

# Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

## Einführung

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß das 4. Ökumenische Konzil eine Station in der Herausbildung des christologischen Dogmas ist, das mit seiner Definition den dogmatischen Rahmen für die weitere Entwicklung während der gesamten nachchalkedonischen Periode der christologischen Problematik im Schoß der Kirche schuf. Indessen konnte sich trotz der gewaltigen dogmatischen Bedeutung der Definition von Chalkedon niemand vorstellen, daß der Vater des kritischsten und entscheidendsten Punktes der Definition, ihrer dyophysitischen Formel, nämlich des Satzes »ἐνὰ καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν ... ἐν δύο φύσεσιν ... γνωρίζομενον«<sup>1</sup>, der die Kirche und das Byzantinische Reich

<sup>1</sup> *Mansi* (= *J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Graz <sup>2</sup>1960–1961) VII, 116; *ACO* (= *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. *E. Schwartz*, Berolini et Lipsiae 1927–1940) II, 1,2 129 [325]f. Der ganze Text der Definition von Chalkedon gemäß der von uns vorgeschlagenen Einteilung in Einheiten und Verse ist der folgende:

- A. 1. Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν
- 2. ἐνὰ καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν
- 3. τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν
- 4. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,
- B. 5. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι
- 6. καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,
- C. 7. θεὸν ἁληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἁληθῶς τὸν αὐτὸν
- 8. ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,
- D. 9. ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα
- 10. καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,
- 11. κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας,
- E. 12. πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,
- 13. ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν
- 14. δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
- 15. ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,
- F. 16. ἐνὰ καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ,
- 17. ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωρίζομενον,
- G. 18. οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν,
- 19. σφωμένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως
- 20. καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,
- H. 21. οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,
- 22. ἀλλ' ἐνὰ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ
- 23. θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν,
- I. 24. καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ

zwei Jahrhunderte lang erschütterte, Basileios von Seleukeia ist. In der Regel betrachten alle Forscher fast einhellig den *Tomus Leonis* als Quelle der dyophysitischen Formel der Definition<sup>2</sup>.

Die Forschung der letzten dreißig Jahre zu diesem Problem der Quellen der Definition von Chalkedon ergab jedoch auf sehr überzeugende und deutliche Weise, daß die dyophysitische Formel der Definition nicht aus dem *Tomus Leonis*, sondern dem Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia auf der »endemischen« Synode im Jahre 448 stammt<sup>3</sup>.

In der Tat drückte Basileios mit seinem Glaubensbekenntnis auf dieser Synode die folgende dyophysitische Formel aus, die fast wortwörtlich in der Definition von Chalkedon enthalten ist: »προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐν δύο φύσεσιν γωριζόμενον«<sup>4</sup>. Diese Tatsache deutet unseres Erachtens nicht nur auf die

25. καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν

26. καὶ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον (*Mansi*, a. a. O.; *ACO*, a. a. O.)

<sup>2</sup> Siehe *I. Ortiz de Urbina*, Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, ed. *A. Grillmeier–H. Bacht*, Bd. I. Würzburg 41973, S. 399; *P. Galtier*, Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcédoine, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, ed. *A. Grillmeier–H. Bacht*, Bd. I, Würzburg 41973, S. 361; *I. Backes*, Die Glaubensentscheidung des allgemeinen Konzils von Chalkedon, *Trierer Theologische Zeitschrift* 60 (1951) 403; *F. X. Murphy*, The dogmatic Definition at Chalcedon, *Theological Studies* 12 (1951) 514; *H. M. Diepen*, Le trois Chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la Christologie de l'anatolie ancienne, Oosterhout 1953, S. 112; *P. Th. Camelot*, Ephèse et Chalcédoine, (*Histoire des Conciles Oecuméniques* 2), Paris 1962, S. 140; *F. Hebart*, Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense, Diss., Bd. II, Heidelberg 1973, S. 636; *P. T. R. Gray*, The defense of Chalcedon in the East (451–553), Leiden 1979, S. 12 ff.; vgl. *J. S. Romanides*, St. Cyril's »One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate« and Chalcedon, *The Greek Orthodox Theological Review* 10, 2 (1965) 101.

<sup>3</sup> Siehe *R. V. Sellers*, The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey, London 21961, S. 105, 108, 122, 215 f.; *Th. Šagi-Bunič*, »Duo perfecta« et »duae naturae« in definitione dogmatica chalcedonensi, *Laurentianum* 5 (1964) 325 ff.; *Ders.*, »Deus perfectus et homo perfectus« a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae–Friburgi Brig.–Barcinone 1965, S. 219 f.; *M. van Parys*, L' évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie, *Irenikon* 44 (1971) 495 f.; *A. de Halleux*, La définition christologique à Chalcedoine, *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 160 ff.; *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I, Freiburg–Basel–Wien 21982, S. 758; *A. M. Ritter*, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von *C. Andresen*, Bd. I (Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität), Göttingen 1982, S. 266; *G. D. Martzelos*, Γένεση καὶ πηγὴς τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνας. Συμβολὴ στὴν ἱστοριοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ Ὁρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου, Thessaloniki 1986, S. 173 ff., 200 ff.; *Ders.*, 'H Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμενικὴ σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 235 f.

<sup>4</sup> *Mansi* VI, 685; *ACO* II, 1, 1, 117. Der ganze Text dieses sehr wichtigen Glaubensbekenntnisses von Basileios gemäß der von uns vorgeschlagenen Einteilung in Einheiten und Verse ist der folgende:

- A. 1. Τίς δύναται ταῖς τοῦ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν Κυρίλλου μέμψασθαι φωναῖς;
- 2. ὃς τὴν ἀσέβειαν Νεστορίου μέλλουσιν ἐπικλύζειν τὴν οἰκουμένην
- 3. ἐπέσχε διὰ οἰκείας συνέσεως
- 4. κάκεινον διαιροῦντος εἰς δύο πρόσωπα καὶ δύο υἱοὺς
- 5. τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν καὶ σωτῆρα Χριστόν
- 6. αὐτὸς ἔδειξεν ἐπὶ ἐνὸς προσώπου καὶ υἱοῦ καὶ κυρίου καὶ δεσπότου τῆς κτίσεως
- 7. θεότητά τε γωριζομένην τελείαν καὶ ἀνθρωπότητα τελείαν.
- B. 8. ἀποδεχόμεθα τοῖνυν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ γεγραμμένα καὶ ἐπεσταλμένα
- 9. ὡς ἄληθῆ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐχόμενα.
- 10. καὶ προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν

dogmatische Wichtigkeit des oben erwähnten Bekenntnisses des Basileios beim Konzil von Chalkedon hin, sondern auch auf die ökumenische Geltung, die ihm die Väter des 4. Ökumenischen Konzils beimaßen, indem sie seine dyophysitische Formel in der von ihnen verfaßten Definition übernahmen.

### A) Die dogmatische Bedeutung des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia auf der Synode von Chalkedon

Die dogmatische Bedeutung des Bekenntnisses des Basileios war nicht etwas, das plötzlich auf dem Konzil von Chalkedon und speziell in der Entstehungsphase der Definition entdeckt wurde. Sie war bereits auf der »endemischen« Synode deutlich geworden, als Väter wie z. B. Seleukos von Amaseia und Sabbas von Paltos ihre Begeisterung über seinen dogmatischen Inhalt und seine Übereinstimmung mit der Christologie Cyrills von Alexandria zum Ausdruck brachten<sup>5</sup>. Außerdem werden wir berücksichtigen müssen, daß dasselbe Glaubensbekenntnis, begleitet von den begeisterten Reaktionen der Väter der »endemischen« Synode, sowohl auf der »Räubersynode«, als die Akten der »endemischen« Synode verlesen wurden, als auch in Chalkedon, als während der ersten Sitzung des Konzils das Protokoll der »Räubersynode« verlesen wurde, gehört wurde. Und darüber hinaus wiederholte sie Basileios selbst ein weiteres Mal während der ersten Sitzung des Konzils von Chalkedon, indem er besonders seiner dyophysitischen Formel in ausführlicher Form und auf nachdrücklichere Weise Ausdruck verlieh: »προσκυνῶ τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν θεὸν λόγον μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον«<sup>6</sup>. So hatten viele der Väter des 4. Ökumenischen Konzils, die an beiden Synoden (der Räubersynode und der »endemischen«) teilgenommen hatten, die Gelegenheit, wiederholt und in unterschiedlichen zeitlichen Abständen dieses dyophysitische Bekenntnis des Basileios zu hören und seine dogmatische Bedeutung festzustellen, noch bevor die Frage der Entstehung der dyophysitischen Formel der Definition, die sie während der 5. Sitzung der Synode beschäftigte, gestellt wurde<sup>7</sup>. Es genügt zu erwähnen, daß selbst die kaiserlichen Vertreter beim Konzil von Chalkedon, als sie zum ersten Mal das dyophysitische Be-

11. ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον.
- C. 12. τὴν μὲν γὰρ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ προαιώνιον
13. ὡς ὢν ἀπαύγασμα τῆς τοῦ πατρὸς δόξης,
14. τὴν δὲ ὡς ἐκ μητρὸς δι' ἡμᾶς γεννηθεῖς
15. λαβὼν ἐξ αὐτῆς ἦνωσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν
16. καὶ κεχηρημάτικεν ὁ τέλειος θεὸς καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ
17. καὶ τέλειος ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ἀνθρώπου,
18. πάντας ἡμᾶς σῶσαι βουληθεῖς
19. ἐν τῷ γενέσθαι κατὰ πάντα ἡμῖν παραπλήσιος πλὴν ἁμαρτίας.
- D. 20. τοὺς δὲ ἐναντιούμενους τοῖς τοιοῦτοις δόγμασιν
21. ἐχθροὺς τῆς ἐκκλησίας εἶναι φαμέν (Mansi, a.a.O., ACO, a.a.O.).

<sup>5</sup> Siehe Mansi VI, 685, 693; ACO II, 1, 1, 117 f., 121.

<sup>6</sup> Mansi VI, 636; ACO II, 1, 1, 92 f.

<sup>7</sup> Siehe Mansi VII, 101 ff.; ACO II, 1, 2, 123 [319] ff.

kenntnis des Basileios während der 1. Sitzung der Synode hörten, ihre Bewunderung nicht verbargen und es als absolut orthodox bezeichneten<sup>8</sup>.

