

Christian Lange

„Monophysiten“ und „Nestorianer“. Überlegungen zu zwei Bezeichnungen aus der christlichen Theologie- und Kirchengeschichte

Abstract: This paper challenges the traditional notions of ‘Monophysitism’ and ‘Nestorianism’ or ‘The Nestorian Church’. With regard to ‘Monophysitism’, it argues that two interpretations of the basic ‘Alexandrian’ Christological formula of the ‘one nature of the God-Logos incarnate’ need to be distinguished. One, according to which the individual properties of the two ‘natures’ of Christ were lost and mixed, and which can, indeed, be referred to as ‘Monophysitism’ – in contrast to another interpretation which insisted that the individual characteristics of the two ‘natures’ were preserved and the ‘God-Logos incarnate’ remained consubstantial with human beings (*homoousios hēmin*). This second approach might be better referred to as ‘Miaphysitism’.

Similarly, this contribution suggests that it seems necessary to differentiate between what Nestorius of Constantinople himself taught and what his opponent Cyrill of Alexandria imputed to him. When analyzing Nestorius’ own writings, it becomes clear that Nestorius neither challenged the true union between the God-Logos and the ‘Man’ nor assumed a time in which the ‘Man’ existed prior to his unification with the God-Logos. Therefore, Nestorius taught no ‘Nestorianism’ in the sense in which Cyrill of Alexandria introduced it. Likewise, the Christology of the Apostolic Church of the East is based on the views of Theodore of Mopsuestia. It is not before the 6th century that representatives of this Church discovered Nestorius as a martyr for the ‘orthodox belief’ who was persecuted by the Egyptian ‘Pharaoh’, just as had been John Chrysostom before him. Because of its loyalty to the Christology of Theodore of Mopsuestia, it seems rather

Die Idee zu diesem Beitrag ist in der Diskussion eines Vortrages des Verfassers in dem von Hartmut Leppin geleiteten Leibniz-Kolleg in Frankfurt am Main im Juni 2021 entstanden; denn in der Diskussion seiner Thesen hat eine Teilnehmerin den Wunsch geäußert: „Können Sie Ihren Vortrag nicht publizieren!“ Dank der freundlichen Einladung von Wolfram Brandes kann diese Anregung nun in dieser Ausgabe der Zeitschrift *Millennium* in die Tat umgesetzt werden. Dafür ist der Schreiber dieser Zeilen sehr dankbar. Ebenso will er dem Direktor und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Bayerischen Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse (BaFID) in Erlangen sowie Katharina Pultar (Würzburg) danken, mit denen er die Kernaussagen dieses Beitrages ausführlich diskutieren durfte. Schließlich will er Andreas Knöll (Erlangen) sowie Emma Mill (Würzburg) herzlich Dank sagen, die kritisch und sorgfältig Korrektur gelesen haben, sowie der/dem Gutachter/-in im Peer-Review-Verfahren für wertvolle Hinweise. Der Einheitlichkeit wegen latinisiert dieser Beitrag Autoren- wie Werknamen. Um die Auffindbarkeit von zitierten Quellentexten zu erleichtern, gibt dieser Aufsatz die Stellen vollständig an. Die verwendeten Übersetzungen werden angegeben. Wo sich keine solche Angabe findet, stammt die Übertragung in das Deutsche vom Verfasser selbst.

Christian Lange, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Fakultät Katholische Theologie, Bibrastrasse 14, 97070 Würzburg, Germany, christian.lange@uni-wuerzburg.de

<https://doi.org/10.1515/mill-2023-0010>

fitting to abandon the inappropriate title ‘Nestorian Church’ – a polemical title that has been pinned on the ‘Church of the East’ by its theological opponents from the 6th century onwards.

1 Einleitung

In seiner Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995 hat der römische Papst Johannes Paul II. († 2005) in Bezug auf die binnenchristliche Ökumene dargelegt:

Im Dialog stößt man unweigerlich auf das Problem der unterschiedlichen Formulierungen, mit denen die Lehre in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausgedrückt wird, was natürlich mehr als nur eine Konsequenz für die ökumenische Aufgabe hat. Angesichts von Lehrformeln, die von jenen in der Gemeinschaft, der man angehört, üblichen abweichen, gilt es zunächst natürlich zu klären, ob die Worte nicht einen identischen Inhalt meinen; ein konkretes Beispiel dafür sind diesbezügliche Feststellungen in gemeinsamen Erklärungen der jüngsten Zeit, die von meinen Vorgängern und von mir zusammen mit Patriarchen von Kirchen unterzeichnet worden sind, mit denen es seit Jahrhunderten einen christologischen Streit gab.¹

Das Oberhaupt der katholischen Kirche bezieht sich in diesem Abschnitt aus seiner Enzyklika aus der Mitte der 1990er Jahre auf die Fortschritte, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) im ökumenischen Gespräch zwischen dem Apostolischen Stuhl von Rom und den christlichen Kirchen des Orients² hinsichtlich der Übereinstimmung im Christusglauben erreicht worden sind.³ Vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund hat der Salzburger Kirchenhistoriker und Consultor des Päpstlichen Rats für die Einheit der Christen, Dietmar Winkler, positiv hervorgehoben: „Durch die Vor-

¹ Johannes Paulus Papa Romanus, *Encyclica Ut unum sint*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, S. 5–31, hier Kap. 38 (S. 29).

² Die christlichen Kirchen des Orients – oder die altorientalischen Kirchen – werden gewöhnlich unterteilt in die (i.) *orientalisch-orthodoxen* Kirchen einerseits, zu denen die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die Armenische Apostolische Kirche, die Eritreische Orthodoxe Kirche, die Koptische Orthodoxe Kirche, die Malankarische Orthodoxe Syrische Kirche und die Syrische Orthodoxe Kirche gehören. Dazu kommt noch (ii.) andererseits die *Apostolische Kirche des Ostens*, die Kirche des alten Perserreiches, die eine Sonderrolle einnimmt. Neben diesen altorientalischen Kirchen gibt es noch (iii.) eine Reihe von *katholischen Ostkirchen*, d.h. solchen Kirchen, welche im Laufe ihrer Geschichte eine Union mit dem Apostolischen Stuhl von Rom eingegangen sind. Zu ihnen treten (iv) diejenigen Kirchen im Orient, die in der Gemeinschaft der (ost-)römischen Reichskirche verblieben sind und heute zur Gruppe der *byzantinisch-orthodoxen* Kirchen gehören, sowie (v) Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, die aus *Reformationsbestrebungen* aus der lateinischen Kirche des Westens insbesondere im 16. Jh. hervorgegangen sind und zur Familie der reformatorischen Gemeinschaften gerechnet werden. Vgl. Johannes Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer 2006, S. 9–14.

³ Für einen Überblick über diese gemeinsamen Erklärungen zur Christologie zwischen dem Apostolischen Stuhl von Rom und Oberhäuptern von christlichen Kirchen im Orient vgl. Dietmar Winkler, Die altorientalischen Kirchen im ökumenischen Dialog der Gegenwart, in: *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, hg. v. Christian Lange/Karl Pingéra, Darmstadt 2012, S. 89–122, bes. S. 103–119.

arbeit der Dogmen- und Kirchengeschichtsforschung konnte vieles aufgearbeitet und geklärt werden. Im Vergleich zu 1.500 Jahren der getrennt verlaufenden Geschichte wurden innerhalb kürzester Zeit ökumenische Meilensteine gesetzt.“⁴

Angesichts dieser wegweisenden Fortschritte, die im binnenchristlichen Austausch zwischen Orient und Okzident sowie in der theologischen Forschung erreicht worden sind, ist es umso bedauerlicher, dass diese Errungenschaften immer noch nur langsam Eingang in die wissenschaftliche Literatur, die akademische Lehre, den konfessionellen Religionsunterricht, die pastorale Arbeit in den Gemeinden oder die Erwachsenenbildung finden.⁵ Es ist daher das Ziel der folgenden Ausführungen, für ein breiteres Publikum kompakt, aber dennoch allgemein verständlich, darzulegen, weshalb (i.) in den beiden christologischen Konzepten der griechisch-antiochenischen wie der griechisch-alexandrinischen Richtung aus dem 5. Jh. zwischen zwei Interpretationen der jeweiligen christologischen Grundformeln und damit zwischen zwei andersgearteten Bezeichnungen für die Schriften und Anhänger der beiden Deutungen differenziert;⁶ und aus welchem Grund deshalb (ii.) die Apostolische Kirche des Ostens im Perserreich in einem theologiegeschichtlichen Sinne nicht länger als die „Nestorianische“ Kirche oder ihre Gläubigen als die „Nestorianer:innen“ bezeichnet werden sollten.⁷ Dieser Beitrag knüpft insofern an jüngere *theologie- und dogmengeschichtliche* sowie *kirchenhistorische* Forschungsarbeiten an, wie sie etwa Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler (St. Georgen),⁸ Sebastian Brock (Oxford),⁹ Karl Pinggéra (Marburg),¹⁰ Gerrit Reinink (Groningen),¹¹ Dietmar Winkler (Salzburg),¹² Philipp Wood (London),¹³ Muriel Debié (Paris)¹⁴ oder

⁴ Dietmar Winkler, Die altorientalischen Kirchen im ökumenischen Dialog, S. 121.

⁵ Wolf-Dieter Hauschild/Volker Drecoll, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh, ⁶2019, S. 341.

⁶ Zu den beiden grundlegenden christologischen Ansätzen im griechisch-sprachigen Christentum vgl. die Beschreibung unten S. 203–208.

⁷ Zu der Diskussion über die Angemessenheit des Terminus der „Nestorianischen Kirche“ vgl. die Erörterung unten S. 227–244, bes. 234–236.

⁸ Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1989, S. 162–163.

⁹ Sebastian Brock, The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer, in: *BJRL* 78 (1996), S. 23–35.

¹⁰ Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche. Streiflichter zum Selbstverständnis der Apostolischen Kirche des Ostens, in: *Prüft alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth zum 65. Geburtstag*, hg.v. Friederike Schönemann/Thorsten Maaßen, Frankfurt am Main 2004, S. 190–213.

¹¹ Gerrit Reinink, Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq, in: *Religious Origins of Nations? Christian Communities in the Middle East*, hg.v. Bas ter Haar Romeny, Leiden 2010, S. 217–250.

¹² Dietmar Winkler, Miaphysitismus. Anmerkungen zur ökumenischen Sinnhaftigkeit eines Neologismus, in: *Cristianesimo nella Storia* 37 (2016), S. 19–29; Dietmar Winkler, Nestorius (ca. 381–451/453), in: *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Band 1, 2.–15. Jh.*, hg.v. Gregor Maria Hoff/Ulrich Körtner, Stuttgart 2012, S. 147–164.

¹³ Philipp Wood, *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford 2013.

Louis Sako (Bagdad)¹⁵ vorgelegt haben. Dieser Denkanstoß setzt insofern die Argumente, die bisher entweder in der Theologie- oder in der (Ost-)Kirchengeschichte einzeln vorgetragen worden sind, zu einem gemeinsamen Bild zusammen. Er versucht also eine integrierende Zusammenschau der Erkenntnisse aus verschiedenen akademischen Disziplinen.

Um den theologiegeschichtlichen Rahmen des (spät-)antiken Diskurses hinsichtlich der Frage, wie das Christusgeheimnis adäquat beschrieben werden können, abzustecken, werden dabei auf den folgenden Seiten zunächst die drei Stufen der Entwicklung der Formulierung des Christusglaubens in der (ost-)römischen Reichskirche sowie die drei grundlegenden christologischen Schemata im griechisch-sprachigen Osten wie im lateinisch-sprachigen Westen im fünften Jahrhundert vorgestellt. In einem zweiten Schritt wird sodann überprüft, ob die bisher üblicherweise gebrauchten Label des „Monophysitismus“ bzw. der „Monophysitischen Kirchen“ sowie des „Nestorianismus“ bzw. der „Nestorianischen Kirche“ in einer angebrachten Art und Weise entweder auf die entsprechenden Annäherungen an das Christusgeheimnis in den christologischen Ansätzen von führenden Theologen oder konziliaren Formulierungen aus dem fünften bis siebten Jahrhundert oder die Rezeption des Bischofs Nestorius von Konstantinopel in der Apostolischen Kirche des Ostens im Perserreich angewandt werden sollten.¹⁶

Dabei richtet die folgende Darstellung ihren Fokus allerdings nicht nur auf die Diskussionen im Imperium Romanum, wie es die christliche Kirchengeschichtsschreibung seit Eusebius von Caesarea († 339) oftmals gewohnt ist,¹⁷ sondern auch auf die Fixierung des Christusglaubens in der Kirche im Perserreich, in der Apostolischen Kirche des Ostens, da sowohl die von ihr vertretenen Christologie als auch die Rolle, die Nestorius, der verurteilte Patriarch von Konstantinopel in der Kirche im Perserreich eingenommen hat,¹⁸ eine entscheidende Grundlage für die Angemessenheit der Be-

¹⁴ Muriel Debié, Désigner l'adversaire: la guerre des noms dans les controverses, in: *Les Controverses religieuses en Syrie*, hg. v. Flavia Ruani, Paris 2016, S. 307–348.

¹⁵ Luis Sakk, The Church of the East is not Nestorian, in: *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge*, hg. v. Theresia Hainthaler/Dirk Ansorge/Ansgar Wucherpfennig, Freiburg/Basel/Wien 2021, S. 353–364.

¹⁶ Zu den Definitionen von „Monophysitismus“ und „Nestorianismus“ in den Standardlexika vgl. Christian Lange, Art. Monophysitism, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 19 (2021), Sp. 856–858; Theresia Hainthaler, Art. Monophysitismus, Monophysiten, in: *LThK* 7 (1998), Sp. 418–421; Angelo Amato, Art. Nestorius (N.), Nestorianismus, in: *LThK* 7 (1998), Sp. 745–749; Pauline Allen, Art. Monophysiten, in: *TRE* 23 (1994), S. 219–233; Wolfgang Hage, Art. Nestorianische Kirche, in: *TRE* 24 (1994), S. 264–276.

¹⁷ Dietmar Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens. Eine kurze Einleitung zur Kirchengeschichtsschreibung und zur Terminologie, in: *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, hg. v. Wilhelm Baum/Dietmar Winkler, Klagenfurt 2000, S. 9–12, hier S. 10.

¹⁸ Zum Absetzungsurteil gegen Nestorius auf dem dritten ökumenischen Konzil von Ephesus (431) vgl. die Darstellung unten S. 227. Zu der Beobachtung, dass die Apostolische Kirche des Ostens auf den reichskirchlichen Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451) nicht vertreten gewesen sei, und ihren Implikationen vgl. Louis Sako, The Church of the East is not Nestorian, S. 354.

zeichnung der „Nestorianischen Kirche“ darstellen.¹⁹ Eine perspektivische Schlussfolgerung rundet die Überlegungen ab.

2 Die drei Phasen der Formulierung des Christusglaubens in der (ost-)römischen Reichskirche

Die Formulierung des Christusglaubens ist in der (ost-)römischen Reichskirche in drei größeren Schritten erfolgt:²⁰

1. In einem ersten, frühen Abschnitt der Theologiegeschichte wurde die Frage aufgeworfen, ob es neben dem göttlichen Vater auch einen von diesem unterscheidbaren Gott-Logos gebe, der in Jesus von Nazaret Mensch geworden (Joh 1,14), als der Christus/*Mešyħā* (Mk 8,29) erkannt und von den Toten auferstanden sei (1Kor 15,1–8).²¹ Diese Phase reichte von den neutestamentlichen Schriften²² bis zu den theologischen Ansätzen des 2. und 3. Jh. und wird in kirchen- und theologiegeschichtlichen Darstellungen häufig als die Periode der Debatte um den sogenannten Monarchianismus angesehen.²³ An ihrem Ende stand großkirchlich²⁴ die Überzeugung, dass es neben dem göttlichen Vater auch einen Gott-Logos gebe, der sich in seinem erlösenden Heilshandeln gegenüber der Schöpfung durch seine Menschwerdung, seine Inkarnation, zu erkennen gegeben habe. Sie wurde im lateinisch-

¹⁹ Als Einführung in den Christusglauben der Apostolischen Kirche des Ostens vgl. Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh Centuries. Preliminary Considerations and Materials*, in: Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity History Literature and Theology*, Ashgate 1992, Kapitel XII.

²⁰ Zu der Dreiteilung der Entwicklung des Christusglaubens in der (ost-)römischen Reichskirche vgl. die Übersicht bei Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, Darmstadt 2012, S. 19.

²¹ Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, S. 19–20.

²² Zu den biblischen Grundlagen für die frühchristlichen Christologien und den dabei verwendeten christologischen Hoheitstiteln und Formeln vgl. Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg 2006, S. 11–19; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 14–197.

²³ Als Überblick vgl. Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, S. 19–29; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 225–280. Tertullianus von Carthago († nach 220) prägt den Begriff des Monarchianismus (*Mοναρχία*) in seiner Schrift *Adversus Præxean* [Tertullianus, *Adversus Præxean*, hg. u. übs v. Hermann-Josef Sieben, Kap. 3, Abschnitt 1–2, S. 108–111, Z. 1–12 bzw. 16].

²⁴ Als „großkirchlich“ werden in diesem Beitrag diejenigen theologischen Anschauungen bezeichnet, welche sich innerhalb der Kirche des Imperium Romanum durchsetzten. Zu diesem Prozess vgl. Christoph Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt am Main 1997, S. 46.

- sprachigen Westen besonders von Tertullianus von Carthago († um 220)²⁵ und im griechisch-sprachigen Osten von Origenes von Alexandria († 253/254) geprägt.²⁶
2. In einer zweiten, maßgeblich von den theologischen Anschauungen des Presbyters Arius von Alexandria († 336)²⁷ angestoßenen Epoche vom ersten reichsweiten²⁸

25 Seine Logoslehre fasst Tertullianus von Carthago († nach 220) in seiner Argumentation gegen Praxean zusammen. So schreibt er in *Adversus Praxeum*, Kap. 2, Abschnitt 4: „Als ob nicht auch in der Weise einer alles sei, daß aus einem alles ist (*unus sit omnia dum ex uno omnia*), und zwar durch die Einheit der Substanz (*per substantiae scilicet unitatem*), und trotzdem das Geheimnis der Ökonomie gewahrt bleibt (*nihilominus custodiatur oikonomiae sacramentum*), die die Einheit in der Dreheit anordnet (*quae unitatem in trinitatem disponit*) und den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist als drei vor Augen stellt (*tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum*), als drei nicht der Beschaffenheit (*tres autem non statu*), sondern dem Grad nach (*sed gradu*), nicht der Substanz (*nec substantia*), sondern der Form nach (*sed forma*), nicht der Macht (*nec potestate*), sondern der Erscheinungsweise nach (*sed specie*), dagegen von einer einzigen Substanz (*unius autem substantiae*), einzigen Beschaffenheit (*et unius status*) und einzigen Macht (*et unius protestatis*)“ [Tertullianus, *Adversus Praxeum*, hg. u. übs. v. Hermann-Josef Sieben, Kap. 2, Abschnitt 4, S. 106/107, Z. 1–7 bzw. 4]. Weil sich auf diese Weise der eine Gott als in den drei göttlichen Personen offenbart hat, ist für den Nordafrikaner der Gott-Logos (*sermo*) nach der Inkarnation der „Logos im Fleisch“ (*sermo in carne*): „Was für ein Gott wurde in diesem Fleisch geboren? Der Logos und der Geist, der zusammen mit dem Logos aus dem Willen des Vaters geboren wurde (*Sermo et Spiritus qui cum sermone de Patris voluntate natus est*). Also der Logos im Fleisch (*Igitur sermo in carne*). Zu fragen ist also noch (*dum et de hoc quaerendum*), auf welche Weise der Logos Fleisch geworden ist (*quomodo sermo caro sit factus*), ob er gleichsam in Fleisch verwandelt wurde (*quasi transfiguratus in carne*) oder ob er Fleisch angezogen hat (*an indutus carnem*)? Natürlich hat er es angezogen (*immo indutus*)!“ [Tertullianus, *Adversus Praxeum*, hg. u. übs. v. Hermann-Josef Sieben, Kap. 27, Abschnitt 6, S. 234–237, Z. 24/34–4/5]. Zum christologischen Ansatz des Tertullianus von Carthago († nach 220) vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 240–257.

26 So schreibt der alexandrinische Theologe, dass sich das eine göttliche Wesen (*ούσια/ousia*) in drei Hypostasen (*ὑποστάσεις/hypostaseis*) offenbart habe; vgl. Origenes, *Commentarii in Johannii Evangelium*, hg. v. Eduard Preuschen, II, 10, 75–76: „[75] [...] Wir aber sind überzeugt, dass es drei Hypostasen gibt (*τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν*), den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, und glauben, dass kein anderer ungeworden ist als der Vater (*καὶ ἀγένητον μηδὲν ἔτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες*), so, wie wir es für frömmster und wahr halten, dass, da alles durch den Logos geworden ist, der Heilige Geist ehrwürdiger als alles ist und der Ordnung nach ‚der erste‘ von allem, was vom Vater durch den Sohn geschaffen worden ist. [76] Und dies ist auch vielleicht der Grund dafür, dass nicht auch er [sc. der Hl. Geist] ‚Sohn Gottes‘ genannt wird, weil von Anfang an [nur] der Einziggeborene von Natur aus ‚Sohn‘ ist (*μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει οὐοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος*), den der Hl. Geist nötig zu haben scheint, um ihm zur Hypostase/zum Sein zu verhelfen (*οὐ χρήζειν ζούκε τὸ ἄγιον πνεῦμα διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει*) – und zwar nicht nur zum Sein [als solchem], sondern auch zum Weise-Sein und Vernünftig-Sein und Gerecht-Sein und allem, was auch immer man von ihm denken mag, dass er es ist, gemäß der Teilhabe an den Bestimmungen des Christus, die wir zuvor genannt haben“ [dt. ÜS nach Hans-Georg Thümmel]. Zum christologischen Ansatz des Origenes von Alexandria († 253/254) vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 266–280.

27 Zum christologischen Ansatz des Arius von Alexandria († 336) vgl. Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, S. 22–23; Lorenzo Perrone, Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451), in: *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticananum II*, hg. v. Giuseppe Alberigo, Düsseldorf 1993, 22–134, hier S. 29–31; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 356–385. Zur gesamten arianischen Diskussion bietet eine kompakte Zusammenfassung Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, S. 51–46.

Konzil von Nicaea (325)²⁹ bis zu dem Edikt *Cunctos Populos* des römischen Kaisers Theodosius I. († 394) vom 28. Februar 380³⁰ und dem Glaubensbekenntnis der später als zweites ökumenisches Konzil anerkannten Synode von Konstantinopel (381)³¹ stand die Frage im Mittelpunkt, ob der Gott-Logos vollständig Gott sei – so, wie es der Bischof Alexander von Alexandria († 328)³² und sein theologischer Berater und

28 Um die Bedeutung der Synode von Nicaea (325) gegenüber anderen Bischofsversammlungen hervorzuheben, argumentierte Athanasius von Alexandria († 373), es habe sich bei dem Konzil von Nicaea (325) um ein reichsweites Konzil, also ein solches der ganzen bewohnten Erde (ἡ οἰκουμενικὴ γῆ/hē oikoumenikē gē) gehandelt: „Deswegen fand nämlich auch die Synode in Nizäa als ökumenische statt (Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ οἰκουμενικὴ γέγονεν ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος), bei der 318 Bischöfe sich betreffs des Glaubensbekenntnisses versammelten wegen der arianischen Gottlosigkeit (τριποσίων δέκα καὶ ὅκτω συνελθόντων ἐπισκόπων περὶ τῆς πίστεως διὰ τὴν ἀσέβειαν), damit hinfort nicht mehr Teilsynoden unter dem Vorwand des Glaubens abgehalten würden (ἴνα μηκέτι κατὰ μέρος προφάσει πίστεως γίνωνται), und wenn sie den stattfänden, dass sie dann nicht die Oberhand bekämen [Athanasius, *Epistula ad Afros*, hg. u. übs. v. Annette Stockhausen, 2,1]. Der frühere Oxfordre Gelehrte Henry Chadwick hat allerdings dargelegt, dass der Titel des „ökumenischen“ Konzils von den Christen als gebräuchlicher Begriff übernommen worden ist, ohne dass damit zunächst eine besondere Qualität von Synoden hätte bezeichnet werden sollen (Henry Chadwick, *The Origin of the Title ‘Oecumenical Council’*, in: *JThS* 23 (1973), S. 132–135, hier S. 134–135).

29 Zu den Diskussionen auf dem ersten reichsweiten, d.h. ökumenischen, Konzil vgl. Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, S. 24–25; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 386–413.

30 In dem Edikt wird dargelegt: „Alle Völker, über die wir ein mildes und maßvolles Regiment führen, sollen, so ist unser Wille, in der Religion verharren, die der göttliche Apostel Petrus, wie es der von ihm kundgemachte Glaube bis zum heutigen Tage dartut, den Römern überliefert hat und zu der sich der Pontifex Damasus wie auch Bischof Petrus von Alexandria, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, offensichtlich bekennen; d.h. dass wir gemäß apostolischer Unterweisung (*secundum apostolicam disciplinam*) und evangelischer Lehre (*evangelicamque doctrinam*) eine Gottheit (*unam deitatem*) des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (*patris et filii et spiritus sancti*) in gleicher Majestät (*sub parili maiestate*) und heiliger Dreifaltigkeit (*et sub pia trinitate*) glauben“ [*Codex Theodosianus*, hg. v. Theodor Mommsen, Buch XVI, Nummer 1–2, S. 833, Z. 5–7; dt. ÜS nach Adolf Martin Ritter].

31 Zu den Diskussionen und Synoden des 4. Jh. vgl. als Überblick Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, S. 22–29; Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas*, S. 60–131.

32 In einer *Epistula encyclica* wahrscheinlich aus dem Jahr 319 schreibt der Ortsbischof von Alexandria: „Wer, der hört (τίς ἀκούων), dass Johannes [sc. in seinem Evangelium] sagt: „Im Anfang war der Logos“ (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) (Joh 1,1), verurteilt (οὐ καταγινώσκει) nicht diejenigen, die sagen (τούτων λεγόντων): „Es war, dass er [sc. der Gott-Logos] nicht war (ἴην ποτε ὅτε οὐκ ἦν)“? Oder wer im Evangelium hört (τίς ἀκούων ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) [die Aussage, der Gott-Logos sei] der „einziggeborene Sohn“ (μονογενῆς νιός) (Joh 1,14), und [dass], „durch ihn [sc. den Gott-Logos] alle Dinge geschaffen worden sind“ (δι’ αὐτοῦ ἐγένετο πάντα) (Joh 1,3), wird nicht diejenigen hassen (οὐ μισήσει), welche von sich geben (τούτους φθεγγομένους), er [sc. der Gott-Logos] sei eines der Geschöpfe (ὅτι εἴς ἔστιν τῶν ποιημάτων)? Denn wie kann jemand eines derjenigen [sc. geschaffenen Dingel] (πῶς γὰρ δύναται εἶναι) sein, die durch ihn geschaffen worden sind (εἴς εἴναι τῶν δι’ αὐτοῦ γενομένων), oder wie kann er der „Einziggeborene“ (πῶς μονογενῆς) (Joh 1,14) sein, wenn er nach ihrer [sc. der Arianer] Meinung zu all den geschaffenen Dingen (πᾶσι) hinzugerechnet wird (ότις συναριθμούμενος)? Wie soll er [sc. der Gott-Logos] aus dem Nichts geschaffen worden sein (πῶς δὲ ἔξ οὐκ ὄντων), wenn der Vater sagt: „Mein Herz verkündete ein gutes Wort/den guten Logos“ (ἔξηρεύατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθὸν) und „aus dem Bauch vor dem Morgenstern habe ich dich geboren (ἐκ γαστρὸς πρό ἐωσφόρου ἐγέννησα σε)? [...] Diese aber, welche mit ihren Worten versucht

Nachfolger Athanasius († 373)³³ lehrten; oder ob er nicht eher als ein Geschöpf und geschaffenes Wesen des göttlichen Vaters angesehen werden müsse, wie es in Alexandria Arius († 336) beibrachte.³⁴ Am Ende dieser Auseinandersetzungen setzte sich im Imperium Romanum kirchlich wie staatlich die Lehre durch, dass der Gott-Logos ebenso vollständig Gott sei, wie der göttliche Vater, weil er das eine göttliche

haben (διὰ πάντων ἔαυτῶν τῶν ἥρματίων), die Gottheit des Logos aufzuheben (έπιχειρήσαντες τὰ εἰς ἀνάρτειν τῆς τοῦ λόγου θεότητος), werden zu Gefährten des Antichristen (έγγύτεροι τοῦ ἀντιχρίστου γενόμενοι), da sie von sich aus den Häresien recht geben (έδικαίωσαν ἐξ ἔαυτῶν ἑκείνας). Deswegen wurden sie verstoßen (ἀπεκληρύχθησαν) und aus der Kirche ausgeschlossen (ἀναθεματίσθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας)“ [Alexander Alexandrinus, *Epistula encyclica*, hg. u. übs. v. Hanns-Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen, Nr. 4b, 11 (S. 78–82)].

