

Das Dogma von Chalkedon

Von Werner Elert

1.

Anderthalb Jahrtausende sind seit dem Konzil von Chalkedon vergangen. Am 8. Oktober 451 wurde es eröffnet, am 1. November geschlossen. In der fünften Sitzung, am 22. Oktober, wurde die durch eine Kommission ausgearbeitete Bekenntnisformel, durch welche die christologischen Streitigkeiten der letzten Jahrzehnte geschlichtet werden sollten, beschlossen, in der sechsten wurde sie vom Kaiser Markian und der Kaiserin Pulcheria feierlich entgegengenommen. Der jetzige Papst Pius XII. hat dieses Jubiläum durch die Enzyklika *Sempiternus Rex* gefeiert und mehr als fünfzig katholische Gelehrte haben sich aus diesem Anlaß zu einem wissenschaftlichen Sammelwerk über das Konzil, über seine Geschichte und Vorgeschichte, seine Folgen, seine kirchengeschichtliche, dogmengeschichtliche, rechtsgeschichtliche und heute noch aktuelle Bedeutung vereinigt¹. Dieses Konzil wird als vierte der „allgemeinen“ oder „ökumenischen“ Synoden gezählt, die auch die orthodoxen Kirchen des Ostens und die Anglikaner anerkennen. Melanchthons Traktat *de potestate ac primatu Papae* nimmt mittelbar, der VIII. Artikel der lutherischen Konkordienformel unmittelbar darauf Bezug. In dem zugehörigen *Catalogus testimoniorum* ist sowohl der entscheidende Teil des Konzilsdekrets wie auch ein bedeutsames Stück des Briefes Papst Leos I. an Flavian, des sogenannten *Tomos Leos*, der dem Konzilsbeschluß zugrunde liegt, abgedruckt². Der ganze *Catalogus* will mit seinen Zitaten aus den Kirchenvätern die Übereinstimmung des lutherischen Bekenntnisses mit der alten Kirche, besonders in der Lehre von der Person Christi, nachweisen. Audi die anderen Bekenntnisse unserer Kirche, von der Augustana angefangen, legen auf diesen Konsensus Gewicht. Durch das Chalkedon-Jubiläum werden wir daran erinnert, daß die Lehre der alten Kirche tatsächlich einen gemeinsamen Boden bildet, auf dem wir uns auch über die heutigen Konfessionsgrenzen hinweg begegnen können.

Zu Luthers Zeit waren die Akten des Konzils noch nicht gedruckt. Luther selbst beklagt in der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539, WA 50, 592 ff.), daß er auf die Nachrichten der Historiker angewiesen sei, insbesondere, daß er „die Ursache“ dieses Konzils nicht habe ermitteln können. Doch kennt er den Wortlaut der christologischen Formel von Chalkedon und auch von der Ketzerei des Eutyches, die bei dieser Gelegenheit verworfen wurde, hat er auf Grund seiner dürftigen Quellen eine im allgemeinen zutreffende Vorstellung. Habe Eutyches wirklich „schlechts die menschliche Natur in Christo verleugnet“ und gelehrt, „das in Christo die Gottheit mit der menschheit vereinigt sey, und doch allein eine natur, nemlich die Gottheit bleibe und werde“, so müsse er „unsinnig und rasend gewest sein“ (602, 25). Demgegenüber erscheint ihm das Bekenntnis zur Vollständigkeit der Menschennatur Christi als wesentlicher Gehalt des chalkedonischen Dogmas. Unter diesem Gesichtspunkt erblickt er in den Beschlüssen der „vier großen heubt Concilia“ einen sinnvollen und notwendigen Fortgang, wenn er auch nicht zugeben kann, daß darin die ganze christliche Lehre enthalten sei: „Als, Nicenum handelt allein, daß Christus wahrhaftiger Gott sey. Das zu Constantinopel, das der Heilige geist Gott sey. Das zu Epheso, das Christus nicht zwo sondern eine person sey. Das zu Chalcedon, das Christus nicht eine sondern zwo natur habe, als Gottheit und Menschheit“ (546, 15). Auf den großen Gang der Dogmenbildung gesehen ist diese Charakteristik durchaus zutreffend. Das Dogma von Chalkedon nimmt das nizänische Bekenntnis zur Wesens-

¹ Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt/M. herausgegeben von Aloys Grillmeier S. J. und Heinrich Bacht S. J., Würzburg, Bd. I 1951 (Bd. II u. III waren bei Abfassung unseres Aufsatzes noch nicht erschienen).

² Griechisch, lateinisch und deutsch, Ausg. der luth. Bekenntnisschr. von Müller, S. 734; Ausgabe des D.E.K.A.S. 1105 f. — Wir dürfen zur Kenntnisnahme des Textes hierauf verweisen.

gleichheit des Sohnes mit dem Vater auf, fügt aber nunmehr hinzu, derselbe Christus sei auch „wahrhaft Mensch, aus vernünftiger Seele und Körper (bestehend) . . . uns wesensgleich nach der Menschheit, in allen Stücken uns gleich, außer der Sünde“. Beide „Naturen“ sind in einundderselben „Person“ untrennbar vereinigt, ohne sich dabei zu verändern oder zu vermischen.

