins, das allen Menschen gemeinsam ist, wird hier im Status der Vollendung gesehen und darum mit dem Perfekt (προσείληφεν) ausgesagt. Die Konsequenz des Johannes heißt, frei formuliert: „In Christus“ sind göttliche und menschliche Usie vollkommen vorhanden, und zwar wie zwei symmetrisch angeordnete Realitäten in ihrer Mitte vorhanden sind.

Doch ist auf Folgendes zu achten. Trotz ihres Status als κοινόν sind beide Usien etwas Individuelles. Dies ist kein Paradox, sondern nur ein Wechsel der Perspektive oder Sichtweise. Geht es um die unvermischte Wahrung der Naturen, d.h. um das ἀσυγχύτως der beiden Pole „Sowohl wahrer Gott“ – „Als auch wahrer Mensch“, dann argumentiert Johannes mit dem zweifachen ὁμοούσιον oder κοινόν. Wechselt er die Perspektive zum ἀδιάρετως, um die Einung der beiden Naturen zu bedenken, dann werden diese als individuelle Usien gedacht, die geeint sind⁴⁰. Daß Gottes Usie absoluter Einzelfall ist, nämlich die Usie

38 Epistula 214, 4,9–11, hg. v. Y. Courtonne, Saint Basile. Lettres, II, Paris 1961, 205 (PG 32, 789 A 15–B 2); zitiert in Apologia, I,1, Z. 114–116, S. 9, wo epist. 214, 4,8–9 (789 A 12–14) vorausgesetzt wird: Vgl. I,2, Z. 21–22, S. 49. Zu Basilios vgl. A. de Halleux, „Hypostase“ et „Personne“ dans la formation du dogme trinitaire (ca 315–381), Revue d'histoire ecclésiastique 79 (1984) 318–330.

39 Wichtige Hinweise bei R.M. Hübnér, Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilios, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 463–490 (zu CPG 3196); A. de Halleux (Anm. 38), 313–369; 625–670.

40 Zum Verständnis beider Perspektiven und ihres Wechsels, wodurch Erkenntnis (des Chaledons ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενος) und Seins-Ordnung (die Inkarnation als Werden im Sinn von Joh. 1,14) unterschieden und miteinander vermittelt werden, muß man über das Kappadokische Verständnis von κοινόν und ἴδιον hinausgehen und jenes des Ammonios Hermeiou und seiner Schule (vgl. S. 42 [60]) bedenken, für den die zweite Substanz (im Unterschied zu Alexander von Aphrodisias) kein (no-

des einen Gottes, [67] ist für den Grammatiker im Blick auf die Christologie kein Problem, wohl aber, daß die menschliche Usie, die Sarx des Logos, individuell ist, ohne dadurch Hypostase zu sein. Denn wer sie in ihrer Individualität als eine Hypostase auffasst, würde in seiner Sicht eine Trennungschristologie im Sinn des Nestorios vertreten. Die erste Perspektive ist gegen Eutyches gerichtet und betont die „unvermischte Einheit“ (ἀσύγχυτος ἕνωσις). Die zweite grenzt gegen Nestorios ab, indem sie die heilsgeschichtlich-dynamische Sicht betont, daß es der Logos ist, der sich inkarniert und so als Schöpfer in der Empfängnis durch Maria „den neuen Menschen“ schafft. Dies ist die Perspektive, die Kyrill von Alexandrien betont hat: Der Logos ist das Subjekt der Inkarnation. Er eint mit sich selbst die Sarx, die er in der Jungfrau in die Existenz setzt und so „untrennbar“ (ἀδιαίρετως) mit sich eint. In dieser Einung ist und bleibt die Sarx, also die menschliche Existenz Jesu Christi, besser des Logos, eine individuelle Usie, eine einmalige Sarx. Sie ist Individuum, und doch ist sie kein Individuum, wie ein jeder von uns ein Individuum ist. Denn diese menschliche Existenz ist kein Mensch „wie du und ich“, kein φίλος ἄνθρωπος.