33 Athanasius von Alexandria († 373) argumentiert, dass der Gott-Logos das eine göttliche Wesen des Vaters teile, weil er keines der geschaffenen Dinge sei: „[I,9,2] Er [sc. der Gott-Logos] ist kein Geschöpf (οὐκ ἔστιν κτίσμα) oder Gemachtes (οὗτε ποίμα), sondern das eigene Erzeugnis des Wesens des Vaters (ἄλλ' ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα). Deshalb ist er wahrer Gott (Θεός ἔστιν ἀληθινός), der das Wesen des wahren Vaters teilt (ἀληθινοῦ πατρὸς οὐσίας ὁμούσιος ὑπάρχων). Alle anderen hingegen (Τὰ δὲ ἄλλα), zu denen er [sc. David] sagte (οἶς εἴπεν): ‚Ich aber sage: Ihr seid Götter!‘ (Ps 81,6), haben diese Gnade (ταύτην ἔχουσι τὴν χάριν) beim Vater (παρὰ τοῦ πατρός) alleine durch die Teilhabe (μόνον μετοχῆ) am Logos (τοῦ λόγου) [sc. des Vaters] durch den Geist (διὰ τοῦ πνεύματος). Er [sc. der Gott-Logos] nämlich ist der Stempel der Hypostase des Vaters (χαρακτήρ ἔστι τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως), und Licht aus Licht (φῶς ἐκ φωτὸς) und die Kraft (δύναμις) und das wahre Abbild (εἰκὼν ἀληθινή) des Wesens des Vaters (τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας). Dies sagte wiederum der Herr: ‚Derjenige, der mich sieht (Ο ἐμὲ ἐώρακάς), hat den Vater gesehen (ἐώρακε τὸν πατέρα‘ (Joh 14,9). [I,9,3] Er [sc. der Gott-Logos] war immer und ist (Αεὶ ἦν καὶ ἔστι), und es gibt keine Zeit, in der er nicht war (οὐδέποτε οὐκ ἦν). Denn so, wie der Vater ewig ist (Αἰδίου γὰρ δύντος τοῦ πατρός), so werden wohl auch dessen Logos (ὁ τούτου λόγος) und Weisheit (καὶ ἡ σοφία) ewig sein (Αἰδίος ἀν εἴη)“ (Athanasius Alexandrinus, *Oratio prima contra Arianos*, hg.v. Charles Kannengiesser, I,9,2 [dt. ÜS nach A. Stegmann]. Zum christologischen Ansatz des Athanasius vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 460–479).

34 Nach der *Expositio fidei* des Arius († 336) erklärte der alexandrinische Presbyter: „Wir kennen einen Gott, der alleine ungeworden ist (μόνον ἀγέννητον), der alleine ewig ist (μόνον ἀίδιον), der alleine ohne Anfang ist (μόνον ἀναρχόν), der alleine wahrhaftig ist (μόνον ἀληθινόν), der alleine die Unsterblichkeit besitzt (μόνον ἀθανασίαν ἔχοντα [...], der vor allen Zeiten (πρὸ χρόνων αἰώνιων) einen Sohn erzeugt hat (γεννήσαντα οὐλόν), den Einziggeborenen (μονογενῆ), durch welchen er [sc. der göttliche Vater] die Zeiten (τοὺς αἰώνας) und alle Dinge (τὰ ὅλα) geschaffen hat (πεποίηκε) [...]. Dieser Gott [sc. der Vater] ist als aller einziger alleine ohne Anfang (ό μὲν Θεός ἔστιν ἀναρχος μονώτατος), da er sich als der Grund [des Daseins] aller Dinge erweist (αἴτιος τῶν πάντων τυγχάνων). Der Sohn aber, der vor den Zeiten vom Vater gezeugt (ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς) und vor den Zeitaltern geschaffen und gegründet worden ist (πρὸ αἰώνων κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς), war nicht, bevor er geschaffen worden ist (οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γενηθῆναι); aber er [sc. der Sohn] ist als einziger vom Vater [selbst] ins Dasein gebracht worden (μόνος ἀπὸ τοῦ πατρὸς ὑπέστη), da er vor allen Dingen außerhalb der Zeit gezeugt worden ist (ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς). Dieser [sc. der Sohn] ist weder ewig (αἰδίος) noch gleichewig (συναίδιος) noch teilt er mit dem Vater das Ungezeugtsein (συναγέννητος τῷ πατρὶ), und er hat auch nicht zusammen mit dem Vater das Sein (οὐδὲ ἄμα τῷ πατρὶ τὸ εἴναι ἔχει), wie einige sagen in Bezug auf die Relation (ώς τινες λέγουσι τὰ πρός τι), wodurch sie zwei ungeschaffene Urgründe des Seins einführen (θύο ἀγεννήτους ἀρχάς εἰσηγούμενον“ [Arius Alexandrinus, *Expositio fidei*, hg. u. übs. v. Hanns-Christof Brennecke/Annette von Stockhausen/Angelika Wintjes, Nr. 6,2–4 (S. 77)].

Wesen (*ούσια/ousia*) mit dem göttlichen Vater teile, mit diesem also „eines Wesens“ (*ὅμοουσιος/homoousios*) sei.³⁵

3. Die dritte Phase, die sich vom dritten ökumenischen Konzil von Ephesus (431) über die zweite Synode von Ephesus (449), das vierte ökumenische Konzil von Chalcedon (451) und das zweite ökumenische Konzil von Konstantinopel (553) bis hin zum dritten Konzil in der Kaiserstadt am Bosporus (680/681) und ihren jeweiligen Vor- und Rezeptionsgeschichten erstreckte,³⁶ drehte sich dann zentral um die Herausforderung, ob der Fleisch und Mensch gewordene Gott-Logos nach seiner Inkarnation denn auch ein vollständiger Mensch sei. Am Ende dieses Zeitraums erklärte das sechste ökumenische Konzil, das dritte Konzil von Konstantinopel (680/681), für die verbliebene (ost-)römische Reichskirche – d.h., ohne weite Kreise der orienta-

³⁵ Da das Glaubensbekenntnis, das in der Tradition mit dem Konzil von Konstantinopel (381) verbunden wird, erst in den Akten des Konzils von Chalcedon (451) bezeugt ist, bezieht sich dieser Beitrag auf die *Epistula ad Papam Damasum et Episcopos occidentales*, welche die Synode an andere Diözesen des Ostens richtete. Dort heißt es: „Denn wenn wir Verfolgungen (*θιωγμοὺς*), Bedrägnisse (*θλίψεις*) und kaiserliche Bedrohungen (*βασιλείους ἀπέιλας*), die Grausamkeiten der [weltlichen] Machthaber (*τὰς τῶν ἀρχόντων ώμότητας*) oder eine andere Prüfung (*πειρασμὸν ἔτερον*) von Seiten der Häretiker (*παρὰ τῶν αἰρετικῶν*) ertragen haben (*ὑπεμείναμεν*), so haben wir sie für den evangelischen Glauben (*ὑπὲρ τῆς εὐαγγελικῆς πίστεως*) auf uns genommen (*ὑπέστημεν*); und zwar [den Glauben], der in Nicaea in Bithynien von den 318 Vätern beschlossen worden war (*τῆς ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας παρὰ τῶν τη̄ πατέρων κυρωθείσης*). Es ist erforderlich (*δεῖ*), dass ihr (*ὑμῖν*) und wir (*ὑμῖν*) und alle, welche das Wort des wahren Glaubens nicht verdrehen (*καὶ πᾶσι τοῖς μὴ διαστρέφουσι τὸν λόγον τῆς ἀληθοῦς πίστεως*), zustimmen (*συναρέσκειν*). Er ist sehr alt ([*ἥν μόλις ποτὲ*] *πρεσβυτάτην τε οὖσαν*), geht aus der Taufe hervor (*ἀκόλουθον τῷ βαπτίσματι*) und lehrt uns (*διδάσκουσαν ἡμᾶς*), an den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu glauben (*πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ νιοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος*). Dabei wird eindeutig an eine Gottheit (*Θεότητος*), eine Macht (*δυνάμεως*) und das ein Wesen (*οὐσίας μᾶς*) des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (*τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ νιοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος πιστευομένης*) sowie an [ihre] gleiche Ehre des Ansehens (*ὅμοιαν τε ἀξίαν*) und [ihre] gleichewige Herrschaft (*συναδίου τῆς βασιλείας*), in drei vollkommenen Hypostasen (*ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν*), das heißt: drei vollkommenen Personen (*ἥγουν τρισὶ τελείους προσώποις*) geglaubt. So darf weder die Krankheit des Sabellius (*μήτε τὴν Σαβελλίου νόσον*) Gewinne erzielen (*χώραν λαβεῖν*), wonach die Hypostasen vermischt (*ώς συγχορένων τῶν ὑποστάσεων*) oder auch deren Eigentümlichkeiten aufgehoben werden (*εἴτ' οὖν τῶν ιδιοτήτων ἀνατρουμένων*), noch gar die Blasphemie der Eunomianer (*μήτε μὴν τὴν εύνομιαν*), der Arianer (*ἀριειανῶν*) und Pneumatomachen (*καὶ πνευματομάχων βλασφημίαν*) Einfluss haben (*ἰσχύειν*). Nach ihnen wird das Wesen (*τῆς οὐσίας*), die Natur (*ἡ τῆς φύσεως*) oder die Gottheit (*ἡ τῆς θεότητος τεμνομένης*) geteilt und der nicht-geschaffenen (*τῇ ἀκτίστῳ*), ein [einziges göttliches] Wesen teilenden (*ὅμοουσιῷ*) und gleichewigen Dreiheit (*συναττίῳ τριάδι*) eine später entstandene (*μεταγενεστέρας*), geschaffene (*κτιστής*) und von einem anderen Wesen stammende (*ἐτεροούσιον φύσεως*) Natur hinzugefügt (*ἐπαγομένης*)“ [*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, hg. v. Josef Wohlmuth, S. 25–30, hier S. 28]. Da unter germanischen Stämmen, welche ab dem 5. Jh. im lateinisch-sprachigen Westen eigene Reiche auf dem Gebiet des Imperiums errichteten, christliche Missionare wirkten, welche eine nicht-katholische Form des Christentums mitbrachten, setzte sich die „arianische“ Debatte bis in das 6. Jh. fort. Vgl. Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, 30; Franz Dünzl, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, S. 137–146.

³⁶ Zum Verlauf der Erörterung vgl. als Überblick Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, S. 31–53.

lischen Christinnen und Christen³⁷ – lehramtlich, dass dies so sei; denn „unser Herr Jesus Christus, unser wahrer Gott, der Eine aus der heiligen, wesensgleichen und lebensspenden Trinität, [...] [sei] vollkommen in der Gottheit und ebenso vollkommen in der Menschheit – also τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι.“³⁸ Er sei „wahrhaft Gott (θεὸν ἀληθῶς) und wahrhaft Mensch (καὶ ἀνθρωπὸν ἀληθῶς) aus vernunftbegabter Seele und Leib (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος).“³⁹ Er sei „eines Wesens mit dem Vater der Gottheit nach“ (όμοούσιον τῷ πατρί κατὰ τὴν θεότητα) sowie „eines Wesens mit uns Menschen der Menschheit nach“ (καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα).⁴⁰ An dieser konziliaren Beschreibung des Christusgeheimnisses halten bis heute diejenigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die aus der lateinischen Tradition des Westens hervorgegangen sind, sowie die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition fest⁴¹ – nicht aber die orientalisch-orthodoxen Kirchen des Orients und die Apostolische Kirche des Ostens, also die vermeintlichen „Monophysit:innen“ und „Nestorianer:innen“, deren Christologie in der Theologiegeschichte aus einem ökumenisch problematischen Blickwinkel heraus häufig entweder als „vor-ephesinisch“⁴² oder als „vor-chalce-

³⁷ Zu dem Ablösungsprozess vgl. als Christian Lange, *Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraklius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen 2012, bes. S. 339–364; für Ägypten Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck/Wien 1997, bes. S. 90–167; für Syrien Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, bes. S. 145–193. Zu der historischen Feststellung, dass die „ökumenischen“ Konzilien der römischen Reichskirche keine Bindewirkung auf die Kirchen außerhalb der Grenzen des Imperiums entfalten konnten, vgl. Sebastian Brock, The ‘Nestorian’ Church: A lamentable Misnomer, S. 25.

³⁸ Concilium Constantinopolitanum (680/681), *Ecthesis*, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, S. 127: „Indem sie [sc. die Synode] den fünf heiligen und ökumenischen Synoden [...] folgt, [...] bekennt sie unseren Herrn Jesus Christus (όμοιογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν), unseren wahren Gott (τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν), den einen der heiligen, wesensgleichen und lebensspenden Dreiheit (τὸν ἑνα τῆς ἀγίας ὁμοούσιον καὶ ζωαρχικῆς τριάδος): vollkommen in der Gottheit (τέλειον ἐν θεότητι) und vollkommen derselbe in der Menschheit (καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι).“

³⁹ Concilium Constantinopolitanum (680/681), *Ecthesis*, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, S. 127: „wahrhaft Gott (θεὸν ἀληθῶς) und wahrhaft Mensch derselbe (καὶ ἀνθρωπὸν ἀληθῶς), aus Vernunftseele und Leib (αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος).“

⁴⁰ Concilium Constantinopolitanum (680/681), *Ecthesis*, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, S. 127: „wesensgleich dem Vater der Gottheit nach (όμοούσιον τῷ πατρί κατὰ τὴν θεότητα), wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach (καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα), in allem uns gleich außer der Sünde (κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἄμαρτιας).“

⁴¹ Sebastian Brock, The ‘Nestorian Church’: a lamentable Misnomer, S. 23.

⁴² In seiner Grazer Habilitationsschrift hat Dietmar Winkler diese übliche Kennzeichnung in der christlichen Theologiegeschichte kritisiert, da sie voraussetzt, dass die Kirche im Perserreich gleichsam von selbst dogmatische Festlegungen der Kirche des Imperium Romanum hätte übernehmen müssen, wofür es aber keine Grundlage gebe: „In diesem Zusammenhang wird die Kirche des Ostens auch „VOR-EPHESINISCHE KIRCHE“ genannt, da die genannten Auseinandersetzungen um Nestorius auf dem Konzil von Ephesus (431) einen ersten Höhepunkt fanden. Die Kirche des Ostens übernahm in ihren Synoden zwar nur die Entscheidungen ersten beiden Ökumenischen Konzilien“ (Nizäa 325, Konstantinopel 381), dennoch ist eine Benennung nach der Nicht-Rezeption einer römischen Reichssynode wenig zutreffend,

donensisch⁴³ angesehen worden ist. In diesem längsten Abschnitt der tieferen Durchdringung des Christusglaubens standen sich zu Beginn im 5. Jh. grundlegend drei christologische Konzepte gegenüber.⁴⁴

3 Die drei grundlegenden christologischen Ansätze im fünften Jahrhundert

3.1 Das griechisch-antiochenische Logos-Anthrōpos-Modell

In der griechisch-sprachigen Theologie des Ostens des Imperium Romanum bildete sich in Antiochia in Syrien das so genannte Logos-Anthrōpos-Modell aus.⁴⁵ Prosopographisch wird es in erster Linie mit den Namen des Diodorus von Tarsus († 390),⁴⁶ Theodoretus von Cyrus († 457),⁴⁷ Theodorus von Mopsuestia († 428)⁴⁸ und Nestorius von Konstantinopel († 451)⁴⁹ verbunden. Theologiegeschichtlich wird es von Alois Grillmeier wie

zumal sich die Kirche des Ostens außerhalb der Grenzen des Römischen Reiches entfaltete. Eine derartige negative Abgrenzung ist insgesamt ökumenisch schwer erträglich, schließlich wird beispielsweise auch die Orthodoxe Kirche nicht ‚vor-lateranische‘ Kirche genannt, weil sie das erste Laterankonzil (1123) nicht rezipierte“ (Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster 2003, S. 13).

⁴³ Im gleichen Sinne hat Dietmar Winkler bereits in seiner Innsbrucker Dissertation ausgeführt: „Seit dem Konzil von Chalzedon gelten die orientalisch-orthodoxen Kirchen in der Polemik als Monophysiten bzw. Eutychianer und damit für die Reichskirche – heute die orthodoxe Kirche und die römisch-katholische Kirche – als häretisch. Durch den ökumenischen Dialog der Gegenwart wird man sich jedoch darüber klar, daß der Vorwurf der Häresie unhaltbar geworden ist. Die seit 1964 stattfindenden Gespräche zwischen den chalzedonischen und den nicht-chalzedonischen Orthodoxen führen zur vollständigen Glaubensübereinstimmung. Zu lösen sind vor allem noch praktische Fragen der Wiedererlangung der Kircheneinheit“ (Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck/Wien 1997, S. 14).

⁴⁴ Zur Kritik an diesem Schema vgl. Wolf-Dieter Hauschild/Volker Drecoll, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1*, S. 308–309.

⁴⁵ Zum antiochenischen Logos-Anthrōpos-Modell vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 32–41; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 502–527. Zu der Einschätzung, dass es sich bei der „antiochenischen Schule“ um eine grundständige Denkrichtung handle, in deren Grundbahnen verschiedene Theologen eigene akzentuierte Theologien entwickelten, vgl. Dietmar Winkler, Nestorius, S. 147.

⁴⁶ Zum christologischen Ansatz des Diodorus von Tarsus († 390) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 33–35; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 506–515.

⁴⁷ Zum christologischen Ansatz des Theodoretus von Cyrus († 457) vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 693–700.

⁴⁸ Zum christologischen Ansatz des Theodorus von Mopsuestia († 428) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 35–41; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 614–634.

⁴⁹ Zum christologischen Ansatz des Nestorius von Konstantinopel († 451) vgl. Dietmar Winkler, Nestorius, S. 156–158; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 53–57; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 643–660.

Dietmar Winkler als eine Reaktion auf die Christologie des Apollinaris von Laodicea († 390) eingeordnet, der, obwohl ebenfalls in Syrien wirkend, eher ein alexandrinisches Logos-Sarx-Schema vertreten hat.⁵⁰ Das grundständige Ansinnen der angeführten Vertreter der griechisch-antiochenischen Richtung bestand darin, die Vollständigkeit der menschlichen Natur, des Anthrōpos, in dem einen Christus hervorzuheben,⁵¹ weil dessen Auferstehung – d.h. genauer präzisiert die Erhebung der menschlichen Natur des Christus aus der Scheol, der Welt der Toten – als Garant für die Überzeugung angesehen wurde, dass alle Menschen auferstehen würden.⁵² Anhänger dieser Denkrichtung bevorzugten es daher, von zwei Naturen (φύσεις/physeis) in dem einen Christus zu sprechen, die während der Inkarnation des Gott-Logos seine eine Person (προσώπον/prosōpon) gebildet hätten.⁵³ In den in Übersetzung in das klassische Syrische erhaltenen *Catecheticae Homiliae* beschreibt Theodorus von Mopsuestia diese griechisch-antiochenische Lehre folgendermaßen:

Vielmehr folgten sie [sc. die Väter] den heiligen Schriften, unterschiedlich (*mšāḥlpāyt*) über die Naturen zu sprechen (*l kyānē*), jedoch eine Person (*l hāw pārṣōpā*) zu lehren auf Grund der genauen Verbindung (*mēṭūl nāqypūtā hātytā*), die stattgefunden hatte (*d-hāwā*), damit man nicht meine, die vollkommene Gemeinschaft (*šwlpwātā gmyrtā*) zwischen dem Angenommenen (*l-hāw d-tnēsēb*) und dem Annehmenden zu zertrennen (*sēd hū d-nāsēb*). Wenn man nämlich diese Verbindung auflöst, dann scheint der Angenommene nichts anderes zu sein als ein bloßer Mensch (*bār 'nāšā šhymā*), wie wir auch.⁵⁴

Wie aus diesem Quellentext ersichtlich wird, geht der Bischof von Mopsuestia von zwei Naturen (*kyānē/φύσεις*) aus, welche sich zu der einen Person des Christus (*pārṣōpā/πρόσωπον*) miteinander vereint hätten – und zwar auf Grund einer „vollkommenen Verbindung“, einer *nāqypūtā hātytā*.⁵⁵ Diesen Fachbegriff wählt Theodorus offenbar bewusst, um die Interpretation auszuschließen, die vollständige Gemeinschaft zwischen dem vom Gott-Logos „angenommenen“ Menschen (*l-hāw d-tnēsēb*) und dem diesen Menschen annehmenden (*hū d-nāsēb*) Gott-Logos sei trennbar; denn in diesem Falle wäre, wie der antiochenische Denker anfügt, der „Angenommene“ nichts anderes als ein „bloßer Mensch“ (*bār 'nāšā šhymā/ψιλὸς ἄνθρωπος*), der zu einem Zeitpunkt nach sei-

⁵⁰ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 28; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 501. Zum christologischen Ansatz des Apollinaris von Laodicea († 390) vgl. die Darstellung unten S. 213–214.

⁵¹ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 32–33; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 498–501.

⁵² Dietmar Winkler, Nestorius, S. 153.

⁵³ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 32; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 626–627.

⁵⁴ Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae*, hg. v. Raymond Tonneau, Hom. 6, Abschnitt 3, S. 134, Z. 18–24 [dt. ÜS Peter Bruns].

⁵⁵ Zur Vorstellung von der Einheit der beiden Naturen des Christus bei Theodorus von Mopsuestia vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 3–35; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 622–634.

ner Geburt von Gott angenommen oder adoptiert worden wäre.⁵⁶ Gerade aber eine solche Auslegung seiner Position will Theodorus von Mopsuestia offenbar ausschließen.⁵⁷

Die Vollständigkeit der menschlichen Natur in dem Christus scheinen die griechisch-antiochenischen Theologen darüber hinaus aber auch deshalb besonders unterstrichen zu haben, weil sie die Annahme zurückzuweisen suchten, dass sich mit der Gottheit des Christus auf Grund der Einung mit dessen Menschheit auch menschliches Leiden verbunden habe – wie es offenbar Theodoretus von Cyrus beispielsweise aus dem 12. Anathema herausgelesen zu haben scheint, welches Cyrillus von Alexandria gegen Nestorius von Konstantinopel gerichtet hat.⁵⁸ Im Sinne einer solchen Deutung argumentierte der Bischof von Cyrus jedenfalls in seiner Zurückweisung der 12 Lehrverurteilungen des Alexandriners:

Das Leiden (*ta pathē*) ist dem leidensfähigen [sc. der menschlichen Natur des Christus] (*tou pathētou*) eigen. Das, was nicht leiden kann [sc. der Gott-Logos] (*ho gar apathēs*), ist über das Leiden erhaben (*pathōn estin hypsēloteros*). Deshalb litt die Gestalt des Knechtes (*hē tou doulou morphē*), während die Gestalt des Gottes (*tēs tou Theou morphēs*), die mit ihr vereint war (*synousēs*) und es zuließ (*sygchōrōusēs*), dass jene [sc. die Gestalt des Knechtes] litt um der Erlösung willen (*dia tēn sōtērian*), welche aus den Leiden geboren wurde, sich die Leiden zu eigen mache (*oikeioumonon*) wegen der Einung [der beiden NATUREN] (*dia tēn henōsin*). Deshalb litt nicht der Christus (*oukoun ouch ho Christos pathōn*), sondern der von uns [Menschen genommene] Mensch (*all' ho anthrōpos*), der von Gott angenommen worden ist (*hypo tou Theou léphtheis*).⁵⁹

Weil es für die „Antiochener“ aus den genannten Gründen von einer solch entscheidenden Bedeutung war, dass der Christus nicht nur ebenso Gott sei, wie der göttliche Vater, sondern gleichermaßen ein vollständiger Mensch, ein ἄνθρωπος, nennt man dieses Modell das *Logos-Anthrōpos-Schema*.⁶⁰

Für diesen Zugang zum Christusgeheimnis nimmt die Beobachtung ein, dass die Vollständigkeit der menschlichen Natur wegen des besonderen Akzents, welchen griechisch-antiochenische Texte auf die beiden ungeschmälerten Naturen (*φύσεις*) des

⁵⁶ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 40–41.

⁵⁷ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 40–41; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 35; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 626–629.

⁵⁸ Zu den 12 Anathema des Cyrillus von Alexandria und ihrer Argumentation gegen Nestorius von Konstantinopel vgl. unten S. 228–232. Im 12. Anathematismus formuliert der Alexandriner: „Wer nicht bekennt, dass der Gott-Logos im Fleisch gelitten hat (*ton tou Theou logon pathonta sarki*)“ (DH Nr. 263). Zur Abwehr theopaschitischer Überlegungen bei Theodorus von Mopsuestia vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 620–622; zur Verteidigung gegenüber theopaschitischen Ideen bei Cyrillus von Alexandria, S. 675–679. Zu Vorbehalten des Nestorius von Konstantinopel gegen einen vermeintlichen Theopaschismus bei Cyrillus von Alexandria vgl. Dietmar Winkler; Nestorius, S. 150.

⁵⁹ Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoreum pro XII capitibus*, hg. v. Jean-Paul Migne, PG 76, 449b.

⁶⁰ Zur Logos-Anthrōpos-Christologie vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 498–527. 610–634.

Christus setzten, leicht nachvollziehbar zu begründen war.⁶¹ Weniger einfach gestaltete es sich für die Anhänger dieser Lehre hingegen, überzeugend zu belegen, dass sie diesen Christus weiterhin für ein *einzelnes* handelndes Subjekt hielten,⁶² und hierüber kam es zur erbittert geführten Auseinandersetzung mit den Vertretern der zweiten Richtung, derjenigen des griechisch-alexandrinischen *Logos-Sarx-Modell*.

3.2 Das griechisch-alexandrinische Logos-Sarx-Modell

Ausgangspunkt für das alexandrinische *Logos-Sarx-Modell* war die Bibelstelle Joh 1,14: „Und der Logos ist Fleisch geworden“ – καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.⁶³ In seinem zweiten Brief an Nestorius von Konstantinopel führt der klassische Repräsentant dieses Modells, Cyrillus von Alexandria († 444), in seiner Auslegung der Schriftstelle aus:⁶⁴

Denn wir sagen nicht, dass [sc. während der Inkarnation] die Natur des Logos verwandelt wurde (Οὐ γάρ φαμέν ὅτι ἡ τοῦ λόγου φύσις μεταποιθεῖσα) und Fleisch geworden ist (γέγονε σάρξ); aber auch nicht, dass sie [sc. die Natur des Gott-Logos] in einen ganzen Menschen aus Seele und Leib verwandelt wurde (ἄλλ’ οὐδὲ ὅτι εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη, τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος); [wir sagen] vielmehr dies: dass der [Gott-]Logos, indem er das mit einer vernunftbegabten Seele besessene Fleisch mit sich selbst gemäß der Hypostase einte (ὅτι σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἐνώσας ὁ λόγος ἔαυτῷ καθ’ ὑπόστασιν), auf unaussprechliche und unbegreifliche Weise Mensch geworden und Menschensohn genannt worden ist (ἀφράστως τε καὶ ἀπειρονήτως γέγονεν ἄνθρωπος καὶ κεχρημάτικεν νίός ἄνθρωπου) – nicht allein seinem Willen oder Gutdünken entsprechend (οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν), aber auch nicht allein gleichsam in der Annahme einer Person (ἄλλ οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου). Ferner behaupten wir, dass die Naturen, die sich zu einer wahrhaften Einheit verbunden haben, zwar verschieden sind (ὅτι διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἐνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις), [dass] der ‚Christus‘ und der ‚Sohn‘ aber „einer aus beiden“ sind (εἴς δὲ ἔξ ἀμφοῖν Χριστὸς καὶ νιός) – nicht etwa deshalb, weil der Unterschied der Naturen (οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρμένης) wegen der Einung aufgehoben worden wäre (διὰ τὴν ἔνωσιν), sondern vielmehr deshalb, weil die Gottheit und die Menschheit [in dem einen Christus] durch die unaussprechliche und geheimnisvolle Einheit den einen Herrn und Christus und Sohn gebildet haben (ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ήμūν τὸν ἑναύτητον καὶ Χριστὸν καὶ νιόν, θεότητος τε καὶ ἄνθρωπότητος, διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρίτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς).⁶⁵

⁶¹ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 634.

⁶² Pierre-Thomas Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz 1963, S. 26.

⁶³ Zum alexandrinischen Logos-Sarx-Modell vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 41–43; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 460–497. Alois Grillmeier sieht die klassische Logos-Sarx-Formel bereits bei Athanasius von Alexandria († 373) entwickelt (Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 477).

⁶⁴ Zum christologischen Ansatz des Cyrillus von Alexandria († 444) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 44–51; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 42–44; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 673–686.

⁶⁵ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, S. 26, Z. 25 – S. 27, Z. 4 [dt. ÜS nach Peter Hünemann]. Zur Stelle vgl. auch Dietmar Winkler, Nestorius, S. 155.

Cyrillus von Alexandria geht demnach davon aus, dass sich der Gott-Logos mit seinem Fleisch in einer natürlichen (ἐνώσις φυσική/henōsis physikē) oder hypostatischen (ἐνώσις ὑποστατική/henōsis hypostatikē) Union geeint habe.⁶⁶ Folglich bilde er, nach seiner Inkarnation, auch nur eine zusammengesetzte Natur (φύσις/physis) oder Hypostase (ὑπόστασις/hypostasis) – und zwar die eine Natur und Hypostase „des Fleisch gewordenen Gott-Logos“ (τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκώμενη/tou theou logou sesarkōmenē).⁶⁷ Obwohl der Bischof von Alexandria mit dieser Formel nur von einer Natur (φύσις/physis) oder Hypostase (ὑπόστασις/hypostasis) des Fleisch gewordenen Gott-Logos nach dessen Inkarnation ausgeht, unterstreicht er an anderer Stelle, dass das mit dem Gott-Logos natürlich oder hypostatisch geeinte Fleisch vollständig gewesen sei, weswegen die eine zusammengesetzte Natur des Fleisch gewordenen Gott-Logos auch eine eigene vernunftbegabte Seele besessen habe.⁶⁸ Der Fleisch gewordene Gott-Logos sei deshalb, so hebt es Cyrillus von Alexandria hervor, nach seiner Inkarnation weiterhin ein ganzer Mensch geblieben, also „eines Wesens“ mit uns Menschen (ὁμοούσιος ἡμῖν/homoousios hēmin).⁶⁹ Ausgedrückt hat der Bischof der Stadt am Nil diese Überzeugung allerdings in der ihm aus der alexandrinischen Tradition her bekannten Formel von der „einen Natur des Fleisch gewordenen Gott-Logos“, der μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκώμενη (mia physis tou theou logou sesarkōmenē) oder der μία φύσις καὶ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκώμενη (mia physis kai hypostasis tou theou logou sesarkōmenē), die, nach der Analyse von Alois Grillmeier, jedoch von Anhängern des bereits im 4. Jh. sowohl im griechisch-sprachigen Osten als auch im lateinisch-sprachigen Westen verurteilten

⁶⁶ Zu dem Konzept der natürlichen oder hypostatischen Union vgl. George Bevan, *The New Judas. The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics*, 428–451 CE, Leuven/Paris/Bristol 2016, S. 69–70; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 159–160; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 46–48; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 44; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 682–685.