Unter allen Sätzen der altkirchlichen Dogmen erscheint dem heutigen kritischen Beurteiler keiner so plausibel wie der Satz von der Vollständigkeit der Menschennatur Christi. Er erscheint wie selbstverständlich und Chalkedon hätte damit eigentlich etwas ziemlich Überflüssiges gesagt. Es fragt sich nur, *warum* dieser Satz richtig erscheint. Der moderne Kritiker geht von dem weltanschaulichen Axiom aus, daß Christus, wenn er überhaupt gelebt hat, gar nichts anderes als ein vollständiger Mensch wie andere Menschen gewesen sein kann — jede andere Behauptung gilt ihm als Mythos. Für die Väter von Chalkedon dagegen ist der Satz eine echte Glaubensaussage, denn sonst wäre er nicht in ihr Glaubensbekenntnis aufgenommen. Sie bekannten sich mit dem Nicänum zu dem Einen Gott, dem allmächtigen Vater und Schöpfer aller Dinge, und zu dem Einen Herrn Christus, dem Sohn Gottes, Gott aus Gott, der Fleisch geworden, Mensch geworden ist. Ihre Aussage über die Menschennatur kann deshalb nur als Bestandteil ihres Glaubens an die Inkarnation, an die Verleiblichung des ewigen Gottessohnes verstanden werden. Andernfalls wäre unverständlich, wie sie von einundderselben Person sowohl das Gottsein wie das Menschsein aussagen konnten. Um diese Doppelaussage hatten sich die stürmischen Auseinandersetzungen in dem Jahrhundert zwischen Nizäa und Chalcedon bewegt. Nicht erst Eutyches, sondern bereits antinizänische Halbbarianer, aber auch Apollinaris, der im übrigen ein orthodoxer Nizäner sein wollte, hatten die darin enthaltene harte Antinomie dadurch aufzulösen oder doch abzuschwächen versucht, daß sie das Gottsein und das Menschsein Christi gewissermaßen auf seine Innenseite und die leibliche Außenseite verteilten. Diese Versuche waren nicht unverständlich. Vielleicht hatte sich sogar Athanasius, der Vater der Orthodoxie, die Sache so ähnlich gedacht (vielleicht denkt auch heute noch mancher Theologe, der sich sehr orthodox vorkommt, so ähnlich), aber das Ergebnis war unvermeidlich die Vorstellung, daß Christus nicht sowohl Gott wie Mensch, sondern zum Teil das eine, zum Teil das andere, das heißt aber nur mit einem Teil seiner Menschlichkeit ein Mensch wie wir gewesen sei. Hiergegen richtet sich das harte, kompromißlose Nein von Chalcedon: er war nicht nur ein Teilmensch sondern ein Vollmensch, uns gleich in allen Stücken, außer der Sünde.

Daß die Väter von Chalcedon hierbei nicht von dem weltanschaulichen Axiom, moderner Kritiker bestimmt sind, ist klar. Die Voraussetzung ihrer Christologie ist, wie gesagt, der Glaube an die Inkarnation des Gottessohnes. Aber warum betonen sie jetzt so scharf gerade die Vollständigkeit der Menschennatur? Warum verdammen sie jeden, der sie nicht anerkennt, als Häretiker? Warum genügt nicht, was die großkirchliche Theologie bereits im zweiten Jahrhundert unermüdlich gegen die Gnostiker vertrat, daß Christus in wahrhafter Leiblichkeit auf Erden wandelte, wahrhaft hungerte, leibliche Schmerzen fühlte, wahrhaft den leiblichen Tod erlitt? Warum jetzt auch: mit menschlicher Seele, mit menschlicher Vernunft? Es sind hier zwei disparate Motive zu unterscheiden. Das eine ist klassisch formuliert durch Gregor v. Nazianz: „Was nicht angenommen wurde, das ist auch nicht geheilt. Was aber mit Gott geeint, das wird auch geheilt“ (ep. ad Cledon. I). Hat Christus nur einen menschlichen Leib angenommen, so konnte er nur die menschlichen Leiber erlösen. Aber auch die Vernunft, der beste Teil im Menschen, dieser sogar am allermeisten, bedarf der Erlösung. Deshalb mußte er auch menschliche Vernunft annehmen. Dieses Motiv verknüpft die Inkarnationschristologie unmittelbar mit der Soteriologie, dem Heilsverständnis. Es wird in den christologischen Auseinandersetzungen von Chalcedon hauptsächlich durch Kyrill und die andern Alexandriner vertreten. Es entspricht aber dem Grundgedanken der gesamten griechischen Erlösungslehre.

Das andere Motiv ist elementar biblischer Art. Es ist das Christusbild der Evangelien, das nicht nur einen Teilmenschen, sondern einen Vollmenschen zeigt, einen Menschen uns gleich in allen Stücken, außer der Sünde. Für die Antiochener und für ihre theologischen Erben, die Nestorianer, ist dieses Motiv das entscheidende. Es wird aber auch von den Alexandrinern geltend gemacht und ein gutes Beispiel dafür ist auch jener Tomos Papst Leos, der das wahre Menschsein Christi durch zahlreiche konkrete Züge der Evangelien veranschaulicht. Durch dieses zweite Motiv wird auch der heutige evangelische Christ unmittelbar angesprochen. Wir befinden uns da ohne Zweifel auf tragfähigem Boden, und wenn es sich in Chalkedon nur darum gehandelt hätte, gegen Eutyches, Apollinaris und andere Häretiker in Übereinstimmung mit den Evangelien das volle Menschsein Christi zu bekennen, so könnte, sollte man denken, kein bibelkundiger Theologe etwas dagegen einwenden. Mit seiner Rückwendung zum Christusbild der Evangelien wäre dann das Dogma von Chalkedon der Beweis, daß sich die Lehrbildung der Kirche von den Aposteln bis dahin in der geraden Linie bewegt oder sich doch nach gefährlichen Schwankungen zu ihr zurückgefunden hätte. Aber das wird heute bestritten. Das Christudogma der alten Kirche soll mit dem Christusbild des Urchristentums im Grunde genommen gar nichts zu tun haben. Man kann deshalb auch über das Dogma von Chalkedon nicht reden, ohne zuerst diesen Einwand der Dogmenhistoriker geprüft zu haben.