Verständlicherweise stellt sich jedoch die Frage: Worauf ist die dogmatische Bedeutung dieses Bekenntnisses des Basileios, besonders auf dem Konzil von Chalkedon, zurückzuführen? Unserer Meinung nach ist diese dogmatische Bedeutung nicht nur darauf zurückzuführen, daß Basileios mit diesem Bekenntnis auf besonders originelle und schöpferische Weise den dogmatischen Inhalt der beiden Briefe Cyrills von Alexandrien, die auf der »endemischen« Synode verlesen worden waren, nämlich seines 2. *Briefes an Nestorios* und des *Briefes an Johannes von Antiochien*, zusammenfaßt<sup>9</sup>; sie ist hauptsächlich und vor allem darauf zurückzuführen, daß Basileios die dyophysitische Formel, die er in dem oben genannten Bekenntnis zum Ausdruck bringt, direkt von Cyrill übernimmt.

Zuerst müssen wir betonen, daß Basileios der einzige antiochenische Theologe des 5. Jahrhunderts ist, der sich sowohl auf der »endemischen« Synode als auch der »Räubersynode« und dem Konzil von Chalkedon, an denen er aktiv teilnahm, als glühender Verteidiger und guter Kenner der Christologie Cyrills erweist<sup>10</sup>. Er bringt sicher seine christologischen Überzeugungen zum Ausdruck, wofür er manchmal die antiochenische, manchmal die alexandrinische Terminologie benutzt, immer jedoch im Rahmen der Christologie Cyrills. Es ist bezeichnend, daß er, wenn er auch auf orthodoxe Weise das christologische Dogma auf der Grundlage seiner dyophysitischen Formel ausdrückt, nicht zögert, es ebenfalls orthodox auf der Grundlage des Cyrill gefälligen Ausdrucks »μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη« auszudrücken<sup>11</sup>. Dies zeigt nicht nur, wie richtig er die Christologie Cyrills verstand, sondern auch, in welchem Sinn er seine eigene christologische Formel begriff. Die Flexibilität, die sein christologisches Denken in diesem Punkt zeigt, ist hauptsächlich dem Umstand zu verdanken, daß er die beiden Aspekte der Christologie Cyrills, vor und nach der Union von 433 gut kennt und getreu befolgt. Deutlich unterstreicht er in seinem Bekenntnis, daß er »ὡς ἀληθῆ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐχόμενα« alles von Cyrill »γεγραμμένα καὶ ἐπεσταλμένα« akzeptiert, d. h., vor und nach der Union von 433<sup>12</sup>. Eben deshalb stellt er in seinem Bekenntnis auf kunstvolle Weise die Einheit auch der beiden Aspekte der Christologie Cyrills dar. Elemente der Christologie Cyrills nach der Union werden im Bekenntnis des Basileios harmonisch und funktio-

<sup>8</sup> Siehe *Mansi* VI, 637; *ACO* II, 1, 1, 94: »Οἱ ἐνδοξότατοι ἄρχοντες καὶ ἡ ὑπερφυῆς σύγκλητος εἶπον· Καὶ οὕτως ὀρθοδόξως διδάσκει διὰ τὴν καθαιρέσει Φλαβιανοῦ τοῦ τῆς ὁσίας μνήμης ὑπέγραψας;«

<sup>9</sup> Zu diesem Thema siehe *G. D. Martzelos*, 'Η Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένη-κὴ σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 120, 146 ff.

<sup>10</sup> A. a. O., S. 115 ff.; 146 ff.; 177 ff.

<sup>11</sup> *Mansi* VI, 636 f.; 745 f.; 828; *ACO* II, 1, 1, 93; 144 f.; 179.

<sup>12</sup> A. de Halleux ist der Meinung, daß Basileios im vorliegenden Fall konkret den zweiten Brief Cyrills an Nestorios und seinen Brief an Johannes von Antiochien meint (a. a. O., S. 158 f.). Wir sind jedoch der Meinung, daß es keineswegs richtig ist, die Werke Cyrills nur auf diese beiden Briefe, auf die sich Basileios bezieht, zu beschränken, wenn er selbst ausdrücklich unterstreicht, daß er annimmt »πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ (d. h. Cyrills) γεγραμμένα καὶ ἐπεσταλμένα ὡς ἀληθῆ καὶ τῆς εὐσεβείας ἐχόμενα«.

nell mit Elementen Cyrills vor der Union verbunden<sup>13</sup>. Sein Bekenntnis zeigt, mit welcher Geschmeidigkeit er sich in den beiden Aspekten der Christologie Cyrills bewegt.

Basileios gehört nicht zu jenen, die mechanisch und ohne Adaptierung die dogmatische Lehre der Kirchenväter wiederkauen. Aus den Reihen der Antiochener stammend, kennt er sehr gut ihre christologische Terminologie und Problematik und versucht, sie eng mit der christologischen Lehre Cyrills zu verbinden, um so entscheidend dem Monophysitismus des Eutyches zu begegnen, ohne dabei Gefahr zu laufen, stichhaltig als Nestorianer eingestuft zu werden. Deshalb verwertet er nicht nur bis zum äußersten die Einheit der beiden Aspekte der Christologie Cyrills, sondern unternimmt es auch, von seiner eigenen Seite her theologisch zur Einheit der antiochenischen mit der cyrillischen Christologie beizutragen. Solchermaßen einzig und allein auf Cyrill gestützt, erarbeitet er seine eigene dyophysitische Formel und erweitert auf diese Weise fruchtbar und schöpferisch die Christologie Cyrills, um auf die neuen theologischen Erfordernisse zu erwidern, die der Monophysitismus hervorgebracht hatte. Wenn seine dyophysitische Formel auch eine antiochenische Form hat, besitzt sie doch durch und durch cyrillischen Inhalt. Deshalb betrachtet er sie in Chalkedon auch absolut in Übereinstimmung mit der Lehre Cyrills und des 3. Ökumenischen Konzils<sup>14</sup>.

Gewiß scheint es auf den ersten Blick, daß diese dyophysitische Formel des Basileios und insbesondere seine chalkedonische Ausprägung, die mit Nachdruck von den zwei Naturen »μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν« spricht, in keinerlei Zusammenhang mit Cyrill steht. Im Gegenteil, es scheint sogar bestimmten dyophysitischen Ausdrücken zu ähneln, die Nestorios gebrauchte. In der Tat: bereits vor Basileios scheint es, daß der Architekt der dyophysitischen Ausdrücke vom Typ »εἷς υἱὸς ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενος« Nestorios gewesen sein muß, wie mindestens zwei seiner Predigten zeigen. In einem Fragment seiner Predigt, die sich auf die Geburt Christi bezieht, schreibt er charakteristisch: »Γνωρίζομεν τοίνυν τὴν ἀνθρωπότητα τοῦ βρέφους καὶ τὴν θεότητα, (ὁμολογοῦμεν τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων ...), τὸ τῆς υἰότητος τηροῦμεν μοναδικὸν ἐν ἀνθρωπότητος καὶ θεότητος φύσει«<sup>15</sup>. Ebenfalls in Fragmenten einer

<sup>13</sup> Siehe z.B. die Verse 8–10 des Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia (Anm. 4), wobei die Betonung auf der »καθ' ὑπόστασιν« Vereinigung, die das Grundelement der Christologie des 2. und 3. Briefes Cyrills an Nestorios (siehe PG 77, 45B; 48B; 48D; 112C; 117D; 120C; Mansi VI, 661, 664; IV, 1073, 1076, 1081; ACO II, 1, 1, 105, 106; I, 1, 1, 35, 36, 40), am meisterlichsten mit dem Nachdruck auf den »δύο τέλει« der Glaubenserklärung der Union von 433 verbindet, der auf den Brief Cyrills an Johannes von Antiochien antwortet (siehe PG 77, 176D; 180B; Mansi VI, 669; 672; ACO II, 1, 1, 108; 110). Mehr zu diesem Thema siehe G. D. Martzelos, a. a. O., S. 174 ff.

<sup>14</sup> Mansi VI, 636; ACO II, 1, 1, 92 f.: »Βασίλειος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Σελευκείας Ἰσαυρίας εἶπεν· Ἀναγινωσκομένων τῶν ὑπομνημάτων τῶν ἐπὶ Εὐτυχεῖ πραχθέντων, ἡ διαλαλία ἡ ἐμὴ ἀνεγνώσθη καὶ εἰς μέσον ἦχθη, ἣν ἐποιησάμην ἀκολουθῶν τοῖς ἐν Ἐφέσῳ πατράσιν τὸ πρότερον συνεδρεύουσιν, ἀποδεξάμενος τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαριωτάτου Κυρίλλου τῆς συνόδου τῆς μακαρίας ἐκείνης ἡγησάμενος, οἱ ἧς τὸν φρενοβλαβῆ Νεστόριον ἡλεγχεν παρερμηνεύοντα τὴν τῶν τριακῶσι δέκα καὶ ὀκτὼ πατέρων πίστιν. εἶχεν δὲ ἡ διαλαλία μου, ὡς καὶ μέχρι νῦν ἔχει, ὅτι προσκυνῶ τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν θεὸν λόγον μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον«. Siehe auch Mansi VI, 685; ACO II, 1, 1, 117.

<sup>15</sup> Siehe Fr. Loofs, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, Halle 1905, S. 328. Der Abschnitt, der sich in Klammern befindet, ist nur in der syrischen Übersetzung erhalten, aus der Loofs sie ins Deutsche übersetzt und

Predigt von ihm *Περὶ πίστεως*, die in einer syrischen Übersetzung erhalten sind, bemerkt er: »(... ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεωρούμενον ἐν ἀκτίστῳ καὶ κτιστῇ φύσει ... Γνωρίζεται οὖν ὡς εἷς Χριστὸς ἐν δύο φύσεσιν, θείᾳ καὶ ἀνθρωπίνῃ, ὁρατῇ καὶ ἄορατῇ ... εἷς υἱὸς ἐν δύο φύσεσιν)«<sup>16</sup>. Wie es deutlich wird, stellen nicht nur der Ausdruck »εἷς Χριστός« oder »υἱὸς ἐν δύο φύσεσιν«, sondern auch die Verbindung des Verbs »γνωρίζεσθαι« mit diesem Ausdruck einen allgemeinen Topos bei den oben angeführten Abschnitten der beiden Predigten des Nestorius und der dyophysitischen Formel des Basileios dar. Vielleicht erklärt sich so, daß, als Basileios ein weiteres Mal seine dyophysitische Formel in Chalkedon zum Ausdruck brachte, die ägyptischen und anderen dem Monophysitismus zuneigenden Bischöfe riefen: »ταῦτα Νεστόριος ἔφρῶναι· ταῦτα Νεστόριος ἔβόα«<sup>17</sup>.

