

Christologische Streitigkeiten zwischen Chalkedon (451) und Konstantinopel II (553) und ihre Auswirkung auf das liturgische Leben der Kirche

von Georgios Panagopoulos, Patras – Ioannina

Als der oströmische Kaiser Markian die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon am 25.10.451 feierlich bestätigte, hätte er sich kaum vorstellen können, dass der seit dem Auftreten von Nestorios ausgebrochene Konflikt über das Mysterium der Inkarnation damit nicht endlich stillgelegt, sondern vielmehr wieder aufflackern sollte. Es ist zwar richtig, dass das 4. Ökumenische Konzil – als welches das Chalkedonense in die Kirchengeschichte eingegangen ist – »als das perfektteste Beispiel in der Kirchengeschichte einer Synodalaktion in Erscheinung tritt, der es gelang, in einer recht katholischen Sprache dem Glauben der Kirche hinsichtlich der Inkarnation des Logos Gottes auf eine Art und Weise Ausdruck zu verleihen, wie es bei keiner lokalen kirchlichen Tradition der Fall war«¹. Es ergaben sich daraus aber eine Reihe von Problemen, deren Lösung fast ein Jahrhundert von heftigen doktrinären Auseinandersetzungen und sogar von harschen Krawallen geprägt war und eine der abwechslungsreichsten Perioden der Kirchen- und Dogmengeschichte markiert, in deren Verlauf sich eine nicht zu verachtende Zahl von Christen des Orients schließlich von der Gemeinschaft der Katholischen Kirche trennte.

Die Aufgabe, die wir uns im Folgenden stellen, ist zweierlei: Erstens, die Konturen der sich im Kampf um Chalkedon herausgebildeten theologischen Strömungen zu skizzieren, sowie den ökumenischen (d. h. echt orthodoxen) Charakter jener von der byzantinischen Kirche vollbrachten christologischen Synthese auf den Punkt zu bringen, die von den neueren Forschern als Neuchalkedonismus bezeichnet wird.² Zweitens wird versucht, die organischen Beziehungen ans Licht zu bringen, die zwischen den Anstrengungen zur doktrinären Klärung des Glaubens einerseits und dem Gebet des lebendigen Leibes der Kirche, d.h. der Liturgie, andererseits bestehen.

Zu diesem Ziel teilt sich unser Vortrag in drei Teile: a) Zunächst einmal legen wir einen kurzen Umriss der geschichtlichen Ereignisse, der sich von Chalkedon bis zum 5. Ökumenischen Konzil erstreckenden Periode, dar. b) Im zweiten Teil versuchen wir dadurch zwischen den Zeilen der geschichtlichen Erzählung zu lesen, so dass wir die Konturen der miteinander kämpfenden Parteien zum Tragen bringen, damit man sich einen klaren Einblick in die fassettenreiche theologische Problematik der Zeit schaffen und das eigentliche Anliegen der Orthodoxen Theologie der Epoche begreifen kann. c) Schließlich widmen wir unsere Aufmerksamkeit den liturgischen Neuerungen der zu behandelnden Periode, die unter dem Licht der christologischen Auseinandersetzungen betrachtet werden.

¹ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, S. 28.

² Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1979, S. 637–720; S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn 1962; E. M. Ludwig, *Neo-Chalcedonism and the Council of 533*, Berkeley 1984; auch P. T. R. Gray, *Neuchalkedonismus*, in: TRE 24, Berlin 1994, S. 289–296.

Kurzer Umriss der geschichtlichen Entwicklung

Die dem Chalkedonense vorausgehenden Jahrzehnte wurden von der christologischen Debatte beherrscht, bei der anlässlich der Zurückweisung vom Bischof von Konstantinopel, Nestorios, der Name »Theotokos« als theologisch adäquate Benennung der Jungfrau Maria entstand. Die darauf folgende Intervention des Bischofs Kyrill von Alexandrien, der, auch vom römischen Bischof Coelestin beauftragt, das »Skandalon oekumenikon« des Nestorios zunächst mit Briefen und schließlich im Konzil von Ephesos (431) zu beseitigen versuchte, stellte im Grunde genommen die Anfangsphase eines langjährigen Konfliktes zwischen der antiochenischen einerseits und der alexandrinischen christologischen Tradition andererseits dar, dessen Zwischenphasen bis Chalkedon zunächst einmal der leider vorübergehende Stillstand der *Formula unionis* (433), dann aber der unglückliche Vorfall der sogenannten Räubersynode von Ephesos (449) waren.

Es herrscht Übereinstimmung darüber, dass sowohl der antiochenischen als auch der alexandrinischen Tradition ein grundlegendes soteriologisches Interesse zugrunde lag. Auch ist ihnen eine gewisse Übereinstimmung in bezug auf die christologische Terminologie gemeinsam, denn, wie bekannt, gebrauchen die Lehrer beider Traditionen den Terminus Natur »φύσις«, »ὑπόστασις« »οὐσία« im Ganzen gesehen als identisch. Aber die Gemeinsamkeiten enden hier: So bestimmt sich das soteriologische Anliegen der Antiochener von zwei Grundparametern. Erstens, von einer stark antiapollinaristischen Tendenz, aufgrund derer sie nicht nur die Anwesenheit des Gottes Logos in Christus annahmen, sondern auch die Existenz einer unversehrten menschlichen Natur postulierten, »die ihre ganze Wesensart, d.h. Leib und Seele mitsamt der Befähigung zur Selbstbestimmung, bewahrt«.³ Zweitens, der antiochenische Grundgedanke, dass ein wesensmäßiger Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf besteht.⁴ Diese grundlegende Einsicht versuchten die Lehrer der antiochenischen Tradition dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass sie die Formel zweier Naturen (d.h. die göttliche und die menschliche) nach der Vereinigung in dem Sinne gebrauchten, dass in Christus zwei subsistente Wesen (Naturen, bzw. Hypostasen) bestehen, deren Vereinigung keine physische, sondern eine moralische sei.⁵ Es ist nicht verwunderlich, dass, dieser Auffassung gemäß, der Logos Gottes einen Menschen bei der Inkarnation annahm und Jesus, der Sohn Mariens, der vom Logos angenommene Mensch sei.⁶ Zwar bestehen unsere Theologen auf der Einheit des Subjekts Christi und kein geringerer als Theodor

³ Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 16; vgl. R. V. Sellers, Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine, London 1940, S. 153–155.

⁴ Fr. X. Murphy – P. Sherwood, a.a.O., S. 14; B. Drewery, Antiochien II, in: TRE 3, Berlin 1993, S. 107.

⁵ Vgl. R. V. Sellers, Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine, London 1940, S. 154: »We conclude, then, that for the Antiochiens the union of Godhead and manhood in Christ is voluntary...«.

⁶ J. Meyendorff, Le Christ dans la théologie byzantine, Paris 1969, S. 14; A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg – Basel – Wien 1990, S. 498–501; J. Pelikan, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Bd. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600), Chicago 1971, S. 251–252.

von Mopsuestia, der spiritus rector der »Schule«, glaubt in der Formel »zwei Naturen, eine Person« den Garanten dafür gefunden zu haben. Der Terminus »Prosopon« bedeutet jedoch im theologischen Vokabular der Epoche nicht das selbständige Wesen; vielmehr scheint er auf die »Maske« des griechischen Theaters oder die *persona* des römischen Gerichtswesens hinzuweisen.⁷ Man darf sich von daher nicht darüber wundern, dass Nestorios, der wahrscheinlich ein Schüler Theodors und auf jeden Fall einer der bedeutendsten Vertreter der antiochenischen Tradition gewesen war, in Jesus den Tempel (ναός) sah, in dem der Sohn Gottes einwohnte und von daher den Namen »Theotokos«, sowie den alexandrinischen »Theopaschitismus«, entschieden ablehnte.⁸

Ausgerechnet diese Ablehnung setzte den alexandrinischen Bischof Kyrill in Alarm, der als der bedeutendste Vertreter der alexandrinischen Christologie angesehen werden darf. Dem soteriologischen Grundgedanken Kyrills zufolge, vollbrachte nur Gott allein die Erlösung des verfallenen Menschen; die Herrschaft des Todes über das Menschengeschlecht könnte nicht durch die moralischen Verdienste eines Menschen, wie tugendhaft und heilig er auch sein mochte, gebrochen werden. So betont Kyrill nachdrücklich, dass Jesus von Nazareth der inkarnierte Sohn und Logos Gottes selbst ist; er erkannte zwar völlig die Menschheit Christi an und hielt stets den permanenten Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur (die er allerdings nur ausnahmsweise mit dem Wort Natur bezeichnet, stattdessen jedoch »Fleisch«, oder »Menschheit« vorzüglich benutzt) des einen Logos vor Augen, er wollte aber um keinen Preis die Einheit des Subjekts Christi aufs Spiel setzen. Deswegen hob er hervor, dass sich die Einigung des Logos mit dem Fleisch der *Hypostase nach* vollzog (καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις), d.h. eine wirkliche und nicht eine bloß moralische sei.⁹ Die von ihm diesbezüglich vorgezogene Formel »Eine inkarnierte Natur des Logos Gottes« (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) war ausgerechnet zur Hervorhebung dieser Glaubenswahrheit bestimmt.¹⁰ So nahm sich der Logos in der Inkarnation nicht einen Menschen. Vielmehr wurde er Mensch, indem er Fleisch annahm, das er sich ganz zu eigen machte. Der Menschheit Christi darf keine Selbständigkeit zugesprochen werden und deswegen vermied Kyrill das Fleisch Christi als Natur zu bezeichnen, denn für ihn bedeutete Natur, wie auch Ousia und Hypostasis, ein konkretes und selbständig existierendes Wesen. Nur so könnte die Menschheit Christi wahrhaftig lebensspendend sein und von daher die Grundlage der Vergöttlichung aller Menschen

⁷ B. Drewery, Antiochien II, in: TRE 3, Berlin 1993, S. 108.

⁸ R. V. Sellers (a.a.O., S. 171–174) nimmt sich an, die antiochenische Auffassung des Terminus Theotokos als rechtgläubig darzulegen.

⁹ Adversus Nestorium I, 1: PG 76, 16C; siehe diesbezüglich P. Galtier, »Unio secundum Hypostasim« chez Cyrille, *Gregorianum* 33 (1952) 351–398, hier 385–387. Vgl. J. A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts, New York 2004, S. 212–216; auch N. Russel, Cyril of Alexandria (The Early Church Fathers, hrsg. V. C. Harrison), London – New York 2005, S. 42–43.

¹⁰ Ad Eulogium: PG 77, 225; Ad Succensum: PG 77, 232; vgl. Ad Succensum II: PG 77, 241. Siehe R. V. Sellers, a.a.O., S. 95; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 25; J. Mayendorff, Le Christ dans la théologie byzantine, Paris 1969, S. 21 (ebda, S. 20 über die Gleichsetzung von φύσις=ὑπόστασις bei Kyrill) J. Romanides, St. Cyril's »One Physis or Hypostasis of God the Logos incarnate« and Chalcedon, *GOThR* 10 nr.2 (1964/65) 86; J. A. McCuckin, a.a.O., S. 207–212.

schaffen.¹¹ Den Schiboleth dieser Lehre, die nicht zuletzt aus einem tiefen religiösen Erlebnis herrührte (speiste) und die mystische Eigenart des ägyptischen Geistes zu Tage kommen ließ, stellte nach Kyrill der Terminus »Θεοτόκος/Theotokos« (Gottesgebälerin) dar, sowie der Glauben, dass der Logos am Kreuz dem Fleisch nach litt und starb, ohne dass allerdings seine unsterbliche und unvergängliche göttliche Substanz auch im Geringsten beeinträchtigt wurde. Es handelt sich dabei um den völlig rechtgläubigen Theopaschitismus des Heiligen Kyrill, der sich im letzten seiner berühmten 12 Kapitel niedergeschrieben hat.