In zwei Zitaten bei Severos von Antiochien benutzt der Grammatiker zur Wiedergabe der Einung den Terminus *individuae substantiae* bzw. *naturae*: „In zwei Usien, die geeint sind und individuell, erkenne ich den einen Christus.“⁴¹ Dies ist in aller Prägnanz eine Formel für das symmetrische oder zweipolige Christusbild von Chalkedon, ausgesagt mit den Worten, welche die Formel des Symbols von

minalistisch zu interpretierender) abstrakter Begriff ist, sondern dem Sein nach vor allen Individuen (Aristoteles' ersten Substanzen) existiert. Vgl. K. Kremer, Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter der Intelligiblen. Über einen Beitrag der Spätantike zur platonisch-aristotelischen Metaphysik, *Philosophisches Jahrbuch* 69 (1961–62) 46–63. Es geht also bei den genannten Perspektiven nicht um den Gegensatz von abstrakter *versus* konkreter Betrachtung (so A. Grillmeier [Anm. 8], 60), auch nicht um ein unvermitteltes Zugleich, d.h. Nebeneinander, beider Perspektiven. Das Gemeinsame (κοινόν) bedarf der Einzelsubstanzen nicht, um zu existieren (ἵνα συστή), sondern einzig, um *über* sie ausgesagt zu werden (ἵνα κατ' ἐκείνων ῥηθῇ). Vgl. Ammonios, In Aristotelis *Categorias* Commentarius, ed. A. Busse, CAG IV,4, Berolini 1895, 40,19–21. Insofern ist „die wirklich erste Usie“ die allgemeine (ἡ καθόλου: ebd., 36,17–18), und zwar ist sie dies ihrer Natur nach (κατὰ φύσιν 40,4–5). Zur Prädikation *über* ein Subjekt vgl. Anm. 100.

41 Apologia (Anm. 23), I,1, Z. 66–67, S. 8. Ferner: Dico ... duas naturas individuas et unitas (I,1, Z. 413–414, S. 20). – Die Individualität der Menschheit Christi (in der Perspektive der Einung) ist m.W. in allen chalkedonischen Texten selbstverständlich (vgl. auch F. Heinzer [Anm. 20], 73ff.; 109). So ist dies pace A. Grillmeier (Anm. 23), 295, bei Leontios von Jerusalem (PG 86,1, 1485 C–D) nichts Neues und entgegen dem ebd., 203 (mit S. 200) Gesagten, bei Leontios von Byzanz kein Fortschritt über Johannes Grammatikos (und über CNE [Anm. 19]) hinaus.

Chalkedon gebraucht: εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ... ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενος. Beide Usien sind individuell, idikai (ιδικαί). [68]

Zur Vermutung, daß im Griechischen das Wort idikon (ιδικόν) gebraucht war, muß man hinzufügen, daß sie auf den ersten Blick problematisch scheint, sofern in den griechisch überlieferten Texte mit dem Adjektiv ιδικός die Hypostase gekennzeichnet wird. Zur Begründung sei einer der griechisch überlieferten Texte, der einzige, in dem der Terminus ιδικός erscheint, etwas ausführlicher vorgestellt⁴². Faßt man, so heißt es dort, beide Usien je als ιδική ὑπόστασις χαρακτηριστική auf, dann folgt die Zwei-Söhne-Lehre des Nestorios⁴³. Dies ist ein Allgemeinplatz antinestorianischer Polemik. Die Termini ιδική und χαρακτηριστική unterstreichen, daß hier von Hypostase im eigentlichen Sinn gesprochen wird, sind aber in einem gewissen Sinn pleonastisch gebraucht. Denn die Hypostase unterscheidet sich, wie Johannes hier ausführt, von der Usie dadurch, daß sie „auf individuelle Weise existiert“, d.h. durch das ιδικῶς (εἶναι). Dies sei der Fall, wenn sie „mit dem, was ihr allgemein zukommt, auch etwas Individuelles besitzt“ (ὅταν μετὰ τῶν καθόλου καὶ ιδικόν τι ἔχοι).⁴⁴ Ob diese Definition leistet, was sie leisten soll, mag hier dahingestellt sein. Obwohl Johannes das idikon so festgelegt hat, sagt er nun, daß die Sarx in Christus eine ιδική σάρξ ist, ohne deshalb aber Hypostase zu sein. Denn „sie existiert in (Christus) selbst“. Denn „ihm gehören auf Grund seiner Natur (alles) Göttliche, ihm wegen der enhypostatischen Einung auch alles Menschliche.“⁴⁵ Denn dies bedeute, daß diese Sarx Christi zum einen, weil sie geistig beseelte Sarx ist, das, was alle Menschen kennzeichnet, besitze (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας). Doch zum anderen sei sie individuelle Sarx, weil sie einzig im Logos das besitzt, was sie in ihrer Individualität kennzeichnet (τὰ ιδικά), „nämlich, daß sie die Sarx des Logos und nicht die eines anderen ist“⁴⁶.

