

Hypostasis und verwandte Begriffe in den Bekennnisschriften des Gennadios II. von Konstantinopel und des Metrophanes Kritopulos

von

Ernst Hammerschmidt

I. Das Bekenntnis des Gennadios

1. Die Bekenntnisschrift

a) Der nach der Eroberung von Konstantinopel 1453 neugewählte Patriarch Gennadios II.¹ erhielt aus den Händen des Sultan den Hirtenstab nach Art der bisherigen Belehnung durch den byzantinischen Kaiser, nachdem er vorher in der Kirche der hll. Apostel durch den Metropolitan von Heraklea die Weihen (Gennadios war bis zur Wahl noch Laie) empfangen hatte. Der Sultan besuchte bald darauf den Neubestimmten Patriarchensitz im Kloster der allerseligsten Jungfrau, betrat die Kirche und begann in der Sakristei mit Gennadios ein Religionsgespräch, in dem Gennadios die christlichen Glaubenswahrheiten furchtlos, aber auch ohne Angriff auf den Islām, darlegte. Auf Wunsch des Sultan schrieb Gennadios sein Bekenntnis nieder, das dann vom Kadi Achomat von Berrhöa ins Türkische übersetzt wurde.

b) Wie gesagt, ist das Bekenntnis zwar kein Angriff auf den Islām, faßt aber doch die Glaubensartikel zusammen, in denen die Eigentümlichkeit des Christentums im Unterschied zum Islām am deutlichsten hervortritt.

In einzelnen Gedanken zeigt es eine altchristlich-platonische Färbung², was wohl durch den Strom der Überlieferung aus der alten patristischen

¹ Zu Gennadios vgl.: Crusius, *Turco-Graeciae liber* (Basel 1584) 15/7; 107/9; W. Gaß, *Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche* (Breslau 1844); A. Lebedev, *Gennadij Scholarij pervyi K. Patriarch posle nadenija visantijskoj imperij* = Bogoslovskij vestnik (1894) III, 389 ss.; Mynas Minoides, *Georges Scholarius, surnommé Gennadius, patriarche de Constantinople, contre les doutes de Plethon sur Aristote* (Paris 1858); J. C. Th. Otto, *Des Patriarchen Gennadius Confession kritisch untersucht* (Wien 1864); J. C. Th. Otto, *Patriarch Gennadius und der Dialog über die Hauptstücke des christlichen Glaubens* = Zeitschrift für historische Theologie (1850) 390 ff.; Filaret von Černigov, *Gennadij Georgij Scholarij, patriarch Konstantinopolskij XV veka* = Pravoslavnoje obozrenije (1860), I, 51 ss.; E. Renaudot, *Dissertatio de Gennadio, vita et scripta*, (Paris 1709); S. Salaville, *Un thomiste à Byzance au XV^e siècle: Gennade Scholarios* = Echos d'Orient 27 (1924) 129 ss. — Der Text findet sich bei: Jon Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext* (Leipzig 1904), 17 ff. (im folgenden abgekürzt mit M, die einzelnen Artikel der Confessio des Gennadios mit A).

² Vgl. Ernst Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis* (Jena 1843) X ss.; wiederholt: Otto, *Confession* 3, Anm. 4.

Theologie zu erklären ist. Der spekulativen Seite nach ist die Confessio aber aristotelisch gehalten, wie die Anwendung der Kategorien ἐνέργεια und συμβεβηκός (A 1, M 17) zeigt. Auch Gaß und Otto³ stellten fest, daß sich in der ganzen Ausführung der Confessio ein aristotelischer Zug bemerkbar macht, der aber nicht so sehr in einzelnen Elementen, als in dem Bestreben, christliche Glaubenswahrheiten in einer auf Schärfe des Beweises berechneten Form zu bieten, zum Ausdruck kommt. Der Gesamtcharakter der Schrift ist als aristotelisch mit platonisch-patristischer Färbung anzusprechen. Damit stimmt auch die Tatsache überein, daß Gennadios einerseits stark zu Aristoteles neigte, andererseits gegen einen überspitzten Platonismus Stellung nehmen mußte (Gemistos Plethon⁴), ohne damit seinen Gegner in seiner Grundauffassung bekämpfen zu wollen.

Dazu ist noch zu bedenken, daß der Aristotelismus seit Johannes Philoponos⁵ (außer Leontios und Johannes von Damaskus) unter den Dogmatikern der griechischen Kirche heimisch geworden war, seine Bedeutung im späteren Mittelalter noch erhöhte, während der Platonismus mehr auf das asketisch-mystische Gebiet (Mönchtum!) verwiesen wurde.