2.

Die Dogmenhistoriker im Anfang unseres Jahrhunderts, Harnack, Loofs, R. Seeberg, richteten ihr Augenmerk vor allem auf das Eindringen der griechischen Metaphysik in die christliche Theologie seit dem zweiten Jahrhundert, durch welches der Gang der Dogmenbildung ohne Zweifel mitbestimmt wurde. Ob das notwendig eine Verfälschung des Evangeliums zur Folge haben mußte, wollen wir jetzt dahin gestellt sein lassen, sicher jedenfalls hat es zu einer Verkürzung geführt. Man sieht das an jenem soteriologischen Motiv der Betonung der vollen Menschheit Christi. Denn dabei wird vorausgesetzt, daß der Akt der Inkarnation das ganze Erlösungswerk einschließt, und das kann nur gesagt werden, wenn die Erlösung im griechischen Sinne als Erlösung von der Vergänglichkeit und zur Unsterblichkeit verstanden wird. Von der Heilsbedeutung des Todes Christi, von der Erlösung von der Sündenschuld, von der Versöhnung durch das Blutopfer am Kreuz, von der Rechtfertigung im paulinischen Sinne ist fast nur bei den Exegeten die Rede, wenn sie durch die biblischen Texte darauf gestoßen werden. Für die Dogmenbildung im Bereich der griechischen Kirche spielt das so gut wie gar keine Rolle. Leiden und Tod Christi haben da nur demonstrative Bedeutung, indem sie die Realität der Menschwerdung bestätigen. Daß hier eine Verkürzung der apostolischen Zeugnisse vorliegt, ist in der Tat nicht zu leugnen. Aber eine Verkürzung bedeutet, wie gesagt, noch nicht notwendig eine Verfälschung. Außerdem steht diesen nicht zu bestreitenden Folgen der „Hellenisierung des Christentums“ die Tatsache gegenüber, die jene Dogmenhistoriker allerdings nicht voll gewürdigt haben, daß durch den Gang der Dogmenbildung der alten Kirche die griechische Metaphysik am Evangelium schließlich zerbrochen ist. Aber diese ganze Betrachtungsweise ist heute ganz in den Hintergrund getreten.

Die Wendung, die sich inzwischen vollzogen hat, knüpft an das zweite, das biblische Motiv an, das für die chalkedonische Christologie maßgeblich war. Diese enthält ja nicht nur die Aussage über die Vollständigkeit der Menschennatur. Sie fußt auf der nizänischen Aussage seiner Gottnatur und sie behauptet die Vereinigung beider Naturen in einundderselben Person. Die Theologen, die sich dafür auf das evangelische Christusbild stützen, die Antiochener wie die Alexandriner, stimmen trotz allen terminologischen und sachlichen Divergenzen doch darin überein, daß sie in den Evangelien nicht nur den vollständigen Menschen sondern den Gottmenschen suchen, der sowohl Gott als Gott wie vollständiger Mensch ist. Damit aber

haben sie, sagt Martin Werner, der Verfasser der jüngsten Dogmengeschichte³, eine Problemstellung in die Evangelien hineingelesen, die diesen selbst vollständig fernliegt. Die Evangelien wollen Jesus weder als vollständigen Menschen zeigen noch seine Gottnatur bezeugen und infolgedessen auch nicht, wie sich beides miteinander vereinigen läßt. Für das Urchristentum, für das Judentum der urapostolischen Gemeinde wie für Paulus, sagt Werner, ist der Christus in Übereinstimmung mit der spätjüdischen Apokalyptik ein Wesen der höheren Engelwelt, von Gott erschaffen und auserwählt zu der Aufgabe, am Ende der Zeiten den neuen Äon des Reiches Gottes im Kampf mit den Geistermächten der bestehenden Welt heraufzuführen. Jesus selbst habe sich nur als Messias designatus gewußt, der durch sein eigenes Leiden die vorangehende Enddrangsal für die andern erdulden und mit diesem Opfer das bisher verzögerte Kommen des Reiches veranlassen wollte, um dabei selbst durch Tod und Auferstehung hindurch zur Würde des Menschensohnes (nach Dan. 7, 13) erhoben zu werden. Mit dem tatsächlichen Ausbleiben der Parusie beginne die große Krisis des Urchristentums, die das ganze nachapostolische Zeitalter ausfülle. Paulus finde aus ihr einen anderen Ausweg als die Urgemeinde, indem er gegen den Augenschein behaupte, mit Tod und Auferstehung sei die Äonenwende bereits angebrochen. Aber auch seine ganze Theologie mit Einschluß seiner Christologie stehe jedenfalls noch ganz unter dem Vorzeichen der auf die „gloriose Parusie“ gerichteten Naherwartung.

