

Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug¹

Von André de Halleux

Die Sektion „Christlicher Orient und Byzanz“, die ich mit einigem Zögern vor Ihnen zu vertreten die Ehre habe, kann zum Leitthema dieses Kongresses „Probleme der gegenseitigen Berührung verschiedener Kulturen“ ein besonderes Beispiel anbieten. Tatsächlich blieben die verschiedenen Gemeinschaften des altchristlichen Orients stärker wohl als alle anderen durchgehend in gegenseitiger Osmose, dies nicht nur aufgrund nachbarlicher oder verwandtschaftlicher Beziehungen, die sie trotz ihrer eventuellen Verschiedenheiten in Kultur und Konfession beibehielten, sondern auch und besonders aufgrund des gemeinsamen byzantinischen Erbes, endlich für viele unter ihnen aufgrund des Arabischen als Umgangssprache.

Einer der fundamentalen Bestandteile des vorislamischen christlichen Orients besteht in der weiten Gefolgschaftsbewegung gegenüber der monophysitischen Christologie, die besonders den Anfang des 6. Jahrhunderts kennzeichnet. Weder die Geschichte des byzantinischen Mittelalters noch die Eroberung durch den Islam wären ganz zu begreifen ohne Berücksichtigung der politisch-religiösen Kontroversen, welche die führenden nicht-hellenisierten christlichen Gemeinschaften des Mittleren Orients zur Bildung der „altorientalischen Kirchen“ veranlaßten, jener Kirchen, die heute noch am Leben sind.

Man weiß, wie sehr die Publikation und das Studium der Quellen, nicht zuletzt jener der syrischen Literatur, seit einem Jahrhundert es ermöglicht haben, die byzantinische Historiographie und Patristik zu ergänzen und zu korrigieren, derart, daß wir nun eine viel bessere Kenntnis von der monophysitischen Bewegung haben. Das soll nicht heißen, daß es in dieser Materie nicht einen Bestand an fundamentalen Fragen gibt, die weiterhin zu Meinungsverschiedenheiten unter den Forschern führen.

Unter den schwebenden Fragestellungen hat die nach dem Anteil der Kirchenpolitik und dem eigentlich religiösen Faktor der monophysitischen Streitigkeiten einen besonderen Platz. Bändelang kann man sich auslassen über die Rivalitäten zwischen den großen Sitzen

¹ Dieser Vortrag wurde auf dem XX. Deutschen Orientalistentag am 5. X. 1977 in Erlangen gehalten. Die deutsche Übersetzung wurde von A. Grillmeier besorgt und vom Verfasser autorisiert.

von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel, über die persönlichen Ambitionen der Hauptfiguren, über die ethnischen und sozialen Gegensätze unter den betroffenen Parteien. Die monophysitische Bewegung jedoch allein auf diese Faktoren zurückzuführen, dagegen die sich als wesentlich anbietende Motivierung, d. h. den eigentlich theologischen Gegenstand der Kontroverse als zufällig, ja als illusorisch anzusehen, bedeutet sicher eine Verkehrung der Perspektiven. Man freut sich darum, daß der letzte Historiker der monophysitischen Bewegung, W. H. C. Frend in bezug auf ihre Entstehung zugibt, daß „there must be an attempt to understand the doctrinal issue if any sense is to be made of the history of the fifth and sixth centuries“².

Man muß aber sehr wohl beachten, daß die Aufgabe sich oft als entmutigend kompliziert darstellt. Der ursprüngliche Anspruch der *Formel* von „der einen Natur des fleischgewordenen Gott-Logos“ oder – wenn man will – der religiöse Charakter der Opposition zum ökumenischen Konzil von Chalkedon, scheint sich sehr schnell in der Begriffsklitterei einer scholastischen Polemik verloren zu haben, wenn sie sich nicht gar auf das Niveau hagiographischer Legende herabdrücken ließ. Die ziemlich kümmerliche Vorstellung, die man sich bis jetzt oft von der beherrschenden Rolle monastischer Kreise in bezug auf Kultur und Theologie in diesen Kontroversen machte, hat nicht selten den Forschern den leichten Vorwand geliefert, um den unzureichend verstandenen Faktor der Lehre völlig abzuwerten. Versichert uns nicht Frend selbst, daß „in almost every village in Syria there would lie monks to keep discussion going, waxing the more fanatical as the issues became less intelligible“³!

Man wird leicht begreifen, daß derartige Urteile einer Institution wenig Ehre einbringen, aus der trotzdem die Blüte der Bischöfe und Theologen dieser Epoche hervorgegangen sind. Tatsächlich bedeutet die Beziehung zwischen monophysitischer Christologie und der monastischen Spiritualität für den Historiker ein weit ernsteres Problem. Um von dem großen Rätsel der christologischen Implikationen des Origenismus unter Kaiser Justinian zu schweigen, und um bei der Periode der Ursprünge des syrischen Monophysitismus zu bleiben, möchte ich versuchen, mein Vorhaben an der Person des Bischofs Philoxenus von Mabbug († 523) zu konkretisieren.

Philoxenus gilt als Vorkämpfer par excellence der monophysitischen Propaganda unter den syrischen Schichten der Diözese Oriens in den Jahren zwischen 480 und 520 und als Hauptförderer der Ok-

² W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge 1972) S. VII.