Kyrill gelang es 431 die feierliche Bestätigung seiner Christologie vom ephesiner Konzil zu erreichen. Es ist kaum verwunderlich, dass die Antiochener, sogar diejenigen, denen es an der Trennungschristologie Nestorios nicht gelegen war, das Ephesinum entschieden verwarfen. Trotzdem kam es 433 zur Einigung beider Parteien: Kyrill, der von Anfang an nicht die Durchsetzung eines sozusagen »alexandrinischen Monotraditionalismus« bestrebte¹², sondern das Geheimnis der Inkarnation vor der nestorianischen Infragestellung der Einheit des Christussubjektes verteidigen wollte, nahm feierlich das Glaubensbekenntnis der Antiochener, bzw. Orientalen an, die sich damit zur doppelten Wesensgleichheit und zu den zwei Geburten des inkarnierten Sohnes Gottes bekannten und anhand dessen den Namen »Theotokos« für die Mutter Jesu in seinem vollen theologischen und nicht bloß metaphorischen Sinne akzeptierten. Dabei verzichtete Kyrill darauf, von den Orientalen die explizite Annahme seiner »*Mia Physis*« Formel zu fordern; ihm war es mehr als ausreichend, dass sie Nestorios feierlich verurteilten und sich zu einem Glaubensbekenntnis entschlossen, das, obwohl es die »Zwei Naturen« Terminologie mit ein schloss, trotzdem die nestorianische Trennungschristologie am deutlichsten zurückwies.¹³ Hiermit stellte der Heilige Kyrill sein ehrliches Verlangen nach der Einheit der Kirche unter Beweis und schloss sich dem an, was wir im Folgenden als den orthodoxen »terminologischen Pluralismus« bezeichnen.

Leider erwiesen sich, wie der weitere Verlauf der Geschichte zeigte, nicht wenige von seinen Anhängern als nicht im selben Maße verantwortlich wie ihre Meister; auch bei den Antiochenern zeigten sich prominente Bischöfe wie Theodoret von Kyrhos und Ibas von Edessa kaum

¹¹ Es sei hier hervorzuheben, dass es ausgerechnet die eucharistische Erfahrung das Fundament der kyrillischen Christologie anbietet. Siehe *J. Pelikan*, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Bd. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*, Chicago 1971, S. 237–238; vgl. *Marie–Odile Boulnois*, *L'Eucharistie, Mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: Les modes d'union trinitaire et christologique*, *Revue des sciences religieuses* 74 no 2 (2000) 147–172, hier 156–157; auch *D. A. Keating*, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria* (Oxford Theological Monographs) Oxford 2005, S. 64–74; und besonders *L. J. Welch*, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, Maryland 1994, in toto, der dafür argumentiert, dass die kyrillische Lehre über die Person Jesu Christi sich kaum vom liturgischen Leben der Kirche trennen lässt.

¹² Zum Thema der zweifachen Sprache Kyrills vgl. *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien ³1990, S. 679–681; auch *B. Meunier*, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite* (Théologie Historique), Paris 1997, S. 262–263.

¹³ Siehe *Ad Acacium: PG 77, 184–185; Ad Eulogium: PG 77, 225*: »Εἰ τοίνυν λέγομεν ἑνωσιν, ὁμολογοῦμεν, ὅτι σαρκὸς ἐμψυχωμένης νοερώς καὶ λόγου· καὶ οἱ δύο λέγοντες φύσεις, οὕτω νοοῦσι... Ταῦτα ὁμολόγησαν οἱ ἐκ τῆς Ἀνατολῆς...«. Vgl. auch die bedeutende Passage aus dem Brief *Kyrills Ad Succensum II: PG 77, 245B*: »Οὐκοῦν κἂν εἰ λέγοιεν ἀνθρωπότητος φύσιν καὶ θεότητος ἐπὶ τοῦ Ἐμμανουήλ, ἀλλ' ἡ ἀνθρωπότης γέγονεν ἰδίᾳ τοῦ Λόγου καὶ εἰς Τίδος νοεῖται σὺν αὐτῇ«.

bereit, von Nestorios klaren Abstand zu nehmen.¹⁴ So ließ die Entfachung des Streites nicht lange auf sich warten: Als der tumultuarische Nachfolger Kyrills, Dioskur von Alexandrien die geschichtliche Bühne betrat, rüstete er sich zum Kampf gegen die Anhänger der »zwei Naturen« Lehre. Den Anlass dazu bot die Verurteilung eines ehemaligen Anhängers Kyrills von der »*Endemousa*« Synode des konstantinopolitanischen Patriarchats, des Archimandriten Eutyches, der sich darin über die *Formula unionis* hinwegsetzte, dass er die Konsubstantialität des Leibes Christi mit dem unsrigen zurückwies und so einen Monophysitismus zu vertreten schien, der weit über Kyrill und die Grenze des Dokerismus ging. Dioskur nahm sich der Sache Eutyches an; und da er sich auf die Unterstützung des Kaisers Theodosios II. stützen konnte, rehabilitierte er Eutyches 499 in der sogenannten Räubersynode von Ephesos, verurteilte ihn und setzte die Richter des Eutyches, Flavian von Konstantinopel und Eusebius von Dorylaion, zwei gemäßigte Kyrillianer, ab und setzte die Ausschließlichkeit der monophysitischen Terminologie als einzigen Glaubensmaßstab durch.

Der daraus entstandene Tumult, die Intervention des römischen Papstes Leos des Großen aber auch die Regierungswechsel in Konstantinopel führten im Jahre 453 zur Einberufung des Konzils von Chalkedon.

Das Resultat, das sich nicht zuletzt wegen des Drucks durch die päpstlichen Legaten und die kaiserlichen Würdenträger ergab, wird in dem berühmten Horos (Definition) dokumentiert.

Im Gegensatz zu früher vertretenen Meinungen,¹⁵ gelang es der neueren Forschung die Quellen der chalkedonensischen Definition zu ermitteln. Der Beitrag des berühmten *Tomus ad Flavianum* des Papstes Leo dazu bleibt nach wie vor unbezweifelbar (*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*)¹⁶. Trotzdem wird jetzt auch der Beitrag Kyrills in solch einem Maße anerkannt, so dass nicht wenige Autoren den im Grunde genommen kyrillischen Charakter von Chalkedons Christologie anerkennen.¹⁷ Außerdem sei darauf hingewiesen, dass der *Tomus Leonis* im Chalkedonense nur unter dem Licht der kyrillischen Christologie, ja sogar der 12 Kapitel des Alexandriners, wenn wir die diesbezügliche Bitte des Attikos von Altepeiros ernst nehmen,¹⁸ als orthodox anerkannt wurde. Das schmälert nicht

¹⁴ Siehe den Brief *Theodorets*, Ad Andream episcopum, apud *Synodicum adversus tragaediam Irinaei*, LXI, PG 84, 671 und den Brief desselben Ad Joannem Antiochiae, ebenda, XCV: PG 84, 710.

¹⁵ L. Duchesne, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1929, Bd. III, S. 464.

¹⁶ Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg – Basel – Wien 1990, S. 740–741. Zum *Tomus Leonis* siehe die ad hoc verfasste Abhandlung von H. Ahrens, *Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian* (Freiburger Theologische Studien, hrsg v. R. Bäumer et al., Bd 122), Freiburg – Basel – Wien 1982.

¹⁷ A. De Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, *Révue Théologique de Louvain* 7 (1976) 155–170; A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), Freiburg – Basel – Wien 1990, S. 755–759; G. D. Martzelos, *Γένεση καὶ πηγὴς τοῦ Ὁροῦ τῆς Χαλκηδόνος. Συμβολὴ στὴν ἱστοριοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ Ὁροῦ τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου*, (Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη 7), Thessaloniki 1986, passim. Vgl. ferner auch B. Asmus, *IV Вселенский Собор, Богословие Собора, Церковные-научные центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия»* (Hg.), Вселенские Соборы, Moskau 2005, 94; P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 7–12.

¹⁸ Vgl. A. Deneffé, *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills*, *Scholastik* 8 (1933) 203–216, hier besonders 207–208; H.-M. Diepen, *Les douze Anathématismes au Concile d'Ephèse et jusque'en*

im Geringsten den Wert der päpstlichen Dokumente, da die klare Anerkennung der zwei Wirklichkeiten in Christus (Formae, Naturae) den kirchlichen Glauben gegen die eutychianische Bedrohung erfolgreich verwahrt, während die feierliche Annahme, dass Derselbe Gott und Mensch ist (*qui enim verus est Deus, idem verus est homo*), die leonische Auffassung der einen Person Christi vor jeder nestorianisierenden Nuance freihält; dies ist um so mehr der Fall, als Leo an Kyrill erinnert, indem er sich zum orthodoxen »Theopaschitismus« bekennt: »*unitatem personae in utraque natura intelligendam Filius Dei crucifixus dicitur et sepultus*«. ¹⁹

Der Horos sollte sozusagen symmetrisch wirken; er sollte, mit anderen Worten, zwei entgegengesetzte Häresien zurückweisen, und zwar einerseits die eutychianische Vermischung der Menschheit und der Gottheit Christi (ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως) und andererseits die nestorianische Trennung des ikarnierten Logos in zwei subsistente Wesen (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) verurteilen. Aber er wirkte nicht nur negativ; vielmehr wies er eine recht positive Symmetrie auf, die darauf abzielte, sowohl die Unversehrtheit der Menschheit und der Gottheit, als auch die absolute Einigung des christologischen Subjekts zu demonstrieren:

So heißt es im Kern des Horos:

»...[ὁμολογεῖν] ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἑνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν...«. ²⁰

Das Neue hierin sind nicht die Adverbien;²¹ es ist einerseits die Formel »in zwei Naturen« (ἐν δύο φύσεσιν) und andererseits die Identifizierung der »Person« mit der »Hypostase«, die, wie ausdrücklich betont wird, die Hypostase des Logos Gottes ist. So geht das Konzil dadurch einen Schritt weiter als Kyrill, indem es die von den Kappadoziern erarbeitete triadologische Terminologie auf dem Gebiet der Christologie anwendet und somit das ähnliche Vorgehen Flavians von Konstantinopel bestätigt. Allerdings war die Neuerung Chalkedons, die dem christologischen Erbe unterschiedlicher Traditionen auf kunstvoller Weise Rechnung trug, unzweifelhaft eine epochemachende Errungenschaft; trotzdem, oder

519, *Rév. Thomiste* 55 (1955) 336–337; J. Mayendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, S. 30; J. Romanides, *St. Cyril's »One Physis or Hypostasis of God the Logos incarnate« and Chalcedon*, *GOTHR* 10 nr.2 (1964/65) 88 (Dieser Autor stützt sich hierbei auf die Argumentation von Deneffe, a.a.O.); G. D. Martzelos, a.a.O., S. 150–158. Siehe aber die entgegengesetzte und herrschende Meinung bei L. Duchesne, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1929, Bd. 3, S. 435; P. Galtier, *Les Anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine*, *Recherches de Sciences Religieuses* 23 (1933) 45–57; und noch einmal neuerdings A. de Halleux, *A propos d'une lecture cyrillienne de la définition christologique de chalcédoine*, *RTL* 25 (1994) 445–471; Vgl. Th. Böhm, *Die Definition des Glaubens*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), *Altertum*, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 105 und Anm. 54.

¹⁹ J. Mayendorff, a.a.O., S. 26–27.

²⁰ Concilium Universale Chalcedonense, in: *Acta Conciliorum Oecumenicorum (=ACO)*, hrsg. von E. Schwartz, Bd. II, Vol. 1, pars 2, Berlin 1932, S. 129–130.

²¹ Vgl. Concilium Universale Chalcedonense, in: ACO II, vol. 1, pars 2, Berlin 1932, S. 125 (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως); auch früher Kyrill von Alexandrien, *Ad Succensum* I: PG 77, 232.

besser gesagt, deswegen stellte sie den Sprengstoff für das Leben und das Denken der Kirche im nächsten Jahrhundert dar.