Werner bekennt sich damit entschlossen zu der „konsequent eschatologischen“ Deutung des Urchristentums, die in erster Linie mit dem Namen Albert Schweitzers verbunden ist. Seine Behauptung, Christus sei als höheres Engelwesen vorgestellt worden, und seine Versuche, diese Vorstellung bis zu den Arianern des vierten Jahrhunderts nachzuweisen, sind zwar durch Wilhelm Michaelis als ganz unhaltbar erwiesen und damit ist aus seiner Konstruktion ein starker Pfeiler herausgebrochen⁴. Aber damit allein ist die kritische Bedeutung, die wir seiner Dogmengeschichte für unsern Zusammenhang beimessen müssen, noch nicht erledigt. In seiner Ableitung des urchristlichen Christusbildes aus der spätjüdischen Apokalyptik berührt er sich mit namhaften Neutestamentlern der Gegenwart. Das Verständnis der Person Christi ist hier mit dem dramatischen Vollzug der Endereignisse untrennbar verknüpft und es bewegt sich damit in ganz anderen Bahnen als die nizänisch-chalkedonische Christologie der späteren Kirchenlehre. Die kritische Bedeutung dieser Feststellung besteht darin, daß wir dann eben nicht von einer geraden Linie, die von den Aposteln bis zu Chalkedon führt, sprechen könnten, daß vielmehr ein scharfer Bruch stattgefunden haben muß. Der bloße Hinweis darauf, daß sich der Satz von der Wiederkunft Christi zum Gericht auch im nizänischen Bekenntnis findet, will hier nicht viel besagen, denn auf das christologische Dogma selbst, auf die Formeln, in denen das Verständnis der *Person* Christi ausgedrückt ist, hat er keinen erkennbaren Einfluß gehabt. Nach diesem Bekenntnis ist Christus, was er ist, bereits vollständig durch den Akt der Menschwerdung, also ohne Rücksicht auf seine spätere Funktion als Weltenrichter. Im Bekenntnis von Chalkedon ist es genau so. Die nizänisch-chalkedonische Christologie verläuft nicht wie die von Werner und jenen Neutestamentlern angenommene urchristliche in dramatischen Kategorien, sondern in reinen Seinsaussagen.

Wo liegt aber dann die Bruchstelle in der Entwicklung des christologischen Denkens und wodurch wurde die — von dem angenommenen urchristlichen Standpunkt aus gesehen — falsche Weichenstellung veranlaßt? Werner erblickt die entscheidende Tatsache in der Verzögerung der Parusie Christi. Durch diese sei die urchristliche (aus dem Spätjudentum stammende) apokalyptische Messiasvorstellung hinfällig geworden und damit habe der „Abbau der urchristlichen Fundamentallehren“ überhaupt begonnen. Das auf diese Weise entstehende Vakuum sei dann nach schweren Krisen des nachapostolischen Zeitalters durch ein neues (hel-

³ Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern—Leipzig, 1941.

⁴ W. Michaelis, Zur Engelschristologie im Urchristentum. Abbau der Konstruktion Martin Werners, Basel 1942.

lenistisches) Heilsverständnis und durch das (hellenistische) Christudogma ausgefüllt worden.

An dieser Begründung ist sicher richtig, daß die Verzögerung der Parusie für die junge Christenheit eine ernste Krisis bedeutete, und Werners Quellennachweise für die Wirkung auf die Lehrbildung sind sehr aufschlußreich. Man kann auch ohne weiteres zugeben, daß sich die Urgemeinde das christologische Problem noch nicht so gestellt hat wie die spätere kirchliche Dogmatik, und daß die spätere Problemstellung erst durch die Verzögerung der Parusie aktuell wurde. Die Frage ist nur, wann das zuerst der Fall war. Werner stellt das Ganze als einen Prozeß dar, der sich bis in die nizänische Zeit hinein erstreckt. Auf diese Weise reicht dann das Urchristentum wenigstens mit seiner angeblichen Engelchristologie bis zu den Arianern. Auf der andern Seite erblickt er bereits in der Gnosis den vollen Abbau der urchristlichen Eschatologie und eine Hauptquelle oder doch den Anfang der späteren hellenistischen Dogmatik. Damit reichen aber die Anfänge dieser Dogmatik rückwärts bis in den Bereich des neutestamentlichen Schrifttums, denn zum Beispiel das Johannesevangelium ist für Werner eine „eigentümlich gnostisierende Umwandlung des Paulinismus“⁵. In der Tat ist bereits im Johannesevangelium die spätere Problemstellung aktuell, so aktuell sogar, daß hier auch bereits die spätere Lösung des Problems in der Inkarnationslehre gegeben ist. Aber dieses Evangelium ist nicht mehr „Urchristentum“, es gehört für Werner selbstverständlich in das „nachapostolische Zeitalter“. Die Frage der Abfassungszeit spielt für ihn offenbar ebenso wenig eine Rolle wie die Persönlichkeit des Verfassers. Es genügt der „gnostisierende“, das heißt nicht mehr „urchristliche“ Inhalt.

Allein die Verzögerung der Parusie, die doch den Grund für den gesamten Abbau der urchristlichen Lehre bilden soll, hat nachweislich bereits viel früher zu schaffen gemacht. Werner selbst glaubt ihren Einfluß auf die Theologie auch des Paulus nachweisen zu können. Sobald aber der erste Zweifel auftauchte, ob die damals Lebenden die Wiederkunft des Herrn und damit seine *zukünftige* Selbstbezeugung noch erleben würden, mußte sich der Glaube, wenn er an diesem Zweifel nicht zerbrechen wollte, zwangsläufig auf die Selbstbezeugung richten, die ihn, den Glauben hervorgerufen hatte, das heißt auf die bereits geschehene. Deshalb setzt Paulus den zweifelnden Korinthern die Zeugnisse seiner Auferstehung entgegen (1. Kor. 15). Deshalb sind aber auch die synoptischen Evangelien geschrieben. Sie ziehen die Parusie, auch ihre Nähe, gewiß nicht in Zweifel, aber niemand kann doch bestreiten, daß sie, um ihre Apokalypsen (Marc. 13; Matth. 24) zu legitimieren, nicht den erst noch zu erwartenden sondern den bereits gekommenen Christus in den konkreten Zügen seines irdischen Lebens bezeugen. Daraus folgt aber, daß sich die glaubende Christenheit, gleichviel ob Urgemeinde oder im paulinischen Bereich, bereits in einem Zeitpunkt, wo die Erwartung der Parusie noch ungebrochen ist, die Frage vorgelegt hat, wer er *war*. Davon machen auch das Markusevangelium und die sogenannte Redenquelle, auf die sich Schweitzer und ihm folgend Werner in erster Linie stützen, keine Ausnahme.

