

Das östliche und das westliche Christusbild

Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus

VON ALOIS GRILLMEIER S. J.

Patrick T. R. Gray hat es unternommen, die Schriften des Leontius von Jerusalem (CPG III, Nr. 6917–6918) für das CChr. SG herauszugeben. Dafür legt er eine Hintergrundstudie vor¹, die den theologiegeschichtlichen Ort des Autors klären soll, nachdem die literarhistorische Frage durch Marcel Richard in der Kritik an den Positionen von F. Loofs in der Leontiusfrage gelöst worden ist. Gr. setzt sich nun vor allem mit der Untersuchung von Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon I* (Würzburg 1951) 638–720, und auch mit anderen Studien auseinander. Dieses Wort „Neu-Chalcedonismus“ ist von J. Lebon geprägt worden. Sein Schüler Ch. Moeller hat es durch mehrere Studien weiter einzuführen versucht, v. a. durch die Arbeit: *Un représentant de la christologie néochalcédonienne au début du sixième siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie*, in: RHE 40 (1944–45) 73–140 und die andere obengenannte Studie von 1951. Andere haben weitergearbeitet, so besonders S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus* (Diss. Bonn 1962). Zur Klärung des Begriffs hat einen wichtigen Beitrag geleistet M. Richard, *Le Néo-chalcédonisme*, jetzt in dessen *Opera Minora II*, Nr. 56. Gr. hat den Eindruck, daß die bisherige Behandlung des Themas allzusehr belastet ist durch „the assumptions made by most Western scholars“ (5). Er will also eine mehr dem Osten gerechtwerdende, d. h. in Richtung eines verstärkten Cyrillianismus laufende Deutung geben und dabei moderne theologiegeschichtliche Erkenntnisse, darin abhängig von J. Meyendorff, einbringen. Nach der Einleitung (Kap. I, 1–6) folgen als Kap. II die Darstellung des Konzils von 451 (7–16), als Kap. III ein Überblick über das Verhältnis von „Imperial Policy, Ecclesiastical Politics, and Theology“ (17–79), als Kap. IV die „Antiochenische Verteidigung“ des Konzils (80–89), als Kap. V die „Origenistische Verteidigung“ (90–103) und als Kap. VI „Die neuchalcedonische Verteidigung“ des Konzils (104–172). Auf diesem Kap. liegt der Schwerpunkt. Es schließt mit einer Definition des Neuchalcedonismus. *Conclusio* (173–178), *Bibliographie* und *Indices* folgen (179–189).

Obwohl auch Gr. die Bezeichnungen „streng-chalcedonisch“, „neu-chalcedonisch“ gebraucht, möchte er doch keine „Strengchalcedonier“ als historisch gegeben annehmen, was eigentlich auch eine neue Bezeichnung der Gegengruppe erforderte. Die Verteidigung des Konzils von 451 gegenüber seinen alexandrinischen Gegnern wird nach Gr. von drei Gruppen getragen, nämlich von Interpreten 1. antiochenischer, 2. origenistischer, 3. cyrillianischer Einstellung. Für ihn ist das Reden von „strengem Chalcedonismus“ und Neuchalcedonismus ein vergebliches Bemühen um das Verständnis der nachchalcedonischen Kontroversen. Besonders in der Unterscheidung einer antiochenischen und einer cyrillischen Gruppe unter den Anhängern Chalcedons sieht er „the greatest contribution this study has made“ (175). Gr. sieht selbst die Gefahr, daß seine Deutung eine cyrillische Schlagseite bekommt. Bevor wir auf Gr.s Ausführungen eingehen, sind einige Hinweise auf Erst- und Zweitquellen zu machen, die man vermißt: (1) *Erstquellen*: Für das Konzil von Konstantinopel 553 ist die neue Edition von E. Schwartz/J. Straub noch nicht gebraucht: ACO IV 1 (Berlin 1971); IV 2 (Straßburg 1914). Hier ist eine neue Textlage gegenüber Mansi geschaffen. Wichtig wären auch: R. Hespel, *Le florilège Cyrillien refuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique* = BMus 37 (Louvain 1955) (dies für 105 ff., 139 ff.); F. Glorie (ed.), *Maxentii* (nicht

¹ P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451–553)* (Studies in the History of Christian Thought XX), Leiden: Brill 1979. IX/189 S. Die Studie war schon 1973 abgeschlossen worden.

Iohannis Maxentii, John Max.) aliorumque Scytharum Monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi Opuscula = CChr. SL LXXXVA (Turnholti 1978) bes. XLI (f. 48). Für 115–121: M. Richard (ed), *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt* . . . appendicem suppeditante M. Aubineau = CCG 1 (Turnhout 1977). Siehe d. Rez. von K.-H. Uthemann, in: *ByZ* 73 (1980) 70–72. – (2) *Zweitquellen*: Zur Bestimmung des Anteils Cyrills an Chalcedon ist grundlegend: T. Šagi-Bunić, „Deus perfectus et homo perfectus“ a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451) (Romae 1965), vertieft durch A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, in: *RTL* 7 (1976) 3–23; 155–170; ders., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie* (Louvain 1963). Zur Kaiser- und Kirchenpolitik: C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491–518)* = *OrChrA* 184 (Roma 1969); ders., *Sul fallimento di un negoziato di pace ecclesiastica fra il papa Ormisda e l'imperatore Anastasio (515–517)* (Firenze 1980); ders., *Potere e ideologia imperiale da Zenone a Giustiniano*, in: *L'imperatore Giustiniano—Storia e mito*, ed. G. G. Archi (Giuffrè ed. 1978) 3–35. Zur öfter angesprochenen Frage der „Grünen“ und „Blauen“ (33, 56–58) ist wichtig: A. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium* (Oxford 1976), VI, 126–156: *The Religious Sympathies of the Factions*, wo harte Kritik geübt wird an der von Gr. zitierten Studie von J. Jarry, in *Syr.* 37 (1960) 348–371; dazu müßte freilich noch hingewiesen werden auf das größere Werk von J., *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IV^e au VII^e siècle* (Le Caire 1968). Mit dem Phänomen des Neuchalcedonismus beschäftigt sich nun auch vom palästinischen Standpunkt aus gesehen: L. Perone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)* (Brescia 1980), worin auch nach einer neuen Terminologie in unserer Frage gesucht wird (neuer Vorschlag: *calcedonismo minimale, calcedonismo integrato*); diese Untersuchung reicht aber nur bis 565. Darüber hinaus führt Pauline Allen, *Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century*, in: *Byz.* 50 (1980) 5–17. Wir prüfen nun die inhaltlichen Ergebnisse Gr.s.

I.

Eine „antiochenische Interpretation“ Chalcedons? Darunter versteht Verf. eine Deutung des 4. Konzils im Geiste der vorchalcedonischen Antiochener, die von Cyrill einer gefährlichen Annäherung an den Nestorianismus beschuldigt wurde. Gr. findet, daß es die von Ch. Moeller angenommene Gruppe der „strengen Chalcedonier“ gar nicht gibt. An deren Stelle tritt nach Gr. die Gruppe „antiochenisch“ orientierter Interpreten des Konzils. Sie würden also mit vorchalcedonischen Mitteln arbeiten. Soll damit behauptet werden, daß es an Theologen fehlte, die den theologisch-begrifflichen Ansatz von 451 genuin weiterentwickeln konnten? Das wäre für ein Konzil von schwerwiegenden Folgen. Was ist der Tatbestand?