⁶⁷ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 44–49; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 42–44; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 673–678.

⁶⁸ Cyrus Alexandrinus, *Epistula ad Successum*, hg. v. Eduard Schwartz, ep 46. [Nr 172,2], ACO I/1,6, S. 158, Z. 11–15: „Die gesegneten Väter, welche den Glauben bzw. das Glaubensbekenntnis formulierten, sagten, dass er, der Gott-Logos des Vaters, der aus seinem Wesen ist, der Einziggeborene (Joh 1,14), durch den alle Dinge gemacht worden sind (Joh 1,2), Fleisch wurde und Mensch geworden ist (Joh 1,14) (τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον τὸν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸν μονογενῆ τὸν δὲ οὐ τὰ πάντα, σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι). Wir sagen darüber hinaus ohne Zweifel, dass diese heiligen Männer nicht unvollständig waren, als sie betonten, dass der Leib, mit welchem sich der [Gott-]Logos einte, durch eine vernunftbegabte Seele belebt war (ὅτι τὸ ἐνωθὲν τῷ λόγῳ σῶμα ἐψύχωτο ψυχῆι νοερῷ). Wenn daher einer bekräftigt, dass der [Gott-]Logos Fleisch geworden ist, dann bekennt er [auch], dass das Fleisch, das mit ihm geeint war, nicht ohne eine vernunftbegabte Seele war (οὐ δίχα ψυχῆς νοερᾶς ὄμολογεῖ τὴν σάρκα τὴν ἐνωθείσαν αὐτῷ).“ Zu der Vollständigkeit der menschlichen Natur in dem Fleisch gewordenen Gott-Logos bei Cyrillus von Alexandria vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 675–679.

⁶⁹ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 44–46; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 53; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 675–679.

Apollinaris von Laodicea⁷⁰ in die alexandrinische Tradition eingeschleust worden war; und die wegen ihrer Unterstreichung, dass sich die Einung des Gott-Logos mit seinem Fleisch auf der Ebene der Natur (*physis*) oder Hypostase (*hypostasis*) vollzogen habe, zu Missverständnissen und Fehlinterpretationen führen konnte.⁷¹ Aus der Verkürzung „zwei NATUREN vor der Einung, aber eine Natur nach der Einung“ konnte nämlich der Eindruck entstehen, Cyrillus lehre eine Verkürzung der menschlichen Natur in dem einen Christus – obwohl der Bischof von Alexandria diese ausdrücklich ausgeschlossen hat.⁷² Bedauernd hat daher Alois Grillmeier festgehalten:

Das Richtige wäre nun gewesen, wenn Cyrill diese ‚apolinaristische‘ Sprache der *Mia-Physis*-Formel endgültig aufgegeben hätte. Damit wäre ohne Zweifel viel Verwirrung aus der weiteren Entwicklung des christologischen Dogmas ferngehalten worden. [...] Aber die apolinaristischen Fälscher hatten ihr Werk vortrefflich getarnt. Das Bewußtsein, vor einer kirchlich sanktionierten Formel zu stehen, hat Cyrill davon abgehalten, sie preiszugeben.⁷³

3.3 Der lateinisch-westliche Ansatz des Papstes Leo I. († 461)

Zu den drei fundamentalen Annäherungen an das Christusgeheimnis im 5. Jh. gehört schließlich noch der Ansatz der lateinisch-westlichen Theologie.⁷⁴ Diesen hat beispielsweise Papst Leo I. von Rom in den Debatten der Mitte des 5. Jh. in seiner *Epistula dogmatica ad Flavianum Episcopum* vom 13. Juni 449 zu Papier gebracht.⁷⁵ Bei diesem Lehrschreiben handelt es sich um eine Positionsbestimmung des Inhabers der westlichen *Sedes Apostolica* in den Auseinandersetzungen, die in Konstantinopel um den Archimandriten des städtischen Ijobklosters entstanden sind.⁷⁶ In deren Verlauf hat der für die Kaiserstadt am Bosporus zuständige Ortsbischof Flavianus († 449) im Jahr 448 eine synodale Entscheidung in der Causa des Eutyches angestrengt, für welche Papst Leo

⁷⁰ Zur Diskussion des christologischen Ansatzes des Apollinaris von Laodicea († 390) und dessen Verurteilung in der griechisch-sprachigen Kirche des Ostens wie der lateinisch-sprachigen des Ostens vgl. die Beschreibung unten S. 213–214.

⁷¹ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 677.

⁷² Zu diesem Vorbehalt gegen das alexandrinische Logos-Sarx-Schema vgl. Dietmar Winkler, Nestorius, S. 152; Christian Lange, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, S. 33–34. Zur cyrillischen Erklärung dieser Formel vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 682–686.

⁷³ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 677.

⁷⁴ Zu weiteren christologischen Ansätzen in der lateinisch-westlichen Theologie vgl. die Zusammenstellung bei Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 577–604, sowie Theresia Hainthaler, Lateinische Christologie nach Chalcedon. Eine Skizze, in: *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge*, hg.v. Theresia Hainthaler/Dirk Ansorge/Ansgar Wucherpfennig, Freiburg/Basel/Wien 2021, S. 271–301.

⁷⁵ Zu einer Einschätzung der christologischen Positionierung des *Tomus Leonis* vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 734–752.

⁷⁶ Zu einer Auslegung des Briefes vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 102–107; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 72–75; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 734–750.

die Sichtweise der lateinisch-westlichen Christenheit darlegte.⁷⁷ Dieser lateinisch-westliche Ansatz betonte die Zweihheit der beiden NATUREN (*naturae*) der Menschheit und der Gottheit in dem einen Christus, wobei der Inhaber des Apostolischen Stuhls von Rom mit Blick auf die Menschwerdung Gottes unterstrich:

Die Eigentümlichkeit [seiner, d.h. des Christus] beider NATUREN also blieb unversehrt (*Salua igitur proprietate utriusque naturae*) und vereinigte sich in einer Person (*et in unam coeunte personam*), und so wurde die Niedrigkeit von der Höhe angenommen (*suscepta est a maiestate humilitas*), die Schwäche von der Kraft (*a uirtute infirmitas*), die Sterblichkeit von der Ewigkeit (*ab aeternitate mortalitas*).⁷⁸

Weil die Eigentümlichkeiten (*proprietates*) der beiden NATUREN demnach nicht verkürzt würden, so bewirke, so legt es der römische Papst dar, in dem einen Christus eine jede seiner beiden NATUREN, die göttliche wie die menschliche, in Gemeinschaft mit der jeweils anderen (*cum alterius communione*) das, was ihr natürlich eigen sei (*quod proprium est*) – d.h. der (Gott-)Logos das, was des Logos sei (*Verbo operante quod Verbi est*), und das Fleisch das, was des Fleisches sei (*et carne exsequente quod carnis est*).⁷⁹ Der eine, der Gott-Logos, leuchte deshalb „in den Wundern“ (*coruscat miraculis*) auf, die der Herr vollbracht habe, das andere, das mit diesem geeinte Fleisch, unterliege hingegen „den Ungerechtigkeiten“ (*succumbit iniuriis*).⁸⁰ Denn so, wie der Gott-Logos bei seiner Inkarnation nicht die „Gleichheit mit der Herrlichkeit des Vaters“ verlassen habe (*sicut Verbum ab aequalitate paterna gloriae non recedit*), so, so hebt es Papst Leo hervor, habe sich auch „das Fleisch nicht [von] d[er] Natur unseres [sc. menschlichen] Geschlechtes [entfernt] (*ita caro naturam nostri generis non relinquit*).“⁸¹

Die lateinisch-römische Theologie lehrte demnach, dass sich die beiden NATUREN (*naturae*) der Gottheit und der Menschheit in dem einen Christus zu einer Person

⁷⁷ Zum Prozess gegen den Vorsteher des Ijobklosters in Konstantinopel, Eutyches († 454), im Jahr 448 in der Kaiserstadt am Bosporus vgl. unten S. 215–217.

⁷⁸ Leo I. Papa, *Epistula ad Flavianum Episcopum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/2,2, S. 27, Z. 2–4.

⁷⁹ Leo I. Papa, *Epistula ad Flavianum Episcopum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/2,1, S. 28, Z. 10–14: „Wie nämlich Gott sich durch sein Erbarmen nicht verändert, so wird der Mensch durch die Würde nicht aufgezehrt. Denn jede der beiden Gestalten wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist (*agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est*). Dabei wirkt der Logos nämlich, was des Logos ist (*uerbo scilicet operante quod uerbi est*), das Fleisch aber vollbringt, was des Fleisches ist (*et carne exsequente quod carnis est*).“ Zur Auslegung der Stelle vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 73–74; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 740–744.

⁸⁰ Leo I. Papa, *Epistula ad Flavianum Episcopum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/2,1, S. 28, Z. 14: „Das eine von diesen leuchtet in den Wundern (*unum horum coruscat miraculis*), das andere unterliegt den Schmähungen (*aliud succumbit iniuriis*)“ [dt. ÜS Peter Hünermann].

⁸¹ Leo I. Papa, *Epistula ad Flavianum Episcopum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/2,1, S. 28, Z. 14–16: „Und wie der Logos nicht die Gleichheit mit der Herrlichkeit des Vaters verlässt (*Et sicut uerbum ab aequalitate paterna gloriae non recedit*), so verlässt auch das Fleisch nicht die Natur unseres [sc. menschlichen] Geschlechts“ (*ita caro naturam nostri generis non relinquit*)“ [dt. ÜS Peter Hünermann]. Zur Auslegung der Stelle vgl. auch Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 72–73; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 744–745.

(*persona*) vereinigt hätten, wobei weiterhin eine jede der beiden Naturen in der einen Person des einen Christus das bewirkte, was ihr natürlich eigen sei.⁸² Wenn aber eine jede der beiden Naturen in der Person des einen Christus das tue, was ihr eigen sei, dann musste der Mensch gewordene Gott auch ein vollständiger Mensch sein⁸³ – freilich mit Ausnahme der Sünde (Hebr 4,15); denn dadurch, dass Gott als Mensch den Urheber der Sünde, d. h. den Satan, und den Tod besiegt habe, habe er auch, so legt es der römische Papst dar, uns Menschen den Weg zur Auferstehung von den Toten gewiesen.⁸⁴ Überzeugte Vertreter der cyrillisch-alexandrinischen Vorstellung von der natürlichen oder hypostatischen Einung (*henōsis physikē* bzw. *henōsis kath' hypostasin*) warfen indes die Frage auf, wie der Mensch gewordene Gott als ein handelndes Subjekt gedacht werden könne, wenn eine jede seiner beiden Naturen nach der Inkarnation weiterhin das tue, was ihr eigentlich sei.⁸⁵

In diesem Wechselspiel von verschiedenen Denkrichtungen bezieht sich die Anfrage nach dem „Nestorianismus“ auf das griechisch-antiochenische *Logos-Anthrōpos-Schema*, die Herausforderung des „Monophysitismus“ auf das griechisch-alexandrinische *Logos-Sarx-Modell*.

Neben den *theologischen* Differenzen sollte dabei freilich auch *kirchenpolitisch* bedacht werden, dass die Bischofstühle von Rom, Alexandria, Antiochia und Konstantinopel in einem politischen Wettbewerb miteinander standen, weil sich die Bischöfe von Alexandria durch die Förderung der neuen Kaiserstadt im Osten und ihrer Hirten herausgefordert sahen, obwohl das erste ökumenische Konzil von Nicaea (325) ihnen in der römischen Reichskirche den zweiten Platz unter den besonders hervorgehobenen Apostolischen Stühlen nach demjenigen von Rom im lateinisch-sprachigen Westen eingeräumt hatte.⁸⁶

⁸² Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 104–106; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 740–741.

⁸³ Leo I. Papa, *Epistula ad Flavianum Episcopum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/2,1, S. 26, Z. 19–23: „Oder vielleicht glaubte er [sc. Eutyches] auch deshalb, der Herr Jesus Christus besäße nicht unsere Natur (*an forte ideo putauit dominum Iesum Christum non nostrae esse naturae*), weil der zur seligen Maria gesandte Engel sagt: ‚Heiliger Geist wird über Dich kommen und die Kraft des Höchsten wird Dich überschatten [...]‘ [Lk 1,35]. Wie wenn deswegen, weil die Empfängnis der Jungfrau ein göttliches Werk war, das Fleisch dessen, der empfangen wurde, nicht von der Natur derer gewesen wäre, die ihn empfing! (*non de natura concipientis fuerit caro concepti*)“ [dt. ÜS Peter Hünermann].

⁸⁴ Leo I. Papa, *Epistula ad Flavianum Episcopum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/2,1, S. 25, Z. 21–22: „Denn wir [sc. Menschen] könnten den Urheber der Sünde (*peccati*) und des Todes nicht überwinden (*et mortis auctorem*), wenn nicht der unsere Natur annähme und zu seiner machte (*nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret*), den weder die Sünde beflecken noch der Tod festhalten konnte (*quem nec peccatum contaminare nec mors potuit detinere*)“ [dt. ÜS Peter Hünermann].

⁸⁵ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 74–75. Zu diesen Vorbehalten gegenüber der christologischen Aussage des Konzils von Chalcedon (451) bei den Anhängern der Christologie des Cyrillus von Alexandria vgl. die Beschreibung unten S. 224–225.

⁸⁶ Das Konzil von Nicaea (325) hatte in Bezug auf die drei besonderen Bischofsitze von Rom, Alexandria und Antiochia festgehalten: „Die folgenden alten Gewohnheiten (τὰ ἀρχαῖα ἔθη) in Ägypten, Libyen und in der Pentapolis bleiben bestehen: Der Bischof von Alexandrien hat die Gewalt über sie alle (ῶστε τὸν

4 Die systematische Reflexion der gebräuchlichen christologischen Fachbegriffe des Monophysitismus und des Nestorianismus

4.1 Die Frage nach dem Monophysitismus

4.1.1 Die Definition von Monophysitismus

Nach den Untersuchungen von Theresia Hainthaler (St. Georgen) ist es der römische Papst Gregorius I. († 604), der in seinem Schreiben *Quia caritati nihil* vom 22. Juni des Jahres 601 die Gegner des vierten ökumenischen Konzils von Chalcedon (451) als erster als „Monophysiten“ (*Monophysitas*) bezeichnet hat.⁸⁷ Diese könnten, so erklärt es der römische Papst in dem Brief, wieder in die Gemeinschaft der katholischen Kirche aufgenommen werden, wenn sie ein Bekenntnis des wahren Glaubens ablegten (*Monophysitas vero et alios ex sola vera confessione recipit*).⁸⁸ Eine erneute Taufe sei aber nicht erforderlich.⁸⁹

Theologiegeschichtlich versteht man unter dem *Terminus technicus* des „Monophysitismus“, der aus den beiden griechischen Wörtern „eine“ (μόνη/eine) und „Natur“ (φύσις/physis) zusammengesetzt ist,⁹⁰ die Auffassung, dass es zwar vor der Einung des Gott-Logos mit seinem Fleisch zwei Naturen (φύσεις/physeis) gebe, nach dessen Inkarnation aber nur noch eine einzige.⁹¹ Daher gingen bei der Inkarnation des Gott-Logos die individuellen Eigentümlichkeiten (ἰδιώματα/idiōmata) der beiden Naturen der Gottheit

Αλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἔχουσίαν), da auch für den Bischof in Rom eine entsprechende Gewohnheit gilt (έπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ρώμῃ ἐπίσκοπῷ τὸ τοιοῦτον σύνηθές ἔστιν). Genauso bleiben den Kirchen auch in Antiochien und in den anderen Provinzen ihre Vorrrechte erhalten (Ομοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἑκκλησίαις)“ (Concilium Nicaenum (325), *Canon 6*, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, S. 8–9). Durch den Aufstieg von Byzantium/Konstantinopel zum neuen Kaisersitz im Osten sahen sich die Bischöfe von Alexandria in ihrer Führungsrolle im griechisch-sprachigen Osten des Imperiums herausgefordert. Zu der Bedeutung der kirchenpolitischen Rivalitäten für die theologischen Dispute vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 19.

87 Theresia Hainthaler, Art. Monophysitismus/Monophysiten, Sp. 418. Unter Bezugnahme auf Gregorius I Papa, *Epistula ad Episcopos Iberiae*, hg. v. Peter Hünermann, Nr. 478 [S. 600] [dt. Übersetzung von Peter Hünermann].

88 Gregorius I, *Epistula ad Episcopos Iberiae*, hg. v. Peter Hünermann, Nr. 478 [S. 600].

89 Gregorius I, *Epistula ad Episcopos Iberiae*, hg. v. Peter Hünermann, Nr. 478 [S. 600].

90 Christian Lange, Art. Monophysitism, Sp. 856; Theresia Hainthaler, Art. Monophysitismus, Monophysiten, Sp. 418; Pauline Allen, Art. Monophysiten, S. 219.

91 Christian Lange, Art. Monophysitism, Sp. 856; Christian Lange, „So daß wir jenen Glauben bekennen können, der uns gemeinsam ist. Überlegungen über zwei westliche Bezeichnungen für zwei christologische Positionen des fünften und sechsten Jahrhunderts aus dem christlichen Orient“, in: *Ost* 53 (2004), S. 287–308, hier S. 289–292; Theresia Hainthaler, Art. Monophysitismus, Monophysiten, Sp. 418; Pauline Allen, Art. Monophysiten, S. 219.

und der Menschheit verloren,⁹² weswegen der Christus auch nicht länger als ein vollständiger Mensch, als „eines Wesens mit uns Menschen“ (*όμοούσιος ἡμῖν/homoousios hēmin*), angesehen werden könne, sondern zu einem Mischwesen geworden sei.⁹³ Aus Sicht der griechisch-antiochenischen Theologie bestand bei einer solchen Zurückweisung der Wesensgleichheit der menschlichen Natur des Christus mit uns Menschen deshalb die Gefahr, dass Jesu Auferstehung nicht länger als Zusage für die Auferstehung aller Menschen von den Toten gedeutet werden konnte.⁹⁴

Dieses Bild der *theologiegeschichtlichen* Position, die heute allgemein als „Monophysitismus“ bezeichnet wird, scheint der antiochenische Bischof Theodoretus von Cyrus in seinem Dialog *Eranistes* geprägt zu haben, der wohl aus dem Jahr 447 stammt.⁹⁵ In diesem Diskurs lässt Theodoretus von Cyrus den Gegner des „Orthodoxus“ ausführen, dass die individuellen Eigenschaften der beiden NATUREN des Christus nach der Einung des Gott-Logos mit seinem Fleisch dadurch verloren gegangen seien, dass er den „Orthodoxus“ seinem Widersacher die Frage stellen lässt: „Bekennst Du etwa nicht die Eigenheiten (*τὰ ἰδία/ta idia*) einer jeden der beiden NATUREN? (*Σὺ γὰρ οὐχ ὁμολογεῖς φύσεως ἐκατέρας τὰ ἰδία*).“⁹⁶ Auf diese Anfrage lässt Theodoretus von Cyrus den Diskussionspartner, den Eranistes, antworten: „Nach der Einigung in keiner Weise“ (*οὐδαμῶς*).⁹⁷ Aus dieser Zurückweisung der Auffassung, dass die natürlichen Kennzeichen (*τὰ ἰδία/ta idia*) der beiden NATUREN in dem Fleisch gewordenen Gott-Logos erhalten geblieben seien, zieht Theodoretus von Cyrus die Schlussfolgerung, dass der Verfechter dieser Lehrmeinung die menschliche Natur des Christus in unzulässiger Weise verkürze, weswegen der Fleisch gewordene Gott-Logos nicht mehr „eines Wesens mit uns Menschen“, nicht mehr *όμοούσιος ἡμῖν*, sei.⁹⁸

In der Folge dieses Definitionsversuches des Theodoretus von Cyrus werden in der Theologiegeschichte bis heute in der Regel solchen Theologen als „Monophysiten“ bezeichnet, die nach der Inkarnation des Gott-Logos entweder von einer Verminderung

⁹² Christian Lange, Art. Monophysitism, Sp. 856; Theresia Hainthaler, Art. Monophysitismus, Monophysiten, Sp. 418; Pauline Allen, Art. Monophysiten, S. 219. Theresia Hainthaler unterstreicht in ihrem Beitrag besonders den häresiologischen Charakter der Bezeichnung des Monophysitismus: „Häresiologisch meint [Monophysitismus] meist eine eutychian[ische] Auffassung (Vermischung v[on] Gottheit u[nd] Menschheit, keine Wesensgleichheit Christi mit uns) [...] od[er] allgemeiner noch eine Auffassung, in der bei einer Verbindung v[on] Götlichem u[nd] Menschlichem die Eigenständigkeit des Menschlichen nicht gesehen, v[om] Götlichen dominiert od[er] verschlungen wird“ (Sp. 418).

⁹³ Christian Lange, Art. Monophysitism, Sp. 856; Theresia Hainthaler, Art. Monophysitismus, Monophysiten, Sp. 418; Pauline Allen, Art. Monophysiten, S. 219.

⁹⁴ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 70; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 153.

⁹⁵ Diesen Datierungsvorschlag unterbreitet Pierre Thomas Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, S. 96.

⁹⁶ Theodoretus Cyrrhensis, *Eranistes*, hg. v. Gerard Ettlinger, S. 134, Z. 17. Zur Auslegung dieser Aussage des Eutyches von Konstantinopel auf der Synode in der östlichen Kaiserstadt (448) vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 71.

⁹⁷ Theodoretus Cyrrhensis, *Eranistes*, hg. v. Gerard Ettlinger, S. 134, Z. 18.

⁹⁸ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 96. Zum Bezug des *Eranistes* auf Eutyches von Konstantinopel († 456) vgl. auch Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 70–71; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 731.

oder einer von Verkürzung des mit diesem hypostatisch geeinten menschlichen Fleisches ausgegangen sind. Der Terminus wird insofern häufig unterschiedslos auf alle Vertreter des griechisch-alexandrinischen Logos-Sarx-Schemas angewandt, wobei zu meist der Zeitraum nach dem Konzil von Chalcedon (451) in den Blick genommen wird, in dem die „Monophysiten“ in einer *kirchenpolitischen* Perspektive die christologische Formel des Konzils⁹⁹ abgelehnt hätten.¹⁰⁰ Weil das entscheidende Kriterium für den „Monophysitismus“, die Leugnung der Wesensgleichheit des mit dem Gott-Logos hypostatisch geeinten Fleisches, allerdings bereits vor der Synode geäußert worden ist, setzt die folgende Besprechung der einzelnen christologischen Zugänge bereits vor dem Jahr 451 ein.

4.1.2 Überprüfung der christologischen Positionierung ausgewählter christologischer Ansätze auf die Kennzeichen des Monophysitismus

4.1.2.1 Die Position des Apollinaris von Laodicea († 390)

Bereits im 4. Jh. hat Apollinaris, der Bischof der nordsyrischen Hafenstadt Laodicea, die Lehrmeinung vertreten, dass der Fleisch gewordene Gott-Logos keine vollständige

99 Nach der *Expositio Fidei* der Synode sei der inkarnierte Gott-Logos vollkommen in der Gottheit ($\tau\acute{e}leion\ t\acute{o}\n\ a\acute{u}\t\acute{t}\acute{o}\n\ \acute{e}\n\ \theta\acute{e}\o\acute{t}\eta\acute{t}\acute{\i}\acute{a}$) und vollkommen in der Menschheit ($kai\ \tau\acute{e}leion\ t\acute{o}\n\ a\acute{u}\t\acute{t}\acute{o}\n\ \acute{e}\n\ \acute{a}\n\ \theta\acute{e}\o\acute{t}\acute{p}\acute{o}\acute{t}\eta\acute{t}\acute{\i}\acute{a}$) – und zwar „aus vernunftbegabter Seele und Leib ($t\acute{o}\n\ a\acute{u}\t\acute{t}\acute{o}\n\ \acute{e}\kappa\psi\chi\acute{h}\ \lambda\o\gamma\kappa\eta\acute{s}\ kai\ \sigma\acute{w}\mathtt{m}\acute{a}\t\acute{t}\acute{o}\n\$)“ (Concilium Chalcedonense (451), *Expositio Fidei*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,2, S. 129, Z. 24–26 [dt. ÜS Peter Hünermann]). Aus diesem Grunde sei der eine Christus sowohl in Bezug auf seine göttliche Natur „dem Vater wesensgleich“ ($\acute{\o}\mu\o\acute{u}\acute{s}\i\acute{o}\n\ \tau\acute{w}\i\ \pi\at\acute{a}\t\acute{r}\i\ k\at\acute{a}\t\acute{r}\i\ t\acute{h}\i\ \theta\acute{e}\o\acute{t}\eta\acute{t}\acute{\i}\acute{a}$) als auch hinsichtlich seiner Menschheit „uns [sc. Menschen] wesensgleich ($kai\ \acute{\o}\mu\o\acute{u}\acute{s}\i\acute{o}\n\ \hbar\m\i\acute{m}\n\ t\acute{o}\n\ a\acute{u}\t\acute{t}\acute{o}\n\ k\at\acute{a}\t\acute{r}\i\ t\acute{h}\i\ \acute{a}\n\ \theta\acute{e}\o\acute{t}\acute{p}\acute{o}\acute{t}\eta\acute{t}\acute{\i}\acute{a}$)“ – in „allem uns gleich, außer der Sünde“ ($k\at\acute{a}\t\acute{r}\i\ p\acute{a}\n\ \t\acute{h}\i\ o\acute{u}\i\o\acute{u}\ \chi\o\acute{u}\i\ \acute{a}\m\ar\acute{t}\i\acute{a}\q$) (Hebr 4,15) (Concilium Chalcedonense (451), *Expositio Fidei*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/2,2, S. 129, Z. 26–27 [dt. ÜS Peter Hünermann]). Wegen dieser doppelten Wesensgleichheit mit Gott und den Menschen werde, so beschreiben es die Konzilstväter, ein und derselbe Christus, der Herr, der Einziggeborene ($\acute{e}\n\ \kai\ t\acute{o}\n\ a\acute{u}\t\acute{t}\acute{o}\n\ \chi\i\acute{r}\i\st\acute{o}\n\ u\i\o\acute{u}\ k\y\i\o\acute{u}\i\o\acute{u}\ m\o\o\acute{u}\g\o\acute{u}\n\$), nach der Inkarnation „in zwei Naturen ($\acute{e}\n\ \delta\o\ \phi\acute{u}\s\i\acute{o}\n\$) unvermischt ($\acute{a}\s\i\y\i\g\h\acute{u}\w\i\c\$), unveränderlich ($\acute{a}\t\acute{r}\i\p\acute{t}\i\w\i\c\$), ungetrennt ($\acute{a}\d\i\l\i\p\acute{t}\i\w\i\c\$) und unteilbar ($\acute{a}\chi\p\i\st\i\w\i\c\$) erkannt ($\gamma\i\w\i\o\acute{u}\i\o\acute{u}\z\i\o\acute{u}\m\o\acute{u}\n\$)“, wobei „nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben“ ($\acute{o}\n\ \d\i\l\i\o\acute{u}\i\o\acute{u}\t\acute{h}\i\ \t\acute{h}\i\ \t\acute{h}\i\ \phi\acute{u}\s\i\acute{o}\n\$) gewahrt ($\s\i\o\acute{u}\i\o\acute{u}\z\i\o\acute{u}\n\$), der eine Herr werde nicht „in zwei Personen geteilt oder getrennt ($\o\acute{u}\k\i\ \e\i\c\ \pi\o\acute{u}\s\i\acute{o}\n\ \m\i\o\acute{u}\i\o\acute{u}\z\i\o\acute{u}\n\$)“ (Concilium Chalcedonense (451), *Expositio Fidei*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/2,2, S. 129, Z. 30–31 [dt. ÜS Peter Hünermann]). Deshalb seien die beiden Naturen „in einer Person und einer Hypostase“ ($\kai\ e\i\c\ \acute{e}\n\ \p\i\o\acute{u}\s\i\acute{o}\n\ k\ai\ \m\i\o\acute{u}\i\o\acute{u}\z\i\o\acute{u}\n\$) geeint (Concilium Chalcedonense (451), *Expositio Fidei*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,2, S. 129, Z. 33 [dt. ÜS Peter Hünermann]). Der eine Herr werde nicht „in zwei Personen geteilt oder getrennt ($\o\acute{u}\k\i\ \e\i\c\ \pi\o\acute{u}\s\i\acute{o}\n\ \m\i\o\acute{u}\i\o\acute{u}\z\i\o\acute{u}\n\$)“ (Concilium Chalcedonense (451), *Expositio Fidei* [Nr. 1–36], hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,2, S. 129, Z. 33 – S. 130, Z. 1 [dt. ÜS Peter Hünermann]). Zu dem Kompromisscharakter der Formel von Chalcedon (451) vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 79–84; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 759–764.