Der Blick der synoptischen Evangelien ist also sowohl vorwärts wie rückwärts gerichtet, und soweit er rückwärts gerichtet ist, impliziert er auch die Frage, wer Christus *war*. Diese Frage bildet aber den Ausgangspunkt der gesamten späteren Christologie. Von zwei „Naturen“ ist bei den Synoptikern gewiß noch nicht die Rede, bei Paulus immerhin bereits von zwei „Gestalten“ (Phil. 2) und die spätere Christologie hat vielfach zwischen beiden Begriffen keinen sachlichen Unterschied gemacht, aber wir brauchen jetzt kein besonderes Gewicht darauf zu legen. Niemand kann den Zustrom hellenistischen Gedankengutes in die spätere Dogmenbil-

⁵ Wie Werner dieses Evangelium einschätzt, zeigt der folgende Satz: „Statt eine wirkliche Auseinandersetzung mit Paulus zu führen, schreibt der Schöpfer der johanneischen Theologie einfach ein neues Evangelium und legitimiert so seine Umformung der paulinischen Theologie kurzerhand als Lehre Jesu selber, und das heißt in diesem Falle: als Offenbarer des Logos“ (S. 143).

dung bestreiten und ebensowenig, daß die Parusieerwartung dabei schließlich überhaupt keine Rolle mehr gespielt hat. Aber die Frage, wer Christus war, bildet einen festen Leitfaden allen christlichen Denkens von den Synoptikern an, und insofern führt doch ein gerader Weg von der ältesten Schicht der apostolischen Zeugnisse bis nach Chalkedon.

3.

Die gesamten christologischen Auseinandersetzungen der alten Kirche bewegen sich, soweit sie zu formulierten Dogmen geführt haben, unter zwei verschiedenen Aspekten. In Nizäa geht es um das Verhältnis des Sohnes zum Vater, also um das Verständnis von Gott zu Gott, und der Christus, den man dabei im Auge hat, ist der präexistente, der ewige Gottessohn vor der Inkarnation. Die Lehre von der Präexistenz ist apostolisch, wir sind auch überzeugt, daß auch das nizänische Dogma den apostolischen Zeugnissen entspricht. Es ist aber nicht zu leugnen, daß die vorangegangene und die zeitgenössische theologische Literatur der spekulativen Metaphysik in einer Weise Raum gegeben hat, die mit den biblischen Zeugnissen nicht mehr zu vereinigen war. In diesen Gedankenbereich gehört zum Beispiel auch die allegorische Exegese des Alten Testaments, mit der — ganz unnötigerweise — auch das nizänische Dogma gestützt werden sollte. Ein Nizäner wie Marcellus von Ankyra hat das deutlich empfunden und sich bewußt davon distanziert.

Von Apollinaris ab, etwa ein Menschenalter nach Nizäa, geht es dagegen um das Verhältnis von Gott und Mensch in der Person Christi, das heißt, nicht mehr um den präexistenten, sondern um den Mensch gewordenen Christus. Unter diesem Aspekt werden die gesamten weiteren christologischen Auseinandersetzungen bis zum Ausgang der alten Kirche geführt. Das ist so offenkundig, daß es von den Dogmenhistorikern gar nicht besonders betont wird. Was aber gewöhnlich nicht beachtet wird, ist die Tatsache, daß dabei nicht nur der Status des präexistenten Christus (über den bereits in Nizäa das Notwendige gesagt war), sondern auch der des erhöhten Christus jedenfalls in der formulierten Dogmenbildung so gut wie völlig außer Sicht bleibt. Das übergeordnete Thema ist nach wie vor die Inkarnationschristologie, deshalb werden in allen späteren Lehrformeln auch die nizänischen Sätze über den Präexistenten wiederholt, aber strittig ist jetzt allein das Verhältnis der Gottnatur und der Menschennatur und ihre Vereinigung in der Person des geschichtlichen Jesus. (Im Unterschied davon handelt es sich z. B. in der Konkordienformel vor allem um das Verhältnis der Naturen in dem erhöhten Christus.) Die Parteien stützen sich dabei natürlich auch auf die sentenzenartigen Sätze der paulinischen Briefe (1. Kor. 2, 9; Gal. 4, 4; Kol. 2, 9 u. a.), aber letzte Instanz ist jetzt etwas anderes: das anschauliche Bild, das die Evangelien von dem *irdischen* Christus gezeichnet haben.