Kurz nach Chalkedon: Codex Encyclius

Die Nachricht über die Beschlüsse des Konzils setzte insbesondere in Ägypten, Syrien und Palästina eine große Masse von Gläubigen in Unruhe. In Ägypten weihte eine kleine Gruppe von chalkedonfeindlichen Mönchen und Klerikern einen treuen Anhänger des abgesetzten und im Exil verstorbenen Dioskur, Timotheus Ailuros, zum Patriarchen. Kurz danach wurde der chalkedontreue Bischof Proterios im Laufe eines Aufstands des Volkes gegen den kaiserlichen Kommandanten im Baptisterium der Kirche des Hl. Quirinus grausam massakriert. Der neue Kaiser Leo I, ein kaum in theologischen Sachen bewandeter Thrakier, veranlasst von den Ereignissen, dachte darüber nach, ein neues Konzil einzuberufen; die Intervention des Papstes jedoch, der sogar sechs Briefe an den Herrscher sandte, sowie des Patriarchen von Konstantinopel Anatolios, der im Fall einer eventuellen Revision Chalkedons zu recht den Verlust der Prärogativen seines Patriarchats befürchtete, ließen den Kaiser sich eines besseren besinnen: Er führte eine Art »bischöfliches Referendum« des östlichen Episkopats durch, wie der Russe Kartaschew es trefflich charakterisierte.²² Die Metropoliten samt ihrer Provinzialsynoden wurden aufgefordert, ihre Meinung über zwei Fragen schriftlich mitzuteilen: Erstens: Ist am Chalkedonense festzuhalten? Zweitens: War Wahl und Weihe des Timotheus Ailuros rechtsgültig? Die Antworten der Bischöfe, die den Namen *Codex Encyclius* erhielten und heute nur unvollständig in einer lateinischen Übersetzung überliefert sind, stimmten darin überein, dass die Wahl des Ailuros ungültig war und am Chalkedonense festzuhalten sei. Trotzdem war die Zustimmung zu Chalkedon nicht ohne Nuance. Außer vom Bischof Alypios vom kappadokischen Caesarea, der wegen des 28. Kanons des Konzils seine Metropolitenechte zu Gunsten des neuen Patriarchats von Konstantinopel eingeschränkt werden sah und darum nur von der Glaubensdefinition Chalkedons Bescheid wissen wollte, wurden auch Stimmen laut „die in Chalkedon eher eine wissenschaftliche [Erklärung] des Mysteriums der Inkarnation sahen, die kaum für die zur Taufe vorbereiteten Katechumenen, sondern nur für die tiefere Belehrung des Episkopats geeignet wäre. Diese Ansicht, die vom Bischof Epiphanius von Perge in Pamphylien geäußert wurde«²³, stellte ohne weiteres eine Anspielung auf Kyrill von Alexandrien dar, hatte doch der große Alexandriner in mehreren, nach der *Formula Unionis* verfassten Briefen (Ad Acacium, Ad Succensum I und II), die Formel »zwei Naturen nach der Einigung« akzeptiert, unter der Voraussetzung, dass die Zahl »zwei« nur »der intellektuellen Betrachtung nach« (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ) zulässig sei, d.h. nur als eine Art intellektuelle Betrachtung der (des wie) Weise auf die die Inkarnation zustandekam seitens des forschenden Intellekts. Darüber hinaus sei hier darauf hingewiesen, dass Amphilochos von Side, der einzige Metropolit des CE, der dem Chalkedonense seine Zustimmung verweigerte, sich in derselben Provinz, d.h. Pamphylien, wie der oben erwähnte

²² A. B. Kartaschew, Вселенские Соборы, Minsk 20082, S. 351.

²³ Siehe z. B. das Gutachten der Metropolitansynode von Pamphylien unter dem Vorsitz von Epiphanius von Perge: »...non enim ad populum a papa Leone et a sancto Chalcedonensi consilio scripta est (sc. die christologische Formel)... sed tantummodo sacerdotibus, ut habeant quo possint repugnare contrariis. Duarum namque naturarum sive substantiarum unitatem in Christo declaratam invenimus a plurimis apud nos consistentibus sacris et gloriosissimis patribus et nequaquam veluti mathema aut symbolum his qui baptizantur, hoc tradimus, sed ad bella hostium reservamus«. (ACO II, 5, 59).

Epiphaios von Perge befand; eine Tatsache, die vielleicht Pamphylien als eine der kleinasiatischen Provinzen in Erscheinung treten lässt, in der sich, ähnlich wie später im benachbarten Karien, monophysitische Tendenzen besonders bemerkbar machten.

Zusammenfassend legt der *Codex Encyclius* berechtigt Zeugnis davon ab, dass, erstens, die Mehrheit der Bischöfe des Ostens in der chalkedonischen Definition kein Glaubenssymbol sahen – diese Würde erkannten sie nachdrücklich nur dem Nikänum zu – sondern eine rechthabende Erklärung dessen; zweitens, die Bischöfe, von denen nicht wenige am Konzil von Chalkedon beteiligt waren, nahmen diese Synode nur unter dem Licht der Christologie Kyrills an, dessen Terminologie (u. a. die »Mia Physis« Formel) sie als selbstverständlich orthodox betrachteten²⁴ und sich somit dem »orthodoxen terminologischen Pluralismus« des Alexandriners anschlossen, der übrigens auch ins Chalkedonense Eingang gefunden hatte, wie es nicht zuletzt aus der in den Konzilsakten dokumentierten Deklaration des Bischofs Eustathios von Berytos zu entnehmen ist.

Es war einer der unglücklichsten Vorfälle jener Zeit, dass zum einen die monophysitischen Massen im Osten, insbesondere in Ägypten und Syrien, das Konzil hauptsächlich deswegen verurteilten, weil sie an dem, den wahren ökumenischen Geist Kyrills verkennenden, einseitigen alexandrinischen Monotraditionalismus eines Dioskur festhielten, während, zum anderen, die Nachfolger des großen Leo I in Rom kein richtiges Verständnis für die in der Ostkirche herrschenden Verhältnisse und die Gefahr eines latenten Nestorianismus, vor dem auch chalkedontreue Theologen im Osten warnten, zeigen konnten.

Nimmt man zusätzlich auf das politische Interesse der kaiserlichen Macht in Konstantinopel Rücksicht, der an der Wahrung der politischen Einheit des Reiches durch die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens lag, dann fällt es einem nicht schwer zu verstehen, wie es zum so genannten Akakianischen Schisma kam, das fast 35 Jahre andauerte und der Kirchengemeinschaft zwischen Alt- und Neurom zum ersten Mal einen so peinlichen Abbruch tat.

Akakianisches Schisma

Die Nachfolge Leos I. auf dem Kaiserthron trat 474 Zenon an, ein Isaurischer General, der mit Ariadne, der Tochter des verstorbenen Kaisers, verheiratet war. Nach einer kurzen Zwischenepisode (Januar 475–August 476), während derer der Usurpator Basiliskos regierte und mit einem von Timotheos Ailuros veranlassten Edikt, dem so genannten *Enkyklion*, die Chalkedonische Orthodoxie umstürzte und Ailuros die vorläufige Freude gab, endlich über seine Gegner, genau so wie seine Vorgänger Kyrill und Dioskur, triumphieren zu können, kehrte Zenon auf den Thron zurück. In einer Konstitution sorgte er für die Wiederherstellung der Autorität des chalkedonischen Konzils. Einige prominente antichalkedonische Bischöfe, darunter der ehemalige Freund Zenons, Petros Fullo (von dessen liturgischen Tätigkeit wir später berichten werden), der seit 469 Martyrios auf dem Bischofsitz von Antiochien ersetzt hatte, wurden entfernt. Jedoch wurde der Jerusalemer Patriarch Anastasios vielleicht deswe-

²⁴ Zum *Codex Encyclius* siehe *Th. Schnitzler*, Im Kampf um Chalkedon. Geschichte und Inhalt des *Codex Encyclius* von 458 (Analecta Gregoriana, vol. XVI, Series Facultatis Theologicae, Sectio B, 7), Rom 1938 und *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/1: Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg – Basel – Wien 1991, S. 221–266; *P. T. R. Gray*, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 21–22. Vgl. *L. Duchesne*, Histoire de l'Eglise, Paris 1929, Bd. 3, S. 483, Anm. 1.

gen verschont, weil er sich, obwohl er das »Enkyklion« unterzeichnet hatte, sich Chalkedon gegenüber zurückhaltend benahm.²⁵ Sein Nachfolger Martyrios von Jerusalem, der früher im Kreis des Heiligen Euthymios ein anstrengend asketisches Leben geführt hatte,²⁶ verurteilte zwar Chalkedon nicht, wie es früher G. Bardy²⁷ schien, sondern er konnte 479 eine Gruppe von antichalkedonischen Mönchen unter Markian von Bethlehem für sich gewinnen. Es handelte sich um die so genannte 2. Union, die sich dadurch habe vollziehen können, dass man sich auf den Taufglauben, wie er in den Konzilien von Nikaia, Konstantinopel und Ephesos zum Ausdruck kam, berief; über die Arianer und Chalkedonier wurde der Bann verhängt, wenn sie etwas anderes als den katholischen Glauben bekannten. Dieses Ergebnis wurde neuerdings von Perone²⁸ zutreffend als »calzedonismo minimale« bezeichnet, während auch Chitty und Maraval eine ähnliche Meinung zu vertreten scheinen.²⁹ Andere Kirchen des Orients konnten jedoch noch nicht einmal den gebrechlichen Frieden Jerusalems finden. In Antiochien wurde der chalkedonische Stephanos von den Monophysiten ermordet, und seinem in Konstantinopel geweihten Nachfolger Kalandion gelang es erst nach drei Jahren und mit militärischer Begleitung seinen Sitz zu besetzen. In Ägypten, nachdem Timotheos Ailuros 477 im Exil den Tod gefunden hatte, einigten sich seine zahlreichen Anhänger auf den ehemaligen Diakon des Dioskur, Petrus Mongus, was Kaiser und Patriarchen in Konstantinopel neue Schwierigkeiten bereitete, zumal Zeno den strengen Verfechter Chalkedons, Johannes Talaia, der sich von den Orthodoxen Ägyptens zum Patriarchen von Alexandrien hatte weihen lassen, wegen Kollaboration mit dem Usurpator Illus argwöhnte.

Angesichts dieser hoffnungslosen Situation entschloss sich Zeno auf Anraten des Patriarchen Akakios zur Veröffentlichung eines Einigungsedikt am 28. 7. 482, des sogenannten »Henotikon«, das in Form eines Briefes an die alexandrinische Kirche verfasst wurde.³⁰ Daran, dass für den Text des Edikts Akakios selbst Pate stand, ist kein Zweifel zu

²⁵ D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, New York 1966, S. 94–95 und S. 101; P. Maraval, *Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 128.

²⁶ D. J. Chitty, a.a.O., S. 96.

²⁷ G. Bardy, *Du Concile du Chalcedoine à l'avènement de Justin Ier (451–518)*, in: A. Fliche – V. Martin (*Direction*), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bd 4, Paris 1948, S. 294.

²⁸ L. Perone, *La chiesa di Palestina*, Brescia 1980, S. 127–139, apud A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd.2/1: *Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518)*, Freiburg – Basel – Wien 1991, S. 292 und Anm. 92.

²⁹ P. Maraval, a.a.O., S. 132. Siehe auch Ps. Zacharias Rhetor, *Kirchengeschichte* 5, 6, dt. Übersetzung v. K. Ahrens – G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig 1898, S. 69–70.

³⁰ Siehe den Text bei Euagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* 3, S. 14, hrsg. v. J. Bidez – L. Parmentier, Amsterdam 1964, S. 111–114 und Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, *Kirchengeschichte*: PG 147, 136D–140C (griechische Version; vgl. P. Allen. *Evagrius Scholasticus, The Church Historian [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et Documents 41]*, Leuven 1981, S. 132); Ps. Zacharias Rhetor, *Kirchengeschichte* 5, 8, CSCO 83, S. 227–231 (syrische Version. Dt. Übers. v. Ahrens – Krüger, a.a.O., S. 75–78); *Liberatos von Karthago*, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, S. 17, S. 122, ACO II, 5, 127–129 (lateinische Version; vgl. Auszüge des Edikts bei Facundus von Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, S. 12, S. 4, hrsg. v. J.-M. Clement – R. Vander Plaetse, [Sources Chretiennes 499], Paris 2006, S. 200–206). Es gibt noch eine anonyme

hegen; es ist zudem höchst wahrscheinlich, dass Akakios sich vom Präzedenzfall der palästiniensischen Union unter Martyrios anregen ließ. (G.d.Chr.)

Nun sei hier auf sechs Punkte des Henotikon zu verweisen:

1) Das Dokument enthält keine formelle Verurteilung des Chalkedonense;³¹ spricht aber auch kein einziges Wort über die Formel »*ein Prosopon oder Hypostase in zwei Naturen*«, die für die Konzilsgegner ein rotes Tuch war; andererseits verschweigt es auch die »Eine Physis«-Formel des heiligen Kyrills, damit zwischen Chalkedontreuen und Chalkedongegnern die Waage gehalten wird. Auch der *Tomus Leonis* bleibt unerwähnt, obschon die Phrase: »dass dem einen eingeborenen Sohn sowohl die Wunder zugehören als auch die Leiden« eine indirekte Korrektur der Stelle vom päpstlichen Tomus, der gemäß »das eine glänzt durch Wunder (nämlich die göttliche Natur), das andere unterliegt den Schmähungen (die menschliche Natur Christi)«, zu sein scheint.

2) Die Grundlagen des Kirchenglaubens sind nur das Nizänum (325), das Konstantinopolitanum I (381) und das Ephesinum (433), während anschließend Nestorios und Eutyches, die von diesen Glaubensdokumenten abwichen, ausdrücklich gebannt werden.