³ Ebd. S. XII.

kupation des antiochenischen Patriarchenstuhls durch Severus im Jahre 512. Dieser in der monophysitischen Christologie führende Theologe ist zu gleicher Zeit auch einer der größten geistlichen Autoren in syrischer Sprache. Das Studium von möglichen Interferenzen zwischen Monophysitismus und Spiritualität darf darum von vornherein seine Person als ein vorzügliches Anwendungsfeld betrachten.

Die Untersuchung jedoch, die etwa ausgeht von den geistlichen Werken des Philoxenus, seinen asketischen *Memrê* oder Briefen geistlicher Leitung, stellt sich als eine Enttäuschung heraus. Dort fehlt nicht nur jegliche Bezugnahme auf politisch-religiöse Aktualität; selbst die Überzeugung des Verfassers verrät sich kaum in den wenigen, beinahe unfreiwilligen Anspielungen. Es ist evident, daß in diesen Texten die Spiritualität keine Bedeutung für eine präzise Christologie hat.

Die gleiche Feststellung könnte auch erweitert werden auf andere syrisch-geistliche Autoren: man denke nur an die Schwierigkeit, die christologische Position eines Jakob von Sarug oder die eines Johannes von Apameia mit Sicherheit zu bestimmen; ebenso darf man nicht vergessen, daß ein Evagrius Ponticus ebensogut von Monophysiten wie von Nestorianern rezipiert werden konnte. Von diesem Standpunkt aus kann man also behaupten, daß es keine eigentliche, spezifisch monophysitische Spiritualität gegeben hat. Aber nur von diesem einen Standpunkt aus!

Ein anderes Bild ergibt sich nämlich – um auf den Fall des Philoxenus zurückzukommen –, wenn wir die Untersuchung von seinen dogmatischen Schriften aus führen. Tatsächlich werden hier regelmäßig die moralischen Bedingungen der theologischen Erkenntnis erwähnt. Man könnte versucht sein, diese gelegentlichen asketischen Überlegungen zurückzuführen auf ein einfaches Zugeständnis an die Einstellung monastischer Kreise, welche die normalen Adressaten der monophysitischen Propaganda des Philoxenus waren. Doch in einem Fall wenigstens sieht man sich veranlaßt, nach mehr Ausschau zu halten als nach einem alltäglichen Höflichkeitsakt einer *captatio benevolentiae*.

Ich möchte vom Kommentar zum Johannesprolog sprechen, dessen Ausgabe⁴ ich eben abgeschlossen habe. Trotz des Titels handelt es sich weniger um biblische Exegese als um christologische Polemik. In diesem Traktat, verfaßt in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts, polemisiert Philoxenus gegen gewisse Gegner, die etwa Schüler des Theodor von Mopsuestia in der Schule von Nisibis oder anderswo in der Christenheit des Sassanidenreiches gewesen sein könnten. Nun kann man nur erstaunt sein über die schon rein umfangmäßig große

⁴ CSCO 380. – In der Folge verweisen die Angaben auf den Übersetzungsband „Philoxène de Mabbog, Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 543)“, CSCO 381 (Löwen 1977).

Bedeutung, die in diesem Kommentar den Erwägungen über die religiöse Erkenntnis zukommt. Sind diese Ausführungen der christologischen Substanz der polemischen Beweisführung nur künstlich aufgeklebt? Offenbaren sie nicht vielmehr die wesenhafte Verschränkung zwischen der monophysitischen Theologie und einer gewissen Spiritualität?

Letztere Hypothese möchte sich mir aufdrängen. Um Ihre Geduld nicht zu mißbrauchen, werde ich mich auf einen bewußt kursorischen und schematischen Nachweis beschränken. Ebenso werde ich darauf verzichten, andere philoxenische Schriften heranzuziehen. Wenn diese auch nützliche Bestätigungen oder Ergänzungen beibringen könnten, so würden sie keine merkbare Veränderung der bemerkenswert klaren und kohärenten Synthese bedeuten, die sich aus dem Johanneskommentar ergibt.

Das Verfahren, das zur Durchführung dieser Arbeit im Rahmen unseres Vorhabens anzuwenden ist, scheint mir in drei Etappen ablaufen zu müssen, deren Angabe ich in Frageform mache: (1) welchen Typ monastischer Spiritualität stellt der philoxenische Kommentar dar? (2) steht diese Spiritualität in Zusammenhang mit der Christologie? (3) ist diese Christologie monophysitisch? Die Überprüfung der Erkenntnistheorie wird uns den Zugang zum ersten dieser drei Punkte eröffnen.

I

Die implizite Gnoseologie des Philoxenus vereint aristotelisch-stoische und platonisch-evagrianische Voraussetzungen, wie sie in seiner Epoche verbreitet waren. Der Autor nimmt an, daß jede zusammengesetzte Rede – wir würden sagen: jeder in Sprache gefaßte Begriff – der Seele von den Sinnen her zukommt, besonders durch das Hören (p. 186 s., 190). Er verlegt den Sitz des Intellekts in das Gehirn und den der Gedanken in das Herz – dies aber wahrscheinlich aufgrund des Zeugnisses von Mt 15, 18.19 (p. 76 s.). Um diesen Übergang von der Information durch die Sinne zum Stand intelligibler Erkenntnis zu erklären, bringt er, ohne sie freilich festzuhalten, die Hypothese von den „Sinnen der Seele“ zur Sprache, die „im Innern“ symmetrisch zu denen des Leibes angeordnet seien (p. 74 s.). Die Auffassung von der geistigen Seele als einfacher Substanz scheint also hier noch nicht ganz befreit zu sein von einer gewissen Vorstellung vom Geist als einer subtilen Materie (p. 58.67).