Die Nichtbeachtung dieser Tatsache hat vielfach zu einer Verzeichnung dieser zweiten Hauptepoche der christologischen Lehrbildung der alten Kirche geführt. Die Sache wird so dargestellt, als ob hier die spekulative Metaphysik der vornizänischen und der nizänischen Zeit immer weiterginge, und ein Unterschied höchstens darin gefunden, daß die produktive Fähigkeit hierzu in steigendem Maße erloschen sei. Das Zweite ist nicht unrichtig. Der Blick der modernen Darsteller haftet dabei an den Formeln, an der Terminologie, an den Begriffen (Physis, Usia, Hypostasis, Prosopon), um die gestritten wird, und vom sechsten Jahrhundert ab gibt es in der Tat eine Scholastik, die ihre Orthodoxie nur noch in der korrekten Interpretation der von den Autoritäten vorgeschriebenen Begriffe zu erweisen vermag. Aber diese Betrachtungsweise wird den vorwärtstreibenden Motiven der christologischen Dialektik, die im fünften Jahrhundert den Streit um Chalkedon, im sechsten um die theopaschitische Formel („Gott hat gelitten“) und noch im siebenten die monotheletischen Streitigkeiten beherrscht, nicht gerecht. Diese Epoche ist vielmehr auf das Ganze gesehen dadurch gekennzeichnet, daß die Antwort auf die Frage, um deretwillen schon die Evangelien geschrieben wurden: „Wer war Christus?“, in den Evangelien selbst gesucht wird. Das evangelische Christusbild tritt

jetzt als Korrektiv aller Metaphysik auf, und zwar in zunehmendem Maße. Die messianisch-apokalyptischen Züge kommen dabei sicher nicht zu ihrem Recht. Aber wenn man zum Beispiel die Auseinandersetzungen über das richtige Verständnis der Gethsemane-Szene zwischen den Theologen des siebenten Jahrhunderts verfolgt, wird man umgekehrt finden, daß diese Männer in anderer Hinsicht vielleicht tiefer gesehen haben als die heutigen Vertreter der „konsequenten Eschatologie“.

Aus jener Betrachtungsweise, die sich nur an die umstrittenen Begriffe hält, stammt die Kennzeichnung der Parteien, die sich im Kampf um das Dogma von Chalkedon gegenüberstehen und die sich aus diesem Anlaß für immer entzweit haben. Denn wenn das Konzil von Chalkedon auch als „allgemeines“ oder „ökumenisches“ gilt, so darf doch nicht vergessen werden, daß es auch die erste große „Glaubensspaltung“ hervorgerufen hat, die bis heute nicht überwunden ist. Seine Beschlüsse und vor allem der von der Synode als rechtgläubig anerkannte Tomos Papst Leos erregten in weiten Teilen des Ostens stürmischen Widerspruch und der zur Opposition gehörige Historiker Zacharias Rhetor kennzeichnet die dadurch entstandene Lage durch den Satz, Chalkedon habe „die bewohnte Welt mit Spaltungen erfüllt find den ungenäherten, von oben gewirkten Rock Christi in Myriaden Fetzen zerrissen“ (hist. misc. 1, 3). Nach langen wechsellvollen Kämpfen ist schließlich die Opposition aus der damaligen Reichskirche ausgeschieden, und in Ägypten, Syrien, Kleinasien zu selbständigen Kirchenbildungen mit eigener Hierarchie fortgeschritten. In Ägypten bekannte sich dazu die Masse der Kopten, während hier die „melkitische“ (kaiserliche) Reichskirche fortan auf eine dünne Oberschicht beschränkt blieb. Bei den christlichen Araberstämmen, die dem römischen Reich verpflichtet waren, und die seine Ost- und Südostgrenze sicherten, wurde der vom Kaiser eingesetzte Oberphylarch Förderer und Schirmherr der abgespaltenen Hierarchie. Auch die armenische Kirche hat Chalkedon nicht anerkannt. Die antichalkedonischen Kirchen wurden im folgenden Jahrhundert als erste von dem Aufbruch und Vorstoß der neuen Weltmacht des Islam getroffen. Sie wurden zwar von den Kalifen im allgemeinen toleriert, aber ihre werbende Kraft war von da ab gebrochen und ihre Theologie sank von der wissenschaftlichen Höhenlage, die sie im fünften und sechsten Jahrhundert auszeichnete, schnell herab. Sie bestehen aber noch heute und wir sind von ihnen ebenso nach dem Grunde unserer Trennung von ihnen gefragt wie von den Kirchen anderer Bekenntnisse. Ja, auch wenn sie gänzlich untergegangen wären, müßten wir sie als unübersehbares Fragezeichen am Rande der Konzilsbeschlüsse von Chalkedon beachten.

Die dogmengeschichtliche Konvention bezeichnet diese Gegner von Chalkedon als *Monophysiten*. Der Ausdruck kommt in der eigentlichen Kampfzeit noch gar nicht vor. Eduard Schwartz hat deshalb versucht, die für sie bei ihren chalkedonischen Gegnern gebräuchliche Bezeichnung Aposchisten (Abgespaltene) einzuführen, ist damit jedoch nicht durchgedrungen. Auch wir werden es deshalb, um keine Verwirrung anzurichten, bei den eingebürgerten Namen bewenden lassen. Man darf nur nicht glauben, sie damit bereits ausreichend gekennzeichnet zu haben. Der Name Monophysiten besagt, daß sie in der Person Christi nur eine Natur anerkennen, im Unterschied von der dyophysitischen (Zwei-Naturen-)Lehre von Chalkedon. Damit wird nichts Unrichtiges gesagt, aber wenn man hierin das Wesentliche der Divergenz erblickt, so entsteht fast unvermeidlich der Anschein, als hätten sich die Parteien nur in ihrer begrifflichen Konstruktion unterschieden, nur in ihren Formeln, von denen keine beanspruchen könnte, im biblischen Sprachgebrauch begründet zu sein. Diese Bezeichnung hat außerdem zur Folge gehabt, daß die großen Vertreter der „monophysitischen“ Theologie mit dem in Chalkedon verurteilten, recht unbedeutenden Eutyches in einen Topf geworfen wurden, weil auch er in Christus nur eine Natur anerkennen wollte (vgl. oben die Äußerungen Luthers). Nur eine Natur lehrten aber auch bereits Apollinaris wie auch der extreme Arianer Eudoxius von Konstantinopel, ein Jahrhundert früher. In Wirklichkeit haben jedoch die Hauptvertreter der monophysitischen Dogmatik, Philoxemus von Mabbug und Severus von Antio-