Das Bekenntnis des Gennadios erlangte auch im Abendland eine gewisse Berühmtheit; so lobte es Hugo Grotius als eine commodissima ac minime intricata explicatio⁶.

c) Die Frage der Textüberlieferung und der Handschriften der Confessio brauchen wir nur kurz zu berühren, da bereits Otto⁷ darüber erschöpfend gehandelt hat. Wir halten uns an die Ausgabe Michalcescus, die die beste und kritischste ist. Nur sei hier gleich erwähnt, daß der Schluß der Confessio (acht Artikel von διὰ τί δὲ ἦν ἀναγκαῖον an bis Ende) unecht ist und dem gefeierten Patriarchen später unterschoben wurde. Dieses Stück fehlt in der Handschrift 73 in Wien und in der Laurentiana zu Florenz VII 34 (15. Jh.). Auch der Zeitgenosse des Gennadios Georgios Hermonymos kennt in seiner lateinischen Übersetzung der Bekenntnisschrift nur den mit τῶν καλῶς πιστευόντων schließenden Text.

2. Die Darstellung des Gennadios: *Usia, Hypostasis und Idiomata*

a) Inhalt. Gennadios unterscheidet drei Arten von Idiomata in Gott: 1. Solche, die Gott von seiner Schöpfung unterscheiden, 2. solche, die Gott und die Geschöpfe besitzen, Gott aber in vollkommener Weise und

³ Vgl. Otto, *Confession* 3.

⁴ Gaß, *Gennadius und Pletho* 31; vgl. Gem. Plethon, *De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia* (Basil. 1574) cap. 18.

⁵ Vgl. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie* 2, 500 ff.

⁶ Stellenangabe in der Ausgabe des Bekenntnisses von Christian Daum, Cygeneae (Zwickau), apud Samuelem Ebelium, anno M. DC. LXXXII. Daum deckte auch den Irrtum des Professors von Fuchten auf, bei Gennadios handle es sich um Gennadios I. von Konstantinopel (458–471).

⁷ Otto, *Confession* 3ff.

allein in dieser Weise, die Geschöpfe ex parte, 3. drei besondere Idiomata, die die Wurzel und Quelle aller übrigen sind.

1. Die erste Gruppe bilden jene Idiomata Gottes, die ihm allein zukommen und ihn daher von seinen Geschöpfen unterscheiden. Er ist der Demiurg aller Dinge, die er vom Nichts ins Dasein führte (A 1, M 17). Er ist ein rein geistiges Wesen, er ist weder Leib, noch hat er einen Leib, sondern existiert in geistiger Weise. In seinem Sein als geistiges Wesen steht er unendlich hoch über allen anderen (auch den geistigen) Wesen, er ist der vollkommenste und weiseste Geist. In Gott gibt es keine Zusammensetzung, er ist daher ohne Anfang und ohne Ende. Im ganzen Kosmos wirkend steht er doch hoch über diesem, an keinem Orte festgehalten, ist er jedem gegenwärtig (M 17)⁸.

Durch alle diese Tatsachen, vor allem durch die Schöpfertätigkeit, Unendlichkeit, Einfachheit, Allgegenwart, hebt sich Gott von seinen Geschöpfen ab.

2. Gott hat aber von seiner Güte seinen Geschöpfen mitgeteilt und besitzt deshalb eine Reihe von Idiomata mit ihnen gemeinsam. Nur bestehen in der Art und Weise des Besitzes dieser Idiomata große Unterschiede. Gott allein hat sie in vollkommener Weise, während die Geschöpfe einen Teil dieser Idiomata besitzen, die Gott ihnen gegeben hat. Der Grund dieser participatio ex parte liegt in der Einzigkeit Gottes und der Endlichkeit der Geschöpfe, die stets nur ein endliches Maß an Vollkommenheiten empfangen können. So ist Gott allein höchst weise, gut und wahrhaft. Weil er gut, weise und wahrhaft ist, sind es auch die Geschöpfe. Ähnlich verhält es sich mit den übrigen Idiomata Gottes, nur immer mit dem Unterschied: πλὴν ὅτι μὲν Θεὸς κυρίως ἔχει ταῦτα. τὰ δὲ κτίσματα κατὰ μετοχὴν (A 2, M 17 f.).

3. Die dritte Gruppe der Idiomata ist die für uns wichtige. In dem A 3 (M 18) versucht Gennadios vorsichtig, das Geheimnis der Trinität darzulegen. Nachdem er durch die zwei vorhergehenden Artikel auf die Idiomata überhaupt hingewiesen hat, kommt er nun ganz behutsam mit der Tatsache hervor, »daß es in Gott noch drei andere Idiomata gebe« (A 3, M 18), die den Ursprung und die Quelle aller anderen Idiomata bilden. Durch diese drei Idiomata lebt Gott von Ewigkeit her in sich selbst, wie er auch durch diese drei Idiomata die Welt geschaffen hat und sie regiert. Diese drei Idiomata nennen die Christen Hypostasen⁹. Da aber die drei Idiomata die eine und einfache (ἀπλουστάτη) Wesenheit (οὐσία) Gottes nicht zerteilen, bleibt Gott mit diesen drei letzteren Idiomata ein Gott und zerfällt keineswegs in drei Götter.