Als ersten Zeugen der „antiochenischen“ Interpretation führt Gr. den Patriarchen Gennadius von Konstantinopel (458–471) an, und zwar mit seinem *Encomium* auf den Tomus Leos I. v. J. 449, der zu Chalcedon eine besondere Approbation erhalten hatte. Der fragmentarisch erhaltene Text ist ediert von F. Diekamp, *Analecta Patristica* = *OrChrA* 117 (Rom 1938) 77–78. Zu Gennadius siehe ebd. 54–108. Tatsächlich war G. um 431/2 noch vollblütiger Antiochener gewesen und hatte die Anathematismen Cyrills scharf kritisiert, dies so sehr, „daß er zur Zeit der Abfassung dieses Kommentars (zum Römerbrief) die Einheit von Gott und Mensch in Christus nicht als wahre Personeneinheit gedacht hat“ (Diekamp 88). In den übrigen exegetischen Werken, soweit erhalten, ist jedoch ein Wandel festzustellen, besonders in einem Fragment zu Gal 3, 20 (ebd. 89), also während der Zeit der Abfassung des Pauluskommentars des Gennadius. Schließlich wurde der Patriarch zu einem entschiedenen Vertreter der chalcedonischen Formel, dies in dem genannten *Encomium* auf den Tomus Leos I., das zwischen 451 und 458 entstanden sein muß. Wir finden darin die Anspielung auf das chalcedonische „*asynchytos*“, vor allem aber den chalcedonischen Gebrauch von *physis* (*hoti physis en autoi*, d. h. in Christus, *kai theia kai anthropine*) (78, 21). Auch wenn der Begriff „*hypostasis*“ nicht vorkommt, sondern nur vom „*prosopon*“ gesprochen wird (veranlaßt durch

den Begriff *persona* bei Leo I.), so findet sich doch eine so eindeutige Anwendung dieses Terminus auf Christus, daß dessen Schillern bei den Antiochenern überwunden ist. Dieses lag darin, daß hier das *eine Prosopon* in Christus als *Ergebnis* der Einigung von göttlicher und menschlicher Natur und nicht als deren Ausgangspunkt erschien. Selbst in der Definition von Chalcedon ist bei aller Akzentuierung der Einheit im Sinne einer Christologie von oben der Eindruck gegeben, daß die *eine Hypostase* und das *eine Prosopon* in Christus als Resultat der einigenden Einigung verstanden wird. Das ist eine legitime Betrachtungsweise. Es lag aber in der Logik der Definition von Chalcedon selbst, nach dem Urgrund der *einen Hypostase* oder *Person* in dem Inkarnierten zu suchen und diesen in der *einen Hypostase* oder *Person*, die schon im Präexistenten gegeben ist, zu finden. Dabei handelte es sich nicht um eine sachliche Überbietung Chalcedons. Denn schaut man sich die Definition genauer an, so ist die „*eine Hypostase* von oben her“ schon gefordert durch die Entfaltung des „*einen Subjekts*“ in Christus, jenes „*ein und desselben*“, der, von Ewigkeit dem Vater wesenseins, in der Zeit auch uns wesensgleich geworden ist, so daß eben dieser ein und derselbe vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, „*in einer Hypostase* und einem *Prosopon*, aber in zwei Naturen erkennbar“.

Eine „*antiochenische*“ Interpretation Chalcedons, um den Terminus Gr.s aufzunehmen, würde nun bei der Betrachtung der Personeneinheit *in effectu* oder vom Ergebnis her bleiben oder sie gar verstärken. Man würde die „*eine Hypostase*“ oder das „*eine Prosopon*“ nicht vom Präexistenten aussagen, sondern erst im Inkarnierten sehen. Ist das bei Gennadius noch gegeben? Zwei Sätze weisen über diese Annahme hinaus: (1) „Hat er (Leo) nicht durch seine Verkündigung von der unvermischten Erhaltung der Eigenheit jeder der beiden Naturen in dem *einen Prosopon des Sohnes* diejenigen widerlegt, die davon schwätzen, daß er (sc. der Sohn) ein Verschwinden (*aphanison*) oder eine Verwandlung (*tropēn*) erlitten habe“ (Diekamp 78, 1–3)? Es handelt sich um eine Betrachtung „von oben“ her. Mit dem „Sohn“ ist der Präexistente gemeint, weil eben von diesem ein durch die Inkarnation angeblich eintretendes „Verschwinden“ (*kenosis*) und „Verwandeltwerden“ abgewehrt wird. (2) Die Zentrierung des Christusbildes im Präexistenten kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß Gennadius sagt: „Hat er (Leo) nicht den Tod des *Eingeborenen* (*monogenous*) bekannt und dabei deutlich dessen lebensunfähige göttliche Natur laut gepriesen“ (ebd. 78, 4–5)? Das bezeugt klar, daß Gennadius – anders als die Antiochener (Theodoret, Andreas von Samosata) – keine Schwierigkeit hat, die sog. Idiomenkommunikation des umstrittenen Anathematismus 12 Cyrills anzunehmen. Er kann also vom „Tod Gottes“ reden (vgl. Anath. 12: DS 263). Wir haben keine „*antiochenische* Interpretation“ Chalcedons, sondern vielmehr eine solche, die in der Logik des Chalcedonense weiterweist auf eine Anwendung des Begriffs der „*einen Person*“ schon auf den präexistenten Logos, von dem dann die Fleischwerdung ausgesagt wird in dem Sinn, daß die *eine Hypostase* bleibt, auch in der Zweiheit der Naturen. Nun ist bei Gennadius jede Adoptionsterminologie, die um 430 noch gegeben war (er spricht noch von *hypothesis*!), überwunden. Dieser Eindruck wird verstärkt dadurch, daß Joh 1, 14 und Röm 9, 5 eine Fülle von Inkarnationstermini, herausgeholt aus Leos Tomus, umrahmen, sowohl antiochenische wie alexandrinische, und dies zugunsten einer Christologie von oben. Diese war gewiß von Cyrill her in die Definition von Chalcedon pointiert eingeführt worden, wie die oben angegebenen Autoren Šagi-Bunić und de Halleux gezeigt haben, ist aber durch Gennadius nun aus den Voraussetzungen des Konzils selbst und des Tomus Leos ohne weitere Zuhilfenahme cyrillianischer Begriffe abgeleitet worden. Es handelt sich also um echten Chalcedonismus! Von einer „*antiochenischen*“ Interpretation des Konzils (im Sinn Gr.s) kann keine Rede sein.

Als nächster Beleg für eben diese Interpretation aus nachchalcedonischer Zeit werden die unechten Briefe an Petrus Fullo, Patriarch von Antiochien (i. d. J. 471, 475/7, 485/88) angeführt (Gr. 180/1). Gr. findet hier typisch antiochenische Vorwürfe gegen den Theopaschitismus, also gegen die Aussage: Gott hat gelitten. Widerstand gegen diese Formel gilt für Gr. als „*Antiochene outlook*“. Sieht man aber diese Briefe nach ACO III, 217–231 genau durch, so findet sich (1) guter Chalcedonismus, d. h. die Wiederholung der chalcedonischen Grundaussagen, wie in Ps. Gelasius, ACO III, 220,

23–27, besonders die Hervorhebung der zwei Naturen in dem einen Sohn Gottes; oder sogar die Absage an die Zwei Söhne-Lehre ebenso wie an die *Mia physis*-Formel: Br. 4, ACO III, 225, §§ 9. u. 10. Die zwei Naturen stehen gewiß im Vordergrund, werden aber gegen jede falsche Interpretation abgehoben, wie bes. in Br. 5: ACO III, 226, §§ 5. u. 6. (2) Aber selbst die Verbindung von „*ex duabus et in duabus naturis*“ wird nicht verschmäht (Br. 6: ACO III 227, § 2). Bei alledem wird eine deutliche Christologie „von oben“ vorausgesetzt (ebd. Br. 6: ACO III, 227, §§ 7 u. 8). Auch von der *einen Hypostasis* und dem *einen Prosopon* in zwei Naturen wird gesprochen, was eine klare Wiederholung der Definition von 451 ist. Aus den Briefen geht eindeutig hervor, daß nur jener Theopaschitismus abgelehnt wird, der das apolinaristische Verständnis von der Natursynthese Christi aus Logos und Sarx voraussetzt, nicht aber der, welcher einfach auf der orthodoxen Idiomenkommunikation beruht. So besonders klar in Br. 3: ACO III, 223, § 5. In diesem Brief wird ein Leiden des „bloßen Logos“ ohne das Gewand seines Fleisches verworfen. In § 9, 223, 35 wird durch eine Lesart die Aussage: „Gott (= das *concretum theos*) hat gelitten“ abgeändert in „die Gottheit hat gelitten“ und in dieser Form als apolinaristische Lehre verurteilt.