chien, die Christologie des Apollinaris und die des Eutyches abgelehnt und insofern die gleiche Stellung zu ihnen eingenommen wie das Konzil von Chalkedon.

Audi in der Lehre von den beiden Naturen stehen die Monophysiten der Formel von Chalkedon näher, als früher allgemein angenommen wurde. Noch zur Zeit Harnacks waren von den Schriften ihres Wortführers Severus von Antiochien fast nur die Fragmente bekannt, die in den Gegenschriften seiner literarischen Gegner zitiert werden oder die in den Ketzerflorilegien gesammelt wurden, begreiflicherweise, denn auf Befehl Kaiser Justinians mußten seine Schriften vernichtet werden. In den letzten Jahrzehnten ist jedoch eine Masse von monophysitischer Literatur, die in syrischer Übersetzung handschriftlich erhalten blieb, veröffentlicht worden, darunter auch die vollständigen Hauptwerke des Severus. Das Urteil der katholischen Forscher in Belgien und Frankreich, denen wir vor allem diese Editionen verdanken, hat sich dadurch vollkommen gewandelt. Severus hat zwar die chalkedonische Formel, die Person Christi bestehe „in zwei Naturen“ abgelehnt, vielmehr die Kyrillische Formel „aus zwei Naturen“ vertreten. Aber er will sie auch nach ihrer Vereinigung keineswegs vermischt wissen. Wenn er lehrt, daß „der Emanuel Einer ist ohne Vermischung der beiden Naturen, das heißt der Gottheit und Menschheit“, so kommt er der Christologie von Chalkedon so nahe, daß die heutigen katholischen Darstellungen mit Recht dazu neigen, ihn von der Ketzerei überhaupt freizusprechen.

Tatsächlich richtet sich der leidenschaftliche Widerspruch der Monophysiten gar nicht in erster Linie gegen die Formel von Chalkedon, sondern gegen den Tomos Leos, der ihr von der Synode zugrunde gelegt war und der deshalb allerdings auch als ihre authentische Interpretation zu gelten hatte. Was sie als unerträglich ansahen, ist nach einem oft zitierten Wort des Monophysiten Zacharias Rhetor „das Götzenbild mit zwei Gesichtern, das von Leo und der Versammlung zu Chalkedon aufgerichtet wurde“ (III, 1). Dieser Vorwurf stützt sich vor allem auf den Satz im Tomos Leos: „Es handelt jede von beiden Formen (morphe, Phil. 2, 6 f.; hier = Natur) in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigentümlich ist, ändern das Wort (verbum = Logos, Joh. 1) wirkt, was des Wortes ist, und das Fleisch ausrichtet, was des Fleisches ist. Das eine von ihnen leuchtet auf in den Wundern, das andere unterliegt den Kränkungen“. Eine spätere Exegese hat diesen Satz, der übrigens auch in dem Zitat des *Catalogus testimoniorum* der Konkordienformel aus dem Schreiben Leos enthalten ist, dahin umgedeutet, daß der Logos als Hypostasis beider Naturen *durch* die beiden Naturen wirke. Aber diese Exegese ist aus Gründen, die wir jetzt nicht weiter verfolgen können, sicher unrichtig. Die Monophysiten hielten sich mit Recht an den Wortlaut und darnach erscheinen hier allerdings die beiden Naturen als zwei handelnde und in ihrem Handeln unterschiedliche Subjekte. Das ist es, was sie den Vorwurf eines „Götzenbildes mit zwei Gesichtern“ erheben ließ.

Es handelt sich in dem Satz Leos nicht etwa nur um eine gelegentliche Entgleisung. Er bringt vielmehr einen Grundgedanken des ganzen Schreibens zum Ausdruck. Wenn es heißt, das eine (der Logos) leuchte auf in den Wundern, das andere unterliege den Kränkungen, so kann das nur so verstanden werden, daß nur die Verrichtung von Wundern, nicht aber das Erleiden der Kränkungen vom Logos auszusagen ist. Daß es so gemeint ist, zeigt die weitere Ausführung. „Hungern, Dürsten, Ermüden und Schlafen ist offensichtlich menschlich. Aber mit fünf Broten Tausende von Menschen sättigen, der Samariterin lebendiges Wasser schenken . . . auf dem Rücken des Meeres mit hurtigen Füßen wandeln und das Aufwallen der Fluten im brausenden Meer beschwichtigen, ist ohne Zweifel göttlich“ (cap. IV). Dagegen der Monophysit Severus: „Welcher Natur sollen wir das Wandeln auf dem Wasser als eigentümliches Wirken zuschreiben? . . . Der göttlichen? Wieso ist es ein Kennzeichen der Gottheit auf leiblichen Füßen zu gehen? Oder der menschlichen? Wieso soll das Wandeln auf dem flüssigen Element dem Menschen nicht fremd sein? Schau zu, du Zweinaturen-Süchtiger, wie du ein solches Wirken betitelst! Denn deine Naturen flieht es, wie du siehst. Aber es ist offenbar und über-

haupt nicht zweifelhaft, wenn wir uns nicht absichtlich benebeln, daß, wie der unsertwegen verleiblichte Logos Gottes einer und unteilbar, auch das Wirken unteilbar ist. Und ihm war eigentümlich das Schreiten auf dem Wasser, wobei er das Gottgemäße und Menschliche in einem besaß“ (Zitat bei Eustathius Monachos PG 86, 924).