3) Auch die im Chalkedonense bestätigte Unterscheidung und Vereinigung hinsichtlich der Gottheit und der Menschheit Christi werden im Henotikon zur Geltung gebracht; zudem wird nachdrücklicher die doppelte Wesenseinheit Christi, nämlich »der Gottheit nach mit dem Vater und der Menschheit nach mit uns« betont. Dies scheint unmittelbar auf das Chalkedonense, aber auch auf die frühere Formula Unionis von 433 hinzuweisen.

4) Das Henotikon erkennt ausdrücklich die berühmten 12 Anathematismen Kyrills, die als Anhang an dessen 3. Brief an Nestorios zusammengefügt worden waren, an; es scheint somit die gesamte kyrillische Christologie zu kanonisieren, was, obwohl es den strengen Dyophysiten, bzw. Chalkedonern missfiel, es sicherlich nicht nur den Monophysiten, sondern auch der wohl kyrillisch gesinnten Mehrheit der Chalkedonsanhänger genüge tat.

5) »Es scheint«, wie Grillmeier³² charakteristisch sagt, »nur noch ein Schritt zur offenen Absage an Chalkedon zu sein«, wenn unser Dokument jeden mit dem Bann belegt, der »ob jetzt oder irgendwann einmal, ob zu Chalkedon oder zu irgendeiner anderen Synode«, eine andere Auffassung hegte.

6) Schließlich sei auf die Formel »der eine aus der Dreifaltigkeit, Gott das Wort, ist Fleisch geworden« verwiesen, denn hierin kündigt sich eine Lesart der theopaschitischen Formel an, dessen Annahme nicht zuletzt die theologische Diskussion der Zukunft beschäftigen sollte.³³

Das *Henotikon* war offensichtlich eine Kompromissformel; als solche konnte es nicht mehr als einen hinfalligen Frieden in den Kirchen des Ostens herbeiführen, da nicht wenige Monophysiten Alexandriens sich der Einigung anzuschließen weigerten, die ihr Patriarch Petrus Mongus mit Akakios einging. Auch in Antiochien erklärte sich der Monophysit Petrus

und tendenziöse armenische Übersetzung des Dokuments: Siehe *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. 177, und Anm. 4.

³¹ Siehe dazu *A. Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/1: *Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518)*, Freiburg – Basel – Wien 1991, S. 285–290.

³² *A. Grillmeier*, a.a.O., S. 289.

³³ *A. Grillmeier*, a.a.O., S. 289; *G. Bardy*, *Du Concile du Chalcedoine à l'avènement de Justin Ier (451–518)*, in: *A. Fliche – V. Martin (Direction)*, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusque'à nos jours*, Bd. 4, Paris 1948, S. 292.

Fullo, der in der früheren Zeit bereits drei mal den antiochenischen Bischofsitz innehatte, bereit, die neue Regelung anzunehmen; so ließ ihn der Kaiser anstelle des, das Henotikon ablehnenden, Kalandion denselben Sitz wieder besteigen.³⁴ Den Preis aber, den der Patriarch von Konstantinopel, Akakios, und Kaiser Zeno für diese oberflächliche Beruhigung zahlen mussten, war zu hoch: Akakios zog sich den heftigen Widerspruch des Papstes Felix II (III), der sich, genau wie seine Vorgänger Simplicios, Hilarus und der große Leo, als unnachgiebiger Hüter der chalkedonensichen Orthodoxie fühlte und im Henotikon eine klare Absage an das Chalkedonense und an der Autorität des päpstlichen Stuhles zu sehen glaubte, zu. Der Papst berief eine Synode in Rom ein und verhängte über Akakios die Absetzung und die Exkommunikation; dem konstantinopolitanischen Patriarchen gestand Felix nicht einmal die Möglichkeit zur Reue zu! So kam es zum Abbruch der Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel, zum so genannten Akakianischen Schisma, das fast 35 Jahre andauerte (484–519).

Es war ein fataler Schritt: Obgleich aus römischer Sicht völlig verständlich, wie früher Duchesne³⁵ und Bardy³⁶, mit einem eher problematischen Hinweis auf die Rolle des Papstes als Chefs der »universalen Kirche«, die Sache darlegten, verriet das päpstliche Vorgehen ungenügende Kenntnis der östlichen Verhältnisse. Ähnlich mangelnde Einsicht in den kirchengeschichtlichen Kontext scheinen manche moderne Autoren aufzuweisen. So beurteilt Stein³⁷ das Henotikon als »Triumph des Monophysitismus«, während der schon erwähnte Duchesne³⁸ bemerkt, dass das Henotikon nur als orthodox anzuerkennen sei, wenn man es abgesehen von seinem konkreten kirchengeschichtlichen Zusammenhang betrachtet! – als ob die Glaubensdokumente philosophische Traktate wären. Auch der Russe A. B. Kartaschew weist das Dokument als einen deutlichen Verrat an der Orthodoxie zurück.³⁹ Neuere Forscher entscheiden sich für eher zurückhaltendere Ausdrücke; Diepen⁴⁰ erkennt den Inhalt als rechtgläubig an, verurteilt aber dessen Intention als schismatisch. Andere, wie K. Bihlmeyer-H. Tüchle⁴¹ und Murphy-Sherwood⁴² sind der Ansicht, dass das Henotikon, zumindest indirekt, das Anathem über Chalkedon verhängte, was sicher

³⁴ *Euagrios*, *Historia Ecclesiastica* 3, 16, hrsg. J. Bidez – L. Parmentier, 114; *Ps. Zacharias*, *Kirchengeschichte* V, 9, dt. Übers. v. *Abrens – Krüger*, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1898, S. 80.

³⁵ *L. Duchesne*, *Histoire de l'Eglise*, Bd. III, Paris 1929, S. 504.

³⁶ *G. Bardy*, *Du Concile du Chalcédoine à l'avènement de Justin Ier (451–518)*, in: *A. Fliche – V. Martin* (*Direction*), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bd. 4, Paris 1948, S. 297.

³⁷ *E. Stein*, *Histoire du Bas-Empire*, Bd. II, Paris 1949, S. 31.

³⁸ *L. Duchesne*, *Histoire de l'Eglise*, Bd. III, Paris 1929, S. 504.

³⁹ *A. Kartaschew*, *Вселенские Соборы*, Minsk 2008, S. 358: »Ясна, что в данной исторической обстановке он (sc. das Henotikon) был изменой чистой ортодоксии«.

⁴⁰ *H.-M. Diepen*, *Les douze Anathematismes au Concile d'Ephèse et jusqu'en 519*, *Revue Thomiste* 55 (1955) 332.

⁴¹ *Kirchengeschichte*, Erster Teil: Das christliche Altertum, Paderborn 1958, S. 287.

⁴² *Fr. X. Murphy – P. Sherwood*, *Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige und H. Bacht*, Bd. III), dt. Übersetzung von *N. Monzel – E. Labonté*, Mainz 1990, S. 54.

nicht der Fall war.⁴³ Der Italiener M. Simonetti⁴⁴ bringt scharfsinnig Vorteile und Nachteile des Henotikon auf den Punkt; obgleich er es für »wesentlich orthodox« (»sostanzialmente ortodosso«) hält, glaubt er, dass es nicht zuletzt dank der Bestrebungen des Monophysiten Severus schließlich antichalkedonisch wirkte. Außerdem vertreten fast alle Autoren grosso modo die kirchenpolitische Interpretation von Schwartz,⁴⁵ der zufolge es Akakios beim Henotikon ausschließlich um die Wahrung der Rechte des Stuhles von Konstantinopel ging, eine Ansicht, die neuerdings von Chr. Brennecke in Frage gestellt wurde.⁴⁶ Haacke hat zwar nichts gegen die Orthodoxie des Dokuments, glaubt jedoch, dass dessen Bedeutung auf kirchenpolitischer und ekklesiologischer Ebene liegt. Unter diesem Licht betrachtet, hat er kein Bedenken das Henotikon als eine Urkunde gefährlichen Staatskirchentums zu bezeichnen.⁴⁷ Auf der anderen Seite betrachtet Winkler kurzerhand das kaiserliche Edikt als orthodox; er fühlt sich jedoch berechtigterweise zum Eingeständnis genötigt, dass das Dokument »auch den Konfliktstoff der kommenden Ereignisse« in sich barg.⁴⁸ H. Chadwick scheint ein Verständnis für das Vorgehen des Kaisers und des Patriarchen aufzuzeigen.⁴⁹

Abweichend von der herrschenden Meinung macht W. H. C. Frend darauf aufmerksam, dass nicht das Henotikon, sondern die zwischen beiden Kirchen allmählich wachsenden

⁴³ Vgl. inter alia B. B. Болотов, История Церкви в период вселенских соборов: История богословской мысли, Moskau 2007, S. 389–390. Auch P. Charanis, Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518, (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 11), Thessaloniki 1974, S. 43.

⁴⁴ M. Simonetti, Studi di Christologia postnicena, (Studia Ephemeridis Augustinianum 98), Roma 2006, S. 465–466.

⁴⁵ Ed. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma (AbAW.PH NF10), München 1934, S. 197–198; 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. 178; P. Allen, Monophysiten, in: TRE 23, Berlin 1994, S. 226 (apud H. Chr. Brennecke, Chalkedonense und Henotikon. Bemerkungen zum Prozeß der östlichen Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, in: J. van Oort – J. Roldanus (Hgg.), Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, Leuven 1997, S. 43, Anm. 98). Siehe jedoch H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. v. B. Moeller Bd.1, Lieferung D1), Göttingen 1980, S. 10.

⁴⁶ H. Chr. Brennecke, ebd. (Es handelt sich um eine ausgezeichnete Studie).

⁴⁷ Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1979, S. 123.

⁴⁸ D. W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog, (Innsbrucker theologische Studien, hrsg. v. E. Coreth et al.), Innsbruck – Wien 1997, S. 124.

⁴⁹ H. Chadwick, The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great (Oxford History of the Christian Church, hrsg. V. Henry – Owen Chadwick), Oxford 2004, S. 595. Derselbe Autor (East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence [Oxford History of the Christian Church, hrsg. v. Henry und Owen Chadwick]), Oxford 2005, S. 47) bezeichnet das Henotikon als »ingeniously worded«. Vgl. auch die wohl erwogene Meinung von D. J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, New York 1966, S. 114: »we see, too, how as a temporary measure (in the end of course it had to go) the Henotikon has a positive historical value in giving people time and freedom to think – so that the successors of those who... had been hesitant to accept anything but a downright anathema on Chalkedon, were now ready to die in defense of that council«.

Antipathien die Hauptursache des Schismas wären.⁵⁰ Eine ähnliche Meinung vertritt W.-D. Hauschild,⁵¹ der die Entscheidung Roms, die Gemeinschaft mit Akakios abzubrechen, eher auf das Missfallen des Papstes gegenüber den Expansionsbestrebungen seines Kollegen am Bosphoros zurückführt.

Schließlich stimmen Haacke, Maraval und Grillmeier darin überein, dass wir es beim Henotikon mit einem Zurücktreten hinter das Chalkedonense zu tun haben.⁵² Das ist zwar durchaus richtig, aber nur insofern man den Sachverhalt aus dem privilegierten Blickwinkel des heutigen Forschers betrachtet. Man darf, mit anderen Worten, auch darauf Rücksicht nehmen, dass sich die byzantinische Kirche im Verlauf der Jahrzehnte, die dem Chalkedonse folgten, im so genannten Rezeptionsprozess dieser Synode befand; vollzieht man diese Rezeptionsphase in einem Gedankenexperiment nach, dann kann man es nur für selbstverständlich halten, dass nach ostkirchlicher Auffassung die chalkedonensische Formel »ein Prosopon oder Hypostase in zwei Naturen« nur im Vergleich zu Kyrills Christologie und vor allem zu dem nikänischen Symbol beurteilt werden sollte. Dass dabei das römische Papsttum von Anfang an als Garant für die Rechtgläubigkeit der Synode auftrat, war dafür ein notwendiger, aber auf keinen Fall ein hinreichender Grund. Denn die wohl rechtlich-normativen Kategorien, in denen Rom zu denken und vor allem vorzugehen pflegte, waren dem Episkopat und dem Volk im Osten zumindest unverständlich. Die Glaubensdefinition Chalkedons, wir erliegen nun der Versuchung, die Worte Goethes zu benutzen, sei nicht aus der Luft gegriffen; vielmehr bildet sie ein Glaubensdokument, das sich nur in seinem dogmengeschichtlichen Zusammengang richtig auslegen lässt.⁵³ Die vom päpstlichen Stuhl vertretene Auffassung Chalkedons, als eines quasi rechtlichen Dokumentes, an dem sich ausschließlich die Rechtgläubigkeit aller messen müsste, konnte man im Osten, wie Schultz neuerdings trefflich ans Licht brachte, nicht ohne weiteres gutheißen. Nach ostkirchlichem Synodalverständnis waren die Konzilsdefinitionen viel mehr authentische Ausdrücke des »ἅπαξ παραδοθείσης τοῖς ἁγίοις πίστεως«, der im Leben der Kirche erfahrenen Christuswahrheit und darum dürften sie nicht als definitiver Maßstab einer ideologischen Orthodoxie angesehen werden. Von daher sollten sie nur unter dem Licht der althergebrachten kirchlichen Tradition interpretiert werden; und das heißt auch, dass die Mitglieder des Leibes Christi, Kleriker und Laien, die in einem Rezeptionsprozess ihre Zustimmung gaben, die der Anerkennung der göttlichen Inspiration – und das heißt des Ökumenischen Charakters – eines Konzils gleichkommt.