Tatsächlich stellt sich bei Philoxenus alles so dar, als ob die physische und ontologische Ordnung sich stufenweise – je nach dem Grade der Verinnerlichung – in einer mehr und mehr verfeinerten Materialität aufbauten. Von daher z. B. die Schwierigkeit zu verstehen, wie die

Stimmen der Engel und der Dämonen sich in der Luft vernehmen lassen können, die doch dichter ist als sie selbst (p. 67); von daher auch die Charakterisierung der übernatürlichen Mysterien mit Ausdrücken wie „Subtilität“, „Schnelligkeit“, die jeder Bewegung vernünftiger Gedanken überlegen seien (p. 60). Diese Konzeption geht wohl definitiv auf den stoischen Materialismus zurück; wahrscheinlich muß man aber nicht so weit weg auf die Suche gehen, da einer der Meister, auf den sich der Autor mit Vorliebe beruft, Ephraem der Syrer, sich die Vergeistigung des Menschen durch das „engelgleiche Leben“ gleichfalls auf höchst realistische Weise vorstellt.

Bei Philoxenus gehen diese Voraussetzungen einer aristotelisch-stoischen Ontologie und Epistemologie ohne merkliches Bedenken zusammen mit einem Intellektualismus platonischen Typs, der das geistige Verstehen dem reinen Intellekt vorbehält. Das Thema, schon verbreitet in der Spiritualität der griechischen Patristik, taucht in der syrischen Literatur mit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts auf. Bezeichnenderweise ist aber die einzige im Johanneskommentar (p. 172) wörtlich angeführte Autorität die des Evagrius Ponticus, der im Prolog zum *Praktikos*, die Abfolge lehrt: Leidenschaftslosigkeit, geistliche Liebe, Kenntnis der Naturen, was das Wesen des inneren Aufstiegs des wahren Mönchs ausmacht.

Der Bereich, der dem von den Leidenschaften gereinigten Intellekt zugänglich ist, entspricht bei Philoxenus frei den drei evagrianischen Erkenntnisweisen. Es handelt sich, auf dem Gipfelpunkt, um „geistliche und göttliche Wirklichkeiten“ und um „die ganze unkörperliche Natur und Ordnung“, d. h. um die englischen Mächte und um Gott selbst (p. 187); es handelt sich auch, auf niedrigerer Ebene, um den „geistlichen Aspekt“ (p. 189), der für jede Kreatur des sichtbaren Alls der „Weisheit“ Gottes entspricht, die Gott darin niedergelegt hat, indem er ihr schon bei der Schöpfung den Namen gegeben hat (p. 81 s., 182) – wir würden es den letzten Sinn nennen, den jedes Ding von seinem Platz her, den es in der göttlichen Ökonomie einnimmt, in sich trägt, was eine spätere byzantinische Tradition die *Logoi* der Kreaturen nennen wird.

Dies ist nach Philoxenus der Typ der Erkenntnis, die der erste Mensch besaß; sie begründete seine Qualität als Bild und Gleichnis Gottes (p. 182), wahrscheinlich deshalb, weil sein geistlicher Charakter ihn der göttlichen Einfachheit annäherte. Die erste Sünde hatte zur Folge, daß in uns die „geistliche Schau“ des Stammvaters herabsank auf das Niveau „psychischer Gedanken“ (p. 162) und durch körperliche Leidenschaften verdunkelt wurde.

Philoxenus übernahm vielleicht von Johannes dem Einsiedler diese paulinische Trichotomie vom Pneumatischen, Psychischen und Somatischen, die noch klarer in seinen asketischen *Memrê* aufscheint. In die-

sem Falle bedeutet die Degradierung des Geistlichen zum Psychischen in seinen Augen ohne Zweifel die Herabwürdigung einer einfachen, nicht zusammengesetzten Erkenntnis zur Vielheit sich widersprechender Gedanken, welche das weltliche Wissen kennzeichnen (p. 184 s.). Tatsächlich ist, so versichert er uns, der Logos im Intellekt normalerweise eine „Wahrnehmung“, eine „lebendige Bewegung“, die jeder zusammengesetzten Sache überlegen ist (p. 220); ähnlich den Worten, die der Apostel Paulus als unaussprechliche qualifizierte (2 Kor 12, 2–4), da sie nicht der Zusammensetzung der Sinne und der Namen unterworfen sind (p. 179s., 185).

Diese ontologische Verfaßtheit der geistlichen Erkenntnis, die „innerlicher ist als das zusammengesetzte Wort“ (p. 219), hat zur Folge, daß sie niemals der Seele von außen, durch die Sinne, zukommen kann, sondern ihr von innen her, durch den Heiligen Geist, geoffenbart werden muß (p. 174, 186). Man erkennt hier die stoisierende Idee von Spiritualität, begriffen als eine verfeinerte Materialität; dieses Verständnis scheint also mitzuschwingen in der Idee, die sich Philoxenus von der Notwendigkeit einer Offenbarung, über die Reinigung des Intellekts hinaus, macht, um die geistliche Weisheit zu erwerben (p. 113, 174, 176, 181, 187).