Kann man für Heraclianus, Bischof von Chalcedon (CPG III, N. 6800/1) viel daraus entnehmen, daß er in seiner Schrift gegen die Manichäer Diodor von Tarsus als „Vater“ zitiert (und zwar zusammen mit einem anderen unverdächtigen Zeugen), da dieser eben auch 25 Bücher gegen die Manichäer geschrieben hat (Photius, *Bibl. Cod.* 85: Henry 2, 9–10)? Eben der Kampf gegen den Manichäismus kann Diodor in diesen verlorenen Büchern vielleicht zu besonderer Akzentuierung des „Menschen Jesus“ inspiriert haben. E. Honigmann sagt mit Hinweis auf Photius, l. c., von Heraclianus: „Now we know that he was considered a model of orthodoxy; his works may have inspired men like Ephraem of Antioch and Leontius of Byzance“. Auch wenn Honigmann zugeibt, daß Heraclianus durch die scharfe Opposition gegen den Monophysitismus „almost approached Nestorianism“, dies eben auf Grund des Photius-Urteils, so darf man nicht übersehen, daß er an seinen Quellen Schwächen tadeln kann und bemüht ist, deren Lücken sorgfältig auszufüllen (*Bibl. Cod.* 85; Henry 85). Siehe das insgesamt positive Urteil bei Honigmann, Heraclianus of Chalcedon (537 A.D.?) ...: *Patristic Studies = StT* 173 (Rom 1973) 213/4. Suchte hier Gr. seine „antiochenische“ Interpretation Chalcedons zu Konstantinopel, so bringt er zwei Beispiele auch für Kleinasien, bzw. Syrien: Basilius von Cilicien, der in Antiochien Priester unter Patriarch Flavian war, und Theodoret von Cyrus mit seinem Brief an Johannes von Aegea (81–89). Man kann gewiß bei aller Unsicherheit über Basilius (vgl. S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus*, Bonn 1962, 177, Anm. 397) supponieren, daß dieser am meisten im Vergleich mit den genannten Zeugen die Bedingungen für eine „antiochenische Interpretation“ erfüllt. Denn er beruft sich (nach Photius, *Bibl. Cod.* 107: Henry 2, 78) auf Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, will allerdings nicht Parteigänger des Nestorius sein, greift Johannes von Scythopolis an, weil er sich zu sehr auf die 12 Anathematismen Cyrills, besonders den zwölften, stütze, worin es um das „Leiden Gottes“ gehe. Photius abschätzend: „*Là se termine ce labour inutile*“ (l. c.). Mag sein, daß es auch andere „Antiochener“ dieser Art gab. Dann hätte Gr. gewiß eventuell „antiochenische Chalcedonier“ ausgemacht, dies aber nur unter der Bedingung, daß Chalcedon als Objekt der Interpretation zur Frage stand und nicht einfach vor-chalcedonisch-antiochenische Positionen weiterüberliefert wurden. Das wäre genauer zu überprüfen. Solche Leute dann aber auf dieselbe Stufe zu stellen wie Gennadius oder die Verfasser der Petrus Fullo-Briefe oder auch wie Theodoret (s. u.), ist unstatthaft.

Nun zu Theodoret mit seinem Brief an Johannes von Aegea (vgl. Ch. Moeller, in: *Chalcedon I*, 656). Johannes wollte die chalcedonische Formel von der einen Hypostase in Christus nicht annehmen und wurde darum in der *Collectio Avellana*, Ep. 232: CSEL 35, 2, 706, § 11, zu den häretischen Nestorianern gerechnet. Vgl. Richard, *La lettre de Théodoret à Jean d'Égées*, in: *Ders., Opera Minora* 2, N. 48 mit dem Text des Briefes, der nur in Fragmenten erhalten ist. Diese zeigen nach Richard, daß Theodoret damit einen Beitrag zur Interpretation des Dogmas von Chalcedon geleistet habe, und zwar durch die Feststellung, daß das Konzil *hypostasis* nicht im Sinn von Natur, sondern von Person verstanden habe. Gr. sagt mit Berufung auf Johannes Philoponus (bei

Michael Syrus, Chron. VIII., cap. 13: Chabot II, 120–121), der den Brief Theodorets gelesen habe: Theodoret hat *hypostasis* hier genommen „as standing for some kind of collective unity of discrete individual entities“ (Gr. 88). Dagegen sagt aber Luise Abramowski in der Rez. zu Gr.: „In Abschnitt IV hat Gray nicht erkannt, daß das Theodoret-Zitat über die chalcedonensische Hypostase polemisch absichtlich so zurechtgesetzt worden ist, daß der Eindruck erweckt wird, Theodoret vertrete schlechthin, also auch christologisch, ‚hypostasis‘ als Ausdruck für ein Kollektivum; dabei tut er im erhaltenen Text nichts anderes, als eine Art (von mehreren) des biblischen Gebrauchs der Vokabel zu beschreiben“ (ThLZ 107 [1982] 211). Damit ist auch die Folgerung Gr.s hinfällig: „that he (Theodoret) remained genuinely Antiochene in his christology, and that Chalcedon was interpreted by him as having in no way compromised that christology, even when it used the formula ‚in one person and hypostasis‘. In Theodoret it can be seen that it was possible to be an Antiochene Chalcedonian, and to interpret Chalcedon in a strictly Antiochene sense“ (Gr. 88).

Man braucht also gewiß nicht apriori zu leugnen, daß es eine „antiochenische“ Interpretation Chalcedons geben konnte. Nur muß man dann auch ein genuin chalcedonisches Verständnis des Konzils und seiner Aussage supponieren, um davon die antiochenische Umbiegung abheben zu können. Die von Gr. dafür beanspruchten Autoren geben das nicht her. Sie sind vielmehr, Basilius von Cilicien vielleicht ausgenommen, echte und klare Chalcedonier, die z.T. Chalcedon im Sinn seiner eigenen immanenten Logik weiterführen.

II.