Die Politik des Henotikon schlug schließlich fehl. In der Zwischenzeit war es der östlichen Kirche vergönnt, eine Reflexionsphase zu durchlaufen, die zur Bereicherung des theologischen Denkens beitrug. Unter dem monophysitisch gesinnten Kaiser Anastasios (491–518),

⁵⁰ W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1985, S. 810.

⁵¹ Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd.1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 20073, S. 196.

⁵² A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/1: Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518), Freiburg – Basel – Wien ²1991, S. 288; P. Maraval, *Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 133.

⁵³ Vgl. P. Maraval, a.a.O., S. 127 und Anm. 37, der diese Position dadurch zu kritisieren glaubt, indem er vom theologischen Konservatismus [sic] redet.

der Zeno nachgefolgt war, vollzog sich, immerhin unter formeller Geltung des Henotikon, eine kurze Wende zu Gunsten des Monophysitismus. Vom Ende des 5. Jahrhunderts bis 518, als der Illyrier Justin auf den Kaiserthron am Bosphoros stieg, wurden zwei chalkedontreue Patriarchen von Konstantinopel, Euphemios (489–496) und Makedonios (496–511), die trotzdem das Henotikon unterzeichnet hatten, aufgrund verschiedener Vorwände abgesetzt und in die Verbannung geschickt. Zugleich betätigten sich sogar zwei der prominentesten Figuren der antichalkedonischen Partei, der unermüdliche Philoxenos von Hierapolis (Mabbug) mit seinem vollblütigen Syrertum und der berühmte Severus, der größte Theologe der Sekte, der auch in Berytos Jura studiert hatte, in Konstantinopel, wo sie Kaiser Anastasios für ihre Sache unschwer gewinnen konnten. Philoxenos setzte den antiochenischen Bischof Flavian II. unter Druck, der obwohl er das Henotikon unterzeichnet hatte, chalkedontreu war.⁵⁴ In Palästina begannen jedoch allmählich die Konzilsanhänger an Boden zu gewinnen. Den größten Beitrag dazu leisteten die ehrenvollen Persönlichkeiten des dortigen Mönchtums, die aus Kappadozien stammenden Heiligen Sabbas und Theodosios. Sie verwandelten, mit Ausnahme der Gasaregion, worin sich der unnachgiebige Monophysit Petros der Iberer eingenistet hatte, das palästinensische Mönchtum zu einem Bollwerk der chalkedonensischen Orthodoxie.⁵⁵ Dies zeigte sich am deutlichsten, als die beiden ehrwürdigen Figuren, begleitet von anderen Mönchen, in zwei kritischen Phasen um die chalkedontreuen Jerusalemer Patriarchen, zunächst Elias und dann Johannes, einen Schutzgürtel bildeten. Indessen verurteilte Elias in einer Synode in Jerusalem Nestorios samt den alten Lehrern der antiochenischen Tradition, Diodorus von Tarsus und Theodor von Mopsuestia⁵⁶. Gegen die antiochenischen Theologen ging auch Flavian von Antiochien, dem Druck des Philoxenos erliegend, nach 509 vor, ohne jedoch das Chalkedonense anzutasten.⁵⁷ Dies waren Zeichen eines Chalkedonismus, der allmählich auch durch den peinlichen Zusammenstoß mit der antichalkedonischen Partei den Verdacht eines latenten Nestorianismus auszuräumen

⁵⁴ P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 36 und Anm. 104 unter Verweis auf den Brief der palästinensischen Mönche an Alkison von Altepirus über die Gründe der Feindschaft Philoxenos gegen Flavian; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, *Konstantinopel II und III* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 62; siehe aber auch G. Bardy, *Du Concile du Chalcédoine à l'avènement de Justin Ier* (451–518), in: A. Fliche – V. Martin (Direction), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusque' à nos jours*, Bd 4, Paris 1948, S. 312–314; P. Maraval, a.a.O., S. 140 und S. 142.

⁵⁵ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 42–43. Vgl. auch Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter the Iberian*, (The Oxford Early Christian Studies), Oxford 2006, S. 97–100 und D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, New York 1966, passim.

⁵⁶ P. Maraval, *Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hg. von J.-M. Mayer et al. (dt. Ausgabe hg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten* (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 142 und Anm. 108; G. Bardy, *Du Concile du Chalcédoine à l'avènement de Justin Ier* (451–518), in: A. Fliche – V. Martin (Direction), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusque' à nos jours*, Bd 4, Paris 1948, 294, redet von Verurteilung Chalkedons; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, *Konstantinopel II und III* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 64–65.

⁵⁷ P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX) Leiden 1979, S. 37 mit Anm. 107; vgl. Fr. X. Murphy – P. Sherwood, a.a.O., S. 64.

verstand. Auch auf der Ebene der theologischen Reflexion vollzog sich insofern ein Wandel, als die Theologen des sogenannten Neuchalkedonismus den Begriff der »Hypostase« vor jeder nestorianisierenden Interpretation zu schützen versuchten und die wirkliche Vereinbarkeit der chalkedonischen Christologie mit der derjenigen Kyrills ans Licht zu bringen begannen.

Das Schisma mit Rom aber hielt an. Mit Ausnahme des wohl milden Papstes Anastasius II (496–498), dessen Gesandte in Konstantinopel die dort verweilenden Vertreter der alexandrinischen Kirche zur Annahme der Orthodoxie des Tomus Leonis überreden konnten und von diesen sogar ein dem Henotikon ähnliches Glaubensbekenntnis akzeptierten,⁵⁸ beharrten die Päpste Gelasius, Symmachus und Hormisdas auf die Erfüllung der strengen Bedingungen Felix' II., um die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel wiederherzustellen: In Konstantinopel sollte man, so das päpstliche Verdikt, das Henotikon abschaffen und nicht nur dessen Initiatoren Akakios, sondern auch alle Patriarchen, die ihm nachgefolgt waren und dem verhassten Dokument irgendwie ihre Zustimmung gegeben hatten, abschwören; das galt sogar für ehrliche Chalkedonanhänger, wie Euphemios und Makedonios, die wegen ihrer Treue zur Orthodoxie im Exil als Konfessoren gestorben waren! Für die byzantinische Kirche war das ohne weiteres eine Zumutung. Zwei vom Papst Hormisdas nach Konstantinopel geschickte Gesandtschaften, in den Jahren 515 und 517, blieben ohne Erfolg, zumal Kaiser Anastasios sich aus politischen Motiven zögernd verhielt.⁵⁹ So konnten die oben erwähnten Bedingungen Roms, die nochmals in der berühmten *Formula Hormisdas* niedergeschrieben worden waren, nur von den Bischöfen des Illyricums erfüllt werden.⁶⁰ Dass Rom dabei auch auf die Anerkennung seines unangefochtenen Primats in Glaubensfragen pochte, konnte für weitere Belastungen der Situation sorgen, zumal in Konstantinopel das Selbstbewusstsein der Reichskirche schon stark genug geworden war. Inzwischen hatte sich Severus bereits 512 des antiochenischen Bischofsitzes bemächtigt und ging harsch gegen die Chalkedonier, insbesondere in der Provinz Syria II, vor. Die Bedrängten der Region sollten in Kürze bitterlich erfahren, dass sie von der monophysitisch gesinnten Regierung am Bosphoros nichts zu erwarten hatten; sie wandten sich selbstverständlich Rom zu, eine Tatsache, die am deutlichsten zu Tage legt, dass die sogar von Anastasios zu Gunsten der Chalkedongegner fast aufgegebene Politik des Henotikon die Probleme im Osten nicht ausräumen konnte.

Aufhebung des Schismas und neuchalkedonische Ansätze:

Die theopaschitische Formel

Die vorläufige Lösung, brachte der Regierungswechsel in Konstantinopel: Der Illyrier Justin, der Mitte des Jahres 518 die Macht antrat und sich von Anfang an von seinem Neffen Justinian assistieren ließ, wollte die Kirchengemeinschaft mit Rom unbedingt wiederher-

⁵⁸ Christian Fraise-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 191.

⁵⁹ Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1979, S. 35–137.

⁶⁰ Christian Fraise-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 195–196.

stellen. Das Ende des Akakianischen Schisma erfolgte schließlich am 22.4.519, nachdem sich sowohl die Regierung als auch der neue Patriarch von Konstantinopel, Johannes II, den strengen Bedingungen des Papstes samt der Anerkennung des römischen Primats gefügt hatten.⁶¹ Der Triumph Roms war aber nur dem Schein nach vollständig, denn weder die theologischen Probleme, geschweige denn die Glaubensfragen, lassen sich durch feierliche Akte juridischer Art lösen. Nun schlug die Stunde, dass die theologische Erfahrung, die die Ostkirche sich nach über einem halben Jahrhundert im Kampf um Chalkedon angesammelt hatte, endlich zu Wort kam. Zum Hauptwortführer der theologischen Synthese, eigentlich die erste der byzantinischen Kirche, wurde der spätere Kaiser Justinian selbst. Die Anregung dafür gab ihm eine Gruppe von Mönchen aus der lateinsprachigen Provinz Skythien, der heutigen Dovrutza, die ohne dem Chalkedonense den geringsten Abbruch tun zu wollen,⁶² die Annahme der Kompromissformel »*Unus ex Trinitate passus est carne*« propagierten. Diese Formel, die sogenannte »theopaschitische«, auf die schon Proklos von Konstantinopel in der ersten Hälfte des 5. Jh. gegriffen hatte,⁶³ war durchaus orthodox und wollte »sicherstellen, dass tatsächlich die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit und nicht bloß eine abstrakte Menschennatur, im Fleische gelitten hat.«⁶⁴ Die »skythischen Mönche« begaben sich Mitte des Jahres 519 nach Rom, um sich vom Papst die Formel bestätigen zu lassen; das war eine Illusion, da Papst Hormisdas sie 520 aus Rom vertrieb,⁶⁵ obgleich Dionysius Exiguus dort dadurch der Formel zum Durchbruch verholfen hatte, dass er die 12 Anathematismen Kyrills, worin der orthodoxe Theopaschitismus Ausdruck fand, aber auch den diesbezüglichen Text des oben erwähnten Proklos ins Lateinische übersetzt hatte.⁶⁶ Das war kein gutes Zeichen; denn es begannen sich allmählich theologische Kreise in der westlichen Kirche heraus zu bil-

⁶¹ Christian Fraisse-Coué, a.a.O., S. 200–202.

⁶² Dies beteuern die skythischen Mönche in allen Tönen: *Johannes Maxentius*, De Christo professio: PG 86a, 85A; sie nehmen sich es sogar an, die volle Übereinstimmung des *Tomus Leonis* mit den 12 Anathematismen Kyrills zu beweisen: *Johannes Maxentius*, a.a.O.: PG 86a, 84A–D.

⁶³ Siehe jedoch M. Richard, Proclus de Constantinople et le Théopaschisme, *Révue d'Histoire Ecclésiastique* 38 (1942) 303–331.

⁶⁴ Siehe die ausführliche Behandlung des Themas bei A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg – Basel – Wien 1989, S. 333–359. Vgl. auch J. A. McGuckin, »The Theopaschite Confession« (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon, *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984) 243–244 und passim.

⁶⁵ Das Verhalten des Papstes erscheint um so weniger taktvoll, als die skythischen Mönche aus einer Region, d.h. Skythien, stammten, die seit jeher ein Bollwerk des Chalkedonismus gewesen war und das dortige Mönchtum die Gemeinschaft mit Rom trotz der offiziellen Henotikonpolitik der byzantinischen Keiser nie angekündigt hatten. Siehe P. Charanis, Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518, (Βυζαντινά κείμενα καὶ μελέται 11), Thessaloniki 1974, S. 47.