Ob „Wahrnehmung“ oder „Schau“ – wir würden von einer intuitiven, nicht diskursiven Erkenntnis sprechen – die geistliche Erkenntnis steht jedenfalls dem Johanneskommentar nach in ihrer Tatsächlichkeit im Gegensatz zu einem Wissenstyp, worin der einfache Hörer oder Zuschauer nicht zugleich auch wahrhaft Erkennender ist (p. 155, 161 s., 177), d. h. worin er nichts vernimmt als die Stimme, ohne den Sinn zu verstehen, worin er nur den oberflächlichen Schein der Dinge wahrnimmt. Philoxenus gebraucht gerne den klassischen Vergleich von der Schulerziehung, wobei das Kind mit dem Buchstabieren des Alphabets beginnt, bevor es die Texte lesen lernt, deren Bedeutung es erst durchdringt, wenn sein Geist zur Reife gelangt ist (p. 64, 80, 156).

In der geistlichen Ordnung hat jedenfalls der Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter, den der Kommentar ausführlich nach dem paulinischen Bild von der Milch und der festen Nahrung beschreibt (1 Kor 3, 1–3), normalerweise zur Voraussetzung, daß der Verstand sich vom Bösen und vom Irrtum reinigt, die ihn im Gefolge der Sünde verdorben haben (p. 174, 181 s., 194 s.), d. h. er muß über die schlechten Leidenschaften des alten Menschen triumphieren durch die Beobachtung der Gebote und das Wachstum in den Tugenden (p. 155, 161, 185). Wir finden hier das evagriatische Programm wieder (p. 172), das wir schon oben hervorgehoben haben und auf dessen Einzelheiten wir nicht einzugehen brauchen, da ohne Nutzen für unser Vorhaben, nämlich die Hypothese von einer Verbindung von Spiritualität und Monophysitismus bei Philoxenus zu verifizieren.

II

Um diesem Ziel näherzukommen, müssen wir zunächst den Platz umschreiben, den der Johanneskommentar in der eben skizzierten Erkenntnislehre dem Glauben im Mysterium der Fleischwerdung des Wortes zuweist.

Die philoxenische Theologie vom Glauben, mit ihrer doppelten Dimension der natürlichen Einfachheit und des übernatürlichen Wunders, verdiente für sich selbst schon lange Ausführungen. Leider muß ich die breit ausgearbeiteten Erwägungen des Kommentars über die natürliche Gotteserkenntnis übergehen und begnüge mich hervorzuheben, daß Philoxenus hier einen Apophatismus fortsetzt, der in der griechischen Patristik seit den großen Bekämpfern des Eunomius traditionell ist, den er aber wahrscheinlich vor allem von Ephraem übernommen hat (p. 32, 85–90, 130); er scheint die Undurchdringlichkeit der göttlichen Natur soweit urgieren zu wollen, daß er jede Analogie zwischen Gott und seiner Kreatur leugnet, wäre es auch nur eine solche des Gegensatzes (p. 74, 84), was, genau dem Buchstaben nach genommen, selbst die *via negationis* ausschließen würde.

Der Glaube, der im Kommentar zur Frage steht, bezieht sich vor allem auf das christologische Geheimnis. Was hier überrascht, ist die radikale Art – man möchte versucht sein zu sagen, die „Dialektik“ im lutherischen Sinne! – mit der dieser Glaube im Gegensatz steht zu den natürlichen Kräften der Vernunft. Die Inkarnation stellt die Glaubensprobe dar, bei Engeln wie bei Menschen (p. 118, 130, 147), eine Prüfung, die zur Belohnung notwendig ist; denn ein leichtgemachter Glaube würde sich zurückführen lassen auf ein natürliches Verlangen oder Bedürfnis (p. 98); so bedeutete auch der Glaube Abrahams die Rechtfertigung, weil er das Unbegreifliche glaubte (p. 135, 139). Nur glauben, nachdem man gesehen hat, glauben „auf Grund des Zwangs der Zeichen“ und der Wunder dürfe nicht als wahrhafter Glaube betrachtet werden (p. 120, 218). Philoxenus verweigert auch dem Gläubigen, nachdem er sich für den Glauben engagiert hat, die Rückwende zur Suche von Beweisen für das Wort Gottes in der Natur. Wären diese Beweise doch in fataler Weise ihrem Gegenstand völlig unangemessen (p. 10 s., 21, 94)! Liegt nicht der beste aller Beweise darin, daß der, welcher in der Schrift spricht, der wahrhaftige und allmächtige Gott ist (p. 79, 84, 93 s., 117, 203, 230).

Dieser „Fideismus“ ist gewiß ein mehr scheinbarer als ein realer; denn Philoxenus betrachtet das Wunder der Inkarnation nicht als eine Verkehrung der Natur (p. 62, 153 s., 135–138), und er findet dafür eine überreiche Typologie in der geschaffenen Welt und im Alten Testament (p. 110–115 etc.). Er erklärt sich aus der Art, nach der sich der Autor „die Ökonomie dem Fleische nach“ in der Erziehungsweise Gottes gegenüber der Menschheit vorstellt. Es handelt sich um

das, was ich gerne das Thema von den zwei Wegen nennen möchte, das der Kommentar ausführlich entfaltet, dies als Glosse zum paulinischen Paradox von der Schwachheit und der Torheit des Kreuzes, das doch mächtiger und weiser ist als die Menschen (1 Kor 1, 18–25).