⁸ Infolge technischer Gründe mußte die Angabe der griechischen Stellen auf das unbedingt Notwendige beschränkt werden.

⁹ Die Lesart »Hypostases seu personas« (Kimmel 12, Anm. 3) ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, ein späterer Einschub und für den Originaltext unbedingt zu streichen.

Im Folgenden führt Gennadios diese drei Idiomata weiter aus (A 4, M 18), indem er mens, verbum und spiritus Dei mit dem mens, verbum intelligibile und voluntas intelligibile in der einen Seele des Menschen vergleicht, da auch diese drei die eine Seelensubstanz (*μία ψυχή κατ' οὐσίαν*) ausmachen¹⁰.

Die Christen nennen das Wort Gottes auch Weisheit, Macht und schließlich Sohn Gottes, denn er ist ein Erzeugnis seiner Natur (*γέννημα τῆς φύσεως αὐτοῦ*). Wie man aber das Erzeugnis der menschlichen Natur Sohn nennt, so ist auch der Gedanke Erzeugnis der menschlichen Seele. Ähnlich (!) ist das Verhältnis auch im Göttlichen. Außerdem bezeichnen die Christen den Willen (*θέλησις*) und die Liebe (*ἀγάπη*) als Geist Gottes (*πνεῦμα τοῦ θεοῦ*), Gott selbst aber als Vater. Gott als Vater ist allein ungezeugt und unverursacht, Ursache aber des Sohnes und des Geistes. Da Gott nicht allein seine Geschöpfe erkennt und kennt und deshalb das Verbum und die Sapientia hat, durch die er sich in eigentlicher Weise selbst erkennt, so will und liebt und erkennt er nicht allein seine Werke, sondern bei weitem mehr sich selbst. Deshalb ist der Ausgang seines Wortes und Geistes ein ewiger Prozeß und diese beiden sind seit Ewigkeit in ihm. Sie bilden aber mit Gott Vater zusammen einen Gott (M 18): *διὰ τοῦτο αἰδίως προέρχονται ἐκ τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος καὶ Πνεῦμα ἑαυτοῦ, καὶ αἰδίως εἰσὶν ἐν αὐτῷ· καὶ ταῦτα τὰ δύο μετὰ τοῦ Θεοῦ εἷς ἐστὶ Θεός.*

Schematische Übersicht über den Erklärungsversuch des Gennadios:

Idiomata	1. Gott allein im Gegensatz zur Schöpfung	2. Gott und Schöpfung gemeinsam	3. hypostasien- bildende Idiomata
	Schöpfer, Unendlichkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit	Weisheit, Güte, Wahrhaftigkeit, alle übrigen Gott und den Geschöpfen gemeinsamen Idiomata	1. Vater 2. Wort 3. Geist

b) Wert der Darstellung des Gennadios. Wie gelangte Gennadios nun zu der Auffassung, in den drei göttlichen Hypostaseis drei Idiomata zu sehen? Kann er noch als rechtgläubig angesehen werden, wenn wir die Behauptung dreier Idiomata so nehmen, wie sie vor uns liegt? Die Lösung ist in der Fragestellung des Gegners, des Islām, zu suchen.

Wegen der Erklärung des Verhältnisses zwischen der Einheit Gottes und seinen Idiomata lagen zwei Richtungen im Islām in heftigem Streit: die

¹⁰ Der populäre Erklärungsversuch der Trinität mit der beliebten Analogie: Vernunft, Wort und Geist des Menschen, war den Muhammedanern bekannt und auch schon zurückgewiesen worden, da Wort und Geist dem Menschen nicht in der Substanz gleichen, wie das Wort dem Vater gleichen soll.