⁶⁶ P. T. R. Gray, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX) Leiden 1979, S. 37 mit Anm. 107; vgl. Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, a.a.O., S. 48–50 und S. 296–207; Christian Fraisse-Coué, Die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West (451–518), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005; vgl. aber H.-M. Diepen, Les douze Anathématismes au Concile d' Ephèse et jusque' en 519, *Révue Thomiste* 55 (1955) 326–328 und 332.

den, die sich in geringem Maße bereit fühlten der Christologie des heiligen Kyrill Verständnis entgegenzubringen.⁶⁷ Auch im päpstlichen Stützpunkt in Konstantinopel, dem Kloster der »Akoimeten« (der Schlaflosen) fühlte man nicht nur eine gewisse Aversion der Lehre des großen Alexandriners gegenüber; vielmehr machte man dort aus seiner Vorliebe zur Theologie des »Vaters des Nestorianismus«, Theodor von Mopsuestia, keinen Hehl.

Nach anfänglichem Zögern ergriff nun Justinian für die Initiative der skythischen Mönche Partei; in einem Brief an den Papst Hormisdas empfahl er die Formel »*Unus ex Trinitate*« als besonders geeignet für die »*pax sanctorum ecclesiarum*«. Aber die Gemüter in Rom waren noch nicht zu diesem Schritt bereit.⁶⁸ Justinian konnte abwarten, trotzdem verstärkte sich seine Überzeugung, dass die Formel komplementär zur chalkedonensischen Definition wirken konnte, um den Vorwürfen der Monophysiten gegen Chalkedon, aber auch den nestorianischen Tendenzen innerhalb der strengen Dyophysiten Einhalt zu gebieten. Den entscheidenden Anlass dazu sollte die so genannte Collatio cum Severianis geben, nämlich eine theologische Konferenz von 12 Repräsentanten der Anhänger und der Gegner des Chalkedonense, je 6 von jeder Partei.⁶⁹ Das Treffen fand 532 in Konstantinopel statt und bot dem Kaiser die Gelegenheit an, sich in die severianischen Einsprüche gegen die Orthodoxen einen klareren Einblick zu verschaffen. Das führte im nächsten Jahr zur Veröffentlichung von zwei Edikten, in denen der Kaiser – Theologe, in der Tradition eines Konstantin des Großen und eines Theodosios I. bewusst stehend, seiner Überzeugung feierlich Ausdruck verlieh, dass die von den skytischen Mönchen vorgeschlagene Formel, sowie die kyrillische Formel »*Vereinigung der Hypostase nach*« einen wesentlichen Teil des chalkedonensischen, bzw. orthodoxen Glaubens sei.⁷⁰ Das geschah offensichtlich mit voller Annahme des neuchalkedonischen Anliegens und zielte darauf ab, den »orthodoxen terminologischen Pluralismus«, der bereits bei Kyrill und auch im Chalkedonense zu vollem Recht gelangt war, als notwendig für die Kirche zu erklären. Diesmal hatte Justinian hinsichtlich Rom rechtzeitig seinen Rücken gedeckt, indem er Papst Johannes II. über seine Intentionen in Kenntnis gesetzt hatte. Der Papst willigte dazu ein und hütete sich nicht einmal davor, die strengen Wächter der päpstlichen Interessen in Konstantinopel, die Akoimetenmönche, als Nestorianer zu verurteilen, als sie sich gegen die theopaschitische Formel äußerten.⁷¹

⁶⁷ Vgl. die Synode in Rom von 512, die der kyrillischen Formel »*von zwei Naturen*« gegenüber zurückhaltend stand: Christian Fraise-Coué, a.a.O., S. 194. Vgl. V. Schnurr, Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der »skythischen Kontroverse«, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg. v. A. Ehrhard et al., Bd. 18, 1. Heft), Paderborn 1935, S. 124–125.

⁶⁸ Siehe über die Gegner der Formel, Trifolios und Diakon Dioskor, Christian Fraise-Coué, a.a.O., S. 206–208; vgl. auch über westliche Theologen, die Kyrill ablehnten Meletios Bischof von Nikopolis, Ἡ πέμπτῃ Οἰκουμένηκῃ Σύνοδος (Εἰσαγωγή, πρακτικά, σχόλια), Athen 1985, S. 97.

⁶⁹ A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg – Basel – Wien 1989, S. 356 und Anm. 100.

⁷⁰ A. Grillmeier, a.a.O., S. 356–357.

⁷¹ Papst Johannes II, Epist. ad Justinianum: PL 66, 17C–24A. Siehe P. T. R. Gray, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 37 und Anm. 107, ferner S. 57 und Anm. 188, S. 64, S. 71 und S. 80–81 (über die *Litterae ad Petrum*); vgl. Fr. X. Murphy – P. Sherwood, Konstantinopel II und III (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige – H. Bacht, Bd. III), dt. Übersetzung von N. Monzel – E. Labonté, Mainz 1990, S. 81; Christian Fraise-Coué, a.a.O., S. 208 und Anm. 224.

Der Streit um die drei Kapitel: Der Triumph des Neuchalkedonismus

Im selben Zusammenhang sei auch der letzte Akt unseres Dramas, der Streit um die drei Kapitel, behandelt. Es handelt sich dabei um das Problem der Verurteilung zumindest eines Teils der antiochenischen Tradition in Werk und Person Theodoros von Mopsuestia, in den antikyrrillischen Werken Theodoretos von Kyrros und schließlich des in dem in Chalkedon vorgelesenen Briefes an Maris den Perser des Ibas, Bischof im mesopotamischen Edessa, in dem das Missfallen Ibas' Kyrillos gegenüber zum Ausdruck kam.

Im Jahre 544 veröffentlichte Justinian ein die drei Kapitel verurteilendes Edikt, bzw. Traktat.⁷² Der Text ist nicht mehr erhalten, aber er soll Person und Werk Theodoros von Mopsuestia mit dem Bann belegt haben. Die Personen Theodoretos und Ibas blieben unangetastet, da sie in Chalkedon rehabilitiert worden waren, stattdessen traf das Anathem aber den antikyrrillischen Teil ihres Werkes.⁷³ Von diesem Zeitpunkt an beginnt ein langwieriger Prozess, der schließlich im Konstantinopolitanum II 553 sein Ende finden sollte, das sich das theologische Anliegen des Neuchalkedonismus zu eigen machte und die kyrillische Interpretation Chalkedons zur vollen Geltung brachte.

Hier seien zum Schluss nur die Gründe des so genannten Dreikapitelstreites kurz zu erörtern.

Einer seit Ed. Schwartz⁷⁴ weit verbreiteten Meinung zufolge, ließ sich Justinian zur Verurteilung der antiochenischen Christologie von seinem theologischen Berater Theodor Askidas überreden. Askidas, der ein bewusster Origenist gewesen war, hatte ein tiefes Missfallen empfunden, als Justinian auf Betreiben des päpstlichen Vertreters in Konstantinopel, Pelagius, im Jahr 543 mit einem Edikt gegen die in Palästina verbreitete origenistische Strömung auftrat. Um an Pelagius Rache zu nehmen, aber insbesondere um die Aufmerksamkeit des Kaisers von der Origenistischen Frage abzulenken, ersann sich, so die herrschende Meinung, Theodoros Askidas den Dreikapitelstreit und brachte somit Justinian dazu, gegen das von den Origenisten vermeintlich verhasste Chalkedon vorzugehen. Diese Theorie, die, nach den Worten Schwartz' in Justinian nichts mehr als ein willenloses Werkzeug der »teuflischen Pläne« von Askidas sieht, wird bis heute von der großen Mehrheit der modernen Forscher vertreten.⁷⁵ Sie beruht auf der entsprechenden Behauptung eines der Hauptanhänger der Dreikapitel, des Diakon von Karthago

⁷² *Fakundus von Hermiane* verwendet dafür den Terminus *liber*: siehe dazu *Ev. Chrysos*, 'Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 3), Thessaloniki 1969, S. 20–21.

⁷³ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 65, mit Hinweise an Amman.

⁷⁴ Ed. Schwartz, Zur Kirchenpolitik Justinians, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts, Berlin 1960, S. 276–328.

⁷⁵ L. Duchesne, apud L. Brehier, La politique religieuse de Justinian in: *A. Fliche – V. Martin (Direction)*, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, Bd 4, Paris 1948, S. 460; H.-G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hrsg. v. B. Moeller Bd.1, Lieferung D1), Göttingen 1980, S. 26; P. Maraval, Die Religionspolitik unter Kaiser Justinian I., in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg., v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 449; Fr. X. Murphy – P. Sherwood, a.a.O., S. 43; Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 19795, S. 164–166; A. Kartashev, Вселенские Саборы, Minsk 20082, S. 390–393,

Liberatos,⁷⁶ dessen Unvoreingenommenheit nicht als vorausgesetzt angesehen werden darf. So gelang es dem griechischen Byzantinisten E. Chrysos, den Nachweis dafür zu bringen, dass das Zeugnis Liberatos einer festen Grundlage in der Wirklichkeit entbehre.⁷⁷ Auch neuere russische Autoren, wie Michail Viatcheslavavitz Graziansky und Alexey Vladimirovitch Chrapov,⁷⁸ haben die Stichhaltigkeit der oben erwähnten Theorie dadurch in Frage zu stellen versucht, dass sie auf das starke theologische Selbstbewusstsein Justinians hinwiesen, der sich nicht nur als Schützer, sondern auch als Lehrer der Kirche verstand; diese Tatsache lässt sich mit dem von Schwartz skizzierten Bild des Kaisers als eines manipulierbaren Vollstreckers fremden Willens nicht vereinbaren, zumal Justinians erhaltene theologische Traktate in ihm einen der bedeutendsten Theologen des 6. Jahrhunderts erkennen lassen. Übrigens sei darauf verwiesen, dass Justinian bereits 543 in einem heute verlorenen Traktat gegen die Drei Kapitel vorgegangen war,⁷⁹ also im selben Jahre, in dem er das antiorigenistische Edikt hatte veröffentlichen lassen; dies veranlasst uns eher an ein schon längst bestehendes theologisches Programm als an eine Erfindung der letzten Stunde zu denken.

Von den westlichen Autoren, abgesehen von M. Simonetti⁸⁰, hat nur Patrick Gray, so viel ich weiß, die herrschende Meinung überzeugend zu widerlegen versucht. Er erinnert daran, dass Justinian bereits seit 519 dadurch die Monophysiten zur Vereinigung mit der Kirche zu veranlassen verstand, weil er für die Anerkennung der theopaschitischen Formel vom Papst eintrat; somit hätte er den Vorwurf der Konzilsgegner, Chalkedon wäre eine nestorianische Synode, völlig entkräften können.⁸¹ Außerdem, so Gray, war Justinian nicht der erste, der sich der Notwendigkeit bewusst wurde, die innere Vereinbarkeit, ja sogar Identität Chalkedons ans Licht zu fördern. Sogar das Misstrauen den Drei Kapiteln gegenüber sei nicht ausschließlich auf die Initiative des Kaisers zurückzuführen, war sie denn doch auf der Tagesordnung der theologischen Debatte bereits seit der Zeit Kyrills und Proklos von Konstantinopel, die aus ihrem Missfallen Theodoros von Mopsuestia gegenüber keinen Hehl machten, wenn sie sich auch um den Frieden der Kirche willen einer formellen Verurteilung von dessen Theologie enthielten. Indessen aber hatten treue Anhänger Kyrills, wie Akakios von Melitene,

S. 451–452; vgl. W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1985, S. 851, der im Plan ein dem Henotikon ähnlichen Vorgehen sieht und sogar von einer Abschwächung Chalkedons redet.

⁷⁶ *Liberatus von Karthago*, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*: ACO 2, S. 5, 140–1. Dieselbe Meinung vertritt noch ein berühmter Gegner der Verdammung der Drei Kapitel, *Facundus von Hermiane*, *Pro defensione trium capitulorum*, IV, S. 4, hrsg. v. J.-M. Clement – R. Vander Plaetse (Sources Chrétiennes 478), Paris 2003, S. 198 (*Facundus* beruft sich dabei auf das diesbezügliche Eingeständnis des origenistisch gesinnten *Domitianus von Ancyra*).

⁷⁷ *Ev. Chrysos*, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε' Οἰκουμένην Σύνοδον*, (*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 3) Thessaloniki 1969, S. 25–32.