100 Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 16.

menschliche Natur mehr besessen habe.¹⁰¹ Anscheinend deshalb, weil er davon ausging, dass der Mensch durch seinen Verstand (*voūç/nous*) eine eigenständige hypostatische Existenz erlange,¹⁰² entwickelte Apollinaris von Laodicea die Vorstellung, dass der Gott-Logos bei der Inkarnation die Stelle des menschlichen Intellektes (*voūç/nous*) eingenommen habe, um eine Aufspaltung des einen Christus in zwei „Christusse“ auszuschließen.¹⁰³ Demzufolge – und weil sich zwei vollkommene Dinge nicht miteinander vereinen könnten¹⁰⁴ – könnte der Fleisch gewordene Gott-Logos, so scheint Apollinaris argumentiert zu haben, kein vollständiger Mensch sein.¹⁰⁵ Der Bischof von Laodicea verschob insofern den Schwerpunkt seiner Christologie so sehr einseitig zum Gott-Logos hin, dass dem mit diesem hypostatisch geeinten Fleisch nur noch die Rolle eines reinen Hilfsmittels für den Gott-Logos, die Stelle eines Organon, zufiel.¹⁰⁶ Durch diese extreme Akzentuierung hat Apollinaris von Laodicea einen Standpunkt eingenommen, welcher dem entscheidenden Kennzeichen des Monophysitismus, der Leugnung der Vollständigkeit des mit dem Gott-Logos geeinten Fleisches, entspricht. Der syrische Bischof kann deshalb unter die Vertreter eines echten Monophysitismus gezählt werden,¹⁰⁷ auch wenn sein christologischer Ansatz chronologisch bereits am Ende des 4. Jh. sowohl im griechisch-sprachigen Osten als auch im lateinisch-sprachigen Westen als eine Häresie verurteilt worden ist.¹⁰⁸

¹⁰¹ Zum christologischen Ansatz des Apollinaris von Laodicea († 390) vgl. Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 69–70. Zum christologischen Ansatz des Apollinaris vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 25–31; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 27–28; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 480–497.

¹⁰² Epiphanius, *Ancoratus*, hg. v. Jean-Paul Migne, PG 43, S. 161, Z. 6: ἡ Ἰνα χάριν αὐτῷ ποιήσωσι μεγάλην ταύτην, καὶ εἴπωσιν αὐτῷ, Οὐκέ ἔλαβον νοῦν. Zur Stelle vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 493–494. Vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 27–29; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 28.

¹⁰³ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 28.

¹⁰⁴ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 484.

¹⁰⁵ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 28.

¹⁰⁶ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 489.

¹⁰⁷ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 30–31. Allerdings merkt Alois Grillmeier hierzu an: „Hier wird auch sichtbar, daß für Apolinarius die Idee des ‚Monophysitismus‘, sofern dieser im Gegensatz zum späteren Begriff des ‚Diphysitismus‘ verstanden wird, allein nicht genügt. Das apolinaristische System ist eher ein monenergetisches oder monotheletisches Gebilde, und in dieser Form hat es seien großen Einfluß ausgeübt“ (Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 494).

¹⁰⁸ So formulierte beispielsweise ein Synode in Rom (382) im so genannten *Tomus Damasi*: „Wir belegen mit dem Anathema diejenigen, welche sagen, der Gott-Logos habe anstelle der vernunft- und verstandesbegabten Seele des Menschen im menschlichen Fleisch geweilt, obwohl doch eben der Sohn und der Gott-Logos nicht anstelle der vernunft- und verstandesbegabten Seele in seinem Leib war (*cum ipse Filius et Verbum Die non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit*), sondern unsere [d.h. die vernunft- und verstandesbegabte] Seele ohne Sünde angenommen und erlöst hat (*sed nostram [id est rationabilem et intelligibilem] sine peccato animam suscepit atque salvaverit*)“ (Synodus Romana (382), *Tomus Damasi*, hg. u. übs. v. Peter Hünemann, Nr. 159). Daneben zählt *Canon 1* des Konzils von Konstantinopel (381) die Anhänger des Apollinaris von Laodicea († 390) (= ἀπολιναριανῶν) unter die Häretiker, deren Lehren mit dem kirchlichen Anathema belegt werden (καὶ ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν αἵρεσιν)

4.1.2.2 Die christologische Position des Eutyches von Konstantinopel († 456)

Im 5. Jh. beendete die so genannte *Formula Unionis* des Jahres 433,¹⁰⁹ die nach den Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Ephesus (431)¹¹⁰ zwischen den Bischöfen Johannes von Antiochia und Cyrillus von Alexandria vereinbart worden war und wahrscheinlich auf eine Vorlage des griechisch-antiochenischen Theologen Theodoretus von Cyrus zurückgeht,¹¹¹ die direkte Auseinandersetzung zwischen den beiden führenden östlichen Bischofssitzen nur scheinbar.¹¹² Die theologischen Auseinandersetzungen dauerten in Wirklichkeit weiter an: Im Jahr 434 argumentierte beispielsweise der Konstantinopolitaner Patriarch Proclus († 446/447) in einem *Tomus ad Armenios* gegen die Zwei-Naturen-Lehre des Theodorus von Mopsuestia – womit er letztlich einen ersten Anstoß zu einer Entwicklung gab, welche die Armenische Kirche gegen eine jede Zwei-Naturen-Aussage Position beziehen ließ.¹¹³ Im syrisch-sprachigen Edessa traten darüber hinaus die Brüche offen zutage, als der Ortsbischof Rabbula († 435/436) versuchte, die Christologie des Cyrillus von Alexandria in seiner Stadt einzuführen – wodurch er in einen Gegensatz zu dem Direktor der berühmten Schule von Edessa, Ibas († 457), geriet, welcher sich mit seinem gesamten Lehrkörper an den Kommentaren ebendieses Theodorus von Mopsuestia orientierte.¹¹⁴

In Konstantinopel wurde die nächste Runde in dem Kampf schließlich dadurch eingeläutet, dass der Archimandrit des örtlichen Ijobklosters, Eutyches, von Eusebius von Dorylaeum offiziell der Häresie angeklagt wurde.¹¹⁵ Für die Beurteilung der christologischen Position, welche Eutyches von Konstantinopel selbst eingenommen hat, ist das Urteil einer Synode aus dem Jahr 449 wichtig, die unter dem Vorsitz des Orts-

[Concilium Constantinopolitanum (381), canon 1, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, S. 31]. Zu weiteren Zusammenstellungen von kirchlichen wie staatlichen Beschlüssen gegen den Apolinarismus vgl. die Zusammenstellung bei Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 30.

¹⁰⁹ Zum Textgehalt der *Formula Unionis* vgl. DH Nr. 271–273.

¹¹⁰ Zu den Auseinandersetzungen auf dem Konzil von Ephesus (431) vgl. die Erörterung unten S. 228–232.

¹¹¹ Zur Rolle des Theodoretus von Cyrus für die Entstehung des Einigungspapiers vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 54–58.

¹¹² Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 69–70; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 731.

¹¹³ Zu der Auseinandersetzung in Armenien vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 79–81; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 66–68; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, 727–730.

¹¹⁴ Zu der Auseinandersetzung in Edessa vgl. Claudia Rammelt, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin/New York 2008, bes. S. 132–153; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 81–91; zur Bedeutung der exegetischen Kommentare des Theodorus von Mopsuestia für die Schule von Edessa (und dann in Nisibis) vgl. Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, 102–104. Zu weiteren Attacken auf die *Formula Unionis* des Jahres 433 vgl. die Zusammenstellung bei Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 91–95.

¹¹⁵ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 69–70; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 731.

bischofs Flavianus († 449) in der Kaiserstadt am Bosporus stattfand, die Vorwürfe gegen den Klostervorsteher prüfte und ihn verurteilte.¹¹⁶ Gemäß den Akten dieser Bischofsversammlung, die auf dem Konzil von Chalcedon (451) erneut verlesen und in dessen Dokumentensammlung eingegangen sind, wollte Eutyches alleine bekennen, dass „der Christus zwar aus zwei Naturen geworden sei“ (*Ομολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενήθσαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως*).¹¹⁷ Nach der Einung des Gott-Logos mit seinem Fleisch wollte er aber nur noch „eine Natur“ aussagen (*μετὰ δὲ τὴν ἐνώσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ*).¹¹⁸ Gemäß dem Zeugnis dieser Konzilsakten erklärte Eutyches insofern daselbe, was der Gegner des Orthodoxus in dem oben besprochenen Dialog *Eranistes* des Theodoretus von Cyrus ausgeführt hatte.¹¹⁹ In der Forschung wird Eutyches von Konstantinopel aus diesem Grunde einerseits als ein Kirchenpolitiker interpretiert, der sich hinter die von Cyrillus von Alexandria sanktionierte Formel von der „einen Natur des Fleisch gewordenen Gott-Logos“, der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, stellte.¹²⁰

Weil er sich darüber hinaus aber alleine zu den Konzilen von Nicaea (325) und Ephesus (431), nicht aber zur *Formula Unionis* des Jahres 433 bekennen wollte,¹²¹ wird andererseits angenommen, dass Eutyches von Konstantinopel die alexandrinische Mias-Physis-Formel in der Tat als Lehre von einer Vermischung der beiden Naturen des Christus nach der Einung des Gott-Logos mit seinem Fleisch ausgelegt hat¹²² – und das auf Grund von zwei Beobachtungen in den Quellen: Zum einen erklärte Eutyches von Konstantinopel vor der Synode in der Kaiserstadt des Ostens (448), dass er in den Schriften der Väter keinen Hinweis darauf gefunden habe, dass der Christus aus zwei

¹¹⁶ Zum Prozess gegen Eutyches vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 95–102; Richard Price, General Introduction, in: *The Acts of the Council of Chalcedon*, hg. v. Richard Price/Michael Gladdis, Liverpool 2007, S. 25–30; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 69–72; Georg May, Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalcedon, in: *AHC 21* (1989), S. 1–61; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 731–733. Zum Schicksal des Konstantinopolitaner Bischofs Flavianus, der offenbar auf der Synode von Ephesus (449) so schwer verletzt wurde, dass er kurze Zeit nach ihr starb, vgl. Henry Chadwick, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople. A Prologue to the Council of Chalcedon*, in: *JThS 8* (1955), S. 23–34.

¹¹⁷ Concilium Constantinopolitanum (448), zitiert in Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,1, [Nr. 527] S. 143, Z. 10–11.

¹¹⁸ Concilium Constantinopolitanum (448), zitiert in Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,1, [Nr. 527] S. 143, Z. 10–11.

¹¹⁹ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 97–98; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 71; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 732–733. Richard Price merkt daher an: „Theodore of Cyrrhus‘ polemical dialogue *Eranistes* (c.447), though it does not mention Eutyches by name, was understood to condemn his [sc. Eutyches’] ideas“ (Richard Price, General Introduction (Chalcedon), S. 25).

¹²⁰ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 95; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 70, Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 731–733.

¹²¹ Concilium Constantinopolitanum (448), zitiert in Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,1, S. 124, Z. 20–24.

¹²² Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 98–101; Richard Price, General Introduction (Chalcedon), S. 25; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 70–71; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 752–753.

hypostatisch geeinten Naturen geworden sei ($\tauὸ δὲ ἐκ δύο φύσεων ἐνωθεισῶν καθ' ὑπόστασιν γεγενῆσθαι$)¹²³ – womit er den beiden vollständigen Naturen in dem einen Christus absprach, sich vollständig zu einer einzigen Hypostase, d.h. einem einzigen handelnden Subjekt in dem inkarnierten Gott-Logos, einen zu können.¹²⁴ Zum anderen führte er aus, dass der Gott-Logos kein Fleisch angenommen habe, das „eines Wesens“ mit dem von uns Menschen sei ($μὴ ἔχοντα σάρκα ὄμοούσιον ἡμῖν$).¹²⁵

Wegen dieser Zurückweisung der Wesensgleichheit des mit dem Gott-Logos geeinten Fleisches mit uns Menschen scheint Eutyches von Konstantinopel, wie vor ihm bereits Apollinaris von Laodicea, in der Tat einen „Monophysitismus“ im Sinne der theodoreianischen Begriffsbestimmung verfochten zu haben.¹²⁶

4.1.2.3 Die christologische Position des Dioscorus von Alexandria († 454)

Das vierte ökumenische Konzil von Chalcedon (451) hat den Bischof von Alexandria, Dioscorus, der seit dem Tod des Cyrillus im Jahre 444 der Kirche von Ägypten vorstand, während seiner dritten *Actio* abgesetzt.¹²⁷ Mit Blick auf das Hauptthema ist es deshalb interessant zu fragen, weshalb Dioscorus von Alexandria von der Synode nach den Akten mit der Zustimmung von 192 anwesenden Bischöfen seines Amtes entthoben worden ist.¹²⁸ Die Antwort lautet: weil er sich weigerte, vor der Bischofsversammlung als Angeklagter zu erscheinen.¹²⁹ Die Absetzung des Dioscorus von Alexandria auf Anklage des bereits von der Synode von Konstantinopel (448) her bekannten Eusebius von

¹²³ Concilium Constantinopolitanum (448), zitiert in Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg.v. Eduard Schwartz, ACO II/1,1, S. 124, Z. 29–32.

¹²⁴ Eduard Schwartz erkennt in dieser Aussage des Eutyches († 456) dementsprechend einen Angriff auf die *Formula Unionis* des Jahres 433 (Eduard Schwartz, *Der Prozeß des Eutyches*, München 1929, S. 77). Vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 98.

¹²⁵ Concilium Constantinopolitanum (448), zitiert in Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg.v. Eduard Schwartz, ACO II/1,1, S. 124, Z. 33–35.

¹²⁶ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 100–102; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 69; Alois Grillmeier, *Iesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 731. Zu einer anderen Einschätzung der Position des Eutyches von Konstantinopel († 456) gelangen George Bevan/Patrick Gray, *The Trial of Eutyches: A New Interpretation*, in: *BZ* 101 (2008), S. 617–657, hier S. 619.

¹²⁷ Concilium Chalcedonense (451), *Actio 3*, hg.v. Eduard Schwartz, ACO II/1,2, S. 28, Z. 21 – S. 29, Z. 20. Vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 126–127.

¹²⁸ Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus*, S. 172.

¹²⁹ Concilium Chalcedonense (451), *Actio 3* (2), hg.v. Eduard Schwartz, ACO II/1,2, S. 28, Z. 21 – S. 29, Z. 20. Zum Prozess gegen Dioscorus von Alexandria vgl. auch Philippe Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople. De l'*histoire à la Géo-ecclésiologie**, Rom 2006, S. 126–130; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 125–126; Richard Price, *General Introduction (Chalcedon)*, S. 45–46; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 77–78; Pierre-Thomas Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, S. 143–144. Manuela Kessler hält in diesem Sinne fest: „Die dreimalige Weigerung, der Vorladung zur Verhandlung über die ihm zur Last gelegten Taten Folge zu leisten, wurde schließlich auch als einzige Begründung in dem an Dioscorus gesandten Urteil aufgenommen, so daß die in den libelli vorgetragenen Anklagepunkte damit stark in den Hintergrund getreten waren“ (Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Heraclius*, S. 172).

Dorylaeum hin¹³⁰ erfolgte also aus *disziplinarischen* Gründen, nicht aber auf Grund einer christologischen Häresie.¹³¹ Dem auf der Synode von Ephesus (449) noch scheinbar so mächtigen Bischof von Alexandria erging es damit zwar ebenso, wie es Nestorius von Konstantinopel rund zwanzig Jahre zuvor geschehen war, als er sich im Jahr 431 geweigert hatte, seine Lehre vor der von Cyrilus von Alexandria dominierten (Teil-)Synode von Ephesus (431) zu rechtfertigen – der Unterschied zwischen den Amtsenthebungen der beiden Bischöfe aus dem Osten des Imperium Romanum besteht allerdings darin, dass Nestorius von der cyrillischen Synode von Ephesus (431) offiziell als ein „Häretiker“ verurteilt worden ist, Dioscorus hingegen nicht.¹³²

Die Tatsache der Abberufung des Dioscorus von Alexandria durch ein reichsweites Konzil erscheint dennoch als ein Ausdruck für die Umkehr der kirchenpolitischen Machtverhältnisse, wie sie sich seit dem Konzil von Ephesus (433) in Bezug auf die Führungsrolle der ägyptischen Kirche im Osten des Imperium Romanum ergeben hatten: Hatte Dioscorus von Alexandria noch die zweite Synode von Ephesus (449) dominiert und die Absetzung seines östlichen Rivalen, des Erzbischofs Flavianus von Konstantinopel, durch eine reichsweite Synode erreicht, so wurde nun umgekehrt durch eine andere allgemeine Bischofsversammlung zwei Jahre später dem Oberhirten von Alexandria insbesondere auf den Druck des Bischofs von Rom hin das Amt genommen.¹³³ Aus den Quellen entsteht der Eindruck, als sei die Position des Dioscorus von

¹³⁰ Zur Absetzung des Eusebius von Dorylaeum durch die Synode von Ephesus (449) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 113–114; Zur Anklageschrift des Eusebius von Dorylaeum gegen Dioscorus vgl. Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus*, S. 390; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 121–122.

¹³¹ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 78.

¹³² Zum Absetzungsurteil gegen Nestorius der cyrillischen Synode von Ephesus (431) vgl. DH Nr. 264. Demnach lautete das Urteil gegen Nestorius: „Da zu dem anderen hin der hochgeehrte Nestorius weder unserer Einladung Folge leisten wollte noch auch die von uns gesandten sehr heiligen und gottesfürchtigen Bischöfe empfing, schritten wir notgedrungen zur Prüfung der von ihm stammenden Gottlosigkeiten; sowohl aufgrund seiner Briefe als auch aufgrund der Schriften, die vorgelesen wurden, und aufgrund dessen, was neulich von ihm in dieser Hauptstadt gesagt und durch Zeugen bestätigt wurde, haben wir ihn überführt, dass er gottlos denkt und verkündet“ (DH Nr. 264). Vgl. Pierre Thomas Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, S. 69; William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972, S. 47–48. Dietmar Winkler hat zu den Vorgängen angemerkt: „Beschämend dabei ist, daß viele Bischöfe, die 448 in Konstantinopel Eutyches verurteilt haben, diesen 449 in Ephesus rehabilitierten und mithalfen, Flavian abzusetzen, nun 451 wiederum Dioskoros und Eutyches verurteilen und Flavian rehabilitieren. Genauso muß es für die alexandrinischen Anhänger als kirchenrechtliche Unmöglichkeit erscheinen, daß die abgesetzten Bischöfe Ibas und Theodoret, ohne vorher beschlossene Rekonziliation, an den Sitzungen in Chalzedon teilnehmen. Zu diesem Zeitpunkt ist ja das zweite ephesinische Konzil noch als Reichssynode angesehen, auch wenn es später nicht als ökumenisches Konzil rezipiert wird“ (Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 78–79).

¹³³ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 91; Pierre-Thomas Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, S. 69; William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, S. 208–209. Zu einer Erörterung der Frage, welche Bedeutung dem ab 450 regierenden neuen Kaiser Marcianus († 457) bei dem kaiserlichen politischen Kurswechsel zufiel, vgl. Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus*, bes. S. 60–162; Philipp Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, S. 130–133; Richard Burgess, *The Accession of*

Alexandria nach seinem Bruch mit dem westlichen Apostolischen Stuhl auf der Synode von Ephesus (449)¹³⁴ und seinem Agieren auf dieser Synode immer mehr korrodier¹³⁵ – insbesondere nachdem sein Gefolgsmann Juvenalis von Jerusalem († 458) die Seiten wechselte¹³⁶ und der seit dem Tod des Kaisers Theodosius II. im Jahr 450 regierende neue Kaiser Marcianus († 457) den römischen Protesten gegen des Dioscorus Verhalten auf der zweiten Synode von Ephesus (449) sein Ohr öffnete.¹³⁷ Richard Price erkennt in diesem Verlust des über Jahrhunderte hinweg erfolgreichen Zusammenhaltes zwischen Alexandria und Rom den entscheidenden (kirchen-)politischen Fehler des Dioscorus von Alexandria im Vergleich zur Politik des Cyrillus, der sich vor und während dem Konzil von Ephesus (431) gerade auch der Zustimmung des römischen Papstes Coelestinus († 432) sowie seiner Legaten versicherte.¹³⁸

Hinsichtlich der christologischen Deutung der alexandrinischen *Mia-Physis*-Formel sind vor diesem kirchenpolitischen Hintergrund zwei Erklärungen des Dioscorus von Alexandria in den Akten des Konzils von Chalcedon (451) aufschlussreich: Auf der einen Seite stellte sich Dioscorus zwar ebenso wie Eutyches auf der Synode von Konstantinopel (448) in die Tradition der alexandrinischen *Mia-Physis*-Formel.¹³⁹ Der Oberhirte der Stadt am Nil unterstrich aber andererseits, dass die Inkarnation des Gott-Logos nicht zu einer Vermischung (*σύγχυσις*/synchysis) der beiden NATUREN in dem einen Christus

Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic, in: *BZ* 86/87 (1993/1994), S. 47–68. Burgess listet dabei die anti-chalcedonensischen Geschichtswerke auf, welche Marcianus als einen „Nestorianer“ einstufen (S. 50–54).

¹³⁴ Zu dem Bruch der altbewährten Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen von Rom und Konstantinopel durch Dioscorus' Weigerung auf der Synode von Ephesus (449), den *Tomus Leonis* des römischen Papstes verlesen zu lassen, vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 108–110; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 75–77. Zu dem römischen Agieren für eine Revision der Synode vgl. Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus*, S. 163–164; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 117–119.

¹³⁵ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 119–121. Richard Price beschreibt, wie der Rückhalt für Dioscorus von Alexandria unter den Bischöfen angesichts des Herausarbeitens seines Vorgehens auf der Synode von Ephesus (449) immer deutlicher thematisiert wurde (Richard Price, General Introduction (Chalcedon), S. 40). Das starke pointierte römische Vorgehen gegen Dioscorus von Alexandria zeigt sich laut Manuela Kessler auch darin, dass die römischen Gesandten auf dem Konzil von Chalcedon (451) gegen den Bischof von Alexandria über das Absetzungsurteil hinaus noch vorbrachten, dass dieser gegen den *Tomus Leonis* agiert und den Bischof von Rom exkommuniziert habe (Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus*, S. 173).

¹³⁶ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 122–123; Richard Price, General Introduction (Chalcedon), S. 45. Manuela Kessler deutet daher die Absetzung des Dioscorus nicht als einen vom Kaiser geplanten Akt, sondern als von einer „gewissen Eigendynamik bestimmt“ (Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus*, S. 166).

¹³⁷ Manuela Kessler, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus*, S. 60–162; Philipp Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople*, S. 130–133; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 117–120; Richard Price, General Introduction (Chalcedon), 38–40; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 77–78.

¹³⁸ Richard Price, General Introduction (Chalcedon), S. 32.

¹³⁹ Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg.v. Eduard Schwartz, ACO I/2,1, [Nr. 299], S. 117, Z. 5–8.

geführt habe.¹⁴⁰ Mit dieser eindeutigen Zurückweisung einer Verkürzung der menschlichen Natur des inkarnierten Gott-Logos aber legte Dioscorus die alexandrinische Formel ebenso aus, wie es sein Vorgänger auf dem Bischofsthron der Stadt, Cyrillus, getan hatte: nämlich derart, dass die individuellen Eigenheiten der beiden Naturen des Gott-Logos und seines Fleisches unvermischt erhalten geblieben seien, dieser also auch nach der Menschwerdung des Gott-Logos „eines Wesens mit uns Menschen“, ὅμοούσιον ἡμῖν geblieben sei.¹⁴¹

Diese Interpretation der christologischen Position des Dioscorus wird durch die Tatsache bestätigt, dass er sich nun auch offiziell in den Verhandlungen in Chalcedon (451) von Auffassungen des Eutyches von Konstantinopel abgrenzte (εἰ δὲ Εὐτυχῆς παρὰ τὰ δόγματα τῆς ἐκκλησίας φρονεῖ), den er auf der zweiten Synode von Ephesus (449) auf Grund eines Glaubensbekenntnisses, welches sich an den Konzilen von Nicaea (325) und Ephesus (431) orientierte, noch in die Gemeinschaft der Kirche wiederaufgenommen hatte.¹⁴² Auf Grund seiner christologischen Aussagen auf dem Konzil von Chalcedon (451) wie seiner deutlich spürbaren Distanzierung zum Monophysitismus des Eutyches von Konstantinopel sollte Dioscorus von Alexandria freilich nicht länger unter die „Monophysiten“ gerechnet werden.

4.1.2.4 Die christologische Position des Timotheus Aelurus von Alexandria († 477)

Nach dem Konzil von Chalcedon (451), das, neben Syrien, besonders in dem Land am Nil auf Widerstand stieß,¹⁴³ wurde Timotheus Aelurus im Jahr 457 zum neuen Bischof von Alexandria gewählt.¹⁴⁴ In Bezug auf seine christologische Positionierung hält dieser

¹⁴⁰ Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/2,1, [Nr. 263] S. 112, Z. 31–32: „Wir sagen weder ‚Vermischung‘ (Οὕτε σύγχυσιν λέγομεν) noch ‚Auseinanderschneidung‘ (οὔτε τομήν) noch ‚Veränderung‘ (οὔτε τροπήν). Aus der Kirche ausgeschlossen werden soll derjenige (ἀνάθεμα τοῦ λέγοντος), der von einer Vermischung (ἢ συγχυσιν) oder einer Veränderung (ἢ τροπήν) oder einer Vermischung (ἢ ἀνάκρασιν) spricht.“

¹⁴¹ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 124–125. Vgl. auch Vilakuvvel Samuel, *The Council of Chalcedon Re-Examined. A Historical and Theological Survey*, Madras 1977, S. 58.

¹⁴² Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,1, [Nr. 168] S. 92, Z. 20–21: „Wenn aber Eutyches gegen die Lehren der Kirche denkt (εἰ δὲ Εὐτυχῆς παρὰ τὰ δόγματα τῆς ἐκκλησίας φρονεῖ), dann ist er nicht länger der [priesterlichen] Ehre würdig (οὐ μόνον τιμωρίας ἄξιός ἐστιν), sondern des Feuers (ἄλλὰ καὶ πυρός). Zur Wiederaufnahme des Eutyches von Alexandria in die katholische Kirche während der zweiten Synode von Ephesus (449) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 107–118; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 75–77.

¹⁴³ Zum Widerstand in Ägypten gegen das Konzil von Chalcedon (451) vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 91–93; Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, S. 169–172.

¹⁴⁴ Zu den Hintergründen der Erhebung des Timotheus Aelurus († 477) zum neuen Erzbischof von Alexandria vgl. Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 110; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 7–16.

Gegner des Konzils von Chalcedon (451) in einer syrisch überlieferten *Epistula ad Constantinopolitanos* fest:

Denn wir glauben in Übereinstimmung mit der Tradition der Väter, dass unser Herr Jesus der Christus eines Wesens im Fleisch mit uns ist (*bār kyānān dylān hwā bē-bsār*) [...]. Denn die Aussage, er sei gleich in allem wie wir [sc. Menschen] (Hebr 4,15), [...] legt uns nahe, [zu glauben], dass das Fleisch unseres Herrn Jesus des Christus aus der Heiligen Jungfrau und Gottesmutter Maria geworden ist, weil er [sc. der Fleisch gewordene Gott-Logos] eines Wesens mit ihr und uns im Fleisch ist (*d-dylāh w-dylān bār kyāna hwā bā-bsār*) – er, der auch eines Wesens mit dem Vater in der Gottheit ist (*d-bā āytwhīy bār kyānā b-lāhūtā*).¹⁴⁵

Deutlich unterstreicht Timotheus Aelurus in diesem Argumentationsgang, dass der Fleisch gewordene Gott-Logos nach seiner Menschwerdung eines Wesens mit uns Menschen – im Syrischen: *bār kyānān dylān hwā bā-bsār* – geblieben sei.¹⁴⁶ Dadurch hat sich der anti-chalcedonensische Bischof von Alexandria *inhaltlich* von einem „Monophysitismus“ abgegrenzt, wie er in der Argumentation des Eutyches von Konstantinopel auf der Synode von Konstantinopel (448) sichtbar geworden ist.¹⁴⁷ Dementsprechend hat Alois Grillmeier mit Blick auf des Timotheus’ anti-eutychianistische christologische Positionierung angemerkt: „Die gleichen Worte hätte [Papst] Leo I. gegen die Eutychianer schreiben können – zu denen er freilich eben auch Timotheus rechnete.“¹⁴⁸ Mit derselben Intention hat Dietmar Winkler unterstrichen: „Vehement tritt Timotheos gegen jegliche Art des Doketismus auf. Hier ist er mit Papst Leo einer Meinung. Während Leo aber im Bekenntnis zu einer Natur eine Vermischung wittert, meint Timotheos in den zwei Naturen eine Trennung zu erkennen. Die jeweilige rechtgläubige Darstellung wird letztlich nicht gesehen.“¹⁴⁹

Zu dieser deutlichen *inhaltlichen* Abgrenzung gegenüber dem christologischen Ansatz des Eutyches von Konstantinopel kommt noch eine zweite, *kirchenpolitische* Komponente: nämlich die historische Tatsache, dass Timotheus Aelurus zwei anti-chalcedonensische ägyptische Bischöfe mit den Namen Isaias und Theophilus aus der Kirche von Alexandria ausgeschlossen hat – und zwar wegen ihrer Lehre, dass der Fleisch gewordene Gott-Logos von einer anderen Natur als unserer menschlichen ge-

¹⁴⁵ Timotheus Aelurus, *Epistola ad Constantinopolitanos*, hg. v. Rifaad Ebied, fol. 30a, Z. b34–c41 [S. 333]. Zur Auslegung der Stelle vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 147–148; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 116–117; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4*, S. 7–35.

¹⁴⁶ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 147; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 116; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4*, S. 35.

¹⁴⁷ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 147; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 119; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4*, S. 35.

¹⁴⁸ Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4*, S. 22.