In Bezug auf die Trinität scheint Johannes Grammatikos, wie gesagt, keine Probleme mit der individuellen Usie Gottes im einen Christus gehabt zu haben. Dies hat zwei Gründe, die zusammenhängen:

(1) Zum einen sieht er zwischen Athanasios und den Kappadokiern absolut keinen Unterschied. Was wir Jungnizänismus nennen, kam ihm als Problem nicht in den Blick. Die Abwehr eines Tritheismus ist für ihn [69] einfach keine Fragestellung, weshalb ihm auch das Abstraktum

42 Zum Folgenden vgl. *Apologia*, I,2, Z. 161–188, 200–211, S. 54–56.

43 Ebd., Z. 174–176.

44 Ebd., Z. 204–205.

45 Ebd., Z. 180–183, Zum Begriff der enhypostatischen Einung vgl. unten. Vgl. auch das zum Enthymem in Z. 180–181 auf S. 61f. [80] zu Anm. 94 Gesagte.

46 Ebd., Z. 184–187.

θεότης keinerlei Schwierigkeit bereitet. Dies gilt nicht nur für Johannes. Erst eine ganze Weile nach 557, d.h. nachdem im monophysitischen Lager diese Fragestellung akut geworden ist, findet man auch reichskirchliche Autoren, die einen Tritheismus abwehren wollen, ohne aber die inzwischen rezipierte Interpretation von Chalkedon wieder kritisch in Frage zu stellen.

(2) Zum anderen zeigt sich, daß Johannes, sobald er das eher Formale der Definitionen und damit die direkte Verteidigung Chalkedons hinter sich läßt und eine Vermittlung⁴⁷ mit Kyrill anstrebt, die Symmetrie des chalkedonischen Christusbildes aufbricht, indem er den Logos als Subjekt der Inkarnation herausstellt. Dieser ist aber immer schon Hypostase des einen Gottes, der in allen drei Hypostasen der eine Gott ist.

Wie aber steht es mit der Individualität der menschlichen Usie?

Wenn es um die Sarx Christi oder genauer, wie im zuvor ausführlicher interpretierten Text, um „die dem Logos eigene Sarx“ geht, dann war sich Johannes Grammatikos wohl bewußt, daß er den Begriff Usie auf eine zweifache Weise gebrauchte, und zwar je nachdem, ob es ihm um das ὁμοούσιος ἡμῖν und damit das κοινόν ging oder ob er über die Einnung (ένωσις) nachdachte und damit die im einen Christus, genauer im Logos existierende menschliche Usie meinte. Deutlich wird dies besonders an einer Stelle, ohne daß sich eine Vermittlung beider Perspektiven ankündigt. Denn Johannes sagt dort⁴⁸, daß im Blick auf das allen Menschen Gemeinsame (κοινόν) die Menschheit (άνθρωπότης) zurecht eine Usie (μία οὐσία) genannt werden kann. Denn dies entspreche der Definition von Usie, wie sie Basilios von Kaisareia vorausgesetzt habe. Dies gelte, ob man nun die άνθρωπότης mittels der traditionellen Definition des Menschen (ζῶον λογικόν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν) oder als eine Sarx beschreibt, die durch eine geistige Seele belebt oder beseelt ist. Doch im letzteren Falle werde deutlich, daß es noch einen anderen Begriff von Usie gibt. Denn das so beschriebene allen Menschen Gemeinsame verweist auf zwei Usien, genauer mit den Worten des Johannes gesagt: Man kann das Gemeinsame zurecht μία οὐσία nennen, obwohl (nicht: weil oder wenn, sondern: [70] obwohl)⁴⁹ das Gemeinsame, die μία οὐσία, auf zwei Usien weist (nämlich auf Seele und Leib),