Eine origenistische Verteidigung Chalcedons (90–103)? Gr. übernimmt hier die Auffassung, daß Leontius von Byzanz ein Origenist gewesen sei, die durch D. Evans, *Leontius of Byzantium: an Origenist Christology* = DOS 13 (Washington 1970) vertreten worden war. U. E. ist sie definitiv widerlegt durch Brian E. Daley, *The Origenism of Leontius of Byzantium*, in: *JThS* 27 (1976) 333–369, was 1975 zu Oxford auf der International Conference on Patristic Studies in Gegenwart von Evans vorgelegt wurde. Kann es überhaupt eine origenistische Verteidigung Chalcedons geben? Schaut man in die Frühgeschichte des Origenismus, so offenbart er sich als eine in Arianismus mündende Leugnung der Gottheit Christi oder als nestorianische Aufhebung der *henosis kath' hypostasin*. Dies ist erkennbar aus neu entzifferten koptischen Texten, die eine Exhorte des großen Archimandriten Schenute († 466) gegen die Apokryphen, und insbesondere gegen die Origenisten darstellen. Prof. Tito Orlandi, Rom, hat sie vor der Edition dem Verf. in italienischer Übersetzung zur Verfügung gestellt. Diese Exhorte ist zwischen 431 und 449 verfaßt und macht die Gefahr des Origenismus für die überlieferte Christologie überaus deutlich. Nach meiner Auffassung ist auch das *Opusculum XI* des Marcus des Eremiten (*Contra eos qui dicunt carnem Sanctam Domini Verbo non unitam esse*, ed. J. Kunze, Marcus Eremita, Leipzig 1895; A. Mai, NPB XI 200–247) eine antiorigenistische Schrift, und zwar gegen die Lehre, daß das Subjekt der Inkarnation nicht der präexistente Logos, sondern die präexistente Seele Christi gewesen sei. Daß Marcus diesen Sachverhalt klar erkannt und widerlegt hat, ergab sich aus einer genauen Analyse des genannten Op. XI. Siehe A. Grillmeier, *Markos Eremites und der Origenismus*, in: *FS M. Richard*, Bd. III = TU 125 (Berlin 1981) 253–283; in italienischer Übersetzung in: *Cristianesimo nella Storia* 1 (1980) 9–57. Die Ergebnisse sind zusammengefaßt in: A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I* (21982) 253–283. Ob nun diese Schrift den Frühorigenismus bekämpft oder – so Dom J. Gribomont, *Marc l'Ermita et la christologie évagrienne*, in: *Cristianesimo nella Storia* 3 (1982) 73–81 – den Origenismus, den Justinian verurteilt, womit Marcus ein Autor des 6. J.s wäre, sei hier dahingestellt: sicher ist, daß der Origenismus absolut gegen die Christologie chalcedonischer Prägung steht, daß man also Chalcedon nur origenistisch leugnen, nicht aber unter Wahrung einer gewissen Substanz seiner Aussage „interpretieren“ kann. Auch Leontius von Byzanz ist kein Origenist, vielmehr ein Streng-Chalcedonier, was Br. E. Daley in *JThS* 27 (1976) 333–369 eindeutig gezeigt hat.

III.

Die neuchalcedonische Verteidigung Chalcedons (Gr. 104–172): Der Kontrapunkt zu einer solchen „neu-chalcedonischen“ Interpretation des 4. Konzils wäre die „alt- oder streng-chalcedonische“, die aber Gr. zu Unrecht als nicht gegeben ansieht. Hier ist wichtig zu beachten, daß in die echt-chalcedonische Synthese schon Cyrill mit eingegangen ist. Dies hat besonders Richard in seinem kurzen, aber klärenden Artikel „Le neo-chalcedonisme“ betont, ist aber inzwischen viel tiefer begründet worden, und zwar durch das obenerwähnte Werk von Šagi-Bunić und den ebd. zitierten Artikel von de Halleux und seine eingehende Analyse der Definition von Chalcedon. Siehe die Zusammenfassung der gewonnenen Einsichten bei A. Grillmeier, *Jesus der Christus I*, 704–707, 752–764. Beide Studien enthalten gute Beweise dafür, daß durch Basilius von Seleucia schon i. J. 448 (Eutychesprozeß) die Formeln „in zwei Naturen“ (en dyo physisin) durch die Ausdeutung *cyrillischer* Texte gewonnen worden ist (vgl. A. Grillmeier, a. a. O. 733). Durch ihn ist demnach auch die Unterscheidung der Begriffe „hypostasis“ und „physis“ in die chalcedonische Definition gekommen (758). Damit ergibt sich freilich, daß der Anteil Leos I. an der Formel von Chalcedon geringer ist, als bisher angenommen wurde. Das Wort Gr.s: „in toto it (= Chalcedon) was a Cyrillian Council“ ist zwar überspitzt, hat aber einen richtigen Kern. Diese Feststellung könnte in der Tat eine ökumenische Brücke zwischen dem Bosphorus und Alexandrien bilden. Der Bruch war allein durch die Ablehnung der Mia physis-Formel durch das Konzil und die Einführung des „in zwei Naturen“ gekommen. Dabei hat man zwei Dinge zu klären unterlassen: (1) daß die Mia physis-Formel auch recht verstanden werden konnte; (2) daß sie Cyrill durch apolinaristische Fälschungen zugespielt worden war. Man hat denn auch richtig bald nach Chalcedon versucht, die Übereinstimmung zwischen Chalcedon und Cyrill zur Abwehr der alexandrinischen Angriffe auf das Konzil zu erweisen. Dies führte zu einer zunehmenden cyrillischen Neuinterpretation der Definition von 451, eben zum Neuchalcedonismus! Einen wertvollen Ausdruck dieses Bemühens in dem von Gr. leider nicht erwähnten oder ausgenützten *Florilegium Cyrillianum* (ed. Hespel; siehe oben). Es ist der Versuch, die genuin-chalcedonische Position mit Texten aus Cyrill zu belegen. Das Unterfangen war nicht aussichtslos, wie eben dieses Florileg bezeugt, und die Vertreter der Mia physis-Christologie hatten alle Mühe mit bestimmten Texten, besonders aus den Succensus-Briefen Cyrills, fertig zu werden. Für die neuchalcedonische Interpretation Chalcedons führt Gr. nun als Hauptzeugen an: Nephalius von Alexandrien, Johannes von Scythopolis, Johannes Grammaticus, Leontius von Jerusalem, Ephraem von Amida, Justinian I. Sie sind, wie L. Abramowski in *ThLZ* 107 (1982) 211 betont, voneinander sehr verschieden und man gewinne den „verblüffenden Eindruck, daß sie eigentlich nicht durch ausgeprägten Kyrillianismus auffallen, bei allen Vermittlungsversuchen“. Wir wollen nicht so sehr der Analyse Gr.s nachgehen, sondern versuchen – unter Auswertung der Ergebnisse Gr.s – einige Differenzierungen in die Problemstellung des „Neuchalcedonismus“ zu bringen.

1. die Bezeichnung selbst: Daß in der Dogmengeschichtsschreibung ein gewisses Unbehagen über diesen Namen „Neuchalcedonismus“ herrscht, ist nicht zu leugnen. So muß also nach dessen Berechtigung erneut gefragt werden:

a) Generell könnte man als Neuchalcedonismus jede terminologische und inhaltliche Veränderung bezeichnen, die unter grundsätzlicher Wahrung der chalcedonischen Grundformel und der darin ausgesprochenen Christologie beides weiterführt und vertieft rezipieren hilft. Diese Bezeichnung kann man dann nicht anwenden auf Versuche, einfach hinter die Chalcedonische Formel zurück oder an ihr vorbei zu gehen. Darum müssen von vornherein Dokumente wie das Henotikon Zenos, die Thesen der angeblich neuchalcedonischen Synode von Alexandrette (um ca. 515) und die Lösung des Patriarchen Flavian II. von Antiochien (498–512) außer Betracht bleiben. Es handelt sich hier weder um eine Interpretation noch eine Verteidigung Chalcedons. Mit Recht konzentriert Gr. seine Studie auf „The Defense ...“, also auf Autoren, die grundsätzlich Chalcedon bejahen, aber eben auf ihre Weise interpretieren.

b) Im Gegensatz zu Moeller will Gr. aber das, was den cyrillisch orientierten Prochalcedonismus ausmacht, nicht so sehr am Gebrauch der *Formeln* bestimmen, also