¹⁴⁹ Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 118.

wesen sei; der Lehre also, für die sich auch Eutyches von Konstantinopel eingesetzt zu haben scheint:¹⁵⁰

Ich habe ihnen [sc. Isaia und Theophilus] dieses und ähnliche Dinge geschrieben und ihnen versprochen, dass ich sie in ihre früheren Ehrenstellungen aufnehmen und sie in der gleichen brüderlichen Liebe umarmen würde, wenn sie von [ihrer] Irrlehre abließen und bekennen würden, dass unser Herr im Fleisch „eines Wesens“ mit uns [Menschen] (*d-bär kyānā dylān*) und nicht „von einer anderen Natur“ (*w-lā hwā mēn kyānā 'lrānā*) sei. [...] Tief betrübt über diese Dinge, schien es mir notwendig, in Rücksichtnahme auf die einfachen Leute, die [ihren Irrlehren allzu leicht] verfielen, einen jeden in Kenntnis zu setzen, dass sich die oben erwähnten Isaia und Theophilus als Personen, die sich durch ihre Behauptung, unser Herr und Gott Jesus Christus sei „von einer fremden Natur“ (*mēn kyānā d-nūkrān lān bē-bsār*) – und nicht „eines Wesens“ im Fleisch mit uns Menschen (*lā hwā d-bär kyānā hū d-bnāynāšē bē-bsār*) –, sowohl aus der Gemeinschaft der heiligen Väter wie auch derjenigen mit mir ausgeschlossen haben, und dass deshalb keiner [mehr] Gemeinschaft mit ihnen halten solle.¹⁵¹

Wenn aber Timotheus Aelurus zwei Anhänger der Lehren des Eutyches von Konstantinopel aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen hat, dann sprechen sowohl seine *inhaltliche* als auch seine *kirchenpolitische* Abgrenzung vom „Monophysitismus“ des Eutyches von Konstantinopel dagegen, ihn der gleichen christologischen Position zuzurechnen. Genauso wenig wie Dioscorus von Alexandria sollte deshalb auch sein zweiter Nachfolger auf dem Bischofsthron von Alexandria, Timotheus Aelurus, nicht länger als ein „Monophysit“ eingestuft werden.¹⁵²

4.1.2.5 Die christologische Position des Severus von Antiochia († 538)

Wie Timotheus Aelurus in Ägypten hebt schließlich auch der in Syrien wirkende bedeutende anti-chalcedonensische Theologe Severus von Antiochia¹⁵³ etwa ein halbes Jahrhundert später – in der Zeit also, als die cyrillische Christologie die klassische an-

¹⁵⁰ Zu dieser Positionierung des Eutyches von Konstantinopel († 454) auf der Synode von Konstantinopel (448) vgl. die Diskussion oben S. 215–217.

¹⁵¹ Timotheus Aelurus, *Epistola ad Alexandrinos*, hg. u. übs. v. Rifaad Ebied/Lionell Wickham, fol. 32b, Z. b10–c42 [S. 338]. Zur Auslegung der Stelle vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 148; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2*, S. 16–23.

¹⁵² Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 148–149; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 116; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4*, S. 17.

¹⁵³ Zum christologischen Ansatz des Severus von Antiochia († 538) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 150–158; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 136–154; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2*, S. 20–185; Ian Torrance, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Grammian*, Norwich 1988; Roberta Chestnut, *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, London/Oxford 1976, S. 9–56; Joseph Lebon, *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance Monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain 1909, S. 425–580.

tiochenische in Syrien verdrängt hatte¹⁵⁴ – hervor, dass der Gott-Logos bei seiner Inkarnation ein vollständiger Mensch geblieben sei:

Von dem, was dargelegt worden ist, bringt uns der Gelehrte [sc. Cyrillus von Alexandria († 444)] nahe, dass die Besonderheit der natürlichen Einung (*ḥādyūtā kyānāyta*) darin besteht, dass sich die *qnōmē* zwar miteinander verbunden haben und vollständig bleiben (*ytyhūn mšāmlyn*) ohne Minde rung (*lā bṣyrāyt*), aber aufgehört haben, eine eigenständige Existenz zu haben – gleichsam so, also ob sie zwei wären, und als würde eine jede von ihnen eine eigenständige Person (*pārṣopā dylēh*) bezeichnen.¹⁵⁵

In Übereinstimmung mit der griechisch-alexandrinischen Logos-Sarx-Tradition von Cyrillus von Alexandria über Timotheus Aelurus her geht Severus von Antiochia in diesem Textauszug desgleichen davon aus, dass sich die beiden Naturen (*kyānē*) der Gottheit und der Menschheit bei der Inkarnation des Gott-Logos natürlich miteinander geeint hätten – und zwar in einer natürlichen Einung (*ḥādyūtā kyānāyta*), bei der sie vollständig und ungeschmälert erhalten geblieben seien (*ytyhūn mšāmlyn*).¹⁵⁶ Aus diesem Grunde sei der Mensch gewordene Gott-Logos auch weiterhin eines Wesens mit uns Menschen (*bār kyānā men d·bā b·lāhūtā*), wie er ebenfalls eines Wesens (*bār kyānā dyn dylān d·bnāy 'nāšā hw kād hw b·'nāšūtā*) mit dem göttlichen Vater sei.¹⁵⁷ Durch die Betonung der Wesensgleichheit des Fleisch gewordenen Gott-Logos mit uns Menschen schließe Severus von Antiochia aber, so argumentiert der Glasgower Gelehrte William H.C. Frend, einen jeden Eutychianismus, also einen Monophysitismus, aus, wenn er bekräftigt: „This latter phrase excluded Eutychianism.“¹⁵⁸ In Übereinstimmung mit dem britischen Kirchenhistoriker, hält Alois Grillmeier fest: „Erklärt man mit Cyrill, Timotheus Aelurus und Severus die Mia-Physis-Formel im dargelegten Sinn, dann wäre es ungerecht, daraus sofort den ‚Monophysitismus‘ als Bekenntnis zu einer Mischnatur herauszuhören, wie es bei den Chalcedoniern, mit wenigen Ausnahmen, üblich wurde.“¹⁵⁹ Wegen seines klaren Bekenntnisses zur Vollständigkeit der menschlichen Natur des Fleisch gewordenen Gott-Logos erscheint es deshalb auch als konsequenter, in dem

¹⁵⁴ Besonders durch die Aktivitäten von Severus von Antiochia († 538) und Philoxenus von Mabbug († 523) wurde der syrische Episkopat in den ersten Jahrzehnten des 6. Jh. bis zur pro-chalcedonensischen Wende unter den Kaisern Justinus († 527) und Justinianus († 527) mit Anhängern der Christologie des Cyrillus von Alexandria († 444) durchsetzt; vgl. zu diesem Prozess William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, S. 188–189; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 135.

¹⁵⁵ Severus Antiochenus, *Epistola XV ad Thomas Syncellum*, hg. u. übs. v. Ernst Brooks, PO 12, S. 211, Z. 5–11.

¹⁵⁶ Zu der Auslegung der „natürlichen Einung“ bei Severus von Antiochia († 538) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 152–154; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2*, S. 31–46; Ian Torrance, *Christology after Chalcedon*, S. 89–90; William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, S. 208–209.

¹⁵⁷ Severus Antiochenus, *Philalethes*, hg. u. übs. v. Robert Hespel, S. 139, Z. 23–25. Zur Auslegung der Stelle vgl. auch William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, S. 208–209.

¹⁵⁸ William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, S. 209, Anm. 1.

¹⁵⁹ Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2*, S. 166.

anti-chalcedonensischen Patriarchen Severus von Antiochia keinen „Monophysiten“ zu sehen.¹⁶⁰

Wenn sich die beiden Vertreter des cyrillisch-alexandrinischen Lagers in der Zeit nach Chalcedon (451) aber ebenso wie die Formel des Konzils selbst von jeder Form von „Monophysitismus“ abgegrenzt haben, warum haben Timotheus Aelurus in Alexandria und Severus in Antiochia dann die auf Ausgleich bemühte christologische Formel von Chalcedon (451) zurückgewiesen? Die Antwort auf diese Frage dürfte darin liegen, dass beide die christologischen Fachbegriffe der Natur (φύσις/kyānā) und der Hypostase (ὑπόστασις/qnōmā) synonym gebrauchten,¹⁶¹ weswegen für sie die Betonung zweier Naturen nach der Inkarnation folgerichtig auf zwei getrennte Individuen hinauslief.¹⁶² In einem solchen Sinne argumentierte jedenfalls Timotheus Aelurus von Alexandria in seiner in syrischer Übersetzung erhaltenen *Refutatio Concilii Chalcedonensis*:

Es gibt keine Natur (kyānā), die nicht zugleich Hypostase (qnōmā) ist, und keine Hypostase (qnōmā), die nicht auch Person (pāršōpā) ist. Wenn es also zwei Naturen gäbe (kyānē), dann gäbe es notwendiger Weise auch zwei Personen (pāršōpē); und wenn es zwei Personen gäbe (pāršōpē), dann gäbe es auch zwei Christoi (mšyħē), wie die neuen Lehrer verkünden.¹⁶³

Wie Timotheus in Ägypten, unterstreicht Severus in Antiochia in Syrien in seiner ebenfalls syrisch überlieferten *Epistola X ad Eleusinium*:

Wenn wir aber von zwei Naturen nach der Einung (*btār hādyūtā*) sprächen, die notwendiger Weise selbstständig (*mpāršāyt*) und lediglich in einer Verbindung der Geschwisterlichkeit (*b-nqypūtā d'hyṇūtā*) [miteinander geeint] wären – wenn wir so etwas überhaupt eine Verbindung nennen dürfen – dann erstreckte sich die Bezeichnung der Unterscheidung bis zur Trennung (*mēltā d-sūhlāpā rāḥtā lāwāt pūlgānā*) und bleibe nicht bei den natürlichen Kennzeichen stehen (*'dāmā l-mšūdūtā kyānyta qymā*).¹⁶⁴

¹⁶⁰ Dietmar Winkler hat darauf hingewiesen, dass Severus von Antiochia in seiner Ablehnung des Konzils von Chalcedon (451) diesem dennoch zugestanden habe, dass es sich von der Häresie des Eutyches abgegrenzt habe (Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 140–141).

¹⁶¹ Auf dieses große Hindernis für die Anerkennung der Zwei-Naturen-Aussage des Konzils von Chalcedon (451) hat vor allem Sebastian Brock aufmerksam gemacht: „In the Chalcedonian definition the words μία ὑπόστασις proved a stumbling block just as much to the Church of the East as they did to the Syrian Orthodox, for both groups shared the view that φύσις implied ὑπόστασις (and vice versa). Thus, to the Syrian Orthodox, the ἐν δύο φύσεσιν was the illogical element, since from them μία ὑπόστασις implied their own starting point μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη; to the Church of the East, on the other hand, it was the μία ὑπόστασις that was illogical, since their starting point was the two natures, which for them implied two *qnomē* (*qnomā* being the regular translation of ὑπόστασις) (Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to seventh centuries*, S. 130–131).

¹⁶² Christian Lange, *Mia Energieia*, S. 145–158; Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2*, S. 150–153; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 118.

¹⁶³ Timotheus Aelurus, *Refutatio Concilii Chalcedonensis*, hg. v. Francois Nau, PO 13, S. 229, Z. 5–6.

¹⁶⁴ Severus Antiochenus, *Epistola X ad Eleusinium*, hg. u. übs. v. Edward Brooks, PO 12, S. 201, Z. 3–9.

Weil für die beiden anti-chalcedonensischen Theologen, für Timotheus Aelurus von Alexandria wie für Severus von Antiochia, die Anerkennung zweier Naturen – sei sie nun klassisch antiochenisch oder chalcedonensisch – nach der Inkarnation des Gott-Logos die hypostatische und natürliche Verbindung von Gottheit und Menschheit in dem einen Christus auflöste, bevorzugten sie es, an der Tradition der Väter (*qlā d·bhātā*) und der Mia-Physis-Formel aus dem griechisch-alexandrinischen Denken festzuhalten.¹⁶⁵ Sie waren daher offenbar nur dazu bereit, das vierte ökumenische Konzil von Chalcedon (451) als eine Synode anzunehmen, die Eutyches von Konstantinopel und den von ihm vertretenen Monophysitismus abgelehnt habe¹⁶⁶ – nicht aber seine „neue“ Formulierung des Christusglaubens, die ihnen alleine schon fernab von allen christologischen Bedenken deshalb als problematisch erscheinen musste, weil das von Cyrillus von Alexandria († 444) bestimmte Konzil von Ephesus (431) festgelegt hatte, dass der Glaube des Konzils von Nicaea (325) zur Beschreibung des Christusgeheimnisses ausreichend sei und deshalb keine neuen Formeln mehr erforderlich seien.¹⁶⁷ Für beide, für Timotheus Aelurus wie für Severus, blieb jedoch, im Gegensatz zu Apollinaris von Laodicea und Eutyches von Konstantinopel, der Fleisch gewordene Gott-Logos ein vollständiger Mensch, er blieb ὁμοούσιος ἡμῖν (*homoousios hēmin*).

4.1.3 Schlussfolgerung

Die nähere Analyse der zentralen Aussage, ob der Fleisch und Mensch gewordene Gott-Logos nach der Inkarnation ein vollständiger Mensch geblieben sei oder nicht, bei den verschiedenen Autoren aus Ägypten und Syrien vom 4. bis 6. Jh. hat gezeigt, dass sowohl Dioscorus von Alexandria als auch Timotheus Aelurus von Alexandria und Severus von Antiochia dessen Wesensgleichheit mit uns Menschen bejaht und unterstrichen haben – im Gegensatz zu Eutyches von Konstantinopel und Apollinaris von Laodicea, welche dies verneint zu haben scheinen. Es scheint daher nicht nur angezeigt, sondern sogar ge-

¹⁶⁵ Severus Antiochenus, *Philalethes*, hg. u. übs. v. Robert Hespel, S. 139, Z. 3–9: „Was nun mich betrifft, so bewundere ich die Formel der Väter (*qlā hādā nāpyht mēn 'lāhā d·bhātā*), welche [ihnen] von Gott eingegaben worden ist; denn sie ist vollkommen und frei von jeder irrgen Deutung. Indem sie [sc. die Väter] gesagt haben, die ‚eine Natur des Gott-Logos‘, haben sie gezeigt, dass der [Gott-]Logos seine Natur nicht aufgegeben hat, als er sich mit dem Fleisch einte, sondern unverändert (*lā mēt̄hāplānāyt*), ohne Schmälerung (*lā mēst̄ālynāyt*) und vollständig (*mšāmlāyt*) geblieben ist.“

¹⁶⁶ Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, S. 36.

¹⁶⁷ Concilium Ephesinum (431), *Canon* 9, hg. u. übs. v. Peter Hünermann [Nr. 265]: „Nach der Verlesung dieser Texte entschied die Synode, dass es keinem erlaubt sei (*μηδενὶ ἔχειναι*), ein anderes Glaubensbekenntnis vorzubringen (*έτεραν πίστιν προφέρειν*) oder auch abzufassen (*ἢ συγγράψειν*) oder zusammenzustellen (*ἢ συντιθέναι*) als das, welches von den in Nikaia mit dem Heiligen Geist versammelten heiligen Vätern festgelegt wurde (*παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἀγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συνελθόντων σὺν ἀγίῳ πνεύματι*).“ Zu der Herausforderung, welche dieser Canon des Konzils von Ephesus (431) an die Befürworter des Konzils von Chalcedon (451) stellte, vgl. die Übersicht bei Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 159–169.

boten, zwischen zwei Interpretationen der Formel von der griechisch-alexandrinischen „einen Natur des Fleisch gewordenen Gott-Logos“, der $\mu\alpha$ φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, zu unterscheiden¹⁶⁸ – und zwar

- zwischen (i.) einer, die wir traditionsgemäß als *monophysitisch* ansehen können und die offenbar Eutyches von Konstantinopel und Apollinaris von Laodicea vertreten haben.¹⁶⁹ Dieser *Monophysitismus* ist von einer Vermischung der beiden NATUREN des Christus nach der Inkarnation des Gott-Logos geprägt, deretwegen der Fleisch gewordene Gott-Logos nicht mehr als ein vollständiger Mensch, nicht mehr als ὁμοούσιος ἡμῖν (*homoousios hēmin*), angesehen werden kann;¹⁷⁰ sowie einer anderen,
 - (ii.) nach welcher die beiden NATUREN des Gott-Logos und seines Fleisches ihre individuellen Eigentümlichkeiten bewahrt haben, obwohl sie sich zu der einen Natur und der einen Hypostase des Fleisch gewordenen Gott-Logos geeint haben. Nach dieser Auslegung ist der Fleisch und Mensch gewordene Gott-Logos weiterhin „eines Wesens mit uns Menschen“, ὁμοούσιος ἡμῖν, geblieben. Mit Blick auf das ökumenische Gespräch mit den Kirchen des Orients ist daher angeregt worden, diese Position als *miaphysitisch* zu bezeichnen, um diese mehrheitlich vertretene Interpretation der alexandrinischen Formel von der μία φύσις τΟῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη von dem *Monophysitismus* mit seiner wirklichen Vermischung der beiden NATUREN in dem Christus, wie er bei Eutyches von Konstantinopel und Apollinaris von Laodicea sichtbar geworden ist, abzugrenzen.¹⁷¹

Wie aber steht es dann um den „Nestorianismus“ und die „Nestorianer:innen“?

¹⁶⁸ Zu diesen beiden Interpretationen der *Mia-Physis*-Formel vgl. Christian Lange, *Mia Energiea*, S. 17–19.

169 Christian Lange, Art. Monophysitism, Sp. 857.

¹⁷⁰ Christian Lange, Art. Monophysitism, Sp. 857–858.

¹⁷¹ Sowohl Dietmar Winkler als auch Theresia Hainthaler haben sich für den Fachbegriff des „Maiophysitismus“ ausgesprochen. Dietmar Winkler bezieht sich dabei auf den ökumenischen Dialog mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen, wenn er darlegt: „I want to support ‘Miaphysitism’ as the most appropriate term. This expression is theologically correct and the best way to characterize the adherents of the cyrillian-severian-*mia physis*-formula. The term is acceptable to the Oriental Orthodox. The Armenian Apostolic Archbishop Mesrob K. Krikorian shows that non-Chalcedonian churches ‘accept *mia* (= one) wonderfully united nature in Christ, but no single (= mono). Therefore it is absolutely unright and unrighteous to continue calling the non-Chalcedonians as monophysites“ (Dietmar Winkler, Miaphysitism. A new Term for Use in the History of Dogma and in Ecumenical Theology, in: *The Harp* 10 (1997), S. 33 – 40, S. 40). Theresia Hainthaler hingegen verweist auf das theologische Anliegen der Miaphysiten, um den Begriff zu erklären: „Da die *Mia-Physis*-Formel u[nd] die Ablehnung der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils v[on] Chalkedon für diese Kirchen konstitutiv sind, wäre die Bezeichnung ‚Miaphysiten‘ od[er] ‚Anti-chalkedonier‘ sachgemäß“ (Theresia Hainthaler, Art. Monophysitismus, Monophysiten, Sp. 419).

4.2 Der Begriff des „Nestorianismus“ und der „Nestorianischen Kirche“

4.2.1 Die Definition von „Nestorianismus“ und sein Bezug zur Apostolischen Kirche des Ostens

Angelo Amato hat in seinem Eintrag im *Lexikon für Theologie und Kirche* begründet, weshalb die Begriffsbestimmung des „Nestorianismus“ zwar mit dem Namen des Bischof Nestorius von Konstantinopel verbunden, heute jedoch eher auf eine Zerrbild seiner christologischen Position zurückgeführt werde, welche insbesondere dessen großer kirchenpolitischer Gegner, Cyrus von Alexandria, gezeichnet habe.¹⁷² Im Sinne der Charakterisierung durch den Bischof von Alexandria verstehe man unter „Nestorianismus“ daher entweder eine „Trennungschristologie“, nach welcher eine Subjekteinheit des Gott-Logos mit dem von diesem angenommenen Menschen in Frage gestellt werde;¹⁷³ oder aber einen „Adoptianismus“, nach welchem Jesus von Nazaret, der als ein „gewöhnlicher“ Mensch geboren, erst zu einem späteren Zeitpunkt von Gott als sein Sohn angenommen, also „adoptiert“, worden sei.¹⁷⁴

In der Vergangenheit hat man, so erklärt es Dietmar Winkler, der Apostolischen Kirche des Ostens, welche sich in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung als ein eigenständiger Zweig des Christentums im Reich der Perser gebildet habe,¹⁷⁵ im Westen die Bezeichnung „Nestorianische Kirche“ beigefügt.¹⁷⁶ Dahinter steckte, so legt es der Marburger Ostkirchenspezialist Wolfgang Hage dar, die Einschätzung, dass diese Kirche außerhalb der Grenzen des Imperium Romanum eine „eigene Konfession“ für sich gebildet habe, die er wegen ihres Bekenntnisses „der von der wahren Gottheit deutlich zu unterscheidenden wahren Menschheit in der einen Person Christi“ als eine „strenge Zwei-Naturen-Lehre antiochenischer Tradition“ titulierte, welche „in der Person des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel auf der

¹⁷² Angelo Amato, Art. Nestorius, Nestorianismus, Sp. 747.

¹⁷³ Angelo Amato, Art. Nestorius, Nestorianismus, Sp. 747. Zur Diskussion um den Begriff des „Nestorianismus“ vgl. als Überblick auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 17–19.

¹⁷⁴ Angelo Amato, Art. Nestorius, Nestorianismus, Sp. 747.

¹⁷⁵ Zu den Anfängen des Christentums in Persien vgl. Dietmar Winkler, Zeitalter der Sassaniden (bis 653), in: *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, hg.v. Wilhelm Baum/Dietmar Winkler, Klagefurt 2000, S. 9–42, hier bes. S. 13–22.

¹⁷⁶ Dietmar Winkler, Einleitung, S. 11–12. Beispielsweise findet sich in der *Theologischen Realenzyklopädie* noch die Bezeichnung „Nestorianische Kirche“ (Wolfgang Hage, Art. Nestorianische Kirche, in: *TRE* 24 (1994), S. 264–276), obwohl der Autor des Eintrages, Wolfgang Hage, im Beitrag selbst davon spricht, dass diese „offiziell Heilige Apostolische und Katholische Assyrische Kirche des Ostens“ genannt werde und „auf dem alten Christentum im Reich der Parther bzw. (seit 224) der persischen Sasaniden“ fuße (S. 164). Im *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 7, aus dem Jahr 1998, gibt es hingegen keinen eigenen Eintrag unter einer „Nestorianischen“ Kirche oder „Nestorianern“. Hier wird auf den Beitrag der „Kirche des Ostens“ verwiesen (S. 749). Zu der Problematik, welche die Nomenklatur einer „Nestorianischen Kirche“ mit sich bringt, vgl. auch Sebastian Brock, *The ‘Nestorian’ Church: A lamentable Misnomer*, S. 23.

Dritten Ökumenischen Synode von Ephesus (431) verurteilt worden“ sei.¹⁷⁷ Das aber heißt: Die Apostolische Kirche des Ostens wird nach diesen Einschätzungen insbesondere deshalb als die „Nestorianische Kirche“ bezeichnet, weil sie, in Bezug auf ihre Christologie, einen „Nestorianismus“ vertreten haben soll.¹⁷⁸

Wenn also *theologiegeschichtlich* die Begriffsbestimmung für den „Nestorianismus“ von der christologischen Lehre, die Nestorius von Konstantinopel entfaltet haben, und die Apostolische Kirche des Ostens deshalb als die „Nestorianische Kirche“ bezeichnet werden, weil sie die gleiche christologische Lehrmeinung lehramtlich angenommen haben soll, wie sie der auf dem dritten ökumenischen Konzil von Ephesus (431) verurteilte Nestorius gelehrt hatten, weshalb diesem *kirchenhistorisch* eine entscheidende Position bei der Formulierung ihres Christusglaubens zugeschrieben worden ist, dann soll im Folgenden nun zunächst dargelegt werden, wie Cyrillus von Alexandria den Terminus des „Nestorianismus“ geprägt hat. Im Anschluss daran wird untersucht, ob die Apostolische Kirche des Ostens einen solchen „Nestorianismus“ vertreten hat oder nicht. In einem dritten Schritt ist es dann das Ziel, näher zu betrachten, wie die historische Person des Nestorius von Konstantinopel in der Kirche des Ostens rezipiert worden ist, um zu ersehen, ob, und falls ja, in welchem Sinn die Kirche wirklich als die „nestorianische“ bezeichnet werden kann. Wie also hat nun Cyrillus von Alexandria den „Nestorianismus“ beschrieben?

4.2.2 Das Bild von „Nestorianismus“, das Cyrillus von Alexandria gezeichnet hat

Am sichtbarsten werden die Vorwürfe, die Cyrillus von Alexandria gegen Nestorius von Konstantinopel erhoben hat,¹⁷⁹ in den 12 Anathemata, welche der Ägypter seinem dritten Brief an den Oberhirten der Kaiserstadt im Osten beigelegt hat.¹⁸⁰ In der dritten dieser Lehrverurteilungen legt der Bischof von Alexandria dar:

177 Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, S. 269.

178 Dietmar Winkler, Einleitung, S. 12.

179 Zur Auseinandersetzung zwischen den beiden östlichen Bischöfen, in welche auch der römische Papst Coelestinus I. († 432) hineingezogen worden ist, vgl. als Überblick Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 28–56; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 52–73; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, 41–58; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 637–726. Zur Interpretation der Christologie des Nestorius von Konstantinopel durch Cyrillus von Alexandria vgl. auch George Bevan, *The New Judas*, S. 66–72.

180 Zur Auslegung der 12 Anathemata des Cyrillus von Alexandria vgl. Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 80–84; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 46–48; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 43–44; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 684–686. Zur Wahl des Nestorius zum Bischof von Constantinopel vgl. George Bevan, *The New Judas*, S. 72–76. Thomas Graumann hebt hervor, dass die Vertreter der griechisch-antiochenischen Partei nach der Publikation der 12 Anathemata mehr darauf konzentriert waren, die 12 Anathemata des Cyrillus zu widerlegen als sie es an der Person des Nestorius von da an gewesen seien (Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 81).

Wenn jemand bei dem einen Christus die Hypostasen nach der Einigung trennt (διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν), indem er sie nur durch eine Verbindung der Würde (συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξιαν), der Autorität (ἢ γοῦν αὐθεντίᾳ) oder der Macht nach (ἢ δυναστείᾳ) verbindet (συνάπτων) und nicht vielmehr durch eine Zusammenkunft im Sinne einer natürhaften Einigung (καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ’ ἔνωσιν φυσικήν), so gelte das Anathema!¹⁸¹

Cyrillus von Alexandria verlangt von Nestorius von Konstantinopel nach diesem Textauszug also die Anerkennung seines Konzeptes einer „natürlichen“ (ἔνωσις φυσική/ *henōsis physikē*) oder „hypostatischen Union“ (ἔνωσις ὑποστατική/*henōsis hypostatikē*).¹⁸² Diese sei deshalb nötig, so erläutert es der Bischof von Alexandria, weil eine jede andere Form der Einung des Gott-Logos mit seinem Fleisch zu einer bloßen Verbindung der Würde (κατὰ τὴν ἀξιαν), der Autorität (ἢ αὐθεντίᾳ) oder der Macht (ἢ δυναστείᾳ) führe – sowie zu zwei eigenständigen Hypostasen nach der Inkarnation des Gott-Logos.¹⁸³ Eine Subjektseinheit wäre daher nicht mehr gegeben. Diese Befürchtung drückt der Bischof von Alexandria im vierten Anathema noch klarer aus:

Wenn jemand die Worte in den evangelischen und apostolischen Schriften [...] auf zwei Personen (προσώπους δυοῖν) oder Hypostasen (ἢ γοῦν ὑποστάσεσιν) verteilt (διανέμει) und dabei die einen gewissermaßen auf einen Menschen bezieht, den man getrennt vom Gott-Logos denkt (ώς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἴδικῶς νοούμενῳ προσάπτει), die anderen aber als gottgemäß alleine auf den Gott-Logos (τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγῳ), der soll aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen werden.¹⁸⁴

In dieser Zurückweisung der Anschauung, dass es neben dem inkarnierten Gott-Logos noch einen „getrennt vom Gott-Logos“ gedachten Menschen gebe (ώς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ λόγον ἴδικῶς νοούμενῳ), wird der Vorwurf des Alexandriners gegenüber seinem Amtsbruder in Konstantinopel ersichtlich, dieser habe einen solchen „gewöhnlichen Menschen“ gelehrt, welcher, weder natürlich oder hypostatisch verbunden, losgelöst neben dem Gott-Logos gedacht werden müsse.¹⁸⁵ Aus diesem Grund besteht Cyrilus von Alexandria darauf, dass Jesus nicht „wie ein Mensch [...] vom göttlichen Logos zum Handeln bewegt worden (ώς ἀνθρώπον ἐνηργήσθαι παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου τὸν Ἰησοῦν)“¹⁸⁶, sondern wahrhaft „Gott und Mensch zugleich [sei], da der [Gott-]Logos

¹⁸¹ Cyrilus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, S. 40, Z. 28–30 [dt. ÜS nach Josef Wohlmuth].

¹⁸² Zu der Vorstellung der natürlichen oder hypostatischen Union bei Cyrilus von Alexandria vgl. die Beschreibung oben S. 206–208.

¹⁸³ Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 74; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 684–686.

¹⁸⁴ Cyrilus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, S. 41, Z. 1–4, [dt. ÜS nach Josef Wohlmuth].

¹⁸⁵ Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 74–75; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 159; George Bevan, *The New Judas*, S. 70.

¹⁸⁶ Cyrilus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, S. 41, Z. 11 [dt. ÜS nach Josef Wohlmuth].