Soweit sich Gott in seiner Größe geoffenbart hat, erklärt Philoxenus, wandte er sich an „die, welche sich gewohnheitsmäßig nach außen wenden“ (p. 240), offenbarte er sich dem natürlichen Wissen (p. 30). Tatsächlich konnten aber weder die Weisheit, die in den geschaffenen Werken verborgen liegt, noch die Wunder des Alten Bundes die Juden und die Heiden bekehren. So entschloß sich Gott, sich den Menschen in seiner Kleinheit zu zeigen, d. h. in der Schwäche der Inkarnation und im Skandalon des Kreuzes. Diese Manifestation ist gewiß unerträglich für die natürliche Erkenntnis; genügt aber, um die Verirrten zurückzuführen (p. 30 s., 120 s., 126–129, 219 s.). Klar also, warum das Christentum sich nach Philoxenus als eine wesenhaft paradoxe Religion darstellt: Gott wirkt dort seine Wunder durch den Gegensatz, er rettet durch Eigenschaften, die als gegensätzlich zu ihm erscheinen (p. 17, 25, 122 s., 152, 218–220, 237).

Weil diese neue Pädagogie übrigens eine Herausforderung an die Vernunft darstellt, so bliebe ihr Erfolg unverstänlich, würde man nicht einen direkten Einfluß des Geheimnisses selbst auf seine Annahme zugeben. Bei der Erklärung der Anziehungskraft, welche der Gekreuzigte nach Joh 12, 32 ausübt, insistiert der Kommentar einerseits auf dem Ungenügen von Willen und Unterscheidungskraft des Menschen, andererseits auf der Notwendigkeit der Macht Gottes: da die sündige Menschennatur gealtert ist, muß der Mensch neu werden, um die Lehre Christi annehmen zu können (p. 122 s.). Neue Offenbarung, neuer Glaube, neuer Gehorsam finden sich so „niedergelegt in der zweiten Schöpfung des Menschen“ (p. 218, 125 s., 129, 216).

Die Art und Weise, nach der sich Philoxenus diese Erneuerung vorstellt, reiht sich in die soteriologische Überlieferung ein, die nach A. von Harnack als „physische“ qualifiziert wird. Viel mehr als um eine intellektuelle Offenbarung oder um ein moralisches Beispiel des Erlösers, geht es hier um eine ontologische Transformation, die durch die Menschwerdung selbst gewirkt wird. Im Anschluß an Joh 1, 16–17 unterstreicht der Kommentar dies: den Juden wurde das Gesetz durch die Mittlerschaft des Moses zuteil; die Christen erhalten Gnade und Wahrheit Christi nicht nur *durch ihn*, sondern auch *in ihm* (p. 244). Alles war durch ihn geschaffen, insofern er Logos und Sohn ist, alles aber wurde in ihm erneuert, sofern er Christus und Erstling, Haupt der Glieder ist (p. 198 s.). Mit anderen Worten: die Begründung der Inkarnation liegt darin, daß Christus „in sich als Mensch das angenommen hat, was durch ihn als Gott geworden war“, so daß wir nun mit ihm und in ihm auch ihn annehmen können (p. 245).

Philoxenus nimmt zu diesem Zweck eine traditionelle Typologie auf, die er vielleicht von Ephraem bekommen hat, und entfaltet den ganzen Lebensweg des neuen Adam anhand einer Folge von heilsbedeutsamen Handlungen und Leidenserfahrungen (p. 124 s.). Unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erkenntnis, die uns hier besonders interessiert, ist das Wachstum Jesu in Weisheit und Gnade (Lk 2, 52) von Bedeutung. Der Johanneskommentar schreibt ihm, nicht ohne deutliche evagrianische Pointe, die Erneuerung des menschlichen Intellekts zu, da die „Weisheit“ diesem seine natürliche Reinheit, wie sie der erste Adam vor dem Fall besaß, wiedergibt, die „Gnade“ aber den Menschen mit dem Heiligen Geist erfüllt. So wird ihm „die Kenntnis der sichtbaren Körper und der unkörperlichen Mächte“ wiedergegeben, ja auch das mitgeteilt, was Adam nicht hatte: der Stand des Sohnes, des Erben, des Bruders, des Gliedes (p. 182 s.). Diese einigermaßen künstliche Art von Exegese würde sich am Ende in ihrem Allegorismus verlieren; Philoxenus zeigt aber im allgemeinen eine größere Nüchternheit, indem er die Soteriologie auf die Hauptstapfen des Lebens Christi konzentriert (p. 3, 158) und diese sehr oft auf das Grundmysterium zurückführt.