„without recourse to elaborate sets of formulae supposedly used by writers, but in fact used variously by them and with differing intentions“ (175). Dieses Vorgehen führt freilich leicht ins Schwimmen, wie Richard gegenüber dem Nephalius-Artikel Moellers (RHE 40 [1944–1945] 73–140) gezeigt hat (jetzt in Opera Minora II, Nr. 56). Gr. findet dagegen, daß erst die Entdeckung einer cyrillisch-chalcedonischen *Tradition* (zu Chalcedon selbst und nachher) das verständlich macht, was Neuchalcedonismus sei (175). Freilich wird man dann zur Feststellung dieser Tradition doch auf bestimmte Formeln zurückgreifen müssen, die ja in der Auseinandersetzung immer wiederkehren; es kommen besondere Sichten und Argumentationsweisen hinzu, die von Cyrill her auf Chalcedon eingewirkt haben. Sie sind am besten durch die von Gr. nicht verwerteten Autoren Šagi-Bunić und de Halleux dargestellt. Gewiß kommt also in der Analyse Chalcedons auch bei westlichen Autoren Cyrill nicht mehr zu kurz. Nach Gr. ist dies jedoch noch der Fall für die westliche Darstellung der Neuchalcedonier nach 451. Man müsse an ihnen v. a. betonen: 1. den Überlieferungscharakter, 2. ihre echte Kreativität. In dieser Hinsicht sagt denn Gr. auch viel Überlegenswertes, besonders in der Analyse von Leontius von Jerusalem (122–141), wo allerdings die Dissertation von A. Basdekis, *Die Christologie des L. v. J. Seine Logoslehre* (Münster 1974), zu beachten ist. Tatsächlich ist bei diesem Autor Gr.s Behauptung richtig: „Thus Leontius' development of the idea of unity by hypostasis is seen to be adequate to the most concrete notion of christological unity and at the same time, and by the very same token, to the most complete notion of Christ's humanity“ (136)². Das Christusbild des Leontius hat ein eindeutiges Zentrum, den präexistenten Logos als Hypostase. Freilich finden wir keine Definition dieses Begriffs, wohl aber die klare Entscheidung darüber, wo die eine Hypostase in Christus zu suchen ist, nämlich in der einen Hypostase des präexistenten Logos. Was in der Formel von Chalcedon noch unbestimmt bleibt, ist nun auch vom Begriff und der Verwendung von Hypostasis her klar. Zudem treffen wir nun bei Leontius in besonderer Deutlichkeit das, was man als neuchalcedonisches Christusbild bezeichnen kann (vgl. A. Grillmeier, *Ο ΚΥΡΙΑΚΟΣ ἈΝΘΡΩΠΙΟΣ*. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit, in: Tr. 33 [1977] 1–63, bes. 47–51). Es ist ganz nach der Enhypostasie der Menschheit Jesu in der Hypostase des Logos konzipiert. Sie ist „der umfassendere Grund“ (katholikoteron aition) aller an der Sarx Christi offenbaren göttlichen Idiomata oder Eigenschaften, zu denen die Geburt aus der Jungfrau, die Heiligkeit des ganzen Lebens, die Fülle des guten Rates, die Allmacht im Wunderwirken, die Weisheit der Lehre, die vollkommene, übermenschliche Tugend und anderes göttlicher Art gehören. Vgl. Leont. Hier., Adv. Nestor. I 18: PG 86, 1465 C–1472 A. Die Henosis-Idee Cyrills ist bis ins letzte ausgedeutet. Alle Gnade in Christus, z. B. auch die Leidenslosigkeit und die Unverderblichkeit des Auferstehungsleibes, geht auf dessen Henosis mit dem Logos zurück. Leontius verwahrt sich dagegen, daß beide Gaben Christus erst auf Grund der Auferweckung zuteil geworden wären. Christus hat sich vielmehr selbst von innen her auferweckt, weil er eben der dem Fleisch geeinte Logos ist (C. Nest. I 19: PG 86, 1473 C–1475 D). Dabei ist L. Gegner der *Mia physis*-Formel, also Chalcedonier.

2. Sachliches zum „Neuchalcedonismus“: Sosehr der Neuchalcedonismus jene Wärme in das östliche Christusbild zurückgebracht zu haben scheint, die A. von Harnack mit den bekannten vier kahlen negativen Bestimmungen Chalcedons daraus schwinden sah, so ist doch die Gefahr nicht zu verkennen, daß solch ein Christusbild den Anschluß an die legitimen modernen Forderungen dafür versäumt.

a) Die Entdeckung des Personbegriffs und seiner Definition: Was von der cyrillischen Synonymität von Hypostase und *Physis* nicht zu erwarten war, konnte nur durch die chalcedonische Unterscheidung beider Begriffe kommen, die kurz vor 451 schon bei östlichen Theologen zu finden ist. Wenn die Einheit von Gott und Mensch in Christus als strikte Subjekteinheit in der einen göttlichen Hypostase verankert wird, die Unterschiedenheit beider aber in der Verschiedenheit der Naturen (*dyo physis*), dann

² P. T. Gray, *Neo-Chalcedonianism and the tradition: from patristic to byzantine theology*, in: *ByF VIII* (1982) 61–70.

treibt dies notwendig zur Klärung der Begriffe von Person und Natur und besonders zu einer Definition der Person. Man darf die Bedeutung dieser Frage nicht übersehen. Die Entdeckung der Person, gewiß schon lange vor 451 in Gang gesetzt, aber erst richtig gefördert mit den Versuchen zur *Definition* von Person, war eine große geistesgeschichtliche Tat. Erst mußte „Person“ im ontologischen Bereich entdeckt werden, damit auch das „Personale“ im modernen Sinn in den Blick geraten konnte, und zwar im Sinn von Selbstbesitz, Selbstaktuierung als Individuum, Freiheit, andererseits aber als *subsistere in se* in der Bezogenheit auf den Anderen, als *subsistentia relativa*. Nachweislich sind diese Überlegungen an dem Mysterium Trinitatis und der Inkarnation entzündet worden, letzteres erst auf Grund der chalcedonischen Unterscheidung von *hypostasis* und *physis*.

b) Das Wie der Henosis von Gott und Mensch: Wenn für Cyrill und die Neuchalcedonier die Henosis zwischen Gottheit und Menschheit in Christus im Vordergrund stand, so mußte man sich auch eine Vorstellung darüber machen, wie diese in Christus zustande kam. Für die Neuchalcedonier war – allerdings mit Rückgriff auf Gregor von Nyssa – die Henosis um so stärker gegeben, je deutlicher die *Theiosis* der Menschheit Christi herausgearbeitet werden konnte. Wir haben das deutlichste Beispiel dafür schon bei Leontius von Jerusalem gefunden. Ein anderes ist Ps. Dionys. Für ihn stellt Christus als Singularfall der Verbindung der Gottheit mit der Menschheit den Gipfel des göttlichen Heilswerks dar. Seine Voraussetzung für die Einheit in Christus ist einerseits die Wahrung der göttlichen Umwandelbarkeit und der Unsündlichkeit Jesu, andererseits die Forderung, daß sich die verborgen bleibende Gottheit nicht mit der Menschheit, die im geschöpflichen Bereich verwickelt ist, vermischt. Wie kann aber dann doch das Menschsein Christi an den Logos gebunden sein? Dionys interessiert es vor allem zu erklären, daß dies auf eine *wunderbare* Weise geschieht, nämlich durch die jungfräuliche Empfängnis in Maria. Dazu kommt die *Eigenart* des Handelns Christi: die sog. *actio theandrica*. Wie Christus auf wunderbare Weise Mensch geworden ist, so ist sein Handeln auch einzigartig: die göttlichen Handlungen vollziehen sich auf menschliche Weise und die menschlichen auf göttliche Weise. Christus bringt also eine „neue Weise“ des Handelns überhaupt in die Welt (vgl. P. Scazzoso, Dionigi Areopagita, Tutte le Opere, Milano 1981, mit Hinweis auf die bekannte Stelle Ps. Dionys., ep. IV: PG 3,1072C; Div. nom. II 9: ibid. 684A). Ob also Christus, der Gott-Mensch, statisch oder dynamisch betrachtet wird: nur eine qualitative Überhöhung von Sein und Wirken in Angleichung an Gott kann die Einheit von Gott und Mensch in ihm garantieren. Ist dies aber der erste und einzige Weg, sich dem Verständnis der Henosis anzunähern?