⁷⁸ M. B. Грацианский – А. В. Храпов, *Вселенский Собор*, in: *Церковные-научные центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия»* (Hg.), *Вселенские Соборы*, Moskau 2005, S. 116 und S. 129–130.

⁷⁹ P. Maraval, *Die Religionspolitik unter Kaiser Justinian I.*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), *Altertum*, Bd. 3: *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 448.

⁸⁰ M. Simonetti, *Studi di Christologia postnicena*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 98), Roma 2006, S. 470–472.

⁸¹ P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (*Studies in the History of Christian Thought*, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 50.

die Armenier vor der Lehre Theodors von Mopsuestia gewarnt; somit bemühten sie sich, der Propaganda Einhalt zu gebieten.⁸² Wenn wir der Nachricht von Fakundos von nordafrikanischer Hermiane Glauben schenken, sollte auch Akakios in der Zeit des Henotikons die Drei Kapitel verurteilt haben.⁸³ Auch zu Beginn des 6. Jh. verurteilten die chalkedonisch gesinnten Patriarchen, von Jerusalem Elias und von Antiochien Flavian II, die Hauptvertreter der antiochenischen Theologie.⁸⁴ Zur selben Aktion hatte sich kurz vorher der wohl echte Chalkedonier Makedonios von Konstantinopel herabgelassen. Schließlich bringt Gray⁸⁵ den Beweis dafür, dass sich nicht einmal der »Neuchalkedonismus« auf die Initiative einer kleinen Gruppe zurückführen lässt, wie Helmer⁸⁶ behauptete; vielmehr darf man annehmen, dass in ihm das kyrillische Selbstbewusstsein der Mehrheit der Chalkedonanhänger des Osten zum Ausdruck kommt,⁸⁷ die sich somit die Gefahr einer nestorianisierenden Fehlinterpretation Chalkedons aus dem Weg schaffen möchten. Dass eine nestorianische Gefahr in Wirklichkeit bestand, dafür lassen sich mehrere Indizien heranziehen. Hierbei erwähnen wir nur die nestorianisierenden Tendenzen der papstfreundlichen Akoimetenmönche in Konstantinopel, die so genannten *Litterae ad Petrum* von ca. 512, welche auf wohl typisch antiochenischer Weise gegen die theopaschitische Formel Einspruch erheben, ferner den Bischof von Chalkedon, Herakleian, ein nicht zuletzt einflussreicher Kleriker, der sogar in den dreißiger Jahren des 6. Jh. Diodoros von Tarsos zu den Kirchenvätern zählte,⁸⁸ die Gottesdienste zu Ehren von Diodoros von Tarsos, Theodoros von Mopsuestia, und Theodoret von Kyrros, die man sich nach der Beseitigung des akakianischen Schismas im kleinasiatischen Kilikien zu feiern

⁸² Vgl. die Ansicht K. Sarkissians (The Council of Chalcedon and the Armenian Church, London 1965, S. 119) apud D. W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog (Innsbrucker theologische Studien, hrsg. v. E. Coreth et al.), Innsbruck – Wien 1997, S. 66. Siehe ferner J. A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. The Council of Controversy. Its History, Theology, and Texts, New York 2004, S. 118–119.

Zur genaueren Datierung des Streits um die Theologie des Theodoros von Mopsuestia siehe Christiane Fraise-Coué, Von Ephesus nach Chalkedon. Der »trügerische Friede« (433–451), in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 15 und Anm. 44. Coué macht darauf aufmerksam, dass die Entfaltung des Streites sich auf Initiative von kilikischen, d.h. Nestoriusfreundlichen Bischöfen und nicht, wie u. a. R. Devresse (Le début de la querelle de Trois-Chapitre, la lettre d'Ibas et le tome de Proclus, *RevSR* 11 [1931] 546–547) glaubt, auf das gegen sie gerichtete Vorgehen des kyrillisch gesinnten Rabbulas von Edessa zurückführen lässt.

⁸³ Meletios Bischof von Nikopolis, Ἡ Πέμπτη Οἰκουμένη Σύνδος, Athen 1985, S. 95.

⁸⁴ P. Maraval, Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 142, und Anm. 108; Rhaban Haacke, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (453–551), in: A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1979, S. 130.

⁸⁵ P. T. R. Gray, The Defense of Chalcedon in the East (Studies in the History of Christian Thought, hrsg. von H. A. Oberman, Vol. XX), Leiden 1979, S. 64–65.

⁸⁶ S. Helmer, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962, S. 220.

⁸⁷ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 58, S. 78–79 und S. 82.

⁸⁸ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 80–81.

berechtigt fühlte.⁸⁹ Schließlich sei nicht zuletzt daran zu erinnern, dass auch die in römischen Kreisen wachsende Zurückhaltung Kyrill gegenüber, kein gutes Omen für die kyrillischen Anhänger der chalkedonischen Orthodoxie im Osten sein konnte.⁹⁰

So kamen Gray,⁹¹ Chrysos⁹² und auch früher Diepen⁹³ zum Schluss, dass das neuchalkedonische Anliegen und darüber hinaus das Problem der Drei Kapitel aus den inneren Bedürfnissen der Kirchen des Ostens in einer Periode heranwuchs, in der die pastorale Sorge um die Einheit der Kirche und die davon angeregte theologische Reflexion das Selbstbewusstsein der orthodoxen Chalkedonier gegen wirkliche Gefahren hatten alarmieren lassen.

Es war ausgerechnet im Rahmen der theologischen Strömung des Neuchalkedonismus, in der man sich dessen bewusst zu werden begann, dass nur der komplementäre Gebrauch der Terminologie sowohl Chalkedons als auch Kyrills, des ganzen Kyrills, den kirchlichen Glauben hinsichtlich sowohl der Unterscheidung von Gottheit und Menschheit in Christus von jeder ultramonophysitischen Bedrohung sicher zu stellen, als auch in Bezug auf die wahre Einheit (des Christi Subjekts) der einen Hypostase-Physis des fleischgewordenen Logos auf eine Art und Weise zur Geltung bringen könne, auf die der latente Nestorianismus der strengen Dyophysiten entschieden beseitigt werden könnte. Das Subjekt aller Wirkungen und Erleiden in Christus war ein und derselbe, und kein anderes als der Logos Gottes, nämlich einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, obwohl es auch völlig anerkannt wurde, dass dieses Subjekt aus zwei wesensmäßig verschiedenen Elementen zusammengesetzt worden war. Neuchalkedonische Theologen, wie nicht zuletzt Johannes Grammatikos, Ephraim von Antiochien, Leontios von Jerusalem⁹⁴ und später Kaiser Justinian selbst,⁹⁵ versuchten zu erklären, dass die Chalkedonische Formel »eine Hypostase in zwei Naturen«, deswegen nicht der »Mia Physis« des Kyrills zuwiderlaufe, weil nur der Hypostase eine wirklich selbständige Existenz zugesprochen werde; im Gegensatz dazu entbehrte sich die menschliche Natur Christi einer selbstständigen Existenz, weil sie vom Zeitpunkt der Fleischwerdung an immerhin nur an der Hypostase des Logos inexistiert, bzw. »enhypostasiert« ist. Diese Auffassung ist eine grandiose theologisch-philosophische Variante des Gedankens Kyrills, dass man auch von zwei Naturen in Christus nach der Vereinigung dann und nur dann reden darf, wenn

⁸⁹ P. Maraval, Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 152; Meletios Bischof von Nikopolis, Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, Athen 1985, S. 101.

⁹⁰ Meletios Bischof von Nikopolis, a.a.O., passim.

⁹¹ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 78–79.

⁹² E. Chrysos, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε' Οἰκουμενικὴν Σύνοδον, (Ανάλεκτα Βλατάδων 3), Thessaloniki 1969, S. 29.

⁹³ H.-M. Diepen, Les douze Anathematismes au Concile d'Ephese et jusque' en 519, *Révue Thomiste* 55 (1955) 338.

⁹⁴ P. T. R. Gray, Neuchalkedonismus: TRE 24, Berlin 1994, S. 292; S. Helmer, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962, passim; K.-H. Uthemann, Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians, in: J. van Oort – J. Roldanus (Hgg.), Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, Leuven 1997, S. 65–67.

⁹⁵ P. T. R. Gray, a.a.O., S. 293.

man ihre Zahl »zwei« »der intellektuellen Betrachtung« nach bekennt, nämlich die Naturen nicht »physisch«, d. h. in zwei getrennte Subjekte, teilt.⁹⁶

Die christologische Reflexion im Spiegel der byzantinischen Liturgie

Es ist schon längst bekannt, dass die Liturgie der Ostkirchen den Ausdruck *par excellence* für Glauben und Frömmigkeit darstellt. Nach den Worten Fr. Heilers: »Das Dogma der orthodoxen Kirche ist nicht so sehr in den wenigen Definitionen der ökumenischen Konzilien zu suchen, als im lebendigen Kult«.⁹⁷ Die damit ausdrücklich hervorgehobene Verwachsung zwischen *Lex orandi* und *Lex credendi*, die die byzantinisch-orthodoxe Kirche als Hauptmerkmal besonders kennzeichnet, lässt die Notwendigkeit aufdrängen, die christologischen Streitigkeiten der behandelten Periode auch im Spiegel des liturgischen Lebens der Kirche zu erforschen. Im Folgenden wird dieser Aufgabe dadurch von uns nachgegangen, dass wir unsere Aufmerksamkeit drei ausgewählten Punkten widmen: a) Die Kontroverse um das Trisagion, b) dem gottesdienstlichen Gedächtnis des Chalkedonense und c) der Hymne »Der eingeborene Sohn« des Kaisers Justinan.

1. Zunächst der Streit um das Trisagion. Es handelt sich um die byzantinische Bezeichnung der liturgischen Akklamation »Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser«, die sich, nach der herrschenden, aber von Planck und Winckler bestrittenen Meinung, von der Verschränkung des Is 6, 3 mit Ps 41, 3 ergab.⁹⁸ Nach Taft taucht sie in der byzantinischen Liturgie erstmals 438–9 als Prozessionstroparion auf.⁹⁹ Mit Ausnahme der ägyptischen wird es in allen östlichen Liturgien vor den neutestamentlichen Lesungen feierlich gesungen;¹⁰⁰ zudem fand es auch in die Gebetsstunden Eingang, worin es fast immer deren Anfangsteil darstellt.¹⁰¹ Im lateinischen Ritus kommt es in den Impropien des Karfreitags vor.¹⁰² Chalkedonier und Monophysiten streiten sich um den Ursprung der Hymne, wobei erstere sich auf eine Legende berufen, die das Troparion auf eine himmlische Offenbarung zurückführt, die in Konstantinopel stattgefunden haben soll, während ihre Gegner dessen antiochenische Herkunft unterstützten. Den hauptsächlichen Streitpunkt für beide Parteien bildet jedoch die Interpretation des Trisagion: Die Chalkedonier pochten auf seiner trinitarischen Auslegung; in diesem Fall wird die Hymne an Gott und nicht an eine seiner Hypostasen gerichtet.¹⁰³ Die Chalkedonier konnten sich dabei auf ein ähnliches Verständnis älterer Kirchenväter, wie Athanasios, Basileios und Gregor

⁹⁶ Brief Ad Acacium: PG 77,193BC und 196A. Vgl. P. Galtier, »Unio secundum Hypostasim« chez Cyrille, *Gregorianum* 33 (1952) 396–398 und *passim*.

⁹⁷ Fr. Heiler, *Die Ostkirchen*, München 1937, S. 167.

⁹⁸ Siehe aber P. Planck, *Das Trisagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen*, in: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*, hrsg. v. P. Hauptmann Bd. 35, Göttingen 1992, S. 124–126; und Gabriele Winkler, *Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*, (*Orientalia Christiana Analecta* 267), Rom 2002.

⁹⁹ H. Wybrew, *Православная литургия. Развитие евхаристического Богослужения византийского обряда* (aus dem Engl. Übers. ins Russisch v. Al. Dorman), Moskau 2008, S. 91.

¹⁰⁰ A. Louth, *Trisagion*: TRE 34, Berlin 2002, S. 122.

¹⁰¹ R. Taft, *Trisagion*, in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 3, Oxford 1991, S. 2121; H.-J. Schultz, *Trisagion, Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, S. 365.