Es ergibt sich, daß die „reine Erkenntnis“, worauf – wie wir bereits wissen – das philoxenische Ideal der monastischen Spiritualität beruht, von nun an als den Christen kraft ihrer Einpflanzung „in Christus“ gegeben erscheint. Der Kommentar entwickelt die paulinische Idee von der Kirche als Leib und verdeutlicht dabei, daß die evangelische Offenbarung wie vom Haupt zu den Gliedern fließt (p. 123), die – zusammengeholt vom Heiligen Geist – von ihm nach Art der Seele belebt werden (p. 56, 188 s.). Wenn Philoxenus sonst die Gabe der Weisheit erklärt, zögert er nicht zu schreiben, daß das Wort seine der Gottheit natürlichen Eigenschaften (auch dem Fleische nach) annimmt, um sie den Menschen mitzuteilen (p. 182), derart, daß diese ihnen mehr zur Natur werden als die alten (p. 56).

Man ist also nicht überrascht, wenn man sieht, daß der Johanneskommentar die Erneuerung des Verstandes in die Taufe verlegt: die Taufe Christi begründet den kirchlichen Leib (p. 213), die Taufe der Christen pflanzt sie dort als Glieder ein (p. 123). Philoxenus unterstreicht aber, daß der Getaufte zunächst nur der Potenz nach erneuert ist (p. 16) und daß seine neue Wirklichkeit sich erst offenbart, wenn der neue Mensch das Vollalter erreicht hat (p. 183). Hier haben wir also noch einmal das Schema des evagrianischen *Praktikos*; von da ab jedoch geben sich der Kampf gegen die Leidenschaften und die Übung der Tugend als aus ihrem psychologischen und moralischen Kontext heraus transponiert in den einer authentischen sakramentalen Frömmigkeit.

Noch eines ist besonders hervorzuheben: das erkenntnismäßige Ziel

dieses Prozesses erscheint für jetzt als zusammenfallend mit dem Mysterium selbst: das Objekt der Kontemplation ist nichts anderes als unser Heil durch das fleischgewordene Wort. „Wir schauen noch nicht das, was wir werden“, betont Philoxenus (p. 183); für ihn tendiert ja alles geistliche Wachstum auf das „Bewußtwerden“ der in der Taufe gegebenen Umbildung. Der Gläubige beginnt damit, die traditionelle Katechese mitzumachen, welche er, ein Abschwüler wie ein Kind, lernt, ohne sie schon zu begreifen (p. 170, 220). Sobald er aber der geistlichen Gestalt nach erwachsen ist, entfalten die neuen in ihm seit der Taufe geschaffenen Sinne ihre normale Tätigkeit (p. 150 s.). Von da ab nimmt er durch diese Sinne, „die ihm innerlicher sind als sein Leib“, in voller Aktualität die Offenbarung Christi wahr, der in ihm lebt (p. 166 s.).

So ist es also Philoxenus gelungen, im Rahmen seiner monophysitischen Polemik eine „mystische Theologie“ oder vielmehr „eine Christumystik“ paulinischer Inspiration zu entfalten, die tatsächlich dem „Aktualismus“ des *Liber Graduum* nähersteht als dem „Eschatologismus“ eines Johannes von Apameia. Die Realisierung der in der Taufe gegebenen Anlagen fällt mit der Bewußtwerdung des Heilsgeheimnisses in Christo zusammen: wie konnte sich die monastische Spiritualität der Leser des Philoxenus nicht radikal betroffen fühlen von der christologischen Polemik der Stunde!

III

Bevor ich aber meine eingangs vorgelegte Hypothese für ganz begründet halten darf, bleibt noch zu prüfen, ob die unleugbar geistliche und monastische Dimension der philoxenischen Christologie sich als spezifisch monophysitische dartun läßt. So wie sich die Erwägungen des Johanneskommentars über das Hineinschreiten des reinen Intellekts in das Wissen und über die Taufeingliederung des Christen geben, wären sie auch für die radikalsten Dyophysiten annehmbar. Erweist sich nicht etwa Theodor von Mopsuestia in seinen Katechetischen Homilien als einer der größten Theologen der Kirche-Leib-Einheit in Christus? Und zählt nicht der „Nestorianer“ Babaï der Große zu den hervorragendsten syrischen Kommentatoren des Evagrius Ponticus? Es ist darum von Bedeutung festzustellen, in welchem Maße die philoxenische Spiritualität auf eine privilegierte Weise die theologische Empfindungswelt der eigenen Konfession zum Ausdruck bringen kann, ohne notwendigerweise unversöhnlich zur Christologie ihrer Gegner zu stehen.

Um sich von der Sache zu überzeugen, genügt es, sich das in Erinnerung zu rufen, was das Herzstück der christologischen Vision des Philoxenus darstellt. Dies könnte definiert werden als eine wörtliche

Interpretation des ἐγένετο von Joh 1, 14. Die Fleischwerdung des Wortes besteht in einem wirklichen „Werden“ Gottes: ein Werden, das gewiß keinerlei Veränderung in die göttliche Unveränderlichkeit hineinbringt, das aber trotzdem nicht weniger personal den „Einen aus der Trinität“, Gott den Sohn, affiziert. Der ganze Johanneskommentar tut nichts anderes als diesen Gesichtspunkt gegen jene zu verteidigen, die des Nestorianismus beschuldigt werden. Wenn man so glauben darf, dann warfen diese „Häretiker“ der philoxenischen Christologie vor, sie würde die Identität der fleischgewordenen Person zerstören: „Wenn das Wort Fleisch wird, so ist es von da ab Fleisch und nicht mehr Wort!“ (p. 32 etc.). Konsequenterweise interpretierten sie den ersten Teil des johanneischen Verses durch den folgenden, d. h. sie reduzierten das „Werden“ des Wortes auf ein einfaches Einwohnen in einem angenommenen Menschen. Darauf antwortet Philoxenus unablässig: wenn der Sohn wird, indem er bleibt, was er ist, d. h. ohne seine Gottheit zu verlieren, so könnte man nicht die Wirklichkeit seines persönlichen Werdens leugnen ohne der Schrift zu widersprechen und das Heil zu zerstören.