Gerade die nüchternen Grundlinien der chalcedonischen Formel geben erst den Blick frei für ein Verständnis der Henosis, das seit der Frühzeit der Väter auftaucht, aber von der Theologie nicht ernst genug genommen wird. Wir meinen die Auswertung des biblischen Schöpfergedankens, bzw. die Berufung auf die Schöpfermacht Gottes für das Zustandekommen und Durchhalten der inkarnatorischen Einheit. (Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus I² [1982] 771, Anm. 6). Gehen wir davon aus, dann wird die Idee der *Theiosis* als Begründung der *Henosis* an die zweite Stelle gerückt, ohne überflüssig zu werden. Wir haben gerade in der nachchalcedonischen Diskussion einige schöne Beispiele für diese Idee. So zitiert Gr. (157) folgendes Wort Justinians: „This union by hypostasis shows that the divine Word (that is, the one hypostasis out of the three hypostases of divinity) was not united to a man who subsisted in an hypostasis before (προϋποστάντι ἀνθρώπῳ) but *created for himself* (ἑδημιούργησεν ἑαυτῷ) in the womb of the Virgin, in his own hypostasis, flesh animated by a rational and intellectual soul, such as human nature is“ (Justinian., Conf. verae fidei: E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Iustinians, München 1939, 74, l. 26). Vgl. Maximus Conf., Ambig. lib.: PG 91, 1037 A-D: der Logos sowohl Erzeuger als auch hypostatischer Träger des in der Kenose angenommenen Menschseins. Schön sagt der Chalcedonier Cassiodor († um 580): ... aptissime duae naturae inconfusae atque perfectae in una persona sunt positae Domini Christi: quarum est una qua regnat et altera qua ministrat; prima *creatrix*, posterior *creata* et ideo quae assumpsit, impassibilis, quae uero est assumpta, passibilis (Expos. Psalmorum, In ps. II, conclusio: CChr. SL 97, 49, l. 374–378). In die-

sem göttlichen Akt des Sich-Erschaffens eines menschlichen Leibes, sofern dieses dem Logos zugeeignet wird, liegt die eigentliche *actio unitiva*, das sich Aneignen der menschlichen Existenz in Christus. Über dieses Verfügen der göttlichen Schöpfermacht über geschöpfliches Sein hinaus, gibt es keine tiefere Möglichkeit der Aneignung. „Für sich selbst ausschließlich über ein geschöpfliches Sein verfügen und es sich aneignen“: das ist die Anwendung der biblischen Lehre von der Schöpfermacht Gottes auf die Inkarnation als dem Höchstfall des Einswerdens von Gott und Mensch. Nur Gottes Verfügungsmacht über das Sein kann so etwas bewirken wie gott-menschliche Einheit. Erst auf der Basis dieser Idee vom göttlich-schöpferischen Erschaffen des Menschseins darf die Theiosis-Lehre eingeführt werden, ohne eine Verfälschung der Henosis zu bedeuten. Denn Erschaffen heißt in *prima intentione*: Setzen ins geschöpfliche Sein, so wie es aus sich ist. Das ist eine Parallelaussage zum chalcedonischen „unvermischt“! Bringt man die Theiosis-Lehre zu früh herein, so kann man sich das Leiden Christi nicht erklären, wie man an den Schwierigkeiten Gregors von Nyssa mit der Erklärung des Leidens Christi sieht, da er zu sehr auf die Vergöttlichung in der Erklärung der Einheit Christi setzt (Vgl. A. Grillmeier, op. cit. 546). Für das entscheidende Fehlverständnis der Henosis der chalcedonisch-vorchalcedonischen Zeit muß man immer wieder auf Apolinarius von Laodicea zurückgreifen, der die *Mia physis*-Formel in das Zentrum seiner Inkarnationslehre gerückt hat. Er glaubte die Henosis erst dann fest verankert zu haben, wenn er das Entscheidend-Menschliche an Christus, seine Geistseele, zugunsten des Logos weggenommen habe. Schlimmer konnte man den Inkarnationsgedanken der kirchlichen Überlieferung nicht verfälschen. Damit ist auch die Anwendung des biblischen Schöpfungsgedankens auf das Menschsein Christi entleert. Denn je schöpferischer wir uns Gottes Verfügungsmacht denken, um so mehr erkennen wir, daß sie ein „anderes“ zum Terminus ihrer Wirkkraft hat. Die vollständige Andersheit ist Ziel des Erschaffens, und zwar ohne Widerruf. Diese vollständige Andersheit umfaßt nicht nur das Menschsein Christi als substantielle Natur, sondern auch deren geistige Aktivität in Erkennen und Wollen und in jeglicher Lebenstätigkeit. Erschaffen tendiert auf Aktuierung des schöpferisch gesetzten geistigen Wesens, so sehr es auch immer dem Schöpfer untergeordnet bleibt. Diesen dialektischen Gegensatz: „je mehr göttlich-schöpferisch gewollt, desto tiefer verankert im geschöpflichen Sein“ kann man ungehindert in die chalcedonische Grundformel einbauen, weniger ungefährdet dagegen in eine Theiosis-Lehre. Denn diese sucht eigentlich den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er auch in Christus verwirklicht ist, zu verdecken, sie vermag vor allem, wie man an Gregor von Nyssa sieht, die Idee der geschichtlichen Kenosis von Phil 2, 6–11 nicht ungehindert zur Geltung zu bringen. Jede wahre Fassung der Henosis muß den Blick in den Abgrund offenlassen. Maximus Confessor hat dies erfaßt. Für ihn hat „dieses christologische Gesetz . . . geradezu Gleichungswert: so weit Einigung als Unterscheidung. Denn es gilt von der hypostatischen Union: . . . durch den Schutz, den sie erweist, wird sie selber geschützt; und indem sie unversehrt bewahrt, bleibt sie selbst unversehrt. Denn es besteht offensichtlich insoweit eine Einigung der Dinge, als der physische Unterschied derselben gewahrt wird“ (Op. theol. pol. 8: PG 91, 97A, zit. nach J. Ternus, Chalkedon III, 107). Je entschiedener die zu einigenden Extreme in ihrer Andersheit bewahrt werden, desto größer ist die Höhe von „Henosis“!

c) Eine cyrillianisch-neuchalcedonische Versuchung: Wie schon angedeutet, muß das eben Gesagte auf die geistige Autonomie des Menschseins Christi angewandt werden. Apolinarius hat umgekehrt gedacht: um die Unsündlichkeit des Handelns Christi zu garantieren, hat er dem Menschen Jesus mit der Geistseele die Freiheit genommen. Der Logos anstelle der Seele allein ist ein „Nous, der keiner Niederlage fähig ist“. Er leugnet ja bewußt, daß Christus „Mensch“ genannt werden könne. Wenn aber Christus keinen menschlichen Geist hat, geht alle geistige Tätigkeit vom Logos aus. Diese Vorstellung wirkt auch bei einer Anzahl von Vätern nach, die mit der Verurteilung des Apolinarismus zu Konstantinopel 381 klar eine Seele Christi annahmen, jedoch die Hauptformel des Apolinarius, die *Mia physis*-Formel, beibehielten, dies unter dem Einfluß der unerkannten apolinaristischen Fälschungen, denen Cyrill von Alexandrien verfiel. Seine Autorität verhalf nicht nur dieser Formel zum Fortleben, sondern auch

einer bestimmten Auffassung vom Christusbild, in welchem die göttliche Logosenergie von oben her durch den menschlichen Geist und die menschliche Sarx Christi, das Organon der Gottheit, ständig am Fließen gesehen wurde. Hier tut sich der Weg von Cyrill von Alexandrien über Pseudo-Dionys zur Lehre von der einen Energeia und dem einen Thelema im 7. Jh. auf, wobei natürlich die jeweilige Verschärfung einer bei Cyrill noch gezähmten Einseitigkeit einzukalkulieren ist. Der Zusammenhang ist aber nachweisbar.