¹⁰² H.-J. Schultz, *ebd.*

¹⁰³ Vgl. Д. Соколов, *Учение о богослужении православной Церкви*, Minsk 2002, S. 64.

des Theologen berufen.¹⁰⁴ Auf der anderen Seite zogen die Antichalkeonier eine christologische Interpretation vor und möchten das Trisagion auf Christus gerichtet sehen. Abgesehen davon, dass dies bereits in Ägypten des 5. Jh., wie Schulz suggeriert,¹⁰⁵ der Fall sein mag (oder dürfte?), brach ein für die ostkirchliche Mentalität aufschlussreicher Konflikt aus, als der oben erwähnte monophysitische Patriarch von Antiochien, Petrus Knapheus, etwa um 471 (das genauere Datum lässt sich nicht ermitteln) den Zusatz »der du für uns gekreuzigt worden bist« in das Trisagion gleich nach dem »Heiliger Unsterblicher« einführte. Knapheus war, nach der treffenden Bezeichnung von Duchesne, ein großer Liturgiker. Er soll auch für die Einführung des nikänischen Symbols in die byzantinische Liturgie verantwortlich sein; ihm ging es dabei darum, seine Abneigung gegen die chalkedonische Definition zum Tragen zu bringen. Das monophysitisch erweiterte Trisagion sollte eine nicht geringe Verbreitung erfahren; darauf lassen u. a. eine diesbezügliche Inschrift, die in der Nähe Antiochiens gefunden wurde,¹⁰⁶ aber auch die Tatsache, dass der berühmte Asket Sabbas, der, wie gesagt, um die Bewahrung der Orthodoxie in Palästina erfolgreich gekämpft hatte, den Armeniern seines Klosters das Vorsingen des erweiterten Trisagion untersagte, schließen. Dass sich Knapheus gerade das Trisagion als Propagandamittel wählte, sollte eigentlich nicht unabhängig von dessen prozessionartigem Charakter sein; denn es waren ausgerechnet Hymnen solcher Art, auf die seit jeher Häretiker und Orthodoxe zu greifen pflegten, um sich den Vorsprung im Kampf um die Gunst der öffentlichen Meinung der Hauptstadt zu sichern.¹⁰⁷ Es gehört nicht viel Scharfblick dazu, die Einwände zu verstehen, welche die Chalkedonisch – Orthodoxen gegen den Zusatz ins Trisagion erhoben.¹⁰⁸ Da sie es als Lob der Heiligen Dreifaltigkeit verstanden, konnten sie in der Neuerung Knapheus nichts anderes als den Versuch sehen, das göttliche Wesen selbst in den Kreuzestod Christi miteinzuschließen. Die chalkedonische Antwort ließ nicht lange auf sich warten: Der Ex-Patriarch von Antiochien, Chalandon, schlug eine Korrektur vor, um den Zusatz auch für die Orthodoxen salonfähig zu machen; aber in Thrakien und Illyrien ging man radikaler vor: Wie Ephraim von Antiochien berichtet,¹⁰⁹ legte man dort das Trisagion mit einem neuen, diesmal trinitarischen, Zusatz vor: »Heilige Dreifaltigkeit, erbarme dich unser,« – und es ist sicherlich nicht zufällig, dass bis heute »dem Trisagion... dem byzantinischen Horologion (d. h. Stundengebetbuch) noch

¹⁰⁴ P. Planck, Das Trisagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen, in: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, hrsg. v. P. Hauptmann, Bd. 35, Göttingen 1992, S. 119.

¹⁰⁵ H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestaltung (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 5), Trier 2000, S. 77–78.

¹⁰⁶ R. F. Taft, Trisagion, Oxford Dictionary of Byzanz, Bd. 3, Oxford 1991, S. 2120.

¹⁰⁷ R. F. Taft, The Byzantine Rite. A short History (American Essays in Liturgy), Collegeville–Minnesota 1992, S. 30–32.

¹⁰⁸ Felix und Akakios erwarten sich gegen die liturgische Neuerung von Knapheus: P. Maraval, Die Rezeption des Chalkedonense im Osten des Reiches, in: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hrsg. von J.-M. Mayer et al. (deutsche Ausgabe hrsg. v. N. Brox et al.), Altertum, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 130 und Anm. 54; L. Bardy, De concile du Chalcedoine à l'avenement de Justin Ier (451–518), in: A. Fliche – V. Martin (Direction), Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, Bd. 4, Paris 1948, S. 307 und Anm. 1.

¹⁰⁹ P. Planck, Das Trisagion: Gotteslob der Engel und Zankapfel der Menschen, in: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, hrsg. v. P. Hauptmann, Bd. 35, Göttingen 1992, S. 120 und Anm. 24.

ein weiteres Gebet¹¹⁰ mit ähnlichem Initium folgt. Schließlich kam es im November 512 in Konstantinopel zu jenen Ausschreitungen der chaledontreuen Bevölkerung, die dem Kaiser Anastasios beinahe den Thron gekostet hätten. Den Anlass dafür bot der auf Betreiben Severus veröffentlichte kaiserliche Erlass, der das Vorsingen des monophysitische Trisagion in den Kirchen in Konstantinopel verfügte.

All dies möge einem als eine übertriebene Reaktion vorkommen, die auf der Ebene der theoretischen Analyse vielleicht einer theologischen Kritik nicht standhalten könnte; aber ausgerechnet darin darf der moderne Forscher sich dadurch eines besseren belehren lassen, dass er sich um ein tieferes Verständnis der Dynamik des Volksglauben bestimmenden liturgischen Erlebens bemüht.

2) Einen positiven Aspekt dieses Sachverhaltes dürfte uns eine Initiative des Kaisers Justinian vorstellen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass der Kaiser dadurch dem orthodoxen Theopaschitismus, um dessen Anerkennung er sich so unermüdlich bemühte, Ausdruck verlieh, dass er das berühmte liturgische Gedicht »Du einziggeborener Sohn und Logos Gottes« (ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ) wahrscheinlich zwischen den Jahren 533, wo die Veröffentlichung des theologischen Edikts erfolgte, und 536 verfasste.¹¹¹ In diesem Hymnus, der nicht nur Eingang in die Liturgie der Orthodoxen, sondern auch der Antichalkedonier fand, wird feierlich beteuert, dass der eine aus der Heiligen Dreifaltigkeit sich dazu herabließ, unwandelbar Mensch von dem heiligen Theotokos und der immerwährenden Jungfrau Maria zu werden und nachdem er gekreuzigt worden war, besiegte er durch seinen Tod den Tod.¹¹² Der Hymnus spiegelt nicht nur die theologische Konzeption des erwähnten Edikts von 533 wider; vielmehr deckt er sich wörtlich mit einer Stelle aus des Kaisers *Confessio rectae fidei adversus tria Capitula* (PG 86, 995C). Damit gelang dem kaiserlichen Theologen ein großer Wurf, da diese seine dichterische Schöpfung seitdem bis heute, fest in der byzantinisch-orthodoxen Liturgie vor dem Trisagion verankert, stets an den kyrillischen Charakter der chaledonischen Orthodoxie erinnert, so wie ihn der Neuchalkedonismus ans Licht förderte und das 5. Ökumenische Konzil feierlich bestätigte.

Man ist m. E. berechtigt, in einem Hymnos aus dem liturgischen Achttönebuch (Οκτώηχος) den theologischen Widerhall des justinianischen aufzuspüren; es hatte sich dabei um das Auferstehungsapolytikion gehandelt, das an Sonntagen derjenigen Wochen vorgesungen wird, in denen nach dem byzantinisch-orthodoxen Ritus der erste Nebenton der Kirchenmusik in Gebrauch ist (der d moll Ton der westlichen Musik ähnlich). Darin wird der auferstandene Christus als der mit Vater und Geist Anfangsloser angesprochen (nämlich als der Eine aus der Heiligen Dreifaltigkeit), der aus der Jungfrau geboren wurde und sich nach seinem Wohlwollen ans Kreuz hängen ließ und den Tod erlitt.¹¹³ Das Apolytikion, das traditionsgemäß dem Heiligen Johannes von Damaskos zugesprochen wird, steht in der Tradition des orthodoxen Theopaschitismus und weist, viele Jahrzehnte nach den dramatischen Ereignissen des 6. Jh., auf die Bemühungen der kyrillischen Chalkedonier um die Bewahrung der Einheit des Christussubjekts hin.

¹¹⁰Ebd.

¹¹¹H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestaltung* (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 5), Trier 2000, S. 83.

¹¹²V. Grumel, *L'auteur et la date de la composition du tropaire »ho Monogenés«*, *Echo d'Orient* 22 (1923) 398–418.

¹¹³Παρακλητική, (Phos Verlag) Athen, ohne Datum, S. 238.

3) Auch der Triumph, den die chalkedonische Orthodoxie am 15.7.518 erfuhr, hat seinen Stempel auf das liturgische Leben der byzantinischen Kirche setzen können. Als der damals neue Patriarch von Konstantinopel, Johannes II., seinen Einzug in der Hagia Sophia hielt, wurde er von der gläubigen Versammlung aufgefordert, ein klares Bekenntnis zum chalkedonischen Glauben zu geben. Johannes gab nach und die ständige Synode seiner Kirche sollte wenige Tage danach die Erklärungen des Patriarchen billigen und sich zur Verurteilung des Severus von Antiochien entschließen.

Nun legt das vom 10. Jh. stammende Typikon der Großen Kirche, d. h. der Hagia Sophia, die Juan Matheos edierte,¹¹⁴ davon beredt Zeugnis, wie diese Ereignisse in dem liturgischen Leben der byzantinischen Kirche bis heute ihre Spuren hinterließen. Im Typikon wird vorgesehen, dass am 16. Juli ein feierlicher Gedenkgottesdienst zur Ehre der Väter des Chalkedonense gehalten wird. Nach dem Einzug des Patriarchen in der Hagia Sophia und vor dem Trisagion singt man ein spezielles Troparion vor, in dem der Glauben an den einen Christus zum Ausdruck kommt, wobei besonders auf die doppelte Substantialität, die zwei Geburten des Inkarnierten und den Namen Theotokos Bezug genommen wird. Nach dem Trisagion wird die feierliche Vorlesung der chalkedonensischen Glaubensdefinition vollzogen. Dabei ist es durchaus bemerkenswert, dass uns die Formel »in zwei Naturen« im feierlichen Troparion zu Ehren Chalkedons nicht begegnet; vielmehr tritt auch hierin die liturgisch-kerygmatische Einstellung der Bischöfe des CE in Erscheinung, da auf die dem Taufunterricht zugrundeliegenden Elemente der kirchlichen Tradition Bezug genommen wird. Dass dabei die chalkedonische Definition nach dem Toparion und dem darauf folgenden Trisagion, d.h. dem Lobpreis des Dreieinigen Gottes verlesen wird, macht deutlich, dass die Glaubensdokumente der Kirche im Gefüge der gesamten kirchlichen Tradition stehen und sich nur im Rahmen des liturgischen Lebens des Volks Gottes richtig interpretieren lassen.

Zum Schluss fassen wir in vier Sätzen das bisher Gesagte zusammen:

1. Man darf wohl den Kampf um Chalkedon als ein großartiges Thema mit drei Variationen bezeichnen: Das Thema ist die kyrillische Christologie selbst und die Variationen sind die theologischen Hauptströmungen der diesbezüglichen Periode: a. Die strengen Dyophysiten, bzw. Chalkedonier, b. die kyrillischen Antichalkedonier, bzw. Monophysiten, und schließlich, c. die kyrillischen Chalkedonier.

2. Es war der so genannte Neuchalkedonismus, in dem das theologische Anliegen der kyrillischen Chalkedonier zum Ausdruck kam. Dadurch gelangte die byzantinische Kirche im II. Constantinopolitanum zu einer theologischen Synthese, die unter dem Licht Kyrills den wahren ökumenischen Charakter Chalkedons zur Geltung brachte und jenem terminologischen Pluralismus Rechnung trug, der von jeher das Denken der großen Lehrer der Einen Kirche kennzeichnete.

3. Im Gegensatz dazu ließen sich die kyrillischen Monophysiten auf einen fast ideologisierten Monotraditionalismus versteifen, der den wahren Geist Kyrills eigentlich verkannte.

4. Schließlich war der Kompositor dieses Themas mit Variationen das Kirchenvolk selbst mitsamt dem Mönchtum, dessen Glaubensdynamik einem verschlossen bleibt, solange man sich über den wahren Ort der kirchlichen Frömmigkeit, nämlich die liturgische Erfahrung, hinwegsetzt.

¹¹⁴J. Matheos (Hg.), *Le Typikon de la Grande Eglise*. Ms. Saint-Croix No 40, Xe siècle. Introduction, Texte critique, traduction et notes, (*Orientalia Christiana Analecta* 165), Bd. 2: *Le cycle des douze mois*, Rom 1963, S. 340–342.