Was unser Vorhaben in dieser Frontalbegegnung zweier Christologien anbelangt, so stellt sich hier der Monophysitismus dem Nestorianismus entgegen wie eine fideistische Theologie einer rationalistischen. Diese Behauptung müßte nuanciert werden, ohne daß jedoch irgendeine Korrektur deren Grundbedeutung abschwächen dürfte. Das wirkliche Werden des unveränderlichen Gottes, oder noch konkreter, die Tatsache, daß Gott selbst geboren wird, leidet und stirbt: eben dies ist das große Skandalon der Vernunft. Werden, Leiden und Tod dagegen auf die menschliche Natur Christi einzuschränken, um davor die Gottheit zu bewahren, bedeutet dies nicht die Spitze des Geheimnisses stumpf machen, um den rationalen Forderungen des Denkens zu genügen? So erklärt sich doch wohl das „dialektische“ Verständnis des Glaubens, das weiter oben herausgearbeitet worden ist, am besten in einer monophysitischen Perspektive: der zweite Weg, auf welchem Gott sich durch die Eigenschaften, die ihm entgegengesetzt sind, offenbaren wollte, ist gerade die Schwachheit der Inkarnation und die Torheit des Kreuzes (p. 177 s.); mit anderen Worten: gerade das Mysterium der Geburt, der Passion und des Todes Gottes ist das, worum es im christlichen Bekenntnis geht.

Man ist darum nicht überrascht zu sehen, daß Philoxenus die nestorianische Christologie – ja sogar die chaledonische Zweinaturenlehre, die er auf einen Semi-Nestorianismus (p. 19) zurückführt – einer Leugnung des Glaubens gleichsetzt. Die, welche er als Häretiker bezeichnet, stellen in seinen Augen echte Ungläubige dar, auf denselben Titel hin wie Juden und Heiden, da sie ja dem „Menschen“ Geburt und Tod Christi zuteilen und so wie diese zu Leugnern seiner Gott-

heit werden (p. 184). Gerade dadurch, daß sie versuchen ihn zu „ergreifen“, wie seine Feinde von damals (Joh 7, 30), entzieht er sich ihnen, während der Glaube, der „sich auf Distanz hält“ (Lk 22, 54), ihn wahrhaft erkennt (p. 164 s.). Unfähig das Geheimnis zu „buchstabieren“, wie könnten sie zum das Ganze erfassenden Lesen gelangen (p. 64, 157 s.)!

Eine solche Wertung der Zweinaturenlehre entstellt ganz grob – man braucht es kaum zu sagen – die Absicht ihrer Anhänger, nicht nur der Chalkedoniker, sondern auch der „Nestorianer“. Um von den letzteren nur einen herauszugreifen, Babaï den Großen, so ist seine Christologie, neuerdings analysiert von Luise Abramowski, gekennzeichnet durch eine „religiöse Grundeinstellung“, die seltsamerweise der des Philoxenus ähnlich ist, sowohl in der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Forschen im allgemeinen als auch in der Beschreibung der christologischen Einigung als eines unbegreiflichen Geheimnisses⁵. Droht diese Feststellung nicht die Hypothese einer bevorzugten Verwandtschaft zwischen Apophatismus und Monophysitismus zu zerstören? Um auf diesen letzten Einwand zu antworten, wird es genügen, den genauen Punkt, auf den Philoxenus das Geheimnis zuspitzt, noch besser zu umgrenzen.

Was der Johanneskommentar definitiv als eigentlich unbegreiflich in der „Ökonomie dem Fleisch nach“ betrachtet, ist dies, daß ihr menschlicher Aspekt selbst eine göttliche Wirklichkeit in Erscheinung treten läßt. Das fleischgewordene Wort ist geheimnisvoll nicht nur in seiner Gottheit, sondern auch und vor allem in seiner Menschheit selbst (p. 58, 70). Man muß darauf den Finger legen: das wahrhaft Unbegreifliche, das Göttlichste in Christus, ruht nach Philoxenus in den anscheinend niedrigsten Akten der Ökonomie, „daß sie ihn von menschlicher Milch wachsen läßt, obwohl er doch der unkörperliche Gott ist; daß er in der Beschneidung sich etwas wegnehmen läßt, ohne daß man begreift, wohin das Stück gekommen ist; daß sein Wachstum alle Änderungen körperlichen Umfangs mitgemacht hat, obwohl er doch in einer jeden von ihnen die Vollendung hatte“ (p. 70 s.).