Es ist gewiß nicht ausgeschlossen, daß Basileios, der gut die Predigten und die Lehre des Nestorius kannte<sup>18</sup>, die dyophysitische Formel »εἷς Χριστὸς ἐν δύο φύσεσιν γνωρίζμενος« von Nestorius übernahm oder, wenn solches nicht der Fall war, sie aus der antiochenischen christologischen Tradition übernahm, wo sie sicher weiter bekannt war; es gelang ihm jedoch nicht nur — und genau hier wird sein fruchtbarer und schöpferischer Beitrag zur Überbrückung der beiden diametral entgegengesetzten christologischen Traditionen des Ostens, der antiochenischen und der alexandrinischen, deutlich — sie auf orthodoxe Weise und eben gegen die Lehre des Nestorius zu gebrauchen, sondern auch sie ihrer Entstehung gemäß und ihrem Inhalt nach mit Cyrill zu verbinden, indem er dessen christologische Lehre als ihre Quelle ansah.

Exakt aus diesem Grund existiert in bezug auf diese dyophysitische Formel ein grundlegender Unterschied zwischen Nestorius und Basileios. Für Nestorius ist der »εἷς Χριστὸς καὶ υἱός«, von dem er spricht, nicht der Sohn und das Wort Gottes wie für Basileios, sondern die moralische Person, die der Vereinigung der beiden Naturen entsprang. Überdies bezeichnen die Termini »Χριστός« und »υἱός« bei Nestorius nicht ausschließlich den Sohn und das Wort Gottes, sondern auch seine beiden Naturen; sie sind »μηνύματα« der beiden Naturen<sup>19</sup>. Im Gegensatz dazu ist für Basileios der »εἷς Χριστός«, der »γνωρίζεται ἐν δύο φύσεσιν«, wie es bereits aus dem übrigen Teil seines Glaubensbekenntnisses deutlich wird und er dies *expressis verbis* in Chalkedon unterstrich, »ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής, ὁ θεὸς λόγος«<sup>20</sup>, etwas, was auf der Grundlage der Lehre des Nestorius nicht hätte akzeptiert werden können.

Darüber hinaus betont Basileios auch deutlich, daß diese seine dyophysitische Formel nicht nur antinestorianisch ist, sondern auch auf die christologische Lehre Cyrills zurück-

in den erhaltenen griechischen Text eingefügt hat. Wir geben ihn in einer altgriechischen Form wieder, indem wir uns bemühen, ihm annäherungsweise seine ursprüngliche Form zu geben.

<sup>16</sup> Siehe *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 330. Alles, was in der obigen Anmerkung in bezug auf den in syrischer Übersetzung erhaltenen Textteil des Nestorius gesagt wurde, gilt auch für diesen Auszug.

<sup>17</sup> Siehe *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 93.

<sup>18</sup> Siehe dazu *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 44 ff., 75 ff.

<sup>19</sup> Siehe *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 171, 175, 176, 182, 192, 196, 211, 254, 269, 271, 273, 274, 295, 307, 317, 318, 336, 358, 361. Siehe auch *F. Nau*, Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas (traduit en français), Paris 1910, S. 146, 184, 185; *G. R. Driver—L. Hodgson*, Nestorius. The Bazaar of Heracleides (newly translated from the syriac), Oxford 1925, S. 166, 207, 209.

<sup>20</sup> Siehe *Mansi*, a. a. O.; *ACO* II, 1, 1, 92 f.

zuführen und untrennbar mit ihr verbunden ist<sup>21</sup>. In der Tat, bereits in seinem Glaubensbekenntnis faßt er nicht nur schlußfolgernd die Paraphrase der Verse 6–7 in der cyrillischen Interpretation der »δύο τέλεια« des Glaubensbekenntnisses der Union von 433 zusammen<sup>22</sup>, sondern sieht sie auch in einer bestimmten Weise als dogmatisch gleichwertig mit ihr an, da sie die gleiche dogmatische Wahrheit auf eine etwas unterschiedliche Weise wiedergibt. In seiner dyophysitischen Formel wird der »εἷς κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός« »ἐν δύο φύσεσιν« erkannt, während in der Paraphrase der cyrillischen Interpretation der »δύο τέλεια« des Glaubensbekenntnisses der Union die vollkommene Menschheit »ἐπὶ ἑνὸς προσώπου καὶ υἱοῦ καὶ κυρίου καὶ δεσπότου τῆς κτίσεως« erkannt wird. Gemeinsame Punkte bei beiden christologischen Formeln sind nicht nur der Nachdruck auf dem »ἕνα κύριον« oder »ἕν πρόσωπον«, sondern auch der Gebrauch des Partizips des Verbs »γνωρίζεσθαι«. Diese enge Verbindung zwischen diesen beiden christologischen Formen wird noch sichtbarer in dem, was Basileios erläuternd zu seiner dyophysitischen Formel in Chalkedon sagt: »Ὁ ἔλεγον· ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον μετὰ τὴν ἔνωσιν, θεότητι τελείᾳ καὶ ἀνθρωπότητι τελείᾳ.«<sup>23</sup>. Diese Erläuterung zeigt deutlich, daß die beiden Naturen in der dyophysitischen Formel des Glaubensbekenntnisses des Basileios nichts als die vollkommene Gottheit und die vollkommene Menschheit ist, über die er in der Paraphrase spricht, die er bei der cyrillischen Interpretation der »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union (Verse 6–7) macht<sup>24</sup>.

Diese Feststellung führt uns unausweichlich zur Quelle, aus der Basileios seine dyophysitische Formel schöpft, und gewiß kann diese Quelle keine andere sein als jene Stelle des *Briefes* Cyrills *an Johannes von Antiochien*, in der Cyrill auf seine Weise die »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union interpretiert. An dieser Stelle spricht Cyrill nicht nur über die doppelte Vollkommenheit ein und derselben Person »ἐν θεότητι καὶ... ἀνθρωπότητι«, sondern benennt seine »θεότης« und »ἀνθρωπότης« ausdrücklich als »φύσεις« (»κἂν ἡ τῶν φύσεων...«), was, wie es scheint, von Basileios nicht unbemerkt blieb. Bereits auf der »endemischen« Synode von 448 hat er eine klare und dezidierte Meinung zu diesem Thema. Sehr erhellend für die Bedeutung, mit der Basileios den Satz »δύο φύσεις« versteht, ist die Frage, die er Eutyches während der »endemischen« Synode stellt: »λέγεις γνωρίζεσθαι δύο φύσεις ἐν τῷ κυρίῳ, θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα;«<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Siehe Anm. 4, V. 1–11 des Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia auf der »endemischen« Synode im Jahre 448.

<sup>22</sup> Vgl. die Verse 6–7 des Glaubensbekenntnisses des Basileios auf der »endemischen« Synode im Jahre 448 (Anm. 4) mit der Stelle auf dem *Brief* Cyrills *an Johannes von Antiochien*: »τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι, καὶ ὡς ἐν ἑνὶ προσώπῳ νοούμενος· εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κἂν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῖται διαφορὰ ...« (PG 77, 180 B; *Mansi* VI, 672, ACO II, 1, 1, 110), mit der Cyrill den Satz »θεὸν τέλειον καὶ ἀνθρώπον τέλειον« der Glaubenserklärung der Union (433) interpretiert (PG 77, 176 D; 180 B; *Mansi* VI, 669; ACO II, 1, 1, 108).

<sup>23</sup> Siehe *Mansi*, a. a. O. II, 1, 1, 93.

<sup>24</sup> Siehe auch *Th. Šagi-Bunić*, »Deus perfectus et homo perfectus« a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451), Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone 1965, S. 192.

<sup>25</sup> *Mansi* VI, 813; ACO II, 1, 1, 173.

Gewiß findet sich die Charakterisierung der »θεότης« und »ἀνθρωπότης« Christi als voneinander unterschiedene »φύσεις« nicht nur in der oben angeführten Stelle des *Briefes* von Cyrill an Johannes von Antiochien, sondern auch in seinem 2. *Brief an Nestorios*<sup>26</sup>. Der Vorzug jedoch, den die oben genannte cyrillische Stelle besitzt, ist, daß die Charakterisierung der »θεότης« und der »ἀνθρωπότης« Christi als »φύσεις« mit der doppelten Vollkommenheit ein und derselben Person Christi verbunden wird, und genau dies nutzt Basileios theologisch. So macht er aus dem Satz »εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός... τέλειος... ἐν θεότητι καὶ τέλειος ἐν ἀνθρωπότητι« der oben angeführten cyrillischen Stelle sehr leicht den Satz »εἷς κύριος... Ἰησοῦς Χριστός ἐν δύο φύσεσι« seiner dyophysitischen Formel.

Th. Šagi-Bunič ist der Meinung, daß Basileios in dieser Schlußfolgerung wahrscheinlich auch von Proklos von Konstantinopel beeinflusst ist<sup>27</sup>. Vielleicht stellte die Tatsache, daß Proklos von »δύο φύσεις ἐν μιᾷ ὑποστάσει« sprach<sup>28</sup> und so die Termini »φύσις« und »ὑπόστασις« unterschied, für Basileios einen Präzedenzfall dar, um als »φύσις« sowohl die »θεότης« als auch die »ἀνθρωπότης« Christi zu sehen<sup>29</sup>. Überdies gab es, wie er bemerkt, auf der »endemischen« Synode von 448 bestimmte Punkte der Christologie des Proklos, die wir zweifellos nicht übersehen können<sup>30</sup>.

Unabhängig jedoch davon, ob es tatsächlich irgendwelche Elemente der Christologie des Proklos in den dogmatischen Formulierungen der Väter der »endemischen« Synode gibt, meinen wir, daß es im vorliegenden Fall ganz und gar nicht notwendig ist, sich auf die Christologie des Proklos zu beziehen, um die Herkunft des Satzes »εἷς ... ἐν δύο φύσεσι« in der dyophysitischen Formel des Basileios zu erklären. Und dies nicht nur deshalb, weil Basileios ihre direkte Herkunft von Cyrill betont<sup>31</sup>, sondern auch, weil Cyrill selbst, wie wir sahen, die »θεότης« und die »ἀνθρωπότης« des einen Herrn »φύσεις« nennt. Folglich besitzt die Stelle, mit der Cyrill in seinem *Brief an Johannes von Antiochien* die »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union interpretiert, alle Voraussetzungen, damit Basileios mit der Lebendigkeit und Fruchtbarkeit seines Denkens aus dem Satz »εἷς... τέλειος... ἐν θεότητι καὶ τέλειος... ἐν ἀνθρωπότητι« den Satz »εἷς ... ἐν δύο φύσεσι« seiner dyophysitischen Formel gewinnt. Mit diesem Satz faßt Basileios auf schlußfolgernde Weise wesentlich die doppelte Vollkommenheit »ἐν θεό-

<sup>26</sup> Siehe PG 77, 45 C; Mansi VI, 661; ACO II, 1, 1, 105: »οὐχ ὥς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἑνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱὸν θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ὁφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς«.