47 Vermittlung meint hier nicht jenen Begriff einer irenischen Vermittlungstheologie, mit dem man den sog. Neuchalkedonismus (m.E. zu Unrecht) gekennzeichnet hat, sondern eine Begründung, die beides miteinander verbindet, also das reine Zugleich oder Nebeneinander der Behauptung von beidem überwindet.

48 Apologia, I,2, Z. 2–32, S. 49–50.

49 Johannes gebraucht ein καὶ adversativum: τὴν ἀνθρωπότητα καὶ δύο οὐσιῶν ὑπάρχουσιν γνῶρισμα (Z. 5–6). Auch wenn dieses nicht im Text stünde, wäre das Partizip nur adversativ zu verstehen.

deren γνώρισμα sie ist. Ein gnorisma ist alles, wodurch eine Sache als solche erkannt werden kann. Gnorisma kann also ganz abstrakt als „Kennzeichen“, aber auch schwächer als „Spur“ übersetzt werden. In der dem Johannes Grammatikos vorausliegenden Theologieggeschichte haben Usien ihre γνώρίσματα – so ist z.B., um mit Gregor von Nyssa zu sprechen, „das Kennzeichen der göttlichen Natur, daß sie alle Kennzeichen transzendiert“⁵⁰. Aber auch die göttlichen Namen und Hypostasen haben ihre γνώρίσματα, nämlich ihre sie charakterisierenden Eigenheiten (Idiomata). Das allen Menschen Gemeinsame, das Johannes auch Eidos (εἶδος) nennen kann⁵¹, läßt erkennen, daß der Mensch aus zwei konkreten Usien besteht, die in ihrer Einung im individuellen Menschen gerade unter der Rücksicht bewahrt bleiben, daß sie „von je anderer Natur“⁵², also ἑτεροοῦσια sind.

Auf die implizierte Anthropologie müssen wir noch zurückkommen. Doch eines ist deutlich: Das Eidetische, die durch die Definition des Menschen umschriebene eine Usie, verweist auf die leib-seelische Konstitution des menschlichen Individuums (ὁ καθέκαστον ἄνθρωπος) und damit auf zwei konkrete Usien, die in ihrer Einung in einem Individuum selbst individuell sind, nämlich Leib und Seele eines individuellen Menschen. Im Zusammenhang des Textes geht es selbstverständlich um die Christologie, um „die Hypostase des Emmanuel“, die als absolut einmalige jede eidetische Usie ausschließt: Hier „sagen wir nicht, daß die Einung von Gottheit und Menschheit eine einzige Usie (μία οὐσία) zustande bringt“⁵³.

In einer anderen Schrift, den Kephalaia gegen die Monophysiten (CPG 6856)⁵⁴, versucht der Grammatiker eine begriffliche Präzisierung [71] mit der Unterscheidung von „einfacher“ und „zusammengesetzter Hypostase“⁵⁵, eine Unterscheidung, die von Leontios von Jerusalem

50 De vita Moysis (CPG 3159), II,234,4–6, hg. v. J. Daniélou, Schr 1ter, Paris 1968, 266 (PG 44, 404 B). Zu diesem Gebrauch von γνώρίσματα der göttlichen Usie vgl. Apologia, I,2, Z. 50–61, S. 50–51.

51 Apologia, I,2, Z. 18–19, S. 49; Capita (Anm. 54), Z. 86–88; 99–100.

52 Apologia, I,2, Z. 27–28, S. 49.

53 Ebd., Z. 8–9, S. 49.

54 Hg. v. M. Richard (Anm. 21), 61–66. Von den 17 Capita gehören nur die ersten elf dem Johannes, die übrigen dem Anastasios Sinaites (CPG 7757), worauf ich zunächst in einer Rezension der Ausgabe von M. Richard (Byzantinische Zeitschrift 73 [1980] 70–72) hingewiesen habe. Später habe ich dies in der Edition der antimonophysitischen Aporien des Anastasios Sinaites (Byzantinische Zeitschrift 74 [1981] 11–26, bes. 11–15) mit überlieferungs- und textkritischen sowie stilistischen Argumenten und Parallelen zum Hodegos bewiesen. Ich tat dies nicht, wie A. Grillmeier (Anm. 8), 54, Anm. 91, sagt, weil in diesen Capita „der für Johannes wichtige Enhypostasie-Begriff fehle“.