Fleisch geworden [sei] gemäß den Schriften (καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον τὸν αὐτὸν ὄμοιογεῖ θεόν τε ὄμοῦ καὶ ἀνθρωπον, ως γεγονότος σαρκὸς τοῦ λόγου κατὰ τὰς γραφάς).¹⁸⁷ Deshalb habe es auch keine Zeit gegeben, so akzentuiert Cyrillus, in welcher der vom Gott-Logos angenommene Mensch nicht mit diesem geeint gewesen sei:

Denn es ist nicht so, dass zuerst ein gewöhnlicher Mensch aus der heiligen Jungfrau geboren wurde (Οὐ γὰρ πρῶτον ἀνθρωπὸς ἐγεννήθη κοινὸς ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου) und erst dann der [Gott-]Logos auf ihn herabstieg (εἰθ' οὕτως καταπεφοίτηκεν ἐπ' αὐτὸν ὁ λόγος); vielmehr wird von ihm [sc. dem Gott-Logos] gesagt, dass er [sc. der Gott-Logos] schon vom Mutterschoß her geeint die fleischliche Geburt auf sich genommen hat (ἀλλ ἐξ αὐτῆς μήτρας ἐνωθεῖς ὑπομεῖναι λέγεται γέννησιν σαρκικήν), da er sich die Geburt seines eigenen Fleisches zu eigen machte (ώς τῆς ιδίας σαρκὸς τὴν γέννησιν οἰκειούμενος).¹⁸⁸

Für Cyrillus von Alexandria gibt es angesichts dieser Äußerungen gar keine andere Vorstellung, als dass der Gott-Logos vom ersten Moment der Menschwerdung an mit dem von seiner Mutter genommenen menschlichen Fleisch vereint gewesen sei – ansonsten ergebe sich entweder eine „Trennungschristologie“ oder ein „Adoptianismus“.¹⁸⁹

In dem Diskurs zwischen den beiden Inhabern der zwei wichtigen östlichen Bischofssitzen zeigte sich das unterschiedliche Verständnis in Bezug auf das Christusgeheimnis in der Frage, ob Maria als die „Gottesgebärerin“ (*Θεοτόκος/Theotokos*) bezeichnet werden müsse,¹⁹⁰ wie Cyrillus von Alexandria insistierte, oder als „Christusgebärerin“ (*Χριστοτόκος/Christotokos*),¹⁹¹ wie Nestorius von Konstantinopel

¹⁸⁷ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1,1, S. 41, Z. 8–10, [dt. ÜS nach Josef Wohlmuth]. Darüber hinaus argumentiert der Alexandriner in seinem 5. Anathema gegen die Vorstellung, Jesus sei ein „gewöhnlicher Mensch“, der nach der Inkarnation getrennt neben dem Gott-Logos gedacht werden müsse: „Wenn jemand zu sagen wagt, der Christus sei ein Gott-tragender Mensch (*Θεοφόρον ἀνθρωπὸν*) und nicht in vielmehr in Wahrheit Gott als einziger Sohn und von Natur aus [...]“ [Cyrillus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1,1, S. 42, Z. 5–6 [dt. ÜS nach Josef Wohlmuth]].

¹⁸⁸ Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1,1, S. 27, Z. 12–14 [dt. ÜS nach Peter Hünermann]. Zur Auslegung der Stelle vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 57–58.

¹⁸⁹ Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 74.

¹⁹⁰ Cyrillus von Alexandria († 444) hat auf dem Titel der „Gottesgebärerin“ (*Theotokos*) bestanden, um jede Form von Trennung und Spaltung in dem einen Christus zu verhindern. Dementsprechend formuliert der Bischof von Alexandria gleich im ersten Anathema gegen Nestorius († 451): „Wer nicht kennt, dass der Emmanuel wahrhaftig Gott ist und deshalb die heilige Jungfrau Gottesgebärerin ist (denn sie hat den Logos, der aus Gott ist und Fleisch wurde, dem Fleisch nach geboren (γεγέννηκε γὰρ σάρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον)), der sei mit dem Anathema belegt“ (Cyrillus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1,1, S. 22–24 [dt. ÜS Peter Hünermann]). Zu den Anhängern dieses Hoheitstitels in Konstantinopel vgl. Dietmar Winkler, Nestorius, S. 148.

¹⁹¹ Nestorius von Konstantinopel († 451) bezog die Bezeichnung „Gottesgebärerin“ (*Theotokos*) alleine auf eine Geburt des Gott-Logos aus Maria, so dass in seinen Augen die Vollständigkeit der menschlichen

meinte.¹⁹² Während nämlich Nestorius von Konstantinopel aus dem Fachterminus der Gottesgebärerin/Theotokos eine Verkürzung der menschlichen Natur des Christus herausgelesen hat,¹⁹³ war der Ehrentitel für Cyrilus von Alexandria unabdingbar notwendig, um eine jede Trennung des Gott-Logos und des mit ihm hypostatisch oder natürlich geeinten Fleisches auszuschließen.¹⁹⁴ Kirchenpolitisch ist Nestorius von Konstantinopel in dieser Debatte unterlegen und von der von Cyrilus von Alexandria beherrschten Teilsynode von Ephesus (431) als Häretiker verurteilt worden.¹⁹⁵ Spätere reichskirchliche Konzilien, wie dasjenige von Chalcedon (451), waren daher darum bemüht, sich vom „Wahnsinn des Nestorius“ abzugrenzen;¹⁹⁶ und von da an hat Nestorius Eingang in die Häretikerkataloge der (ost-)römischen Reichskirche gefunden.¹⁹⁷ Ange-

Natur in dem inkarnierten Gott-Logos verloren ginge. Deshalb argumentierte er in seiner *Epistula altera ad Cyrillum Alexandrinum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/I,1, S. 30, Z. 33 – S. 31, Z. 3: „Überall in der göttlichen Schrift, wo auch immer an das Heilshandeln des Herrn erinnert wird, wird uns Geburt und Leiden nicht der Gottheit, sondern der Menschheit des Christus überliefert, so dass die heilige Jungfrau mit einem treffenderen Titel die ‚Christusgebärerin‘, nicht ‚Gottesgebärerin‘ genannt werden sollte (ώς καλεῖσθαι κατά ἀκριβεστέραν προσηγορίαν τὴν ἀγλιαν παρθένον Χριστοτόκον, οὐ θεοτόκον)“ [dt. ÜS nach Peter Hünermann]. Zu diesem Vorschlag des Nestorius von Konstantinopel vgl. auch auch Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 71–73; George Bevan, *The New Judas*, S. 65; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 148.

¹⁹² Zu den Vorgängen auf dem Konzil von Ephesus (431) und der Absetzung des Nestorius von Konstantinopel vgl. Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 30–56; George Bevan, *The New Judas*, S. 149–204; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 52–73; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 153–154; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 687–707. George Bevan unterstreicht allerdings, dass Nestorius den Fachbegriff der „Theotokos“ nicht kategorisch ausgeschlossen, sondern nur eine rechte Deutung des Terminus angestrebt habe (George Bevan, *The New Judas*, S. 65). Ebenso urteilt Thomas Graumann, der darauf hinweist, dass auch Theodorus von Mopsuestia den Terminus technicus der „Gottesgebärerin“ unter bestimmten Bedingungen für zulässig gehalten habe (Thomas Graumann, General Introduction, S. 72).

¹⁹³ Nestorius Constantinopolitanus, *Epistula altera ad Cyrillum Alexandrinum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/I,1, S. 30, Z. 33 – S. 31, Z. 3. Zu dieser Auslegung der cyrillischen Formel durch Nestorius vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 647.

¹⁹⁴ Cyrilus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/I,1, S. 22–24.

¹⁹⁵ Zu dem Urteil gegen Nestorius von Konstantinopel vgl. DH Nr. 264 sowie oben S. 231. Zu den Vorgängen in Ephesus (431), die zur Absetzung und Verurteilung des Nestorius führten, vgl. die Darstellungen bei Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 48; George Bevan, *The New Judas*, S. 158–162; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 148–150.

¹⁹⁶ So hat das Konzil von Chalcedon (451) beispielsweise erklärt: „Gegen die absichtlichen Zerstörer des Mysteriums der Heilsökonomie, die frech und unüberlegt behaupten, der aus der heiligen Jungfrau Geborene sei ein bloßer Mensch (ψυλὸν ἄνθρωπον εἶναι), hat die Synode die Synodalbriefe des seligen Kyrill, des Hirten der Kirche von Alexandria, an Nestorius und an die Orientalen angenommen. Sie scheinen nämlich geeignet zur Widerlegung des Wahnsinns des Nestorius (εἰς ἐλεγχον μὲν τῆς Νεστορίου φρενοβλαβείας)“ (Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO II/1,1, S. 128–130 [dt. ÜS Josef Wohlmuth]). Vgl. auch George Bevan, *The New Judas*, S. 334.

¹⁹⁷ So listete das reichskirchliche Konzil von Konstantinopel, das fünfte ökumenische Konzil, im Jahr 553 auf: „Wer Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaris, Nestorius, Eutyches und Origenes mitsamt ihren gottlosen Schriften nicht mit dem Anathema belegt, [...] der sei mit dem Anathema belegt“ [DH Nr. 433].

sichts dieses geschickten und letztlich auch erfolgreichen Agierens des Cyrillus von Alexandria erscheint es freilich umso erforderlicher, nun genauer zu analysieren, wie Nestorius selbst gedacht hat.¹⁹⁸

4.2.3 Die christologische Position des Nestorius von Konstantinopel

In der Tradition des griechisch-antiochenischen Logos-Anthrōpos-Schemas stehend, legt Nestorius von Konstantinopel¹⁹⁹ in seiner *Epistula altera ad Cyrrillum Alexandrinum* dar, dass sich die beiden Naturen (φύσεις/*physeis*) der Gottheit und der Menschheit des Christus bei der Inkarnation des Gott-Logos zu einer einzigen Person (προσώπον/*prosōpon*), vereint hätten, welche er den „Christus“ nennt:

„Ich glaube‘ also, sagen sie [sc. die Väter von Nicaea (325)], auch an unseren Herrn Jesus den Christus, seinen [sc. Gottes] einziggeborenen Sohn (Joh 1,15). Siehe, wie sie zuerst die [Begriffe] „Herr“ (κύριος) und „Jesus“ (Ιησοῦς) und der „Christus“ (Χριστός) und „Einziggeborener“ (μονογενής) und „Sohn“ (υἱός), die gemeinsamen Namen für die Gottheit und für die Menschheit, gleichsam als Fundamente setzen (πρότερον θέντες τὰ κοινὰ τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος). [...] Darin [ist] Paulus ihr Lehrmeister (παιδευτής) [...]. Da er [sc. Paulus] nämlich an den Tod erinnern wollte, setzt er, damit keiner aufgrund dessen vermute, der Gott-Logos sei leidensfähig, den [Begriff des] Christus als die das leidensfähige und das leidensfähige Wesen in einer einzigen Person kennzeichnende Bezeichnung (τίθησιν τὸ Χριστός, ὡς τῆς ἀπαθοῦς καὶ παθητῆς οὐσίας ἐν μοναδικῷ προσώπῳ προσηγορίᾳ σημαντικήν), damit der Christus gefahrlos sowohl leidensunfähig als auch leidensfähig genannt werden könne, leidensunfähig in der Gottheit (ἀπαθῆς μὲν θεότητι), leidensfähig aber in der Natur des Leibes (παθητὸς δὲ τῇ τοῦ σώματος φύσει).²⁰⁰

Wie andere Vertreter der griechisch-antiochenischen Richtung, unterstreicht Nestorius an dieser Stelle, dass der Christus in den beiden Naturen der Gottheit und der Menschheit bestehe, die sich miteinander zu einer Person (ἐν μοναδικῷ προσώπῳ) verbunden hätten.²⁰¹ Diese nennt er den „Christus“ (τίθησιν τὸ Χριστός).²⁰² In seinem

¹⁹⁸ Zu den Verhandlungen, die nach der Auflösung des Konzils von Ephesus (431) bis zur Exilierung des Nestorius und zur Bestätigung des Cyrillus von Alexandria führten, vgl. Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 50–56; George Bevan, *The New Judas*, S. 205–226.

¹⁹⁹ Zu einem Überblick über das Leben des Nestorius von Konstantinopel vgl. George Bevan, *The New Judas*, S. 39–72; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 147; zu seinem Agieren als Bischof in Konstantinopel Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 19–27; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 147–148.

²⁰⁰ Nestorius Constantinopolitanus, *Epistula altera ad Cyrrillum Alexandrinum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, S. 29, Z. 27 – S. 30, Z. 14 [dt. ÜS nach Peter Hünermann]. Zu der Furcht der griechisch-antiochenischen Theologen vor einem Theopaschismus vgl. die Erörterung oben Anm. 58, S. 205; zu diesem Abwehrreflex bei Nestorius von Konstantinopel vgl. George Bevan, *The New Judas*, S. 58.

²⁰¹ George Bevan, *The New Judas*, S. 61; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 649.

²⁰² Zur Christologie des Nestorius von Konstantinopel vgl. Thomas Graumann, General Introduction (Ephesus 431), S. 62–84; George Bevan, *The New Judas*, S. 52–66; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 53–57; Dietmar Winkler, Nestorius, S. 156–161; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 646–665.

Spätwerk, dem in syrischer Überlieferung erhaltenen, allerdings um spätere Zusätze erweiterten, *Liber Heraclidis*,²⁰³ negiert der Bischof der östlichen Kaiserstadt entschieden eine Trennung der beiden Naturen in dem Christus:

Obwohl ich sage, dass ich die Naturen unterscheide (*d-mpārāš l-kyānē*) und in der Anbetung verbinde (*mhāyād l-sgārtā*) verbinde, so habe ich nicht gesagt, dass ich die Naturen voneinander trenne durch eine Trennung in Distanz (*b-pūršānā d-rāhyqūtā*), wie du [sc. Cyrillus von Alexandria († 444)] mich verleumderisch anklagst.²⁰⁴

Wenn es demnach aber keine „Trennung in Distanz“ (*pūršānā d-rāhyqūtā*) gegeben hat, wie Nestorius von Konstantinopel an dieser Stelle eigens betont, dann ist der Mensch, mit dem sich der Gott-Logos bei seiner Inkarnation geeint hat, auch kein „gewöhnlicher“ Mensch, der zu einem späteren Zeitpunkt vom Gott-Logos angenommen worden ist, sondern mit diesem vom Beginn seiner Entstehung an geeint:

Lies, Mensch, was du unter deinen Zeugnissen hast, und streite nicht wider einen Schatten: ,Zwei Naturen zwar, Gott und Mensch, aber nicht zwei Söhne (*bnyē dyn lā tryn*)! Denn eines ist es und ein anderes, woraus unser Erlöser [geformt ist]; nicht aber ‚einer und ein anderer‘ (*lā dyn ḥrānā w-ḥrānā*), Gott bewahre!, sondern eines durch Vermischung (*ḥād b-müzāgā*). [Das heißt]: Der Gott, der Mensch geworden ist (*lāhā d-’tbārnāš*), und der Mensch, der Gott geworden ist (*wbārnāšā d-tālāh*).²⁰⁵

Daher sei der Christus, so begründet Nestorius, als Gott-Logos auf der einen Seite aus dem göttlichen Vater (*lāhā mēltā d-mēn bā tylēd*), auf der anderen Seite aber, in Bezug auf seine Menschheit (*l-bārnāšā*), aus der heiligen Maria geboren (*d-mēn qādyṣā māryām*).²⁰⁶ Aus dieser Positionierung des Erzbischofs von Konstantinopel schließt Dietmar Winkler:

Nestorius tritt entschieden dem Vorwurf seiner Gegner entgegen, er verstehe die Einheit von Menschheit und *logos* nur äußerlich und vertrete einen Adoptianismus. Als Antiochener geht er konsequenterweise von der vollständigen menschlichen Natur ohne jede Verkürzung aus. Zugleich ist ihm aber auch die absolute transzendenten Natur des *logos* grundlegend, mit sich die menschliche

²⁰³ Zur Textüberlieferung des *Liber Heraclidis* vgl. die beschreibende Zusammenfassung des Forschungsstandes bei Dietmar Winkler, Nestorius, S. 158; Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 708–710.

²⁰⁴ Nestorius Constantinopolitanus, *Liber Heraclidis*, hg.v. Paul Bedjan, S. 433, Z. 2–5f [dt. ÜS Alois Grillmeier]. Zur Stelle vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 722; zur Betonung der Einheit des Christus trotz seinen beiden Naturen vgl. Dietmar Winkler, Nestorius, S. 159.

²⁰⁵ Nestorius Constantinopolitanus, *Liber Heraclidis*, hg.v. Paul Bedjan, S. 359, Z. 18 – S. 360, Z. 1 [dt. ÜS Alois Grillmeier]. Zur Stelle vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 724–725.

²⁰⁶ Nestorius Constantinopolitanus, *Liber Heraclidis*, hg.v. Paul Bedjan, S. 408, Z. 1–4 [dt. ÜS Alois Grillmeier]. Zur Stelle vgl. auch Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 711.

Natur nicht verbinden kann. Desgleicher hält er aber auch fest, dass Christus einer ist, auch wenn er zwei NATUREN habe.²⁰⁷

Insofern habe Nestorius von Konstantinopel, so pointiert es der theologische Berater des Apostolischen Stuhls von Rom, keinen „Nestorianismus“ gelehrt, weswegen für die Kirchen- und Dogmengeschichte der Grundsatz gelten sollte: „Es muss zwischen jenem Nestorianismus, der dem Nestorius zugeschrieben und verurteilt wurde, und der tatsächlichen Lehre des Nestorius unterschieden werden.“²⁰⁸

Diese Erkenntnis²⁰⁹ führt für Dietmar Winkler jedoch zu zwei weiteren Fragestellungen: Deren eine ist, ob die Apostolische Kirche des Ostens, die vermeintlich „Nestorianische Kirche“, in ihrer Christologie einen „Nestorianismus“ vertritt; und die andere: welche Rolle Nestorius von Konstantinopel als vom reichskirchlichen Konzil von Ephesus (431) verurteilter Häretiker in dieser Kirche spielt.²¹⁰

4.2.4 Der Christusglaube der Apostolischen Kirche des Ostens: Nestorianismus?

Nach der Annahme des Glaubensbekenntnisses des ersten ökumenischen Konzils von Nicaea (325) auf einer Synode in der Hauptstadt des Perserreiches, Seleucia-Ctesiphon im Jahr 410,²¹¹ hat die Kirche des Ostens im Perserreich ihren Christusglauben in einem

²⁰⁷ Dietmar Winkler, Nestorius, S. 159.

²⁰⁸ Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 651. Zu der Thematik vgl. auch Louis Sako, *The Church of the East is not Nestorian*, S. 353.

²⁰⁹ Dietmar Winkler, Nestorius, S. 161. Alois Grillmeier merkt deshalb in Bezug auf das Schicksal des Nestorius († 451) an: „Wie seine Formeln und seine freudige Begrüßung des Tomus Leonis zeigen, stand er [sc. Nestorius († 451)] vor den Toren von Chalkedon. Nur eine kleine, aber wichtige spekulativ-theologische Handreichung – und das Tor hätte sich ihm auftun können. Es war die Tragödie dieses Mannes, daß ihm diese weder in den ephesinischen Jahren noch später zuteil wurde. So blieb er immer in seinen alten Schemata, sei es philosophischer, sei es theologischer Natur, befangen. Auch die Formel von Chalcedon hätte er nur dann voll verstehen und annehmen können, wenn er diese seine Schemata umgebildet hätte“ (Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, S. 725–726).

²¹⁰ Dietmar Winkler, Nestorius, S. 161. Die Absetzung und Verurteilung des Nestorius von Konstantinopel († 451) hat das Konzil von Ephesus (431) damit begründet, dass „aus seinen Briefen, aus seinen verlesenen Schriften und aus den jüngst von ihm in dieser Hauptstadt gemachten und von Zeugen bestätigten Äußerungen heraus [feststehet], dass er glaubensfeindlich denk[e] und predig[e] (δυσσεβώς φρονοῦντα καὶ κηρύττοντα)“ (Concilium Ephesinum (431), *Sententia contra Nestorium*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/2,2, S. 54) [dt. ÜS nach Josef Wohlmuth]. Zum Absetzungsurteil gegen Nestorius von Konstantinopel vgl. auch das direkte Zitat oben Anm. 132, S. 218.

²¹¹ Zur Übernahme des theologischen Inhaltes der *Fides Nicaena* in einer syrischen Adaption auf der Synode von Seleucia-Ctesiphon (410) vgl. Dietmar Winkler, Zur Rezeption „Ökumenischer Konzilien“ am Beispiel der persischen und armenischen Kirche, in: *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, hg. v. Peter Bruns/Heinz Otto Luthe, Wiesbaden 2013, S. 615–636, bes. S. 623–629. Zur Synode und ihrer Beschreibung des Christusgeheimnisses vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford 2013, S. 32–33; Christian Lange, *Mia En-*

Zweischritt lehramtlich weiter präzisiert:²¹² Zunächst auf einer Synode von Beth-Lapat (484), deren verlorenes Glaubensbekenntnis auf einer Synode in Seleucia-Ctesiphon im Jahr 486 bestätigt worden ist;²¹³ sodann in einem Lehrschreiben ihres bedeutenden Dogmatikers Babaj des Großen († 628), welches dieser für eine Disputation mit Vertretern der westsyrischen Richtung am Hof des persischen Großkönigs Chosrau II. im Jahr 612 verfasst hat.²¹⁴

4.2.4.1 Das Glaubensbekenntnis der Synode von 486

Das Glaubensbekenntnis der Synode des Jahres 486 lautet in deutscher Übersetzung:

Es bestehe unser Glaube in Bezug auf das Heilswirken des Christus in dem Bekenntnis der zwei Naturen der Gottheit und der Menschheit (*b-tāwdytā d-trēn kyānē d-nāšūtā*), wobei es keiner von uns wagen soll, Mischung einzuführen (*mūzāgā*) oder Vermischung (*hūltānā*) oder Verwechslung (*būlbālā*) in die Unterscheidung der beiden Naturen (*l šūhlāpāyhūn hālēn d-trēn kyānē*), sondern dadurch, dass bewahrt bleiben und werden (*māšyā w-nātyrā*) die Gottheit in dem, was ihr eigen ist (*lāhūta b-dylāh*), und die Menschheit in dem, was ihr eigen ist (*w-nāšūta b-dylāh*), zu einer einzigen Herrschaft (*l-hād mārūtāā*) und einem Gegenstand von Anbetung (*w-l-hādā sāgērtā*), vereinen wir die Abschriften der Naturen (*l-pāršāgnāyhūn d-kyānē*) wegen der vollständigen und unaflöslichen Einung (*mētūl nāqypūtā gmyrtā w-lā mētpāršnytā d-hwā l-lāhūtā*), welche geschieht für die Gottheit und die Menschheit (*lāwāt 'nāšūtā*). Wenn aber einer denkt oder lehrt etwas anderes, [nämlich] dass sich Leiden (*hāšā*) oder Veränderung (*šūhlāpā*) verhaftet hätten mit der Gottheit unseres Herrn (*nāqēp l-lāhūtā d-mārān*), und nicht bewahrt (*w-lā nātēr*) in Bezug auf die Einung zu einer Person unseres Erlösers (*lāwāt hādyūtā d-pārsōpēh d-pārūqān*) das Bekenntnis des vollständigen Gottes (*tāwdytā d-lāhūtā mšālmānā*) und des vollständigen Menschen (*d-bārnāšā mšālmānā*), dann soll ein solcher aus der Kirche ausgeschlossen werden.²¹⁵

ergeia, S. 490 – 493; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 55 – 58; Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, S. 274 – 275; Sebastian Brock, The Christology of the Church of the East, S. 126. 133.

²¹² Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 490 – 516; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 55 – 79; Sebastian Brock, The Christology of the Church of the East, S. 126 – 129.

²¹³ Zur Textüberlieferung der beiden Synoden vgl. die Erörterung bei Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 66; zur zeitgeschichtlichen Einordnung vgl. auch Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 96 – 97; Sebastian Brock, The Christology of the Church of the East, S. 126. Philipp Wood fasst das 5. Jh. auf Grund von einer Analyse von mittelalterlichen ostsyrischen Geschichtswerken als eine Phase der Stärkung der patriarchalen Organisation innerhalb der Apostolischen Kirche des Ostens auf (Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 66 – 92).

²¹⁴ Zu den Hintergründen der Positionierung des Babaj des Großen († 628) vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 510; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 96 – 99; Sebastian Brock, The Christology of the Church of the East, S. 127 – 128. Zu der identitätsstiftenden Funktion dieser christologischen Aussage für die Apostolische Kirche des Ostens vgl. Gerrit Reinink, Tradition and the Formation of the ‚Nestorian‘ Identity, S. 218.

²¹⁵ Der Text ist überliefert im ostsyrischen *Synodicon Orientale* (hg. v. Jean Chabot, S. 55, Z. 1 – 9). Die deutsche Übersetzung ist diejenige von Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 494 – 495. Weitere Übertragungen des Textes in das Deutsche bieten Peter Bruns, Die sog. Perserschule von Edessa und ihr Einfluß auf die Synoden im Zweistromland, in: *AHC* 35 (2003), S. 290 – 306, hier S. 302; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 67.

Der syrische Synodaltext beschreibt die Einheit zwischen der Gottheit und der Menschheit des Christus als eine „vollständige und unauflösliche“ (*nāqypūtā gmyrtā w-lā mētpāršnytā*).²¹⁶ Dieser eine Christus bestehe in den beiden ungeschmälerten Naturen (*kyānē*) der Gottheit (*'lāhūtā*) und der Menschheit (*'nāšūtā*), die sich zu einer Person (*pārṣōpā*) vereint hätten.²¹⁷ Der syrische Bekenntnistext hebt also – im klassischen griechisch-antiochenischen Sinn – die Einheit der beiden Naturen in dem einen Christus hervor, die er in seiner einen Person (*pārṣōpā*) verwirklicht sieht.²¹⁸ Wegen der unauflöslichen Einung (*nāqypūtā lā mētpāršnytā*) gibt es auch keine Zeit, in welcher die Menschheit des Christus unvereint mit der Gottheit bestanden hätte. Aus diesen Formulierungen haben drei jüngere Forschungsarbeiten die Schlussfolgerung gezogen, dass das Bekenntnis der Kirche des Ostens aus dem Jahr 486 keinen „Nestorianismus“ aufweise: Sebastian Brock hat unterstrichen, dass die von der Synode vertretene Christologie zwar der „Antiochene tradition of Christology“ zugerechnet, aber „in no way [...] as openly ‘Nestorian’“ beschrieben werden könne.²¹⁹ In Übereinstimmung mit dieser Einordnung hat Dietmar Winkler ergänzt, dass die Christologie der Synode „durch und durch orthodox [sei], [...] auf die Integrität von Gottheit und Menschheit [achte], und [deshalb] nicht den geringsten Hinweis auf einen ‚Nestorianismus‘ [enthalte].“²²⁰ Schließlich hat Karl Pingéra bekräftigt, dass die Bischofsversammlung „das christologische Bekenntnis im Sinne Theodors [sc. von Mopsuestia] zur kirchlichen Norm erhoben“ habe.²²¹ Die beispielweise von Wilhelm de Vries geäußerte These, dass die Apostolische Kirche des Ostens auf dieser Synode des Jahres 486 „nestorianisch“ geworden sei,²²² findet daher keine Entsprechung in den Quellen.²²³ Im Jahr 486 ist die Apostolische Kirche des Ostens nicht „nestorianisch“ geworden.²²⁴

4.2.4.2 Die Erweiterung der christologischen Formel durch Babaj den Großen (612)

Eine Erweiterung der aus der griechisch-antiochenischen Tradition stammenden Formel von den zwei Naturen (*kyānē*) in der einen Person (*pārṣōpā*) hat der bedeutende

²¹⁶ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 494; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 67.

²¹⁷ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 495.

²¹⁸ Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, S. 275); Peter Bruns, Die sog. Perserschule von Edessa, S. 302.

²¹⁹ Sebastian Brock, The Christology of the Church of the East, S. 126.

²²⁰ Dietmar Winkler, *Das ostsyrische Christentum*, S. 67–68. Vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 495.

²²¹ Karl Pingéra, Nestorius in der ‚Nestorianischen‘ Kirche, S. 196.

²²² Wilhelm de Vries, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, in: *Das Konzil von Chalkedon 1. Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Heinrich Bacht/Alois Grillmeier, Würzburg 1951, S. 603–635, hier S. 610.

²²³ Zu weiteren dementsprechenden Argumentationen in der Forschung vgl. die Zusammenstellung bei Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 493, Anm. 106.