<sup>27</sup> Siehe Th. Šagi-Bunič, a. a. O., S. 195 f.

<sup>28</sup> Siehe Proklos von Konstantinopel, Sermo de dogmate incarnationis (Fragm.), in: Fr. Diekamp, Doctrina Patrum De Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Aschendorff Münster 1981, S. 49: »καὶ ἔστιν εἷς υἱός, οὗ τῶν φύσεων εἰς δύο ὑποστάσεις διαιρουμένων, ἀλλὰ τῆς φρικτῆς οἰκονομίας τὰς δύο φύσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἐνωσάσης ...«.

<sup>29</sup> Siehe Th. Šagi-Bunič, a. a. O., S. 194: »Novum episcopi seleuciensis in eo est, quod — post Proclum Constantinopolitanum — clare terminum »natura« ponit ex parte quidditatis, se iungendo decisive naturam ab illo, qui in natura dignoscitur atque in ea perfectus est«.

<sup>30</sup> Siehe a. a. O., S. 196 f.

<sup>31</sup> Siehe besonders die V. 6–7, die auf eine andere Weise die V. 10–11 des Glaubensbekenntnisses des Basileios ausdrücken (G. D. Martzelos, a. a. O., S. 149 f.).

τητι ... καὶ ἀνθρωπότητι» der einen Person Christi in Übereinstimmung mit der oben angeführten Stelle des *Briefes* von Cyrill an Johannes von Antiochien zusammen<sup>32</sup>.

Was das Partizip »γνωρίζομενον« (Vers 11) anbetrifft, mit dem seine dyophysitische Formel abgeschlossen wird, können wir stichhaltig behaupten, daß Basileios sie aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Ausdruck »μὴ ἀγνοῖται« (= »γνωρίζεται«) herleitet, der bei Cyrill ebenfalls auf dieselbe Stelle antwortet. Mit diesem Partizip gibt Basileios mit einem Wort im wesentlichen die grundlegende, die an dieser Stelle bewahrte Lehre Cyrills wieder, daß die Einheit der Person Christi nicht den Unterschied seiner beiden Naturen beeinträchtigt, die in dieser »ἀπόρρητος ἔνωσις« zusammengekommen sind<sup>33</sup>, wie auch seine hauptsächlich nach der Union von 433 verbreitete Lehre, daß die Kenntnis des Unterschieds der Naturen nach der Vereinigung nicht eine Unterscheidung oder Trennung oder Aufspaltung der einen Person des fleischgewordenen Logos in zwei Naturen und zwei Personen bedeutet, weil seine Naturen sich untereinander nur »κατὰ μόνην τὴν θεορίαν« unterscheiden<sup>34</sup>.

Bezeichnend für das Verständnis, mit dem Basileios von Seleukeia in seiner dyophysitischen Formel das Partizip »γνωρίζομενον« auffaßt, sind die beiden folgenden Begleiterscheinungen auf dem Konzil von Chalkedon:

Als die ägyptischen und andere dem Monophysitismus zuneigende Bischöfe durch seine dyophysitische Formel in Schreck gerieten und mit dem Ruf »τὸν ἀμέριστον μὴ–

<sup>32</sup> Siehe auch *Th. Šagi-Bunič*, »Duo perfecta« et »duae naturae« in definitione dogmatica chalcidonensi, *Laurientium* 5 (1964), S. 325 ff.; *Ders.* »Deus perfectus et homo perfectus« a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (451), Romae–Friburgi Brig.–Barcinone 1965, S. 209 f.; *G. D. Martzelos*, Γένεση καὶ πηγὴς τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνος. Συμβολὴ στὴν ἱστοριοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ Ὁρου τῆς Δ' Οἰκουμένης συνόδου, Thessaloniki 1986, S. 203 f.

<sup>33</sup> Siehe *Cyrill von Alexandrien*, Epistola XXXIX, ad Ioannem antiochenum episcopum: *PG* 77, 180 B; *Mansi* VI, 672; *ACO* II, 1, 1, 110: »εἰς γὰρ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, κἄν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοῖται διαφορὰ, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρρητον ἔνωσιν πεπράχθαι φαμέν«. Vgl. auch die Stelle aus dem 2. *Brief* Cyrills an Nestorios »... διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις, εἰς δὲ ἐξ ἁμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός· οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, ἀποτελεσασάν δὲ μᾶλλον τὸν ἕνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱόν ...« (*PG* 77, 45 C; *Mansi* VI, 661; *ACO* II, 1, 1, 105).

<sup>34</sup> Siehe *Cyrill von Alexandrien*, Epistola XLVI, ad Succensum episcopum Diocaesareae II: *PG* 77, 245 A; *ACO* I, 1, 6, 162: »Ἄλλ' ἡγνόησαν ὅτι ὅσα μὴ κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν διαιρεῖσθαι φιλεῖ, ταῦτα πάντως καὶ εἰς ἑτερότητα τὴν ἀνὰ μέρος ὀλοτρόπως καὶ ἰδικτὴν ἀποφοιτῆσειεν ἂν ἀλλήλων. ἔστω δὲ ἡμῖν εἰς παράδειγμα πάλιν ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Δύο μὲν γὰρ καὶ ἐπ' αὐτοῦ νοοῦμεν τὰς φύσεις, μίαν μὲν τῆς ψυχῆς, ἑτέραν δὲ τοῦ σώματος· ἀλλ' ἐν φιλαῖς διελόντες ἐννοίαις καὶ ὡς ἐν ἰσχυαῖς θεωρίας ἦτοι νοῦ φαντασίας τὴν διαφορὰν δι(ι)εξάμενοι οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις οὔτε μὴν διαμπλᾶς διατομῆς δύνανται ἐφίμεν αὐταῖς ἀλλ' ἐνὸς εἶναι νοοῦμεν, ὥστε τὰς δύο μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι' ἁμφοῖν δὲ τὸ ἐν ἀποτελεῖσθαι ζῶον«. Siehe auch Epistola XLIV, ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum: *PG* 77, 225 B; *ACO* I, 1, 4, 35: »... ὁποῖόν ἐστιν καὶ ἐπὶ τοῦ κοινοῦ εἰπεῖν ἀνθρώπου· ἔστιν μὲν γὰρ ἐκ διαφορῶν φύσεων, ἀπὸ τε σώματος, φημί, καὶ ψυχῆς. Καὶ ὁ μὲν λόγος καὶ ἡ θεωρία οἶδε τὴν διαφορὰν· ἐνώσαντες δὲ, τότε ποιούμεν μίαν ἀνθρώπου φύσιν. Οὐκοῦν οὐ τὸ εἰδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφορὰν, διατέμνειν ἐστὶν εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν«; Epistola XLV, ad Succensum episcopum Diocaesareae I: *PG* 77, 232 D–233 A; *ACO* I, 1, 6, 153 f. »Οὐκοῦν ὅσον μὲν ἦκεν εἰς ἐννοίαν καὶ μόνον τὸ ὄραν τοῖς τῆς ψυχῆς ὕμνασιν τίνα τρόπον ἐνηνθρώπησεν ὁ μονογενής, δύο τὰς φύσεις εἶναι φαμεν τὰς ἐνωθήσας, ἕνα δὲ Χριστόν καὶ υἱὸν καὶ κύριον, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἐνανθρωπήσαντα καὶ σεσαρκωμένον«; Epistola XL, ad Acacium Melitinae episcopum: *PG* 77, 192 D, 193 A, 193 C; *ACO* I, 1, 4, 26, 27; Siehe auch *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 1954, S. 93 ff.; *ders.*, The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal survey. London 1961, S. 144.

δεῖς χωρίζετω, τὸν ἕνα υἱὸν οὐδεὶς λέγει δύο» reagierten, stimmte er ihnen zu, wobei er zugleich seinen Gegensatz zum Monophysitismus mit der folgenden Erklärung unterstrich: »Ἀνάθεμα τῷ μερίζοντι, ἀνάθεμα τῷ διαιροῦντι τὰς δύο φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν. ἀνάθεμα δὲ καὶ τῷ μὴ γνωρίζοντι τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«<sup>35</sup>.

Als sogar Eustathios von Byretos, auch dieser offensichtlich erschrocken von der dyophysitischen Formel des Basileios und den übrigen dyophysitischen Formulierungen, die auf dem Konzil zu vernehmen gewesen waren, seiner Befürchtung Ausdruck verlieh, daß die Gefahr bestünde, wonach einige behaupten würden, daß »ἐδογματίσθη δύο φύσεις λέγειν μετὰ τὴν ἔνωσιν μεμερισμένας«, unterbrach ihn Basileios abrupt und gab mit Nachdruck die folgende Erläuterung, um den Unterschied zwischen dem orthodoxen christologischen Dogma zum Nestorianismus und Monophysitismus deutlich zu machen: »Γνωρίζομεν τὰς φύσεις, οὐ διαιροῦμεν. Οὔτε διηρημένας οὔτε συγκεχυμένας λέγομεν«<sup>36</sup>.