55 Ebd., Z. 68–98.111–121, S. 63–64.

und Kaiser Justinian rezipiert und danach Gemeingut der byzantinischen Tradition wurde. Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen führt er folgende Dichotomie ein: Die einfache Hypostase „erkennen wir in einer Usie“ (ἐν μία οὐσίᾳ ... γνωρίζομεν), die zusammengesetzte „in zwei Usien“⁵⁶ oder in verschiedenen Usien⁵⁷. Dabei stellt sich nur in der Anthropologie das Problem einer eidetischen Usie, die nun als „zusammengesetzte Gemeinsamkeit“ (σύνθετος κοινότης) beschrieben wird, nicht aber in der Christologie (ἐπὶ Χριστοῦ). Denn Christus ist eine σύνθετος ὑπόστασις ohne jede eidetische oder naturhafte Synthesis⁵⁸. Er ist im Unterschied zum individuellen Menschen eine rein hypostatische [72] Synthesis, eine Einsicht, deren Konsequenzen bei der Rezeption der These nicht immer, vor allem nicht bei Leontios von Jerusalem, bedacht und erst von Maximos dem Bekenner (um 580–662) in ihrer vollen Tragweite erkannt wurden.

56 Ebd., II, Z. 112–114, S. 64.

57 Ebd., Z. 70–71.83, S. 63. Vgl. dazu Anm. 58. – Leontios von Byzanz hat zwar in der Christologie nicht die Formel von der μία ὑπόστασις σύνθετος gebraucht. Doch heißt dies nicht, wie man behauptet, daß er die gemeinte Sache ablehnt (vgl. Anm. 157).

58 Während es in Z. 111–121 (vgl. Anm. 55), offen bleibt, welche Usie genau gemeint ist, geht es in Z. 68–89 um die Usie als das Gemeinsame, die κοινότης: Eine „einfache *koinotes*“ existiert nur, wenn die Hypostase einfach ist. Wenn aber die Hypostase zusammengesetzt (*synthetos*) ist, dann muß man unterscheiden. Entweder ist dann die gemeinsame Usie, die κοινότης, auch zusammengesetzt oder (im Text steht Z. 71 nicht καὶ, sondern ἢ) die Hypostase existiert in verschiedenen Usien (κοινότητες). Die Relation „einfache Hypostase“ und „einfache Usie“ besteht einzig in der Trinität. Dann spricht Johannes über zwei Fälle einer zusammengesetzten Hypostase, nämlich über „die Hypostase des individuellen Menschen“ (ἡ οὐπὶνος ἀνθρώπου ὑπόστασις) und über jene, die bei Christus (ἐπὶ Χριστοῦ) besteht. Bei der menschlichen Hypostase gilt, daß ihre κοινότης, wie die oben schon genannte Definition des Menschen zeige, eine zusammengesetzte ist. Und nun kommt eine merkwürdige Einschränkung, bei der man versucht sein könnte, eine Relativierung des anthropologischen Paradigmas (vgl. zu diesem Begriff Anm. 79) herauszuhören, obwohl m.E. eher eine Unsicherheit bezüglich der Vermittlung mit der eidetischen Usie vorliegt: „Wollte man (beim Menschen) nicht eine σύνθετος κοινότης denken, dann wird man allerdings sehen, daß der individuelle Mensch in zwei Gemeinsamkeiten (κοινότητες) existiert, seine Seele in einer Gemeinsamkeit mit allen anderen Seelen, sein Leib in einer Gemeinsamkeit mit allen anderen Körpern“ (Z. 68–78). „Bei Christus“ (ἐπὶ Χριστοῦ) kann die „zusammengesetzte Hypostase“ (σύνθετος ὑπόστασις) einzig „in verschiedenen Gemeinsamkeiten“ erkannt werden, da bei ihm keine σύνθετος κοινότης erkannt werden kann (Z. 78–82). Der abschließende Satz, der die κοινότης mit Usie und Physis gleichsetzt, bleibt nun einzig der Perspektive der ὁμοούσια und damit dem Eidetischen verhaftet, womit er für die Unterscheidung von Natur und Hypostase nichts Neues liefert.