²²⁴ Louis Sako, The Church of the East is not Nestorian, S. 354.

ostsyrische Theologe Babaj der Große²²⁵ im Jahr 612 vorgenommen, als er für ein Religionsgespräch, zu dem der Persische Großkönig Chosrau II. († 628) Vertreter der west- wie der ostsyrischen Richtung in seinem Königreich eingeladen hat, ein entsprechendes Positionspapier erarbeitete.²²⁶ In seinem grundlegenden Statement hat Babaj in deutscher Übersetzung ausgeführt:

Es ist klar offensichtlich, dass der Christus vollständiger Gott ist (*'lāhā mšālmānā'*) und vollständiger Mensch (*w-bārnāšā mšālmānā*). Auf der einen Seite wird er als Gott angesprochen (*'lāhā mētāmār'*), während er in der Natur (*kād b-kyānā*) und in der *qnōmā* der Gottheit (*w-b-qnōmā d-'lāhūtā*) vollkommen ist (*ytāwy mšālmānā*). Auf der anderen Seite wird er als vollständiger Mensch bezeichnet (*bārnāšā mšālmānā mētāmār*), während er in der Natur (*kād b-kyānā*) und der *qnōmā* der Menschheit vollkommen ist (*w-b-qnōmā d-nāšūtā ytāwy mšālmānā*). So, wie aus dem Gegensatz der Worte, die über den Christus ausgesagt worden sind, klar feststeht, dass der Christus zwei NATUREN ist (*d-mšyḥā trēn kyānē*) und zwei *qnōmē* (*w-qnōmē ytāwy*), so steht es auch auf Grund der Tatsache, dass [diese Worte] sich auf den einen Christus, den Sohn Gottes, beziehen, klar fest, dass der Christus einer ist (*d-mšyḥā ḥād ytāwy*) – nicht, weil er nur eine Natur oder *qnōmā* besäße (*la hāwā b-ḥādyūt kyānā w-qnōmā*), sondern in der einen Person der Sohnschaft (*'lā b-ḥād pārṣopā d-bārūtā*) und dem einen [Ausgangspunkt] von Autorität (*w-ḥād šūltānā*) und dem einen [Ausgangspunkt] von Herrschaft (*w-ḥād mārbārnūtā*) und der einen Macht (*w-ḥād ḥaylā*) und dem einen Herrn-Sein (*w-ḥād mārūtā*).²²⁷

Babaj der Große konkretisiert in diesem Textabschnitt die von der Synode des Jahres 484/486 her bekannte christologische Aussage von den zwei NATUREN (*kyānē*) in der einen Person (*pārṣopā*) dadurch, dass er die beiden NATUREN (*kyānē*) auch als zwei *qnōmē* beschreibt (*d-mšyḥā trēn kyānē w-qnōmē ytāwy*) – obwohl er an mehreren Stellen die Einheit der beiden NATUREN (*kyānē*) und *qnōmē* hervorhebt (*d-mšyḥā ḥād ytāwy*).²²⁸ Es ist vermutet worden, dass Babaj durch diesen Einschub die Subjektseinheit in dem einen Christus in Frage stelle, weil die syrische Literatur das Wort *qnōmā* auch häufig benutze, um den griechischen Terminus der Υπόστασις (Hypostase) in ihre Sprache zu übersetzen.²²⁹ Würde man dies nun tun – wie es in der Vergangenheit geschehen ist, – so könnte man diesen Text des Babaj in der Tat als Lehre von zwei Hypostasen deuten, womit die Kirche des Ostens einen echten „Nestorianismus“ im Sinne der Definition des Cyrillus

²²⁵ Eine Zusammenfassung des christologischen Ansatzes von Babaj dem Großen († 628) findet sich bei Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 83–99.

²²⁶ Zu dieser Erweiterung der christologischen Positionierung der Apostolischen Kirche des Ostens vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 136–137; Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 510–513; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 96–99; Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East*, S. 127–128. Zu der Bedeutungszunahme westsyrisch-miaphysischer Missionsbemühungen im Reich der Perser im 6. Jh. vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 130.

²²⁷ *Synodicon Orientale*, hg. v. Jean Chabot, S. 575, Z. 11–17 [dt. ÜS nach Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 511–512]. Zur Terminologie vgl. auch Louis Sako, *The Church of the East is not Nestorian*, S. 363–364.

²²⁸ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 513; Dietmar Winkler, *Das Zeitalter der Sassaniden*, S. 40. Zu den Widerständen innerhalb der Apostolischen Kirche des Ostens gegen die Erweiterung der christologischen Grundformel vgl. Gerrit Reinink, *Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity*, S. 227–234.

²²⁹ Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East*, S. 30.

von Alexandria vertreten würde.²³⁰ Sebastian Brock hat jedoch herausgearbeitet, dass der Fachbegriff des *qnōmā* aus der syrischen Sprache und der syrischen Theologie heraus verstanden werden müsse – und nicht nach dem, was er vielleicht in einer anderen Sprache und einer anderen Theologie meinen könnte.²³¹ Der britische Orientalist hat dabei deutlich gemacht, dass im klassischen Syrischen die beiden Fachbegriffe der Natur (*kyānā*) und der *qnōmā* einander bedingten:

In East Syrian understanding *kyana* (nature, φύσις), is generic, while *qnōmā* is an individual manifestation of a *kyana*. Thus the two *kyane* in Christ are often specifically described as being ‘the divinity and the humanity’, and correspondingly the *qnomā* of the divinity is God the Word, perfect God, and the *qnomā* of the humanity is the Man Jesus, perfect Man; and here it needs emphasizing that ‘the Man’ is definitely never thought of as having any separate pre-existence, prior to the Union.²³²

Wenn aber die beiden christologischen Fachbegriffe der Natur (*kyānā*) und der *qnōmā* einander bedingten, dann ist Babajs Hervorhebung, dass es in dem einen Christus nach der Einung von dessen Gott- und Menschheit auch zwei *qnōmē* gebe, sprachlich konsequent und folgerichtig. Daher hat Dietmar Winkler zu bedenken gegeben: „Allerdings bezeichnet *qnomā* weder für Babai noch für das Bekenntnis von 612 eine in sich selbst existierende Hypostase. Mit *kyana* ist die allgemeine, abstrakte Natur, also das Mensch-Sein bzw. das Gott-Sein, gemeint, während *qnomā* die Konkretisierung und Individualisierung der Natur darstellt. Babai verwendet deshalb zumeist die Formulierung ‚die zwei Naturen und ihre *qnomē*‘.“²³³ Insofern stellt also auch die Weiterentwicklung der christologischen Formel der Apostolischen Kirche des Ostens im Jahr 612 keinen „Nestorianismus“ dar. Die Präzisierung der beiden Naturen (*kyānē*) der Gottheit (*'lāhūtā*) und der Menschheit (*'nāšūtā*) als zwei *qnōmē* dient vielmehr – im klassisch griechisch-antiochenischen Sinne – dazu, deren wirkliche Realität zu untermauern. „Babais Christologie, die des realen Nestorianismus bezichtigt wurde, ist als orthodox und spezifischer ostsyrischer Zugang zum Christusgeheimnis zu sehen“, bekraftigt der Salzburger Kirchenhistoriker deshalb.²³⁴

²³⁰ Daher schreibt Dietmar Winkler: „In der Vergangenheit wurde der syrische Begriff *qnomā* dem griechischen *hypostasis* gleichgesetzt, oder sogar mit ‚Person‘ übersetzt. So kam man zum Verständnis, die Kirche des Ostens bekenne in Christus zwei Naturen und zwei Personen“ (Dietmar Winkler, Zeitalter der Sassaniden, S. 40). Vgl. auch Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East*, S. 131.

²³¹ In diesem Sinne legt der Oxford Gelehrte dar: „The standard equivalent terms in Syriac had a rather different semantic range from that of their Greek counterparts; thus, for example, the connotations of Syriac *kyana* and *qnomā* are by no means precisely the same as those of φύσις and ὑπόστασις which they regularly represent“ (Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East*, S. 130). Zu diesem inhaltlichen Anliegen der ostsyrischen Tradition vgl. auch Louis Sako, *The Church of the East is not Nestorian*, S. 353.

²³² Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East*, S. 131; Sebastian Brock, *The ‘Nestorian Church’: A lamentable Misnomer*, S. 28; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 92–93.

²³³ Dietmar Winkler, *Zeitalter der Sassaniden*, S. 40.

²³⁴ Dietmar Winkler, *Zeitalter der Sassaniden*, S. 40.

Wenn aber insofern auch die von der Kirche des Ostens vertretene Christologie keinen „Nestorianismus“ zutage befördert, bleibt letztlich nur noch die Frage bestehen, welche Bedeutung nun der vom reichskirchlichen Konzil von Ephesus (431) abgesetzte Bischof Nestorius von Konstantinopel in der Kirche im Persereich gehabt hat.

4.2.5 Die Person des Nestorius von Konstantinopel in der Rezeption durch die Kirche des Ostens

In Bezug auf die Rezeption der historischen Person des Nestorius von Konstantinopel hat Louis Sako hervorgehoben, dass dieser weder in Persien geboren noch jemals eine leitende kirchliche Funktion in der Apostolischen Kirche des Ostens innegehabt habe.²³⁵ Was die Synodaltexte der Kirche des Ostens von den Bischofsversammlungen in Seleucia-Ctesiphon (486) bis zu Babais des Großen Papier im Jahr 612 angeht, so hat Sebastian Brock festgehalten, dass „the name of Nestorius never once occurs, whereas Theodore [sc. von Mopsuestia] is on several occasions held up as an authority on doctrinal matters and as a model für orthodox belief.“²³⁶ Zum ersten Mal in einem bedeutenden ostsyrischen Text tauche der Name des abgesetzten Patriarchen von Konstantinopel in der Dichtung *De tribus Doctoribus* auf, das der ostsyrische Theologe Narses von Edessa († 501)²³⁷ über die drei Lehrer des Glaubens, Diodorus von Tarsus, Theodorus von Mopsuestia und Nestorius von Konstantinopel, verfasst habe. Weil Narses von Edessa als Gründungsdirektor der Schule von Nisibis wirkte, die von Lehrenden wie Lernenden in der Stadt im Persereich neu gegründet worden ist, als der (ost-)römische Kaiser Zeno († 491) die Schule der Perser in Edessa im Jahr 489 endgültig geschlossen hat,²³⁸ nimmt es nicht wunder, dass sein Bild von dem abgesetzten Bischof von Konstantinopel die ostsyrische Tradition geprägt hat.²³⁹ Deshalb ist es bemerkenswert, dass Sebastian Brock in seiner Analyse der Homilie des Narses von Edessa zu dem Ergebnis gelangt, dass

while it is clear that Narsai had a good knowledge of Diodore's [sc. von Tarsus] and (especially) Theodore's [sc. von Mopsuestia] teaching (available to him in Syriac translations), what he has to say

²³⁵ Louis Sako, The Church of the East is not Nestorian, S. 353.

²³⁶ Sebastian Brock, The 'Nestorian Church'. A lamentable Misnomer, S. 29. Vgl. auch George Bevan, *The New Judas*, S. 9; Dietmar Winkler, Das Zeitalter der Sassaniden, S. 33.

²³⁷ Zu Narses von Edessa († 501) vgl. als Überblick Lucas van Rompay, Art. Narsai (d. ca. 500), in: *GEDSH*, Online Edition (<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Narsai>); Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rom 1958, S. 107–110; Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der syrisch-palästinensischen Schriften*, Bonn 1922, S. 109–113.

²³⁸ Zur Bedeutung der Schule von Nisibis für die Kirche des Ostens vgl. Philipp Wood, The Chronicle of Seert, S. 131–133; Sebastian Brock, The 'Nestorian Church': A lamentable Misnomer, S. 33; Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 113–114.

²³⁹ Karl Pingéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 197; Sebastian Brock, The 'Nestorian Church'. A lamentable Misnomer, S. 29.

about Nestorius is very vague and generalized: clearly Narsai had no real knowledge of Nestorius' teaching, and Nestorius simply features in the homily as a martyr for the Antiochene christological tradition who had been hounded into exile by the 'Egyptian Pharaoh', in other words, Cyril of Alexandria, the protagonist of the opposite theological camp.²⁴⁰

Nestorius sei deshalb „vor allem das Symbol eines Märtyrers der antiochenischen Christologie“, schlussfolgert Dietmar Winkler daraus;²⁴¹ und Karl Pinggéra ergänzt: „Die Trias Diodor – Theodor – Nestorius [findet sich daher] später immer wieder bei ostsyrischen Autoren.“²⁴² So werde Nestorius von Konstantinopel am Ende des 6. Jh. in der *Regula Monachorum* des Abtes des „Großen Klosters“ auf dem Izla-Gebirge, Dādyšō, als einer der drei Väter genannt, von denen die Kirche des Ostens Lehre (*tūlmydā*), Taufe (*mādā*) und Wachstum (*tārbytā*) empfangen habe.²⁴³ Im 7. Jh. habe Babaj der Große den ehemaligen Bischof von Konstantinopel als einen der drei Zeugen für die apostolische Lehre benannt;²⁴⁴ und im 9. Jh. habe sich der Katholikos Timotheus I. in seiner *Epistula ad Monachos de Conventu Mar Maronis* auf die gleiche Dreierreihe von Glaubenslehrern berufen.²⁴⁵

²⁴⁰ Sebastian Brock, The 'Nestorian Church'. A lamentable Misnomer, S. 29. Vgl auch George Bevan, *The New Judas*, S. 338 – 339; Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚Nestorianischen‘ Kirche, S. 197; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 65. Diese Einschätzung des Nestorius von Konstantinopel († 451) zeigt sich in der Homilie beispielsweise dann, wenn dieser als ein energischer Bischof bezeichnet wird, der sich um die Bewohnerinnen und Bewohner der Kaiserstadt im Osten gekümmert und sie gelehrt habe, kraftvoll gegen alle Häresien vorzugehen (Narses Edessenus, *Homilia de tribus Doctoribus*, hg. v. F. Martin, S. 462, Z. 20 – 21).

²⁴¹ Dietmar Winkler, Zeitalter der Sassaniden, S. 34. Zur weiteren Interpretation des Nestorius von Konstantinopel († 451) in der ostsyrischen Literatur vgl. Sebastian Brock, The ‚Nestorian Church‘: A lamentable Misnomer, S. 29 – 30; Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 197 – 205.

²⁴² Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 197.

²⁴³ Dādyšō Abba, *Regula Monachorum*, hg. u. übs. v. Arthur Vööbus, S. 167, Z. 12 – S. 168, Z. 1 – 4; „Ein jeder Bruder, von dem bekannt wird, dass er in seinem Verstand verwirrt worden ist und mit dem Glauben der katholischen Kirche nicht übereinstimmt und der nicht den Glauben der orthodoxen Vätern teilt, insbesondere diejenigen, durch deren Lehre die Kirche des Ostens Lehre, Taufe und Wachstum empfangen hat, Mar Diodorus, Mar Theodorus und Mar Nestorius [...] soll unserer Gemeinschaft fremd sein.“ Zur Stelle vgl. auch Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 197 – 198.

²⁴⁴ Babaj Magnus, *Martyrium Georgii*, hg. v. Paul Bedjan, S. 503, Z. 10 – S. 504, Z. 6, wo es heißt: „Jeder, der dem häretischen, chaldäischen und originistischen Irrtum und aller gottlosen Lehre des häretischen Hannānā, die allem Christentum fremd ist, zustimmt und nicht rechtgläubig ist nach der Überlieferung der ganzen persischen Kirche (*yk mšalmnūta d-kūlāh dtā d-b-’trē d-pērsyā*), oder wer verwirft oder tadeln diese drei seligen, heiligen, ökumenischen Lehrer, die Säulen der Kirche (*mūdyāh d-dtā*), und ihre apostolische, den ganzen Orient erleuchtende Lehre, nämlich den seligen Diodor, den seligen Theodor und den seligen Nestorius (*w-tūbānā nēstōry*), die herrlichen Zeugen (*nāzyh b-sāhēdā*) und die übrigen Lehrer, die auf ihren Spuren wandelten, darf im Worte Gottes, das Höhe und Tiefe beherrscht, in dieser Gemeinschaft die Kommunion nicht empfangen, und kein Bruder unserer Gemeinschaft darf die Kommunion empfangen, wo der Name des Chaldäers und Häretikers Hannānā (in den Diptychen?) verkündet wird“ [dt. ÜS Braun]. Zur Stelle vgl. auch Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 198.

²⁴⁵ Timotheus, *Epistula ad Monachos de conventu Mar Maronis*, hg. u. übs. v. Raphaël Bidawid, S. 47 [lat. ÜS S. 15]. Zur Stelle vgl. auch Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 199.

Vor diesem Hintergrund macht Karl Pinggéra ein näheres Interesse an Nestorius „erstmals Mitte des 6. Jahrhunderts“ fest.²⁴⁶ Zum einen habe zu dieser Zeit der Katholikos Ābā eine Übersetzung des *Liber Heraclidis* des Nestorius in das klassische Syrische veranlasst.²⁴⁷ Zum anderen habe der Historiker Bārhādbšābbā von Bēth Arbaia Nestorius von Konstantinopel ein eigenes Kapitel in seiner *Historia ecclesiastica* gewidmet, in welchem er den abgesetzten Bischof von Konstantinopel als einen Märtyrer für den apostolischen Glauben gezeichnet habe, welcher den Intrigen des Cyrillus von Alexandria († 444) erlegen sei.²⁴⁸ Diese Opferrolle sei indes, so fasst der Marburger Gelehrte die Position des Bārhādbšābbā zusammen, nicht alleine dem Nestorius († 451) zugefallen; dieser stehe vielmehr in einer Reihe mit „den anderen ,verfolgten Vätern“ wie Johannes Chrysostomus, gegen welchen der Erzbischof Theophilus von Antiochia vorgegangen sei.²⁴⁹ Eine Selbst-Identifikation in ostsyrischen Texten als „Nestorianische Christen“ (*krēstyānē nēstōryānō*) – in Abgrenzung zum westsyrischen Miaphysitismus des Severus von Antiochia und seinen Anhängern – findet sich, nach den Untersuchungen von Gerrit Reinink, zum anderen vor diesem Hintergrund erst um die Mitte des 8. Jh. bei dem ostsyrischen Bischof Šadost von Tirhan, der erklärt, dass es nicht die „nestorianischen Christen“ seien, die vom Pfad der Wahrheit abgewichen seien, sondern Severus von Antiochia und die Verteidiger der christologischen Aussage von der einen Natur (*kyānā*) und der einen Hypostase (*qnōmā*).²⁵⁰ Von da an sei die Person des

²⁴⁶ Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 200.

²⁴⁷ Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 200. Der Marburger Ostkirchenspezialist beschreibt, dass in der Lebensbeschreibung des Abtes Bar Edta berichtet werde, dass dieser die syrische Fassung des *Liber Heraclidis* aus Nisibis habe in seinen Konvent bringen lassen, um das Werk zu studieren. Zur weiteren Lektüre habe er jedoch die Schriften des Theodorus von Mopsuestia († 428), des Ephraem des Syrers († 373) und des Narses von Edessa († 501) empfohlen – nicht aber diejenigen des Nestorius von Konstantinopel († 451). Vgl. Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 201. Zu den Zeitumständen und einem Bedürfnis in der Apostolischen Kirche des Ostens, die eigene Selbst-Identifikation am Ende des 6. Jh. näher zu präzisieren, vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 129–131.

²⁴⁸ Bārhādbšābbā Ārbāyā, *Causa fundationis scholarum*, hg. u. übs v. Francois Nau, Turnhout 1983, PO 9, S. 519–570. Zur Stelle vgl. auch Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 201–203. Zu der Einschätzung des Bārhādbšābbā innerhalb der ostsyrischen Geschichtsschreibungstradition vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 131–133.

²⁴⁹ Bārhādbšābbā Ārbāyā, *Causa fundationis scholarum*, hg. u. übs v. Francois Nau, Turnhout 1983, PO 9, S. 558–563. Zur Stelle vgl. auch Karl Pinggéra, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche, S. 203; Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 132–133.

²⁵⁰ Šadost Tarihanesis, *Liber Separationis Orientalium et Occidentalium Christianorum*, zitiert in: *A Nestorian Collection of Texts*, hg. v. Luise Abramowski/Daniel Goodman, 1, S. 48, Z. 2–10: „From these [considerations] therefore it is evident that it was not ourselves [who] have turned aside from the foundation of the faith, we who, in the orthodox way, believe that in Christ are two natures and two hypostases. But Severus and his disciples have turned aside, they who confess Christ to be one nature and one hypostasis. But we, the Nestorian Christians (*krēstyānē nēstōryānō*), cry with John the evangelist: ‘The Word became flesh and dwelt among us’. Therefore, God the Word ‘dwelt’ according to the preaching [...]“ (ÜS Abramowski/Goodman, S. 31, Z. 3–10). Vgl. auch George Bevan, *The New Judas*, S. 339; Gerrit Reinink, *Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity*, S. 219. Zur Bedeutung, die Hēnānā von Adiabene

Nestorius, so erläutert es Philipp Wood, „increasingly prominent in the ninth- and tenth-century-texts“ geworden.²⁵¹ So sei in dem arabischen *Haddad Chronicle*²⁵² der Bischofsstuhl von Seleucia-Ctesiphon unhistorisch als „the chair of Nestorius“ bezeichnet worden.²⁵³ Daraus zieht der britische Gelehrte die Schlussfolgerung: „The fact that pseudo-George employs ‘Nestorian’ positively shows the shift in attitudes that must have occurred, in some parts of the church at least, between the polemical use of the term in 612 and the church’s own use of the term by the ninth century.“²⁵⁴ Daher sei die Apostolische Kirche des Ostens zwar nicht „nestorianisch“ in dem Sinne geworden, dass sie die Theologie des reichskirchlich verurteilten Bischofs von Konstantinopel angenommen habe,²⁵⁵ aber sie sei „increasingly Nestorian in a historical sense“, in dem „Nestorius played a critical role in the church’s historical imagination.“²⁵⁶ Trotz dieses Hinweises sei es „formaltheologisch falsch“, so hebt jedoch Dietmar Winkler gegenüber diesen Rückbezügen auf die historische Person des Märtyrers für den „wahren Glauben“ Nestorius in der Kirche des Ostens hervor, falsch, diese in einem theologiegeschichtlichen Sinne als die „Nestorianische Kirche“ zu bezeichnen, auch wenn sie den Theologen „als Lehrer und Heilige[n] [...] in Ehren“ halte.²⁵⁷ Die Position des Theologen, des Schrifterklärers (*mpāšqānā*) schlechthin, habe für die Apostolische Kirche des Ostens nämlich Theodorus von Mopsuestia eingenommen,²⁵⁸ weswegen Sebastian Brock unterstrichen hat: „It is Theodore’s christological language, as well as his approach to biblical exegesis, which had a profound influence on the theology of the Church of the East. Indeed, if one wanted to characterize the Church of the East in this way, it would be much more appropriate to call it ‘Theodoran’, rather than ‘Nestorian.’“²⁵⁹ Woher stammt also vor diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund die Bezeichnung der „Nestorianer“, welche sich in ostsyrischen Quellentexten erst ab dem 8. Jh. findet?

bei der Entwicklung und Durchsetzung der Formel gegen die Lehrautorität des Theodorus von Mopsuestia zugefallen ist, vgl. S. 223–227. Zu der Bedeutung dieser Selbst-Identifikation als „Nestorianer“ durch ostsyrische Texte vgl. auch die Erörterung bei Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 140.

251 Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 140.

252 Zur Textüberlieferung dieses Geschichtswerkes vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 70–71.

253 Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 140.

254 Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 140.

255 In diesem Sinne hält auch Dietmar Winkler fest: „Das Christentum im Persischen Reich der Parther und Sassaniden begann weder mit Nestorius noch hat es im 5. Jahrhundert eine nach ihm benannte dogmatische Trennung von der Kirche des Römischen Reiches gegeben“ (Dietmar Winkler, Einleitung, S. 34).

256 Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 142.

257 Dietmar Winkler, Einleitung, S. 12.

258 Dietmar Winkler, Einleitung, S. 33.

259 Sebastian Brock, The ‘Nestorian’ Church: A lamentable Misnomer, S. 29. Zu der Bedeutung des Theodorus von Mopsuestia für das Selbstverständnis der Apostolischen Kirche des Ostens vgl. auch Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 242.

4.2.6 Das Aufkommen der Bezeichnung „Nestorianer“ bei Philoxenus von Mabbug († 523)

Nach den Untersuchungen der französischen Orientalistin Muriel Debié ist es der westsyrisch-miaphysische Bischof Philoxenus von Mabbug, der in seiner *Epistula ad Abu Yafur* die Christinnen und Christen im Perserreich erstmals als „Nestorianer“ anspricht, indem er das Oberhaupt dieser Kirche, Āqāq († 496), als „Häretiker“ (*cyryty-qyā*)²⁶⁰ und „Katholikos der Nestorianer“ (*l-qāṭōlyqā d-nēstōryānē*) bezeichnet.²⁶¹ Darüber hinaus verweist die in Paris lehrende Wissenschaftlerin auf die Handschrift BL add. 14.535, in welcher der ostsyrische Bischof Paulus von Nisibis († 573) in einer Disputation mit dem (ost-)römischen Kaiser Justinianus I. († 565) ebenfalls als ein „Nestorianer“ angesehen werde.²⁶² Aus diesen Stellen kommt Muriel Debié zu dem Schluss: „Le nom ‚nestorien‘ est donc employé dès le VI^e siècle par les adversaires miaphysites des tenants de la théologie antiochenne pour désigner les membres de l’Église de l’Est de la théologie de Théodore de Mopsueste lors du concile de 486 présidé par Acace explique cette chronologie.“²⁶³

4.2.7 Schlussfolgerung

Wenn aber der Terminus der „Nestorianer“ insofern eine Kennzeichnung darstellt, welche der Kirche des Ostens und ihren Repräsentanten im Zuge der christologischen Auseinandersetzungen des 5. und 6. Jh. von ihren kirchenpolitischen Konkurrenten mit dem Ziel aufgestempelt worden ist, sie als häretisch einzustufen, dann sollte dieses Label heute nicht länger verwendet werden.²⁶⁴ Dieser Wunsch erscheint als umso dringlicher, als die angeführten Belegstellen aus der ostsyrischen Literatur begründet haben, weshalb weder Nestorius von Konstantinopel noch die Kirche des Ostens in Bezug auf ihren Christusglauben einen „Nestorianismus“ in der Form vertreten haben, wie ihn Cyrilus von Alexandria definiert hat; und auch wenn der abgesetzte Bischof von Konstantinopel in der Kirche des Ostens als ein Märtyrer für den apostolischen Glauben ab dem 6. Jh. rezipiert und ab dem 8. und 9. Jh. immer mehr zu einer Person der Abgrenzung und Selbstidentifikation worden ist, ist ihm auch nicht die Ehrenstellung des

²⁶⁰ Philoxenus, *Epistula ad Abu Yafur*; hg. u. übs. v. Paul Harb, S. 113, Z. 29. Zur Stelle vgl. auch Muriel Debié, *Désigner l’adversaire: La guerre des noms dans les controverses*, S. 315.

²⁶¹ Philoxenus, *Epistula ad Abu Yafur*; hg. u. übs. v. Paul Harb, S. 113, Z. 24. Zur Stelle vgl. auch Muriel Debié, *Désigner l’adversaire: La guerre des noms dans les controverses*, S. 315. Zur Bedeutung der westsyrisch-miaphysischen Argumentation gegen die Apostolische Kirche des Ostens für die Entstehung der Bezeichnung einer „Nestorianischen Kirche“ vgl. auch George Bevan, *The New Judas*, S. 339; Gerrit Reinink, *Tradition and Formation of the Nestorian Identity*, S. 217–250.

²⁶² Zu der Bewertung der Kontakte zwischen dem (ost-)römischen Kaiser Justinianus († 565) und der Apostolischen Kirche des Ostens vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 135–136.

²⁶³ Muriel Debié, *Désigner l’adversaire: La guerre des noms dans les controverses*, S. 315.

²⁶⁴ Dietmar Winkler, Einleitung, S. 11–12.

Erklärers der christologischen Überzeugung der Kirche im Perserreich jemals zugefallen.²⁶⁵ Diese Position hat Theodorus von Mopsuestia eingenommen, den die Apostolische Kirche des Ostens bis heute als den „Schrifterklärer“ schlechthin verehrt.²⁶⁶ Gleichsam diese Überlegungen zusammenfassend hat Louis Sako daher jüngst noch einmal mit Nachdruck erklärt: „It is *incorrect* to describe the ‘Church of the East’ being the ‘Nestorian Church’ because the Church of the East existed long before Nestorius himself, and because its doctrine was not based on his thoughts and writings.“²⁶⁷

5 Ein Ausblick in das siebte Jahrhundert

Auch wenn auf den vorstehenden Seiten dargelegt worden ist, wie nahe sich die differierenden christologischen Ansätze der beteiligten Streitparteien eigentlich waren, ist nach der Synode des Jahres 536 in Konstantinopel die Einheit der einen (ost-)römischen Reichskirche zerbrochen.²⁶⁸ Von dieser Zeit an standen sich verschiedene Kirchen im Osten des Imperium Romanum mit einer jeweils eigenen Christologie gegenüber: Auf der einen Seite die pro-chalcedonensischen Bischöfe von Antiochia, Jerusalem und Alexandria, auf der anderen die anti-chalcedonensischen Oberhirten mit ihren Gläubigen.²⁶⁹ Zu ihnen kam im Reich der Perser noch die Apostolische Kirche des Ostens, deren Katholikos Išo'yahb I. († 595) im Jahr 586 in Konstantinopel die Gemeinsamkeit im Glauben mit der (ost-)römischen Reichskirche festgestellt hat.²⁷⁰ Auf einer Synode im Jahr 585 hob die Apostolische Kirche des Ostens darüber hinaus hervor, dass der Herr fünf Patriarchate eingesetzt habe – vier für den Westen, das fünfte aber in Seleucia-Ctesiphon für den Osten.²⁷¹ Angesichts dieser verschiedenen kirchlichen Zentren und

²⁶⁵ Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 242.

²⁶⁶ Sebastian Brock, *The Christology of the Church of the East*, S. 127; George Bevan, *The New Judas*, S. 43. Zu den Anfeindungen gegen die Autorität Theodorus von Mopsuestia nach dessen Verurteilung im Imperium Romanum während des Konzils von Konstantinopel (533) innerhalb der Apostolischen Kirche des Ostens vgl. die Zusammenstellung bei Gerrit Reinink, *Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity*, S. 235–247.

²⁶⁷ Louis Sako, *The Church of the East is not Nestorian*, S. 357.

²⁶⁸ Zur Absetzung der anti-chalcedonensischen Bischöfe in Alexandria und Antiochia durch Kaiser Justinianus I. nach der Synode von Konstantinopel (536) und der Etablierung paralleler kirchlicher Strukturen der Anti-Chalcedonenser vgl. zusammenfassend Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 354–364; mit Fokus auf Ägypten Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 183–184; mit besonderem Augenmerk auf die westsyrische Kirche Volker Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, bes. S. 145–193.

²⁶⁹ Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 358; Dietmar Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, S. 155; William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, S. 273.