Der nestorianischen Unterscheidung und der monophysitischen Vermischung der Naturen stellt Basileios ihre einfache Kenntnis (»γῶσις«) gegenüber, die nicht anders als in der Weise Cyrills verstanden werden kann, nämlich als Unterscheidung der Naturen »κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν«. Die Formulierungen »γνωρίζειν τὰς φύσεις« oder »γνωρίζειν τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«, die Basileios weiter oben gebrauchte, sind untereinander gleichbedeutend. »Γνωρίζειν τὰς φύσεις« bedeutet »γνωρίζειν τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«. Mit dieser Bedeutung, wie wir sie verstehen, sind diese Formulierungen der Formulierung »ἢ τῶν φύσεων μὴ ἄγνοῖται διαφορά« parallel, die Cyrill in der oben erwähnten Stelle seines *Briefes an Johannes von Antiochien* benutzte, wo er die »δύο τέλεια« der Glaubenserklärung der Union von 433 interpretiert. Sicher gibt es auch andere ähnliche Ausdrücke, die Cyrill hauptsächlich in seinen Briefen nach der Union von 433 gebrauchte<sup>37</sup> und die Basileios sicherlich kannte, da er, wie wir gesehen haben, ein sehr guter Kenner der beiden Aspekte der Christologie Cyrills war. Wir sind jedoch der Auffassung, daß der Terminus »γνωρίζειν« in seinen verschiedenen Ausformungen, die Basileios bewußt und beharrlich mit den »δύο φύσεις« verbindet, nur von der Formulierung »μὴ ἄγνοῖται« (= γνωρίζεται) aus der oben angeführten Stelle bei Cyrill herkommen kann. Und dies nicht nur, weil das Partizip »γνωριζόμενον« in der dyophysitischen Formel des Basileios organisch mit der Formulierung »ἐν δύο φύσεσιν« verbunden wird, die ebenfalls der gleichen Stelle bei Cyrill entstammt, sondern auch weil die »δύο φύσεις«, mit denen das »γνωρίζειν« verbunden wird, bei Basileios, wie wir gesehen haben, genau wie in der oben erwähnten Stelle bei Cyrill verstanden werden: als vollkommene Gottheit und vollkommene Menschheit. Folglich können wir, wenngleich die dyophysitische Formel des Glaubensbekenntnisses des Basileios auf der »endemi-

<sup>35</sup> Siehe *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 93.

<sup>36</sup> Siehe *Mansi* VI, 744; *ACO* II, 1, 1, 143.

<sup>37</sup> Siehe besonders die Ausdrücke »τὸ εἶδέναι τῶν φύσεων τὴν διαφοράν« (Epistola XLIV, ad Eulogium presbyterum constantinopolitanum: *PG* 77, 225 B; *ACO* I, 1, 4, 35) »ἐν ψιλαῖς διελόντες ἐννοίας καὶ ὡς ἐν ἰσχυαῖς θεωρίας ἦτοι νοῦ φαντασίαις τὴν διαφοράν (d. h. τῶν φύσεων) δεξάμενοι« (Epistola XLVI, ad Succensum episcopum Diocaisareae II: *PG* 77, 245 A; *ACO* I, 1, 6, 162); »Καὶ κατ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ μόνον νοηθεῖν ἂν ἡ τῶν φύσεων, ἡγουν ὑποστάσεων διαφορά: οὐ γάρ που ταῦτ' ἐν ποιότητι φυσικῇ θεότης καὶ ἀνθρωπότης« (Epistola XL, ad Acacium Melitinae episcopum: *PG* 77, 193 BC; *ACO* I, 1, 4, 27).

schen« Synode von 448 ihrer Form nach mit Nestorios verbunden wird und vielleicht von ihm stammt, begründet und mit Gewißheit annehmen, daß Basileios sie dem Wesen nach von Cyrill hat. Und dies deshalb, weil nicht so sehr ihre äußerliche Verbindung mit Nestorios als hauptsächlich ihre genetische und den Inhalt betreffende Beziehung mit der Christologie Cyrills von Bedeutung ist. Nur in der Weise, in der Basileios seine dyophysitische Formel versteht, kann sie in Übereinstimmung mit der Lehre Cyrills von der Unterscheidung der Naturen des fleischgewordenen Logos nach der Vereinigung begriffen werden, ohne daß die Gefahr der Aufspaltung der Einheit seiner Person besteht. Genau deshalb fühlt Basileios im Zusammenhang mit den Formulierungen »γνωρίζειν τὰς φύσεις« oder »γνωρίζειν τὸ ἰδιάζον τῶν φύσεων«, die in jedem Fall mit der dyophysitischen Formel seines Glaubensbekenntnisses in Verbindung stehen, die Notwendigkeit, das Unvermischte und Ununterscheidbare der beiden Naturen zu unterstreichen. Diese Unterstreichung geschieht jedenfalls auf solche Weise, daß sie als ein untrennbares Element des »γνωρίζειν τὰς φύσεις« und folglich auch seiner dyophysitischen Formel angesehen werden kann. Überdies ist es keineswegs zufällig, daß bereits auf der »endemischen« Synode von 448, wo er seine dyophysitische Formel erstmals zum Ausdruck brachte, Basileios mit besonderer Emphase das Unvermischte und Ununterscheidbare der beiden Naturen betont und zugleich den Nestorianismus und Monophysitismus ausschließt<sup>38</sup>. So erweist er sich als Vorläufer der Verbindung der vier Adverbien mit seiner dyophysitischen Formel, etwas, was die Konzilsväter von Chalkedon später in ihrer Definition taten. Was jedoch besondere Bedeutung hat, ist, daß in diesem Kampf, den Basileios gegen die beiden extremen und einander entgegengesetzten christologischen Häresien, den Nestorianismus und Monophysitismus, führt, seine dyophysitische Formel die wirksamste Waffe ist, die er in den Händen hält, entworfen auf der Grundlage *des Briefes* Cyrills *an Johannes von Antiochien*. Deshalb wurde sein Wert vom Konzil von Chalkedon auch nicht ignoriert.

### *B) Der Beitrag des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia zur Gestaltung der Definition von Chalkedon*

Wenn die dogmatische Bedeutung, die die dyophysitische Formel des Glaubensbekenntnisses des Basileios auf der »endemischen« Synode von 448 darstellt, ihrer cyrillischen Herkunft zu verdanken ist, ist ihr Beitrag zur Herausbildung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon ein Zusammenfall auch bestimmter konkreter historischer Umstände.

Wie aus den Akten des Konzils von Chalkedon hervorgeht, störten sich die Vertreter des Papstes und einige Antiochener, als während der 5. Sitzung der Text der Definition, den die Kommission unter Anatolios von Konstantinopel verfaßt hatte, verlesen wurde,

<sup>38</sup> Siehe den Einwand gegen Eutyches, den (aus Anlaß seines monophysitischen Bekenntnisses bei der »endemischen« Synode im Jahre 448) Basileios erhoben hat: »ἐὰν μὴ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἀχωρίστους καὶ ἄσυχνους εἴπῃς δύο φύσεις, σύγχυσιν λέγεις καὶ σύγκρασιν«, (*Mansi* VI, 637; *ACO* II, 1, 1, 93). Vgl. auch *Mansi* VI, 817 ff.; *ACO* II, 1, 1, 1759.

an seiner dyophysitischen Formel, weil sie die Aussage »ἐκ δύο φύσεων« enthielt, die sie für monophysitisch und verdächtig hielten; deshalb verlangten sie beharrlich ihre Modifizierung auf der Grundlage der deutlichen dyophysitischen Formulierungen des *Tomus Leonis*<sup>39</sup>. Trotz der anfangs heftigen Weigerung der Mehrheit der Väter, irgendeine Modifizierung am Text der Definition zu akzeptieren, gelang es den kaiserlichen Vertretern, die in dem betreffenden Fall Partei für die päpstlichen Legaten ergriffen, mit recht diplomatischer Geschicklichkeit die Väter schließlich zu überzeugen, in diesem Punkt die Modifizierung der Definition zu akzeptieren<sup>40</sup>. Sie zeigten den Vätern sogar die Gestalt, die die neue dyophysitische Formel haben sollte, indem sie ihnen konkret den folgenden Vorschlag machten: »πρόσθετε οὖν τῷ ὅρῳ κατὰ τὴν ψῆφον τοῦ ἀγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος δύο φύσεις εἶναι ἡνωμένας ἀτρέπτως καὶ ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐν τῷ Χριστῷ«<sup>41</sup>.

Trotzdem vermied es die Kommission, die zur Überarbeitung des ursprünglichen Textes gebildet worden war, vollständig auf den Vorschlag der kaiserlichen Vertreter einzugehen, wie der endgültige Text zeigt, der aus diesen Modifizierungen hervorgegangen ist. Sie akzeptierte es nicht, den Satz »ἐκ δύο φύσεων« durch den Satz »δύο φύσεις« in Übereinstimmung mit der »ψῆφος τοῦ Λέοντος« zu ersetzen, sondern durch den Satz »ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον«, den Basileios von Seleukeia in seinem dyophysitischen Glaubensbekenntnis vorgeprägt hatte<sup>42</sup>. Gewiß war dieser Satz, der den zweiten Teil der dyophysitischen Formel des Basileios bildet<sup>43</sup>, dem *Tomus Leonis* nicht entgegengesetzt; vielmehr schien er parallel zu dem Satz des *Tomus* »... ἐν ἑκατέρῃ φύσει νοεῖσθαι ὁφείλουσιν« (»... in utraque natura intellegendam«)<sup>44</sup> zu sein. Wir müssen allerdings unterstreichen, daß zwischen den beiden dyophysitischen Sätzen ein grundlegender und bestimmender Unterschied besteht: Nach der dyophysitischen Formel des Basileios ist der »ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενος« der »εἷς κύριος ... Ἰησοῦς Χριστός« und, wie Basileios es in Chalkedon verdeutlichte, »ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ μονογενής, ὁ θεὸς λόγος«<sup>45</sup>, während nach dem *Tomus Leonis* unter dem »ἐν ἑκατέρῃ φύσει νοεῖσθαι« nicht der göttliche Logos, sondern die Vereinigung der Person der beiden Naturen gemeint ist<sup>46</sup>. Für die päpstlichen Vertreter jedoch, die auch nicht gut Griechisch konnten<sup>47</sup>, müssen die beiden dyophysitischen Sätze identisch gewesen sein, und dies ist höchstwahrscheinlich der Grund dafür, daß sie ohne Protest und Vorbehalt im Text der Definition den Satz aus der dyophysitischen Formel des Basileios von Seleukeia akzep-

<sup>39</sup> Siehe *Mansi* VII, 104 f.; *ACO* II, 1, 2, 124 [320] f.; siehe auch *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 67 ff.

<sup>40</sup> *Mansi* VII, 101 ff.; *ACO* II, 1, 1, 123 [319] ff.

<sup>41</sup> *Mansi* VII, 105; *ACO* II, 1, 2, 125 [321].

<sup>42</sup> Siehe auch *G. D. Martzelos*, a. a. O., S. 175.

<sup>43</sup> Siehe oben, Anm. 4, V. 11.