Der Gegensatz der Parteien, wie er uns hier entgegentritt, ließe sich an unzähligen ähnlichen Beispielen veranschaulichen. Er zeigt mit voller Deutlichkeit, daß es hier um das Verständnis des Christusbildes der Evangelien geht. Zwischen den Parteien steht nicht die Formel, sondern das Bild, vielleicht kann man auch sagen das Verhältnis von Bild und Formel, aber keinesfalls sind es nur abstrakte Begriffe der griechischen Metaphysik, um die hier gestritten wird. In dem Tomos Leos wird das evangelische Christusbild in zwei Bezirke aufgeteilt, den Bezirk der Wunder und den Bezirk der Leiden. Man könnte das gelten lassen, wenn es hieße, daß sich in beiden Bezirken der Logos Gottes, der beide Naturen in sich vereinigt, manifestiere. Tatsächlich werden ihm aber nur die Wunder zugeschrieben und die Leiden nur dem Fleisch. Hiergegen setzen sich die Monophysiten auf das äußerste zur Wehr, nicht weil sie selbst Gottheit und Menschheit nicht unterscheiden könnten oder wollten, oder weil sie eine Mischnatur aus beiden annähmen, sondern weil ihnen dadurch die persönliche Einheit des Christus, wie ihn die Evangelien bezeugen, verleugnet zu sein scheint. Auch sie wollen diese Einheit an dem evangelischen Christusbild nicht einfach ablesen. Zu sagen, daß der inkarnierte Logos leidet und daß der irdische Mensch Wunder tut, ist auch ihnen widerspruchsvoll. Aber, sagt Philoxenus von Mabbug, „die Tatsachen haben die Priorität vor den Worten, mit denen sie bezeugt werden“. Und: „Indem wir Worte bekennen, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen, kräftigen (oder bekräftigen) wir unsern Glauben an das, was Gottes ist“ (in einem von A. Vasschalde edierten Traktat, CSCO syr. ser. II, 27).

Die Christologie der alten Kirche ringt um das rechte Bekenntnis des Glaubens an Christus als den inkarnierten Gottessohn. Der Blick ist dabei rückwärts gewandt, zuerst auf den präexistenten, dann auf den verleiblichten, irdischen Christus. Diese Blickwendung ist völlig legitim, denn sie entspricht der Tatsache, daß die Inkarnation von uns aus gesehen ein Ereignis der Vergangenheit ist. Eine vollständige Christologie fragt auch nach dem heute gegenwärtigen Christus und nach dem, der seine Wiederkunft verheißen hat. Aber diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn wir wissen, wer er war, als er leibhaftig unter den Menschen wandelte. Es ist die Bedeutung von Chalkedon, daß es die christologische Frage so gestellt und daß es darauf, wenn auch in der griechischen Formelsprache seiner Zeit, eine für alle Zeiten gültige Antwort gegeben hat. Es bekennt, daß Gottheit und Menschheit in der einen Person untrennbar verbunden sind, und zwar so, daß Gottheit Gottheit und Menschheit Menschheit bleibt. Indem es, veranlaßt durch die damaligen mythologisierenden Ausweichversuche, die Vollständigkeit des Menschseins Christi besonders hervorhebt, greift es tatsächlich auf das Christusbild der Evangelien zurück. Das ist zwar in der Bekenntnisformel selbst nicht ausdrücklich gesagt, aber der ihm zugrunde liegende Tomos Leos beweist es.

Aber der gleiche Tomos Leos beweist auch, daß Chalkedon nicht das letzte Wort sein konnte. Jener am meisten umstrittene Satz erweckt zum mindesten den Anschein, als seien die beiden Naturen als selbständige, wenn auch in Gemeinschaft miteinander, handelnde Subjekte vorgestellt, so daß man folgern müßte, daß nur die Gottheit die Wunder tut und nur der Menschheit das Leiden widerfährt. Ist auch die Bekenntnisformel von Chalkedon selbst so gemeint? Dann müßte die von ihr behauptete Einheit der Person sehr fragwürdig erscheinen. Sie selbst geht auf diese Frage nicht ein. Sie kann deshalb so, sie kann aber auch anders verstanden werden. Deshalb kann man den Monophysiten, die diese Frage im Tomos Leos zwar gestellt, aber nicht richtig beantwortet fanden, ihre Kritik nicht verdenken. Auch die chalkedonische Orthodoxie des Ostens hat der monophysitischen Kritik schließlich wenigstens insoweit Rechnung getragen, als auf dem folgenden allgemeinen Konzil im Jahr 553 (Anath. III) bekannt wurde,

daß (nicht nur die menschliche Natur sondern) der Logos Gottes selbst die Leiden für uns dem Fleische nach erduldet habe.

Quelle: *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes*, 5. Folge 1951/52. Hrsg. von G. Probst. Martin-Luther-Verlag, Erlangen und Würzburg 1952, S. 7—20.