1.4 Die hypostatische Einung und die Theorie einer zweifachen Individualität

In der Apologie wird nun von den beiden Usien, die in der Perspektive der Einung als individuelle bestimmt worden waren, gesagt, daß „sie die eine Person und Hypostase Christi hervorbringen“: absolvunt unam personam unamque Christi hypostasim⁵⁹, was im Griechischen ἀποτελοῦσιν ἓν πρόσωπόν τε καὶ μίαν ὑπόστασιν τοῦ Χριστοῦ geheißen haben muß. Ist das ἀποτέλεσμα, d.h. das Resultat einer Einung⁶⁰, die eine Hypostase oder eine Person, dann können die „Dinge“ oder Realitäten, aus denen das apotelesma entsteht, nicht selbst Hypostasen oder Personen sein⁶¹. Individuelles einerseits und Hypostase oder Person andererseits ist in diesem Fall der Einung nicht identisch. Daß dem so ist, wird dadurch angezeigt, daß die Usien, d.h. Naturen, in der Einung unverändert und unvermischt bewahrt bleiben⁶², sich also in der hypostatischen Union (ὑποστατική ἔνωσις) als ἑτεροούσια und ἑτεροφυῇ oder, wie man auch sagen kann, als δύο ὁμοούσια⁶³ durchhalten. Die Perspektive der Einung der Naturen im inkarnierten Logos (das ἀδιαιρέτως) führt zur Begründung des Unterschiedes zwischen individueller menschlicher Natur und göttlicher Hypostase. Sie kann darum die Perspektive der Wahrung der Naturen (das ἀσυγχύτως) einbinden. Chalkedon und der Tomus Leonis sprachen davon, daß die Eigenheit (ιδιότης, proprietas) jeder der beiden Naturen in einer oder zu einer Person, d.h.⁶⁴ Hypostase, „zusammenlaufen“ (συντρέχειν, co-ire). Verkürzt [73] wird nun beim Grammatiker wie sehr oft in der Diskussion um die Definitio fidei Chalkedons nur mehr von den beiden Naturen gesprochen, die zu einer Person „zusammenlaufen“⁶⁵.

59 Apologia, I,1, Z. 117–120, S. 10. Zum Folgenden vgl. man in der Ausgabe von M. Richard (Anm. 21) den Index verborum unter ἀποτελεῖν.

60 Das Nomen ἀποτέλεσμα wird später ein prägnanter Begriff bei der Deutung des chalkedonischen Christusbildes, dessen Symmetrie es verstärkt, sofern es Statisches oder Zuständliches konnotiert. Doch ist anzumerken, daß m.W. in den erhaltenen Fragmenten des Grammatikers das Nomen selbst nicht bezeugt ist.

61 Ebd., I,2, Z. 103–105, S. 52.

62 Ebd., I,1, Z. 117–120, S. 10.

63 Ebd., I,2, Z. 77–79, S. 51.

64 Das καὶ von Chalkedon ist ein *explicativum*.

65 Vgl. das auf S. 40 [57–58] mit Anm. 15 zum Leoninischen Anteil an der *Definitio fidei* von Chalkedon und zum Florilegium Cyrillianum vom Jahre 482 Gesagte. Vor allem im Kontext des Tomus Leonis konnte durch den Begriff des „Zusammengehens der *proprietas* oder *Idiomata* der beiden Naturen“ der Verdacht aufkommen, hier werde das „eine Prosopon der Herrlichkeit“ der nestorianischen Christologie verkündet, das, um mit Worten Leos zu sprechen, Träger der *communis contumelia* und *communis gloria* (Tomus [Anm. 14], Z. 123) ist.