<sup>44</sup> Siehe *Mansi* V, 1280; *ACO* II, 1, 16. Siehe auch den lateinischen Text *C. Silva-Tarouca*, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (Epistola XXVIII) additis Testimoniis Patrum et ejusdem S. Leonis M. Epistola ad Leonem I. Imp. (Epistola CLXV), Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum, Series Theologica 9, Romae* <sup>5</sup>1959, S. 28.

<sup>45</sup> Siehe *Mansi* VI, 636; *ACO* II, 1, 1, 92 f.

<sup>46</sup> Siehe *Mansi* V, 1280; *ACO* II, 1, 16: »διὰ ταύτην τοίνυν τοῦ προσώπου τὴν ἔνωσιν τὴν ἐν ἑκατέρῃ φύσει νοεῖσθαι ὁφείλουσιν ...«. Siehe auch *C. Silva-Tarouca*, a. a. O.: »Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intellegendam ...«.

<sup>47</sup> Siehe besonders *Mansi* VII, 9, 101; *ACO* II, 2, 93 [289], 123, [319].

tierten. Darüber hinaus ist es zweifelhaft, ob und inwieweit sie verstanden, daß dieser Satz aus dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia stammte und nicht aus dem *Tomus Leonis*. Überdies waren nicht einmal die Sätze, die die kaiserlichen Vertreter den Vätern vorschlugen, wie die christologische Formel (»ψῆφος«) Leos, unverändert aus dem *Tomus* gekommen; sie faßten einfach frei seinen dogmatischen Inhalt zusammen, indem sie mit besonderem Nachdruck seinen deutlichen dyophysitischen Charakter hervorhoben.

Jedoch abgesehen davon, daß die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia dogmatisch mit dem *Tomus Leonis* übereinzustimmen schien, war der Grund, der die Kommission für die Überarbeitung des ursprünglichen Definitionstextes dazu brachte, sie als Quelle für die neue dyophysitische Formel der Definition zu gebrauchen, hauptsächlich und vor allem ihre Herkunft von Cyrill<sup>48</sup>. Genau aus diesem Grund entsprach sie, wie wir meinen, viel mehr als die dyophysitischen Formulierungen des *Tomus* den theologischen und kirchenpolitischen Zielen, denen die Definition von Chalkedon dienen sollte.

Wie wir in unserer Studie Γένεσις καὶ πηγὴς τοῦ Ὁροῦ τῆς Χαλκηδόνος bekräftigt haben, da die Kommission für die Überarbeitung des ursprünglichen Definitionstextes in keiner Weise den cyrillischen Charakter antasten wollte, den seine Verfasser ihm gegeben hatten, übernahm sie die Sorge dafür, daß die geringen Modifizierungen und Ergänzungen, die sie zum Text machte, unbedingt mit Cyrills christologischer Lehre übereinstimmten und sie getreu wiedergaben. Nichts wurde in den Definitionstext aufgenommen, was nicht mit Cyrill übereinstimmte. Selbst die einzige Stelle, die aus dem *Tomus Leonis* in den Text übernommen wurde, modifizierte sie auf solche Weise, daß sie ihren ursprünglichen leonischen Charakter verlor und deutlich cyrillischen Charakter erhielt<sup>49</sup>.

Innerhalb dieses cyrillischen Klimas, das auf dem 4. Ökumenischen Konzil vorherrschte, war es zu erwarten, daß die Überarbeitungskommission nicht wortwörtlich mit der dyophysitischen Formel einverstanden war, die die kaiserlichen Vertreter als »ψῆφος« Leos vorschlugen, sondern zu diesem Zweck die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia vorzog, die cyrillischer Herkunft war.

Wie wir allerdings sagten, hatte diese Auswahl nicht nur theologische, sondern auch kirchenpolitische Ziele. Mit anderen Worten, die neue dyophysitische Formel, die die Überarbeitungskommission als Ersatz für die Formel »ἐκ δύο φύσεων« des ursprünglichen Textes übernehmen würde, mußte die Voraussetzungen erfüllen, um voraussichtlich auch von den dem Monophysitismus zuneigenden Bischöfen der ägyptischen Diözese akzeptiert werden zu können; sie schienen nicht geneigt zu sein, eine andere dyophysitische Formel im Definitionstext anzunehmen, die über das »ἐκ δύο φύσεων«, das von Cyrill festgelegt worden war, hinausging. Nur auf diese Weise wäre es möglich, die Einheit innerhalb der Kirche wiederherzustellen.

Von dieser Perspektive aus erfüllte die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia in der Tat die für diesen Zweck unumgänglichen Voraussetzungen. Die dyophysitische Formel (»ψῆφος τοῦ Λέοντος«), die die kaiserlichen Vertreter vorschlugen, wäre

<sup>48</sup> Siehe auch G. D. Martzelos, a. a. O., S. 200.

<sup>49</sup> Es handelt sich um die Verse 19–20 der Definition (s. Anm. 1); ausführlicher dazu siehe G. D. Martzelos, a. a. O., S. 197 ff.

in keiner Weise von den ägyptischen Bischöfen in dem Moment, in dem sie noch nicht einmal den *Tomus Leonis* unterschrieben hatten, akzeptiert worden. Überdies wurde selbst noch die dyophysitische Formel des Basileios von Seleukeia, als sie in Chalkedon vernommen wurde, trotz der Erklärungen, die Basileios selbst in bezug auf ihre cyrillische Herkunft gab, von den ägyptischen Bischöfen als nestorianisch bezeichnet<sup>50</sup>. Sie hatte jedoch den Vorzug, daß Basileios sie auf der Grundlage der Lehre Cyrills entworfen hatte und zwar konkret aus seinem *Brief an Johannes von Antiochien*, was nicht leicht ignoriert werden konnte. Die Überarbeitungskommission des ursprünglichen Definitionstextes zielte darauf ab, die cyrillische Herkunft der neuen dyophysitischen Formel im endgültigen Text zu verdeutlichen und somit den Fall ihrer eventuellen nestorianischen Betrachtung auszuschließen. Infolgedessen drückte sie die doppelte Vollkommenheit aus, nicht mit der Form, die sie in der Glaubenserklärung der Union besaß (»θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον [d.h. τὸν αὐτόν]«), sondern in der interpretierenden Form, die ihr Cyrill in seinem *Brief an Johannes von Antiochien* gibt (»τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι«)<sup>51</sup>, auf dessen Grundlage Basileios, wie wir gesehen haben, seine dyophysitische Formel verfaßt. Auf diese Weise gelang es der Überarbeitungskommission nicht nur, unzweifelhaft die cyrillische Herkunft der neuen dyophysitischen Formel deutlich zu machen, sondern auch deutlich ihre enge und untrennbare Beziehung mit der doppelten Vollkommenheit hervorzuheben, wie es entsprechend in dem Glaubensbekenntnis des Basileios überdies selbst der Fall war<sup>52</sup>. So trug das betreffende Glaubensbekenntnis des Basileios nicht nur zur Umgestaltung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon bei, indem sie ihre eigene dyophysitische Formel anbot, indirekt war es auch bei der Herausbildung der doppelten Vollkommenheit innerhalb der Definition bestimmend, welche, wie wir gesagt haben, untrennbar mit seiner neuen dyophysitischen Formel verbunden wurde.

Sicher ist es eine Tatsache, daß Basileios nicht an der Überarbeitungskommission teilgenommen hat, so daß er die direkte Möglichkeit gehabt hätte, die Einführung seiner dyophysitischen Formel in der Definition von Chalkedon oder auch noch die Formulierung der »δύο τέλεια« auf solche Weise zu unterstützen, daß ihre cyrillische Herkunft deutlich würde. Es nahmen jedoch Bischöfe teil, mit denen er sehr enge freundschaftliche und theologische Beziehungen pflegte. Es genügt, hier Mitglieder der Kommission wie Juvenalios von Jerusalem und Thalassios von Kaisareia aufzuführen, die zusammen mit Basileios von Seleukeia zur Seite des Dioskoros von Alexandrien auf der »Räubersynode« an der Spitze gestanden waren<sup>53</sup>, Eusebios von Dorylaion, der zusammen mit Basileios an der »endemischen« Synode von 448 teilgenommen hatte und theologisch mit seiner dyophysitischen Formel übereinstimmte<sup>54</sup> wie auch Theodor von Klaudioupolis, Bischof der Metropolitandiozese des Basileios<sup>55</sup>, der mit Sicherheit die theologische Stim-

<sup>50</sup> Siehe oben Anm. 17.

<sup>51</sup> Zu diesem Satz der Formel vgl. Epistola XXXIX Cyrilli ad Ioannem antiochenum episcopum: PG 77, 180 B; *Mansi* VI, 672; ACO II, 1, 110: »τέλειος ὢν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι ...«.

<sup>52</sup> Siehe oben, Anm. 4, V. 6–7 und 10–11.

<sup>53</sup> Siehe *Mansi* VI, 836, 936; ACO II, 1, 182, 195.

<sup>54</sup> Siehe insbesondere *Mansi* VI, 816; ACO II, 1, 1, 174.

<sup>55</sup> Siehe *Mansi* VII, 108; ACO II, 1, 2, 125 [321].

me seines Metropolit in der Kommission gewesen war und in jedem Fall eine gewisse aktive Rolle bei der Übernahme seiner dyophysitischen Formel von der Kommission gespielt haben mußte. Darüber hinaus war Basileios keine beliebige Person; er war der Bischof der größten Metropole des Patriarchats von Antiochien, der aktiven Anteil an der kirchlichen und theologischen Bewältigung des christologischen Problems seiner Zeit genommen hatte. Überdies war er ein Lehrer und Theologe von anerkanntem Rang, wie sowohl seine Predigten als auch seine synodalen christologischen Erklärungen zeigen<sup>56</sup>. Folglich ist es logisch anzunehmen, daß seine dyophysitische Formel, die so oft von der »endemischen« Synode von 448 an bis hin zum Konzil von Chalkedon gehört wurde, exakt aufgrund ihrer unbestrittenen dogmatischen Bedeutung nicht unbemerkt bleiben durfte. Die Bischöfe, die die Überarbeitungskommission bildeten, sahen sie sicherlich als die geeignetste dogmatische Formel an, die sowohl den Forderungen der päpstlichen und kaiserlichen Vertreter entsprach<sup>57</sup>, als auch trotz ihres dyophysitischen Charakters den cyrillischen Charakter der Definition unangetastet ließ. Deshalb übernahmen sie sie auch in den Definitionstext, wobei sie, wie wir sagten, die »δύο τέλεια« in solcher Weise zum Ausdruck brachten, daß ihre cyrillische Herkunft deutlich gefestigt wurde.