Cyrrill hat in seinem Johanneskommentar lib. IV, VI 54, eine Erklärung der Erweckung des Töchterchens des Jairus. Als Jesus die Hand des toten Mädchens ergreift und das Machtwort spricht: „Mädchen, steh auf“, da sieht Cyrill die lebensschaffende, schöpferische Macht vom Logos her physisch durch die Hand Jesu in die Tote fließen. Zwei Ursachen wirken zu einer einzigen Handlung zusammen: Der allmächtige Befehl Christi als Gott und die Berührung des heiligen Fleisches. Beides zusammen erweist: *μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ... τὴν ἐνέργειαν* (PG 73,577 CD), d. h. das machtvolle Sprechen des Wortes und die Berührung der Hand ergibt „eine einzige aus beiden erwachsene Wirksamkeit“. Ist diese Vorstellung bei Cyrill vor allem deswegen betont, um zu zeigen, daß der (eucharistische) Leib Jesu „lebenspendend“ sei (nach Joh 6, 54), so bringt *Pseudo-Dionys* eine neuplatonische Verschärfung hinein, die sich eine große Nachwirkung sichern konnte. In Brief 4 an den Mönch Gaius sagt er:

„Auf welche Weise, sagst du, kann Jesus, der höher ist als alles Sein, wesenhaft allen anderen Menschen zugeordnet werden? Sicher wird er hier, d. h. in der Oikonomie der Inkarnation, nicht als Mensch ausgesagt, insofern er Urheber der Menschen ist, sondern insofern er seiner ganzen Substanz nach wahrhaft Mensch ist. Wir definieren Jesus nicht der menschlichen Natur nach; noch ist er in der Tat nur Mensch (anders wäre er nicht überwesentlich [ὕπερουσιος, d. h. Gott] wenn er nur Mensch wäre), sondern der überwesentlich Wesende (ὁ ὑπερούσιος οὐσιωμένος) ist wirklich Mensch, er, der aus überragender Liebe zu den Menschen, wirklich dieselbe Substanz der Menschen auf eine Weise angenommen hat, die zugleich übermenschlich und menschlich ist. Er ist nicht weniger überbordend an Überwesentlichkeit, er, der immer überwesentlich ist, offenbar durch den Reichtum dieser seiner höheren Natur. Auch wenn er wahrhaft in menschlicher Substanz herabgestiegen ist, hat er sie auf übermenschliche Weise angenommen und er wirkt die menschlichen Dinge auf mehr als menschliche Weise: dies beweisen die Jungfrau, die ihn wunderbar empfangen hat und das unbeständige Wasser, das das Gewicht seiner materiellen und irdischen Füße trägt und aus wunderbarer Kraft nicht nachgibt und fest bleibt, ohne zu verfließen. Wer könnte den immensen Rest (der Wunder) Revue passieren lassen? Betrachtet man die wunderbaren Dinge mit dem göttlichen Auge, so wird man über das Verstehen hinaus erkennen, daß die Aussagen, welche die Liebe Jesu zu den Menschen betreffen, dieselbe Kraft haben wie eine überragende Verneinung, und, um es kurz zu sagen, er war nicht einmal ein Mensch: nicht, als hätte er nicht die ganze menschliche Natur angenommen, sondern, weil er, obwohl von den Menschen geboren, alle Menschen übertraf, und weil er sich auf eine übermenschliche Weise wahrhaft zum Menschen gemacht hat. Folgerichtig tat er die göttlichen Dinge nicht auf göttliche Weise, noch die menschlichen auf menschliche Weise, sondern er hat, unter uns lebend, auf den Titel des menschengewordenen Gottes hin *eine ganz neue gottmenschliche Wirksamkeit vollführt* (καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένον)“ (Ps. Dionys, ep. 4 ad Caium: PG 3, 1071A-C). Siehe Scazzoso 422–424 (mit guten Parallelstellen in den Anm.).

Die Formel von der „theandrischen“ Wirksamkeit ist zwar die eigene Prägung des Pseudo-Dionys. Darin will er eine besondere Aussage über das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der Tätigkeit des einen Christus machen, wie dies zum Ausdruck kommt eccl. hier. 5, 34 (PG 3, 512A): *τὴν ἀνδρικὴν Ἰησοῦ θειοτάτην ζωὴν*. Die Abhängigkeit von Cyrill aber ist nicht zu verkennen. Dies zeigt sich vom Kontext her, da das Zusammenwirken von Gottheit und Menschheit in den wunderbaren Heilungen bzw. der Erweckung der Toten gezeigt werden soll (Cyrill) oder in den Wundern Jesu einfachhin (Pseudo-Dionys); ferner dadurch, daß in beiden Texten der Begriff der *Energeia* vorkommt, und dies mit einer starken Hervorhebung der Einzigartigkeit der theandrischen Wirksamkeit. Diese Singularität ist im griechischen Text durch ein hin-

zugefügtes τινά betont, was eine emphatische Bedeutung hat (vgl. H. D. Saffrey, Un lien objectif entre le PsDenys et Proclus: StPatr 9 = TU 94/1966/981). Es ist schwer auszumachen, wie sich Ps.-Dionys das Funktionieren dieses theandrischen Handelns vorgestellt hat, sofern göttliche und menschliche Aktivität hier ineinandergreifen. Gewiß denkt er bei den Wundern daran, daß die göttliche Kraft etwa in der Berührung der Hand zum Strömen kommt, eine Vorstellung, die schon bei Cyrill gegeben ist.

Was aus dieser Vorstellung von der theandrischen Wirksamkeit gemacht werden konnte, zeigt sich bei *Severus von Antiochien*. Die Vorstellung von der „einen theandrischen Wirksamkeit“ wird ganz mit der *Mia physis*-Formel zur Deckung gebracht und damit die Grundvorstellung Cyrills einheitlich durchgeführt. Die *energeia* ist nur ein Aspekt des einen Subjekts, der einen *Physis*, die im status des Funktionierens gesehen wird. Das eine *principium quod* in Christus, die göttliche hypostasis/*physis* ist so stark in ihrer Einheit angesetzt, daß auch nur ein *principium quo* anerkannt werden kann. Von daher war ja Leos I. Satz: „agit enim utraque forma quod proprium est“ (Tomus ad Flavianum) gleichzusetzen mit der Annahme eines doppelten *principium quod*, d. h. zwei Personen. Die Kluft zwischen der severianischen *Mia physis*-Christologie und der chalcedonischen *Dyo physeis*-Lehre ist hier unüberbrückbar. Nicht nur das Subjekt Christus ist immer nur eines, sondern auch seine *Energeia*, seine Tätigkeit ist immer nur eine. Somit ist im Grunde alles göttliche Tätigkeit, auch wenn eine Instrumentalität der Menschheit Christi angenommen wird. Solange die Tätigkeit innerhalb Christi geschaut wird, darf bei Severus niemals die Zahl zwei darauf angewandt werden. Alle Bewegung in Jesus ist dadurch eine, daß sie von oben her in Gang gesetzt wird. Damit gibt es für ihn als Menschen keine Autonomie des Handelns mehr. In den Augen des Severus kann ein Chalcedonier trotz der Behauptung des einen Subjekts in Christus ohne Annahme der einen *Physis*, der einen *Energeia*, der allseitigen Theosis der Menschheit Christi eine Zweipersonenlehre nicht vermeiden. Der Normalzustand Jesu ist der der Durchgöttlichung, der Verherrlichung. Das Leiden braucht eigene Genehmigung durch das Logos-Subjekt. Diese Idee stammt schon von Cyrill, Apologie gg. Theodoret 10: PG 76,441 BC; sie ist von Severus in seinem 2. Brief an Oecumenius übernommen worden:

„If he sometimes permitted his flesh by dispensation (*oikonomia*) to undergo the passions proper to it, he did not preserve its property undiminished (hier nimmt Severus Stellung gegen Leo M.: Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura!): for in many instances it is seen not to have undergone the things which manifestly belong to its nature; for it was united to the Word, the Maker of nature. The Word therefore who had become incarnate walked upon the sea, and after his death under the wound of the lance caused a stream of salvation to well forth from his side: again, after the Resurrection, he came in while the doors were shut, and appeared to the disciples in the house“ (zitiert in III. Konzil von Konstantinopel 680/1: Mansi 11, 444). (Einige Zeilen danach wird nun klar, daß alle Aktivität vom Logos ausgeht): „But those who believe that, after God the Word had been hypostatically united to flesh that possessed an intelligent soul, *he performed all his own acts in it*, and changed it not into his nature (far be it!), but into his glory and operation, no longer seek the things that manifestly belong to the flesh without diminution, to which flesh the things that manifestly belong by nature to the Godhead have come to belong by reason of the union“ (Der ganze Text in PO 12, 183, § 184).