Gerade hier verläuft die Trennungslinie und beginnt der Skandal des „Nestorianers“. Denn, wenn Babaï die Vereinigung des unendlichen, ewigen und unsichtbaren Gott-Logos mit dem endlichen, zeitlichen und leidensfähigen Menschen zu einem einzigen Sohn Gottes und einem *Prosopon*⁶ als ein unerforschliches Wunder betrachtet, so wird er doch niemals soweit gehen, daß er der göttlichen Person direkt

⁵ L. Abramowski, Babaï der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen, in: OrChrP 41 (1975) 289–343.

⁶ CSCO 79, 166.

die menschlichen Eigenschaften zuteilt. Im Gegensatz zur alexandrini-schen Tradition, die den Logos spontan in seinem Fleische handeln sah, fühlte die antiochenische immer das größte Widerstreben dagegen, der *communicatio idiomatum* mehr als eine bloß metaphorische Bedeutung zuzuschreiben. Man wird sich also nicht wundern, wenn man feststellt, daß Babaï die „Blasphemien“ des Philoxenus darin zusammengefaßt sieht, daß dieser die menschlichen Akte der Ökonomie (der Inkarnation) als die wahren Wunder Christi deutet⁷.

Das ist jedoch genau die Deutung, welche der Johanneskommentar vom Geheimnis der Menschwerdung gibt; es ist der Gegenstand, den er dem christlichen Glauben und der christlichen Kontemplation zuweist. Das, was die neuen Sinne der Taufwiedergeburt gestatten (p. 151) und das, wohin die Reinigung des Intellekts wirksam führt, ist die Schau Christi, der da ist „erfüllt in der Entäußerung, reich in der Armut, Logos im Fleisch, (mit Gott) wesenseins im Werden, Gott im Menschsein, leidenslos im Erleiden, machtvoll am Kreuz“ (p. 237). Die geistliche Weisheit, deren Kulminationspunkt wir in der „Wahrnehmung“ des Geheimnisses der Inkarnation erkannt haben, läuft also nicht auf irgendwelchen theologischen Ausdruck dieses Mysteriums hinaus; sie fällt vielmehr bei Philoxenus genau mit seinem spezifisch monophysitischen Zugang dorthin zusammen.

So kann ich also ohne längeres Verweilen mit meinen Ausführungen zum Schluß kommen. Daß wir uns übrigens auf das eingelassen haben, was W. H. C. Frend als „doctrinal issue“ bezeichnet, hat uns schon so weit geführt, daß ich mich etwas beschämt fühle, Ihnen so etwas zugemutet zu haben, was Ihnen als eine ziemlich nüchterne theologische Vorlesung vorkommen mußte. Für mein Verständnis jedenfalls handelte es sich einfach um die Aufgabe eines Historikers: diese nämlich, die Rolle des ideologischen Faktors in der Ausbildung der syrisch-monophysitischen Bewegung besser abgrenzen zu können, konkretisiert an einem ihrer Vorkämpfer, den die Festlegung auf eine Formel noch nicht blind gemacht hatte für die eigentlich religiöse Tragweite der Kontroverse.

Das Resultat der Untersuchung erlaubt eine Antwort auf die dreifache Frage, die zu Anfang gestellt worden ist, da wir für den Johanneskommentar des Philoxenus feststellen konnten (1) das Vorhandensein eines fideistischen Zugangs zum Mysterium und einer intellektualistischen Gnoseologie, (2) deren Entfaltung in eine christozentrische und sakramentale Mystik, (3) den grundlegend monophysitischen Charakter der darin gegebenen Schau der „Ökonomie dem Fleische nach“. So bestätigt sich meine eingangs vorgelegte Hypothese von der Beziehung zwischen Monophysitismus und Spiritualität.

⁷ CSCO 79, 76 f.

Entstanden aus Elementen, die aus verschiedenen Traditionen entnommen sind, verbindet der philoxenische Gedanke „paulinische Dialektik“ und „physische Erlösungslehre“, ephraemischen Apophatismus und evagrianischen Intellektualismus zu einer persönlichen Synthese von einer zu seiner Zeit sonst wohl nicht erreichten Fülle. Ein Urteil über die objektive Verwandtschaft dieser Synthese mit dem Monophysitismus zu fällen, überschreitet vielleicht die Kompetenz des Historikers. Dieser begnügt sich mit der Feststellung, daß Philoxenus selber zuinnerst von dieser Affinität überzeugt war, und hält sich zur Annahme berechtigt, daß diese Überzeugung ohne weiteres von seinem Publikum geteilt worden ist.

Auf diese Weise erklärt sich am leichtesten die einzigartige Anziehungskraft, die der Monophysitismus auf weite Kreise des syrischen Mönchtums ausgeübt hat. Die Propaganda konnte manchmal herabsinken auf die Ebene summarischer Slogans und sich der brutalen Gewalt von Massendemonstrationen überlassen. Die Lektüre des Philoxenus aber beweist, daß das konfessionelle Engagement eine Rechtfertigung höherer Art zu finden wußte und sich monastischen Kreisen höchster Intelligenz anbieten konnte als das, was allein mit einem echten geistlichen Leben vereinbar wäre. Nicht aus einem blinden Fanatismus heraus geschah es also, daß zahlreiche monophysitische Mönche nicht zögerten, in der Verfolgung alles zu opfern, um ein christologisches Bekenntnis zu schützen, das ihrer Meinung nach zuinnerst mit dem Sinn ihrer monastischen Berufung verknüpft war.