Es erhebt sich hier jedoch leicht die Frage: Wird der Beitrag des Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia auf der »endemischen« Synode von 448 allein auf die Entstehung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon sowie auch auf die untrennbar mit ihr verbundene Entstehung der doppelten Vollkommenheit begrenzt, etwas, was zweifellos von großer Bedeutung ist, oder erstreckt er sich weiter?

A. de Halleux bekräftigte kürzlich die Auffassung, daß dieses Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia nicht nur zur Entstehung der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon und der mit dieser verbundenen Entstehung der doppelten Vollkommenheit beigetragen hat, sondern auch den dogmatischen Rahmen bildete, innerhalb dessen die gesamte Bearbeitung des endgültigen Definitionstextes von der Überarbeitungskommission vorgenommen worden war<sup>58</sup>. De Halleux stützt seine Auffassung darauf, daß außer der dyophysitischen Formel der Definition, die zweifellos von diesem Glaubensbekenntnis des Basileios auf der »endemischen« Synode von 448 stammt, in diesen beiden dogmatischen Texten, wie er annimmt, auch noch zwei gemeinsame Punkte existieren, die die vollständige Abhängigkeit der Definition von dem oben erwähnten Glaubensbekenntnis des Basileios bezeugen. Das erste ist die Bibelstelle Hebr 4, 15, die, wie de Halleux bestätigt, in den Akten von Chalkedon paraphrasiert nur im Text der Definition<sup>59</sup> und in dem Glaubensbekenntnis des Basileios<sup>60</sup> vorhanden ist, etwas, was seiner Meinung nach nicht zufällig sein kann<sup>61</sup>. Das zweite ist der Vers 21 der Definition von Chalkedon<sup>62</sup>, der, wie er behauptet, ebenfalls aus diesem Glaubensbe-

<sup>56</sup> Theodoret von Kyrrhos bezeichnet ihn schon in einem seiner Briefe als »ἄνδρα ... τοῖς θεοῖς ἐντεθραμμένον λόγοις καὶ τὴν διδασκαλικὴν ἄρδειαν προσφέροντα τοῖς φιλοχρίστοις λαοῖς« (siehe Epistola CII, Basilio episcopo: PG 83, 1296C).

<sup>57</sup> Siehe auch R. V. Sellers, a. a. O., S. 122f.

<sup>58</sup> Siehe A. de Halleux, a. a. O., S. 159f.; siehe auch Grillmeier, a. a. O., S. 756ff.

<sup>59</sup> Siehe oben, Anm. 1, V. 11.

<sup>60</sup> Siehe oben, Anm. 4, V. 19.

<sup>61</sup> Siehe A. de Halleux, a. a. O.

<sup>62</sup> Siehe oben, Anm. 1.

kenntnis des Basileios stammt<sup>63</sup>. Bereits Basileios hat mit seinem Glaubensbekenntnis auf der »endemischen« Synode von 448 unterstrichen, bemerkt de Halleux, daß die Unterscheidung des einen Herrn in »δύο πρόσωπα« als nestorianisch abgelehnt werden muß<sup>64</sup>. In Chalkedon spricht er gewiß nirgendwo von der Unterscheidung des einen Christus in »δύο πρόσωπα«; dennoch verurteilt er ausdrücklich die Unterscheidung des einen Christus in »δύο φύσεις«<sup>65</sup>, was bedeutet, daß für Basileios das »διαρεῖν τὰς φύσεις« eine Unterscheidung in »δύο πρόσωπα« bedeutet<sup>66</sup>. Von dieser Bestätigung ausgehend, nimmt de Halleux an, daß der Vers 21 der Definition, der die Unterscheidung des »ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ« Herrn in »δύο πρόσωπα«<sup>67</sup> wesentlich den zweiten Teil einer Formel bildet, die von Basileios stammt und sich in den antinestorianischen Formulierungen seines dyophysitischen Glaubensbekenntnisses befindet<sup>68</sup>. Den ersten Teil dieser Formel bilden unzweifelhaft die Verse 16–17, die, wenn wir die vier Adverbien herausnehmen, die charakteristische dyophysitische Formel des Basileios wiederholen. So stellen die Verse 16–17 und 21 innerhalb des Definitionstextes eine Einheit dar, die die Einheit der beiden oben angeführten Glieder einer Formel aus dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios widerspiegelt: »ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ... γνωριζόμενον – οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μερίζόμενον ἢ διαιρούμενον«<sup>69</sup>. Ich behaupte nicht, fährt de Halleux fort, daß der Verfasser (l'auteur) des endgültigen Definitionstextes bis zu einer philologischen Überprüfung der Akten der 1. Sitzung gegangen ist, um die christologischen Elemente, die in ihr aufgezeichnet worden waren, zu gebrauchen. Jedenfalls kann die Tatsache, daß die beiden oben angeführten Punkte einzig und allein der Definition von Chalkedon und dem Glaubensbekenntnis des Basileios gemeinsam sind, kein Zufall sein; es bedeutet, daß wir uns zweifellos sehr nahe an dem Rahmen befinden, innerhalb dessen die Überarbeitung der Definition von Chalkedon geschah<sup>70</sup>. Einzig und allein führen diese Elemente de Halleux zu der Formulierung der Ansicht, daß die Definition von Chalkedon im wesentlichen ein »ausschließlich basilianischer Text« ist, der nicht aus irgendeiner Modifizierung eines ursprünglichen Textes hervorging<sup>71</sup>, sondern aus der Überarbeitung, die während der 5. Sitzung höchstwahrscheinlich ein theologisch sehr begabter Verfasser aus der Überarbeitungskommission an dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia vorgenommen hat<sup>72</sup>.

Wir sind der Meinung, daß die oben angeführte Auffassung de Halleux auf recht fragilen Argumenten beruht. Prinzipiell müssen wir betonen, daß die Bibelstelle Hebr 4, 15

<sup>63</sup> Siehe A. de Halleux, a. a. O., S. 159.

<sup>64</sup> Siehe oben, Anm. 4, V. 2–7.

<sup>65</sup> Siehe Mansi VI, 636; ACO II, 1, 1, 93: »Βασίλειος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Σελευκείας Ἰσαυρίας εἶπεν· Ἀνάθεμα τῷ μερίζοντι, ἀνάθεμα τῷ διαιροῦντι τὰς δύο φύσεις μετὰ τὴν ἑνωσιν«. Vgl. Mansi VI, 744; ACO II, 1, 1, 143.

<sup>66</sup> Siehe A. de Halleux, a. a. O.

<sup>67</sup> Siehe oben, Anm. 1.

<sup>68</sup> Siehe A. de Halleux, a. a. O.

<sup>69</sup> Siehe oben, Anm. 1.

<sup>70</sup> Siehe A. de Halleux, a. a. O., S. 159 f.

<sup>71</sup> Siehe a. a. O., S. 160.

<sup>72</sup> Siehe a. a. O., S. 157.

in paraphrasierter Form sich nicht nur in dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios und der Definition in den Akten von Chalkedon findet; sie findet sich auch in dem Glaubensbekenntnis, das die Bischöfe der ägyptischen Diözese dem Kaiser übergeben hatten und das während der 4. Sitzung des Konzils verlesen wurde<sup>73</sup>. Die Paraphrase der Stelle Hebr 4, 15 im Glaubensbekenntnis der ägyptischen Bischöfe scheint sogar eine größere philologische Verwandtschaft mit dem Vers 11 der Definition<sup>74</sup> als mit dem Vers 19 des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios zu haben<sup>75</sup>. Überdies war der Vers 11, der in paraphrasierter Form die Stelle Hebr 4, 15 enthielt, wie wir bereits in einer diesbezüglichen Studie von uns bekräftigt haben, nicht einzig und allein im endgültigen Definitionstext enthalten; er war bereits im ursprünglichen Text enthalten, d.h. noch bevor das dyophysitische Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia als Quelle der Definition benutzt werden konnte<sup>76</sup>. Sein hauptsächlicher Zweck war zum ersten, schon im ursprünglichen Text biblisch die Wesensgleichheit Christi »ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα« zu untermauern, die, während sie Eutyches ausdrücklich ablehnte, in der Glaubenserklärung der Union verkündet wurde, und zum zweiten, festzustellen, in welchem Sinn diese Wesensgleichheit verstanden wurde: »χωρὶς ἁμαρτίας«. Und diese Feststellung war, so glauben wir, unerlässlich, weil es die dem Monophysitismus zuneigende Gruppierung vermied, die Wesensgleichheit Christi »ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα«, in Übereinstimmung mit der Glaubenserklärung der Union zu bekennen, höchstwahrscheinlich aus Furcht, daß die menschliche Natur Christi vielleicht als sündhaft und befleckt betrachtet werden könnte<sup>77</sup>. Diese Furcht der dem Monophysitismus zuneigenden Gruppierung mußte fundamental sein, da bereits Nestorios behauptete, daß Christus als »ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα« sündhafte Natur angenommen habe<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Siehe *Mansi* VII, 52; *ACO* II, 1, 2, 110 [306]: »... ἀναθεματίζοντες πᾶσαν αἵρεσιν τὴν τε Ἀρείου ... καὶ τῶν λεγόντων ἔξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἡμῶν ὑπάρχειν καὶ μὴ ἐκ τῆς ἁγίας καὶ θεοτόκου Μαρίας τῆς παρθένου καθ' ὁμοιότητα πάντων ἡμῶν χωρὶς ἁμαρτίας ...«.

<sup>74</sup> Siehe oben, Anm. 1.

<sup>75</sup> Siehe oben, Anm. 4.

<sup>76</sup> Siehe *G.D. Martzelos*, a. a. O., S. 107 f.

<sup>77</sup> Siehe a. a. O., S. 108, 169 und *G.D. Martzelos*, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένηκή σημασία της*, Thessaloniki 1990, S. 172 f.