²⁷⁰ Zu dieser Übereinstimmung im Glauben im Jahr 586 vgl. die Interpretation bei Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 134–135; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 75–76.

²⁷¹ Anonymus, *Synodicon Orientale*, hg. v. Jean Chabot, S. 160, Z. 7–11. Zu dem Beschluss vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 509; Dietmar Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, S. 17.

deren Interaktion spricht beispielsweise der Mainzer und Frankfurter Leibniz-Wissenschaftscampus von der „Polyphonie des spätantiken Christentums.“²⁷²

Trotz dieser Differenzen ist es dem Kaiser Heraclius († 641) und seinem Patriarchen Sergius von Konstantinopel († 638) in den Jahren zwischen 629 bis 633 noch einmal gelungen, Unionen zwischen den pro- wie anti-chalcedonensischen Kirchen im Imperium Romanum²⁷³ sowie eine Übereinstimmung im Glauben mit der Apostolischen Kirche des Ostens im Jahr 630 Aleppo mit dem Katholikos Iṣōyāhb II. († 646) herbeizuführen.²⁷⁴ Die Grundlage für die Einigung stellte die Aussage dar, dass in dem einen Christus nur eine Wirkweise oder Energie (*energeia*) wirkte.²⁷⁵ Sie bot sich gerade deshalb als Brücke über die zerstrittenen Gräben an, weil sowohl pro- als auch anti-chalcedonensische Autoren die Wirkweise (*energeia*) von der einen Hypostase des Christus herleiten konnten;²⁷⁶ und auch der ostsyrische Katholikos zeigte sich nach dem Bericht im Jahr 630 in Aleppo dazu bereit, dieser Lehrmeinung zuzustimmen.²⁷⁷ Gescheitert sind diese Bemühungen jedoch an dem Widerstand von entschiedenen pro-chalcedonensischen Autoren wie Sophronius von Jerusalem († 638), welche die Wirkweise (*energeia*) nicht von der einen Hypostase (*hypostasis*), sondern den beiden NATUREN (*physeis*) des Christus herleiten.²⁷⁸ Insofern erwies sich im 7. Jh. noch der gleiche Bruch zwischen den pro- wie anti-chalcedonensischen Seiten, wie er sich im 5. Jh. herauskristallisiert hat.²⁷⁹ Es bedurfte erst der neuen Anläufe des 20. Jh., um diese zu überwinden.²⁸⁰ Für die theologisch geschichtliche Einordnung der Apostolischen Kirche des Ostens ist es jedoch besonders bemerkenswert, dass die beiden Oberhäupter der (ost-)römischen Reichskirche wie der Apostolischen Kirche des Ostens in Persien im 7. Jh. noch einmal den gemeinsamen Glauben bekennen konnten – obwohl doch die Kirche schon längst „nestorianisch“ geworden sein sollte.

²⁷² Die Beschreibung ist abrufbar unter: https://www.byzanz-mainz.de/no_cache/forschung/a/article/polyphonie-des-spaetantiken-christentums/.

²⁷³ Zu diesen Kirchenunionen vgl. die Darstellung bei Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 553–581.

²⁷⁴ Zu dieser Übereinkunft vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 566–570.

²⁷⁵ Zu den argumentativen Stärken dieses *miaenergetischen* Ansatzes vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 531–534.

²⁷⁶ Zu den Positionsbestimmungen vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 540–553.

²⁷⁷ Nach der Darstellung der arabisch überlieferten *Chronica Seertensis* stimmten die Glaubensbekennnisse, welche Patriarch Sergius von Konstantinopel und der Katholikos Iṣōyāhb II. der Apostolischen Kirche des Ostens einander vorlegten, überein „in dem Bekenntnis von einem ‚Willen‘ und einer ‚Wirkweise‘“ überein [i.e. *Chronica Seertensis*, hg. v. Addai Scher (PO 13), S. 557, Z. 10 – S. 558, Z. 1. S. 560, Z. 1–2]. Vgl. auch Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 567. Zur Einschätzung der Chronik als Quelle für die Geschichte der Apostolischen Kirche des Ostens vgl. Philipp Wood, *The Chronicle of Seert*, S. 2–8.

²⁷⁸ Zum Widerstand des Sophronius von Jerusalem gegen diese Annäherung an die Anti-Chalcedonenser vgl. Christian Lange, *Mia Energeia*, S. 581–587. Zur Herleitung der Wirkweise (*energeia*) von den beiden chalcedonensischen NATUREN (*physeis*) vgl. Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula ad Arcadium*, hg. v. Albert/Schönborn, PO 39, 53–54 [76–78] [240–242].

²⁷⁹ Zur Ablehnung der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalcedon (451) vgl. die Erörterung oben S. 224–225.

²⁸⁰ Zu einer Übersicht über diese Anläufe vgl. oben S. 246–247.

6 Perspektivische Schlussfolgerung

In der Einleitung zu diesem Beitrag ist dargelegt worden, dass Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995 alle am ökumenischen Gespräch mit den Kirchen des Orients Interessierten dazu aufgefordert hat, dass es „[a]ngesichts von Lehrformeln, die von jenen in der Gemeinschaft, der man angehört, üblichen abweichen, [...] zunächst natürlich zu klären [geltet], ob die Worte nicht einen identischen Inhalt mein[ten].“²⁸¹ Entsprechend diesem Vorsatz, haben der römische Papst und das Oberhaupt der Apostolischen Kirche des Ostens, Mar Dinkha IV., in einer gemeinsamen Erklärung zur Christologie vom 11. November 1994 betont:

Christus ist [...] kein ‚gewöhnlicher Mensch‘, den Gott adoptiert hat, um in ihm zu wohnen und ihn zu inspirieren, wie er es in den Gerechten und Propheten getan hat. Doch das gleiche Göttliche Wort, von seinem Vater gezeugt vor aller Zeit ohne Anfang in Bezug auf seine Gottheit, wurde in der Endzeit in Bezug auf seine Menschheit von einer Mutter ohne einen Vater geboren. Die menschliche Natur, die die Jungfrau Maria geboren hat, war immer die des Sohnes Gottes selbst. Dies ist der Grund, warum die Assyrische Kirche des Ostens die Jungfrau Maria verehrt als ‚Mutter Christi, unseres Gottes und Heilandes.‘ Im Licht dieses gleichen Glaubens wendet sich die katholische Tradition an die Jungfrau Maria als ‚die Mutter Gottes‘ und ebenso als ‚die Mutter Christi.‘ Wir [sc. der römische Papst wie der Katholikos der Apostolischen Kirche des Ostens] erkennen beide die Berechtigung und Richtigkeit dieser Ausdrucksformen des gleichen Glaubens an, und wir achten beide, was die einzelne Kirche jeweils in ihrem liturgischen Leben und in ihrer Frömmigkeit bevorzugt.²⁸²

Angesichts dieser aus einem ökumenischen Blickwinkel heraus erfreulichen Ergebnisse im Gespräch der Kirchen erscheint es als angemessen, die jüngsten Erkenntnisse der interdisziplinären wissenschaftlichen Forschung in die Darstellungen zur Geschichte des Christentums im Orient einfließen zu lassen. Demzufolge sollte in Bezug auf die beiden grundlegenden christologischen Ansätze des griechisch-sprachigen Christentums im 5. Jh. zwischen jeweils zwei Interpretationsmöglichkeiten der zugrundeliegenden theologischen Konzepte differenziert werden. Auf der einen Seite sollte hinsichtlich des griechisch-alexandrinischen Logos-Sarx-Schemas zwischen dem echten *Monophysitismus* und einem *Miaphysitismus* differenziert werden.²⁸³ Während der erstere *Monophysitismus* davon ausgeht, dass sich der Gott-Logos und das mit diesem geeinte Fleisch bei dessen Inkarnation so miteinander verbunden haben, dass dessen menschliche Natur (φύσις/*physis*) nicht länger vollständig geblieben ist, unterstreicht

²⁸¹ Johannes Paulus, *Encyclica Ut unum sint*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, S. 5–31, hier Kap. 38 (S. 29). Vgl. hierzu oben S. 194.

²⁸² Der Text der gemeinsamen Erklärung ist zitiert nach *Der Apostolische Stuhl 1994*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der deutschsprachigen Redaktion des Observatore Romano, Rom/Köln 1994, S. 1305–1307. Zu der Erklärung vgl. auch Louis Sako, *The Church of the East is not Nestorian*, S. 362; Dietmar Winkler, *Die altorientalischen Kirchen im ökumenischen Dialog der Gegenwart*, S. 114–115.

²⁸³ Vgl. hierzu die Darstellung oben S. 206–208.

der *Miaphysitismus*, dass das mit dem Gott-Logos verbundene Fleisch ohne Minderung mit diesem die eine Natur (φύσις/*physis*) und Hypostase (ὑπόστασις/*hypostasis*) des Fleisch gewordenen Gott-Logos gebildet habe, dass dieser also weiterhin eines Wesens mit uns Menschen (ὁμοούσιος ἡμῖν/*homoousios hēmin*) geblieben sei.²⁸⁴ Deshalb sind, theologiegeschichtlich zutreffender, die orientalisch-orthodoxen Kirchen auch keine „monophysitischen“, sondern „miaphysischen“ Kirchen.

Auf der anderen Seite hat die nähere Betrachtung der ostsyrischen Tradition ergeben, dass mit Blick auf ihren Christusglauben weder der auf dem reichskirchlichen dritten ökumenischen Konzil von Ephesus (431) abgesetzte Bischof Nestorius von Konstantinopel noch die Apostolische Kirche des Ostens selbst einen „Nestorianismus“ vertreten haben.²⁸⁵ Wenn, dann könnte die Kirche außerhalb der Grenzen des Imperium Romanum hinsichtlich ihres Christusglaubens als „theodorianische“ Kirche angesprochen werden, weil ihre Definition des Christusglaubens auf den syrischen Übersetzungen der Werke dieses griechisch-antiochenischen Theologen fußt²⁸⁶ – und dies umso mehr, als Nestorius, von der *Homilia de tribus Doctoribus* des Narses von Edessa an, für die ostsyrische Tradition nicht so sehr als systematischer Theologe, sondern als Märtyrer für den apostolischen Glauben an Bedeutung gewonnen hat.²⁸⁷

Die von der Kirche des Ostens gelehrte Christologie lässt sich deshalb vielleicht am zutreffendsten als „ostsyrisch-antiochenisch“, am Werk des Theodorus von Mopsuestia ausgerichtet, aber nicht „nestorianisch“ ansprechen.²⁸⁸ Insofern hofft der Verfasser dieses Beitrages, dass seine vorgetragenen Argumente dazu beitragen, dass den Kirchen des Orients bereits in der Beschreibung ihres Christusglaubens der Respekt entgegen-schlagen kann, den sie verdient haben – wie es Wolfgang Hage bereits im Jahr 2007 formuliert hat: „Die Apostolische Kirche des Ostens von diesem Verwurf der ‚nestorianischen Häresie‘, der ihr in der zwischenkirchlichen Polemik traditionell anhängt, freizusprechen und ihr damit einen in der Christenheit unangefochtenen Platz zu si-chern, sieht sich deshalb die gegenwärtige Forschung in besonderer Weise herausge-fordert.“²⁸⁹

²⁸⁴ Vgl. hierzu die vorgetragenen Argumente oben S. 225–226.

²⁸⁵ Vgl. hierzu die Erörterung oben S. 243.

²⁸⁶ Vgl. hierzu auch oben S. 239–241.

²⁸⁷ Vgl. hierzu die Darstellung oben S. 239–241.

²⁸⁸ Dieser Begriff geht auf Wolfgang Hage zurück, der dargelegt hat: „Seiner [sc. des Theodorus von Mopsuestia († 428)] strengen ‚Zwei-Naturen-Lehre‘, die in der einen Person Christi dessen wahre Gottheit und wahre Menschheit deutlich trennte, widersprachen indessen nicht nur die Miaphysiten, sondern inzwischen auch die gemäßigt dyophysitische Definition (der ‚zwei Naturen‘ in der ‚einen Hypostase‘) der Vierten Ökumenischen Synode von Chalcedon (451)“ (Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, S. 275). Vgl. auch Christian Lange: „So daß wir jenen Glauben bekennen können, der uns gemeinsam ist.“ Überlegungen über zwei westliche Bezeichnungen für zwei christologische Positionen des fünften und sechsten Jahrhunderts aus dem christlichen Orient, S. 302–307.

²⁸⁹ Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, S. 309.

Quellenverzeichnis

Alexander Alexandrinus, *Epistula encyclica*

Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, hg. u. übs. v. Hanns-Christof Brennecke/Uta Heil/Annette von Stockhausen, Berlin/New York 2007, S. 78–82.

Arius Alexandrinus, *Expositio Fidei*

Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, hg. v. Hanns-Christof Brennecke/Annette von Stockhausen/Angelika Wintjes, Berlin/New York 2007, S. 77.

Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Afros*

Athanasius von Alexandrien. Epistula ad Afros, hg. u. übs. v. Annette von Stockhausen, Berlin/New York 2002.

Athanasius Alexandrinus, *Oratio prima contra Arianos*

Athanase d'Alexandrie. Traité contre les Ariens Tome I, hg. v. Charles Kannengiesser, Paris 2019 (SC 598).

Das heiligen Athanasius ausgewählte Schriften. 1 Vier Reden gegen die Arianer. Vier Briefe an Serapion.

Brief an Epiktet, übs. v. Anton Stegmann, Kempten 1913 (BKV 1,13).

Babaj Magnus, *Martyrium Sancti Georgii*

Histoire de Mar-Jabalaha de trois autres patriarches d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens, hg. v. Paul Bedjan, Paris/Leipzig 1895.

Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, übs. v. Oskar Braun, Kempten/München 1915, BKV 22, S. 221–277.

Bārḥādbšābbā Ārbāyā, *Causa fundationis scholarum*,

Bārḥādbšābbā Ārbāyā, Causa fundationis scholarum. Seconde Partie, hg. u. übs. v. François Nau, Turnhout 1983, PO 9, S. 496–677.

Chronica Seertensis

Histoire Nestorienne inédite (Chronique de Séert), publie par Addai Scher, PO 4 (Nachdruck 1981), S. 215–312; PO 5 (1907), S. 220–344; PO 7 (1911), S. 97–203; PO 13 (1919), S. 437–639.

Codex Theodosianus [Edictum Cunctos Populos]

Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Simondianis, hg. v. Theodor Mommsen, Berlin 1954, XVI,1,2.

Ritter, Adolf Martin, *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 1. Alte Kirche*, Neukirchen ²007, S. 200.

Concilium Chalcedonense (451), *Actio 1*

Gesta Actionis Primae, hg. v. Eduard Schwartz, Berlin/Leipzig 1933, ACO II/1,1, S. 55–196.

Concilium Chalcedonense (451), *Expositio Fidei*

Expositio Fidei, hg. v. Eduard Schwartz, Berlin/Leipzig 1933, ACO II/1,2, S. 126, Z. 6 – S. 130, Z. 18.

Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien ⁴2017, Nr. 301–302 (S. 131).

Concilium Constantinopolitanum (381), *Epistula ad Papam Damasum et occidentales Episcopos*

Conciliorum Oecumenicorum Decreta/Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 25–30.

Concilium Constantinopolitanum (381), *Canon 1*

Conciliorum Oecumenicorum Decreta/Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 31.

Concilium Constantinopolitanum (680/681), *Ecthesis*

Conciliorum Oecumenicorum Decreta/Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 124–130.

Concilium Ephesinum (431), *Canon 9*

Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien ⁴2017, Nr. 265 (S. 118).

Concilium Ephesinum (431), *Sententia contra Nestorium*

Sententia contra Nestorium, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/2,2, S. 54.

- Conciliorum Oecumenicorum Decreta/Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends*, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 61–62.
- Concilium Nicaenum (325), *Canon 6*
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta/Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends*, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 8–9.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera ad Nestorium Constantinopolitanum*
- Epistula altera ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, Berlin/Leipzig 1927, S. 25, Z. 23 – S. 32, Z. 23 [Nr. 4].
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien ⁴⁵2017, Nr. 250–251.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*
- Epistula tertia ad Nestorium Constantinopolitanum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, Berlin/Leipzig 1927, S. 33, Z. 1 – S. 42, Z. 5 [Nr. 6].
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta/Dekrete der ökumenischen Konzilien 1. Konzilien des ersten Jahrtausends*, hg. u. übs. v. Josef Wohlmuth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 50–61.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad Successum I*
- Epistula ad Successum I*, hg. v. Eduard Schwartz, Berlin/Leipzig 1928, ACO I/1, S. 151, Z. 5 – S. 157, Z. 16.
- Dādyšō Abba, *Regula Monachorum*
- Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, hg. u. übs. v. Arthur Vööbus, Stockholm 1960, S. 163–175.
- Epiphanius Constantiensis, *Ancoratus*
- S.P.N. Epiphanii Constantiae in Cypro episcopi Opera quae reperiri potuerunt omnia*, hg. u. übs. v. Jean-Paul Migne, Paris 1864 (PG 43).
- Gregorius I Papa, *Epistula ad Episcopos Iberiae*
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien ⁴⁵2017, S. 478 [Nr. 600–601].
- Johannes Paulus II Papa, *Encyclika Ut unum sint*
- Enzyklika UT UNUM SINT von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, S. 5–31.
- Johannes Paulus II Papa, *Declaratio communis de rebus fidei*
- Der Apostolische Stuhl 1994*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der deutschsprachigen Redaktion des Osservatore Romano, Rom/Köln 1994, S. 1305–1307.
- Leo I Papa, *Epistula ad Flavianum Episcopum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/2, S. 24, Z. 15 – S. 33, Z. 3.
- Camelot, Thomas, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz 1963, S. 251–259.
- Narses Edessenus, *Homilia de tribus Doctoribus*
- Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens*, hg. v. F. Martin, in: JA 14 (1899), S. 446–483.
- Nestorius Constantinopolitanus, *Epistula altera ad Cyrillum Alexandrinum*
- Nestorius Constantinopolitanus, *Epistula altera ad Cyrillum Alexandrinum*, hg. v. Eduard Schwartz, ACO I/1, Berlin/Leipzig 1927, S. 29, Z. 1 – S. 32, Z. 23 [Nr. 5].
- Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien ⁴⁵2017, S. 431–432 [Nr. 251a–c].
- Nestorius Constantinopolitanus, *Liber Heraclidis*
- The Book of Heraclidis of Damaskus. The Theological Apologia of Mar Nestorius*, hg. v. Paul Bedjan, Piscataway 2007 [= Leipzig 1910].
- Origenes von Alexandria, *Commentarii in Johannii Evangelium*
- Origenes Werke vierter Band. Der Johanneskommentar*, hg. v. Eduard Preuschen, Leipzig 1903 (GCS 10).
- Origenes' Johanneskommentar Buch I–IV*, hg. u. übs. u. komm. von Hans-Georg Thümmel, Tübingen 2011 [STAC 63].

- Philoxyenus Mabbugensis, *Epistula ad Abu Ya'fur***
 Lettre de Philoxène de Mabbūg au Phylarque Abū Ya'fur de Hīrtā de Bētna'man (selon le Manuscrit No 115 du Fonds patriarchal de Särfet), hg. u. übs. v. Paul Harb, in: *La Parole de l'Orient* 3 (1967), S. 183–222.
- Şados Tarihanensis, *Liber Separationis Orientalium et Occidentalium Christianorum***
A Nestorian Collection of Christological Texts, hg. v. Luise Abramowski/Alan Goodman, Cambridge 1972, 1–57 [Text/ÜS S. 3–36].
- Severus Antiochenus, *Epistola X ad Eleusinum***
A Collection of Letters of Severus of Antioch from numerous Syriac Manuscripts, hg. u. übs. v. Ernest Brooks, Paris 1907, S. 201–203.
- Severus Antiochenus, *Epistola XV ad Thomas Syncellum***
A Collection of Letters of Severus of Antioch from numerous Syriac Manuscripts, hg. u. übs. v. Ernest Brooks, Turnhout 1985, PO 12, S. 210–211.
- Severus Antiochenus, *Philalethes***
Sévère d'Antioche. Le Philalète, hg. u. übs. v. Robert Hespel, Louvain 1952 (CSCO 133/134) (Syr. 68/69).
- Sophronius Hierosolymitanus, *Epistula ad Arcadium***
 Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre, hg. v. Micheline Albert/Christoph von Schönborn, PO 39 (1978), S. 188–242.
- Synodus Romana, *Tomus Damasi***
Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Wien 452017, Nr. 152–177 [S. 78–80].
- Tertullianus von Carthago, *Adversus Praxean***
 Tertullian. *Adversus Praxean. Gegen Praxeas*, hg. u. übs. v. Hermann-Josef Sieben, Freiburg u. a. 2001 (FC 34).
- Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae***
Les Homélies catéchetiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, hg. u. übs. v. Raymond Tonneau, Rom 1949.
Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, übs. v. Peter Bruns, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1994–1995 (FC 17/1–2).
- Theodoreetus Cyrrhenensis, *Eranistes***
Theodoret of Cyrus Eranistes, hg. u. übs. v. Gerard Ettlinger, Oxford 1975.
- Theodoreetus Cyrrhenensis, *Apologia contra XII Anathemata Cyrilli***, zitiert in:
 Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus pro XII capitibus adversus orientales Episcopos*, hg. v. Jean-Paul Migne, PG 76, 315a–452c.
- Timotheus I. Catholicus, *Epistula ad Monachos de conventu Mar Maronis***
Les Lettres du Patriarche nestorien Timothée I. Étude Critique avec en Appendice. La lettre de Timothée I aux moines du Convent de Mär Mārōn, hg. u. übs. v. Raphaël Bidawid, Rom 1956.
- Timotheus Aelurus, *Epistola ad Alexandrinos***
 A Collection of Unpublished Letters of Timothy Aelurus, hg. v. Rifaad Ebied/Lionell Wickham, in: *JThS* 21 (1970), S. 321–369, bes. S. 338–341.
- Timotheus Aelurus, *Epistola ad Constantinopolitanos***
 A Collection of Unpublished Letters of Timothy Aelurus, hg. v. Rifaad Ebied/Lionell Wickham, in: *JThS* 21 (1970), S. 321–369, bes. S. 332–334.
- Timotheus Aelurus, *Refutatio Concilii Chalcedonensis et Tomi Leonis***
Textes Monophysites II. Timothée. Contre Chalcédoine, hg. u. übs. v. Francois Nau, Turnhout 1974, PO 13, S. 219–236.

Bibliographie

- Allen, Pauline, Art. Monophysiten, in: *TRE* 23 (1994), S. 219–233.
- Amato, Angelo, Art. Nestorius (N.), Nestorianismus, in: *LThK* 7 (1998), Sp. 745–749.
- Baumstark, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der syrisch-palästinensischen Schriften*, Bonn 1922.
- Bevan, George, *The New Judas. The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE*, Leuven/Paris/Bristol 2016.
- Bevan, George/Gray, Patrick, The Trial of Eutyches: A new Interpretation, in: *BZ* 101 (2008), S. 617–657.
- Blaudeau, Philippe, *Alexandrie et Constantinople (451–491). De l'histoire à la Géo-Ecclesiologie*, Rome 2006.
- Brock, Sebastian, The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries. Preliminary Considerations and Materials, in: Brock, Sebastian, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Ashgate 1992, XII.
- Brock, Sebastian, The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer, in: *BJRL* 78 (1996), S. 23–35.
- Bruns, Peter, Die sog. Perserschule von Edessa und ihr Einfluß auf die Synoden im Zweistromland, in: *AHC* 35 (2003), S. 290–306.
- Burgess, Richard, The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic, in: *BZ* 86/87 (1993/1994), S. 47–68.
- Chadwick, Henry, The Exile and Death of Flavian of Constantinople: A Prologue to the Council of Chalcedon, in: *JThS* 8 (1955), S. 17–34.
- Chadwick, Henry, The Origin of the Title ‘Oecumenical Council’, in: *JThS* 23 (1973), S. 132–135.
- Chestnut, Roberta, *Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, London/Oxford 1976.
- Debié, Muriel, Désigner l’adversaire: la guerre des noms dans les controverses, in: *Les Controverses religieuses en Syrie*, hg. v. Flavia Ruani, Paris 2016, S. 307–348.
- Frank, Karl Suso, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn/München/Wien/Zürich ³2002.
- Frend, William, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- Graumann, Thomas, General Introduction, in: *The Council of Ephesus 431. Documents and Proceedings*, hg. v. Richard Price/Thomas Graumann, Liverpool 2020, S. 1–84.
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg/Basel/Wien ³1993.
- Grillmeier, Alois/Hainthaler, Theresia, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1989.
- Grillmeier, Alois/Theresia Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche II/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Freiburg/Basel/Wien 1990.
- Hage, Wolfgang, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007.
- Grillmeier, Alois, Art. Nestorianische Kirche, in: *TRE* 24 (1994), S. 264–276.
- Hainthaler, Theresia, Lateinische Christologie nach Chalcedon. Eine Skizze, in: *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge*, hg. v. Theresia Hainthaler/Dirk Ansorge/Ansgar Wucherpfennig, Freiburg/Basel/Wien 2021, S. 271–330.
- Hainthaler, Theresia, Art. Monophysitismus, Monophysiten, in: *LThK* 7 (1998), Sp. 418–421.
- Hauschild, Wolf-Dieter/Drecoli, Volker, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Band 1. Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh ⁶2019.
- Kessler, Manuela, *Die Religionspolitik des Kaisers Marcianus (250–257)*, Darmstadt 2011.
- Lange, Christian, *Einführung in die allgemeinen Konzilien*, Darmstadt 2012.
- Lange, Christian, *Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel*, Tübingen 2012.

- Lange, Christian, Art. Monophysitismus, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 19 (2021), Sp. 856 – 858.
- Lange, Christian, „So daß wir jenen Glauben bekennen können, der uns gemeinsam ist.“ Überlegungen über zwei westliche Bezeichnungen für zwei christologische Positionen des fünften und sechsten Jahrhunderts aus dem christlichen Orient, in: *OSt* 53 (2004), S. 287 – 308.
- Lebon, Joseph, *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance Monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain 1909.
- Markschies, Christoph, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt am Main 1997.
- May, Georg, Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalcedon, in: *AHC* 21 (1989), S. 1 – 61.
- Menze, Volker, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008.
- Oeldemann, Johannes, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Kevelaer 2006.
- Ortiz de Urbina, Ignatius, *Patrologia syriaca*, Rom 1958.
- Perrone, Lorenzo, Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451), in: *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticananum II*, hg. v. Giuseppe Alberigo, Düsseldorf 1993, S. 22 – 134.
- Pinggéra, Karl, Nestorius in der ‚nestorianischen‘ Kirche. Streiflichter zum Selbstverständnis der Apostolischen Kirche des Ostens, in: *Prüft alles, und das Gute behaltet! Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth zum 65. Geburtstag*, hg. v. Friederike Schönemann/Thorsten Maaßen, Frankfurt am Main 2004, S. 190 – 213.
- Price, Richard, General Introduction, in: *The Acts of the Council of Constantinople of 553 with related texts on the Three Chapters Controversy*, Liverpool 2009, S. 1 – 121.
- Rammelt, Claudia, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Berlin/New York 2008.
- Reinink, Gerrit, Tradition and Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh Century Iraq, in: *Religious Origins of Nations? Christian Communities in the Middle East*, Leiden 2010, S. 217 – 250.
- Sakkos, Louis, The Church of the East is not Nestorian!, in: *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche. Christologie – Kirchen des Ostens – Ökumenische Dialoge*, hg. v. Theresia Hainthaler/Dirk Ansorge/Ansgar Wucherpfennig, Freiburg/Basel/Wien 2021, S. 353 – 364.
- Samuel, Vilakuvél, *The Council of Chalcedon Re-Examined. A Historical and Theological Survey*, Madras 1977.
- Schwartz, Eduard, *Der Prozeß des Eutyches*, München 1929 (SBAW PhH 5).
- Torrance, Ian, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Grammarian*, Norwich 1988.
- Vries, Wilhelm de, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, in: *Das Konzil von Chalkedon 1. Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Heinrich Bacht/Alois Grillmeier, Würzburg 1951, S. 603 – 635.
- Winkler, Dietmar, Zeitalter der Sassaniden (bis 653), in: *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, hg. v. Wilhelm Baum/Dietmar Winkler, Klagenfurt 2000, S. 13 – 42.
- Winkler, Dietmar, Die altorientalischen Kirchen im ökumenischen Dialog der Gegenwart, in: *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, hg. v. Christian Lange/Karl Pinggéra, Darmstadt 2012, S. 89 – 233.
- Winkler, Dietmar, Die Apostolische Kirche des Ostens. Eine kurze Einleitung zur Kirchengeschichtsschreibung und zur Terminologie, in: *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, hg. v. Wilhelm Baum/Dietmar Winkler, Klagenfurt 2000, S. 9 – 12.
- Winkler, Dietmar, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck/Wien 1997.
- Winkler, Dietmar, Miaphysitism. A New Term for Use in the History of Dogma and in Ecumenical Theology, in: *The Harp* 10 (1997), S. 33 – 40.
- Winkler, Dietmar, Miaphysitismus. Anmerkungen zur ökumenischen Sinnhaftigkeit eines Neologismus, in: *CNS* 37 (2016), S. 19 – 29.
- Winkler, Dietmar, Nestorius (ca. 381 – 451/453), in: *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Band 1, 2.–15. Jh.*, hg. v. Gregor Maria Hoff/Ulrich Körtner, Stuttgart 2012, S. 147 – 164.

- Winkler, Dietmar, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster 2003.
- Winkler, Dietmar, Zur Rezeption „Ökumenischer Konzilien“ am Beispiel der persischen und armenischen Kirche, in: *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold*, hg. v. Peter Bruns/Heinz Luthe, Wiesbaden 2013, S. 615 – 636.
- Wood, Philip, *The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford 2013.