An diesem Text können wir zwei Dinge beobachten: (1) Auch Severus beruft sich auf den Schöpferakt Gottes in der Deutung der Inkarnation. Er sieht darin aber nur den Zugriff der *Aneignung* des Menschseins durch den Logos, der Vereinnahmung der durchaus als ganzheitlich verstandenen leiblich-geistigen Natur Christi. Die erste Intention des schöpferischen Aktes Gottes, ein *Sein in Andersheit* zu setzen, wird ganz eingeklammert. Damit ist es unmöglich, in der Menschennatur Christi ein echtes *principium quo*, ein Naturprinzip als Quelle von Akten in Freiheit (bei aller Zugehörigkeit zum Logos als tragendem Subjekt) zu sehen. Der Logos wird zum einzigen Motor aller Akte, besonders auch derer, in denen Christus am Kreuz sich freiwillig hinopfert am Kreuz. Wir sehen also, wie nun neben der *qualitativen Vergöttlichung* auch die Idee der *einen Energeia* in den Dienst der Begründung der Einheit von Gott und Mensch in

Christus gestellt wird. (2) Wir sehen die ungeheure Kraft des religiösen Christusbildes der Severianer, und dies besonders durch den Hinweis des heilswirksamen Hervorströmens von Wasser und Blut aus der Seite Jesu, wo zuzusagen der Blick in das Innere der göttlichen Hypostasis gestattet wird. Denn der Logos ist es ja, der dieses Hervorströmen bewirkt.

Aus der Klarheit des Christusbildes des Severus, das absolut vom Logos her durchkonstruiert ist, sehen wir, daß es keine Möglichkeit läßt, das „in zwei Naturen“ auch nur annähernd in die theologische Betrachtung einzuführen. Eine neuchalcedonische Synthese von *Mia physis* und *Dyo physeis* ist für ihn undenkbar; undenkbar wäre auch die Zwischenlösung der Monenergeten und Monotheleten des 7. Jh.s. Diese wollten die „zwei Naturen-Lehre“ mit dem Monophysitismus versöhnen durch Beibehaltung von *dyo physeis*, ineins genommen aber mit dem Bekenntnis zur *mia energeia* und dem *hen thelema*.

Überschauen wir abschließend den neuchalcedonischen Versuch, die Henosis in Christus v. a. von der Theiosis, der Vergöttlichung, her zu begründen, so wird uns dessen Nähe zum Unternehmen des Severus von Antiochien deutlich: hier wird die Einheit Christi in die *eine physis* und in die *eine energeia* hineinverlagert und zusätzlich dann auch in die Überformung des Menschlichen durch das Göttliche. Dieses Christusbild hat seine Logik. Es fordert dann auch die *mia theosis*. So war denn bei Cyrill und Severus der Wille nur eine bestimmte Funktion der ganzen Natur, eine Art der *kinesis energetike* des konkreten Subjekts. „Sicherlich konnte Christus verschiedene, sogar entgegengesetzte Willensakte setzen, wie Athanasius den inneren Konflikt am Ölberg deutete. Aber bei Severus ist das ein Kampf von Willensakten, von *energethenta*, und nicht von natürlichen Fähigkeiten oder Fakultäten. Und in einem höheren Sinn sind auch solche Willenskonflikte insofern in Jesus zur Einheit reduziert, als die mit Schmerz beladenen menschlichen Situationen, in denen sie zustande kamen, vom menschgewordenen Logos gewollt sind. Als Gott hat Christus auch sein menschliches Wollen gewollt“ (nach einer unpublizierten Studie von Daley zu Severus von Antiochien).

Wenn also nach Gray der *Neuchalcedonismus* als besonderer Hüter der *Tradition* hingestellt werden soll, so muß man sich dessen bewußt sein, daß man sich in den Strom der *Mia physis*-Theologie zwischen Cyrill und Severus stellt, mit dem Bemühen allerdings, sich dabei an die chalcedonischen Pfähle zu klammern, aber immer der Gefahr ausgesetzt, doch von der Wucht der Wasser mitgerissen zu werden. Wenn wir hier auf die Einseitigkeit dieser Tradition hingewiesen haben, so nicht um dem Osten die Legitimität eines neuchalcedonischen Christusbildes und der damit verbundenen Frömmigkeit zu bestreiten. Aber auch die von Gr. vertretene Richtung wird anerkennen müssen, daß die *chalcedonische* Christologie einen eigenen Ansatz hat, der weder bei den Antiochenern noch bei Cyrill – trotz allen Einflusses auf die Definition von 451 – gegeben ist. Aus diesem Ansatz ist ein klar abgrenzbares Christusbild geschaffen worden, dies in einer eigenen theologischen Aktivität und einer daraus geschaffenen Tradition. Dieses Christusbild hat zwei Aufgaben: (1) das fortschreitende Durchdenken der Menschwerdung Gottes in Christus bis in die Tiefen der Kenosis hinein, ohne vorschnelles Einschalten der Theiosis, besonders einer solchen, welche die menschliche Freiheit in Christus und die Entfaltung aller natürlich menschlichen Gaben um der Einheit Christi willen glaubt opfern zu müssen. Das alte Väterwort: „Was nicht angenommen ist, ist nicht geheilt“ muß auch und gerade auf die Freiheit, ja Autonomie des menschlichen Willens Christi angewandt werden. Die chalcedonische Dialektik „ungetrennt und unvermischt“ findet ihre Synthese in der „einen Hypostase in zwei Naturen“, dies um so mehr, als – etwa im Sinne des Maximus Confessor – der Hypostasis oder dem Subsistieren neben dem „Tragen“ der *Physis* auch ein Aktuieren dieser gegenüber zukommt. Je mehr das Geschöpf sich in Gott hineinbegibt, um so mehr wird es seine gottgewollte Wirklichkeit. Das läßt selbstverständlich Platz für eine gnadenhafte und pneumatische Ausstattung Jesu als des Messias, des Verkünders und des Priesters der Menschen vor Gott. Freilich ist es auch Maximus Confessor nicht gelungen, die letzten Konsequenzen aus seinem vortrefflichen Ansatz zu ziehen. Vgl. zu diesem Problem: F. Heinzer, Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors, in: FZPhTh 28 (1981)

372–392. Als weitere Aufgabe des chalcedonischen Christusbildes sehen wir (2) seine Nähe zum Bild des *Christus patiens*, wie es sich besonders in der abendländischen, aber auch in der syrischen Christologie ausgebildet hat, obwohl letztere doch stark im monophysitischen Einflußbereich lag (vgl. A. Grillmeier, Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenus von Mabbug und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität, in: Fides Sacramenti. Sacramentum Fidei, FS Piet Smulders, Assen 1981, 137–175). Der leidende Mensch braucht dieses realistische Christusbild ebenso sehr wie den Trost der östlichen Christusikone auf dem Goldgrund der Theiosis.