<sup>78</sup> Siehe *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 239: »τὸ τῆς φύσεως κοινὸν ἐν τῷ Ἀβραάμ ἀναδέχεται γένει, ἵνα δείξας ἐν ἑαυτῷ τὸ τῆς φύσεως πρόσωπον ἁμαρτίας ἐλεύθερον, γένηται τῇ φύσει καὶ συμπαθῆς εὐλογίας μεσίτης τῇ πρὸς τὸ τῆς φύσεως παθητὸν κοινωνία, καὶ βέβαιος διαπαντὸς βοηθὸς τῷ δι' ἀναμαρτήτου καὶ ζῶντος αἰεὶ συγγενοῦς μεσιτεύειν. τίς οὖν ἡ τοῦ θανάτου χρεία τῷ καθαρῷ τε παντὸς πλημμελήματος καὶ μετὰ μικρὸν ἀνίστασθαι μέλλοντι; ἐν φῇ, φησιν, πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι. αὐτό, φησιν, αὐτὸ τὸ τοῦ πάθους ἐν ἀναμαρτήτῳ σαρκὶ συμβὰν πειρατήριον δυναστεία τις αὐτῷ ὑπὲρ τῶν συγγενῶν δικαιολογία ἀήττητος, ὡς ὑπερβολῇ τῆς παρὰ τοῦ διὰ βόλου δυναστείας ἀδίκως πολεμουμένων τῷ μηδὲ τὸν ἐν ἑαυτοῖς ἀναμάρτητον ἄνθρωπον ἔγευστον τῆς ὑπ' ἐκεῖνον παρελθεῖν ἐπιτερίας«. *F. Nau*, a. a. O., S. 59 f., *G.R. Driver–L. Hodgson*, a. a. O., S. 62 f.: »Why he took voluntary obedience in the likeness of a servant and did not exhibit a mechanical [obedience] without volition. Because in fact he took this [likeness] in order to abolish the guilt of the first man and in order to give to his nature the former image which he had lost through his guilt, rightly he took that which had proved itself guilty and had been made captive and had been subjected to servitude, with all the bonds of scorn and contempt. Apart from his own *prosôpon* there was nothing divine or appertaining to honour or to authority. As a son, as long as he is young, possesses not the authority to inherit or be master of anything, except by obedience, so also the likeness of a servant which he took for his own *prosôpon* he accepted as the likeness of a servant, not for authority but for obedience, even all that obedience from which especially is born the obedience which is

Die einzige Weise also, auf die die Verfasser der Definition von Chalkedon diese Auffassung des Nestorios bekämpfen und die oben erwähnte Furcht der dem Monophysitismus zuneigende Gruppierung zerstreuen konnten, war die Miteinbeziehung der Stelle Hebr 4, 15 in jenen Punkt des ursprünglichen Textes, in dem von der Wesensgleichheit Christi »ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα« die Rede war<sup>79</sup>. Dies war überdies der Grund, der auch Basileios von Seleukeia dazu verpflichtete, die Stelle Hebr 4, 15 in sein dyophysitisches Glaubensbekenntnis mit aufzunehmen. Folglich glauben wir, daß dieses Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia nicht als Quelle für den Miteinbezug der Paraphrase der Stelle Hebr 4, 15 in der Definition von Chalkedon angesehen werden darf, wie de Halleux unserer Meinung nach fälschlicherweise annimmt.

Außerdem sind wir der Meinung, daß der Vers 21 der Definition nicht aus dem dyophysitischen Glaubensbekenntnis des Basileios stammt, wie de Halleux versichert, sondern aus dem 3. Brief des Cyrill an Nestorios, der die grundlegende Quelle für die Identifizierung der Termini »πρόσωπον« und »ὑπόστασις« im vorhergehenden Vers bildet. In der Tat: wenn wir die beiden Verse untereinander vergleichen, stellen wir fest, daß der Vers 21 letztlich nichts als eine negative Erklärung darstellt, die sich auf das »ἐν πρόσωπον« und die »μία ὑπόστασις« des Verses 20 bezieht<sup>80</sup>. Mit anderen Worten, diese Verse sind in einer bestimmten Weise zueinander parallel. Genau deshalb glauben wir, daß, wie die Identifizierung des »ἐν πρόσωπον« mit der »μία ὑπόστασις« in Vers 20 aus dem 3. Brief Cyrills an Nestorios stammt, wo mit Nachdruck die eine Person und die eine Hypostasis des fleischgewordenen Logos betont wird<sup>81</sup>, auch die Verneinung ihrer Unterscheidung des fleischgewordenen Logos in »δύο πρόσωπα« oder »ὑποστάσεις« verbietet<sup>82</sup>. Überdies entspricht der nachdrückliche antinestorianische Charakter des Ver-

sinless, and he appeared truly sinless. When then anyone is freed from all the causes from which disobedience comes into being, then obviously and without doubt it appears that he is sinless. For this [cause] also he took a nature which had sinned, lest in taking a nature which was not subject unto sins he should be supposed not to have sinned on account of the nature and not on account of his obedience. But, although he had all those things which appertain unto our nature, anger and concupiscence and thoughts, and although also they increased with the progress and increase of every age [in his life], he stood firm in thoughts of obedience«. Siehe auch *G. S. Bebis*, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ Νεστορίου ἔρευναν (ἐξ ἐπόψεως Ὁρθόδοξου), Athen 1964, S. 97 ff., 214. Bemerkenswert ist, daß die Annahme einer sündigen Physis durch den göttlichen Logos nicht nur von Nestorios, sondern auch von Theodor von Mopsuestia behauptet wird. Siehe *Theodor von Mopsuestia*, Ὁμιλῖαι κατηχητικαὶ V, 10–11; *R. Tonneau–R. Devrèsse*, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (= *Studie Testi* 145), Città del Vaticano 1949, S. 115. *K. Staab*, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (*Neutestamentliche Abhandlungen* XV), Münster 1933, S. 134. *F. A. Sullivan*, The Christology of Theodore of Mopsuestia (*Analecta Gregoriana*, Vol. LXXXII), Romae 1956, S. 204. *A. Grillmeier*, a. a. O., S. 621). Allem Anschein nach war die Sünde (der Meinung der großen Führer des Nestorianismus nach) ein ontologischer Bestandteil der menschlichen Physis nach ihrem Fall. Und deswegen, weil sie Christus seiner menschlichen Physis nach für »ὁμοούσιον ἡμῖν« hielten (siehe bes. *Theodor von Mopsuestia*, a. a. O., V, 17; VI, 10; *R. Tonneau–R. Devrèsse*, a. a. O., S. 123 f., 147; *Fr. Loofs*, a. a. O., S. 192, 235, 285, 340), mußten sie auf irgendeine Weise annehmen, daß Christus mit der menschlichen Physis auch die ihr eingeborene Sünde aufgenommen hat.

<sup>79</sup> Siehe *G. D. Martzelos*, Γένεση καὶ πηγὴς τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνος. Συμβολή στὴν ἱστοριοδογματικὴ διερεύνηση τοῦ Ὁρου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου, Thessaloniki 1986, S. 108 f.

<sup>80</sup> Siehe oben, Anm. 1.

<sup>81</sup> Siehe *PG* 77, 116 C; *Mansi* IV, 1077; *ACO* I, I, 1, 38: »Ἐν τοιγαροῦν προσώπῳ τὰς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις πάσας ἀναθετὸν φωνὰς, ὑποστάσει μὴ τῇ τοῦ λόγου σεσαρκωμένῃ«.

<sup>82</sup> Siehe *PG* 77, 116 A; *Mansi*, a. a. O.; *ACO*, a. a. O.: »τὰς δὲ γε ἐν τοῖς εὐαγγελίοις τοῦ σωτῆρος ἡμῶν φωνὰς οὔτε ὑποστάσειςιν δυσὶν οὔτε μὴν προσώποις καταμερίζομεν«; siehe auch den 4. Anathematis-

ses 21, der sehr übersichtlich die Quintessenz der Christologie Cyrills zum Ausdruck bringt, wunderbar, nicht nur der Form bestimmter antinestorianischer Ausdrücke seines 3. Briefes an Nestorios, sondern auch seinem ganzen dogmatischen Inhalt. Abgesehen davon glauben wir, daß dieser Vers mit seinem entschiedenen antinestorianischen Charakter bereits im ursprünglichen Text existierte, d.h. bevor die Notwendigkeit bestand, das dyophysitische Glaubensbekenntnis des Basileios von Seleukeia als Quelle des endgültigen Definitionstextes zu benutzen<sup>83</sup>.

## Schluß

Nach allem, was wir gesagt haben, wurde, so glauben wir, deutlich, daß der Vater der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon nicht der Papst Leo mit seinem *Tomos*, sondern Basileios von Seleukeia mit seinem dyophysitischen Glaubensbekenntnis auf der »endemischen« Synode von 448 ist.

Diese Tatsache verringert gewiß in keinsten Weise die ökumenische Bedeutung des *Tomos Leonis*, der unzweifelhaft einer der wichtigsten dogmatischen Texte auf dem Konzil von Chalkedon war; sie unterstreicht lediglich die große dogmatische Bedeutung des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios und den ökumenischen Wert, den ihm die Väter von Chalkedon aufgrund seines absolut cyrillischen Charakters beimaßen.

Schließlich, wie wir betont haben, wenn auch der Beitrag des dyophysitischen Glaubensbekenntnisses des Basileios von Seleukeia in der Herausbildung der Definition von Chalkedon nach der Meinung von de Halleux erweitert wird, und zweifellos noch mehr ihre ökumenische Bedeutung und Würdigung vom 4. Ökumenischen Konzil betont wird, sind wir der Auffassung, daß dieses Bekenntnis des Basileios nicht mehr als seine dyophysitische Formel zur Definition von Chalkedon beitrug, etwas, das die Formulierung der »δύο τέλεια« in solcher Weise zur direkten Folge hatte, so daß in der Definition deutlich ihre cyrillische Herkunft gefestigt wurde. Dies jedoch ist nicht wenig; es schmälert auch nicht die ökumenische Bedeutung dieses Bekenntnisses des Basileios auf dem Konzil von Chalkedon, weil, wie wir auch zu Beginn sagten, die dyophysitische Formel der Definition ihr kritischster und entscheidendster Punkt war. Und dies müssen wir ernsthaft berücksichtigen, um die Größe des Beitrags des Basileios von Seleukeia zur Herausbildung der Definition von Chalkedon zu würdigen.

mus dieses Briefes, PG 77, 120CD; Mansi IV, 1081 f.; ACO I, I, I, 41. Siehe auch Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales: PG 76, 336D; ACO I, I, 7, 42: »... χρειωδέστατα παρ' ἡμῶν γέγονεν ὁ ἀναθεματισμὸς (d.h. der 4.) οὐκ ἐφιεῖς εἰς δύο μερίζεσθαι πρόσωπά τε καὶ ὑποστάσεις τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ...«; siehe auch G.D. Martzelos, a. a. O., S. 191.

<sup>83</sup> Siehe bes. G.D. Martzelos, a. a. O., S. 122 ff.