Mutakallimūn und die Mu'taziliten. Beide hielten an der Einheit Gottes unbedingt fest, erklärten aber die Idiomata auf verschiedene Weise. Die Mutakallimūn betrachteten das Verhältnis der Idiomata zur göttlichen Wesenheit nach Analogie des Verhältnisses von Substanz zum Akzidens. Dabei ist aber zu bemerken, daß sie die Idiomata keineswegs als Akzidentien in Gott betrachteten, sondern als ein superadditum substantiae, etwas zur göttlichen Wesenheit Hinzukommendes, das von dieser real verschieden ist, ebenso wie die Idiomata unter sich real verschieden sind. Gegen diese Auffassung wandte sich die Schule der Mu'taziliten¹¹, die im allgemeinen im Islām als häretisch angesehen wurde. Sie weigerten sich, die göttlichen Idiomata als superadditum substantiae aufzufassen, da man dadurch zu einer Mehrheit von göttlichen Wesen gelange. Die Idiomata sind der Möglichkeit nach in der Wesenheit Gottes enthalten und treten nur bei einer Handlung Gottes aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit und so gleichsam aus Gott hervor, sie sind aliquid ex deo egrediens. Die Mu'taziliten gingen sogar so weit, Gott über jede menschliche Denkmöglichkeit hinauszuhoben, so daß bei ihm keine unserer Bestimmungen (auch nicht »Substanz«) angewandt werden könne.

Obwohl die Lehre der Mutakallimūn im Islām als häretisch angesehen wurde, bot sich hier dem Christentum ein Anknüpfungspunkt. Wenn im Islām wirklich die Besorgnis herrschte, es könnte durch Hineintragen gewisser Idiomata in das Wesen Gottes ein Übergang zur christlichen Trinitätslehre entstehen, so durften die Christen ihrerseits hoffen, ihre Gegner hier zur hypostatischen Fassung verschiedener Bestimmtheiten des Wesens hinüberzuleiten. Unter dieser Rücksicht ist es also nichts Außergewöhnliches, wenn Gennadios auf eine Art und Weise, die in einem anderen Zusammenhang als sehr bedenklich erscheinen müßten, die Idiomata als Hilfsmittel zur Erklärung der Hypostasen benutzte. Von da her ist es auch verständlich, daß Gennadios den Ausdruck Prosopon (persona) überhaupt vermeidet. Hätte er ihn an dieser Stelle angewandt, so hätte er mit einem Schlage alles zerstört, was er mit Vorsicht und Klugheit aufgebaut hatte. Es wäre abwegig, aus diesem Grunde an der Orthodoxie des Gennadios zu zweifeln¹².

Daher kann man Michalcescu¹³ und Kimmel¹⁴ nicht zustimmen, wie sie den Erklärungsversuch des Gennadios behandeln. Ihre Begründungen sind zu allgemein und etwas einseitig. Gennadios wollte nicht nur »derartige Subtilitäten« vermeiden, sondern verfolgte mit der Gleichsetzung von Hypostasis und Idioma einen ganz bestimmten Zweck.

¹¹ Vgl. H. Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islām* (Leipzig 1865); T. W. Arnold, *al-Mu'tazilah*, (Leipzig 1902); vgl. bes. Enzyklopädie des Islam s. v. Al-Mu'tazilah; Kalām; Allāh.

¹² Vgl. Gaß, *Gennadius* 103.

¹³ Michalcescu a. a. O. 14.

¹⁴ Kimmel a. a. O. XX.

Weit hergeholt erscheint m. E. auch der Erklärungsversuch Michalcescus¹⁵, den die drei zu drei Hypostasen erhobenen *Idiomata Gottes* »an die Ideen Platos, denen auch eine Existenz beigelegt wird«, erinnern. Abgesehen davon, daß eine so weitgehende Anlehnung des Gennadios an Plato sehr unwahrscheinlich ist, besteht zwischen den platonischen Ideen (die sich erst später von einer rein logischen Bedeutung zu einer ontologischen erhoben) und den *Hypostaseis-Idiomata* des Gennadios ein ziemlicher Unterschied. Es liegen für eine derartige Erklärung auch keinerlei Anhaltspunkte vor. Im übrigen denkt Gennadios aristotelisch-patristisch: Die Hypostase ist die *Usia prote*, die *Usia schlechthin* die *Usia deutera*, die bei Gott einfach und nur eine ist (A 3, M 18): *καὶ ταῦτα τὰ τρία ἰδιώματα ὀνομάζομεν τρεῖς ὑποστάσεις· διότι αὐτὰ τὰ τρία ἰδιώματα οὐ μερίζουσι τὴν μίαν καὶ ἀπλουστάτην οὐσίαν τοῦ Θεοῦ.*

Zur Erklärung der geschilderten Auffassung des Gennadios ergeben sich drei Möglichkeiten:

1. Gennadios hat die Gleichsetzung von *Hypostasis* und *Idiomata* vollzogen, da er von den Strömungen innerhalb des Islām unterrichtet war und hier einen geeigneten Ansatzpunkt zur Darlegung der christlichen Trinitätslehre erblickte.

2. Er hat ohne Wissen um die schwache Stelle des Islām eine herkömmliche Art der Darstellung übernommen, die aber auf einen Urheber zurückgeht, der diesen Angriffspunkt kannte, da Gennadios sicher nicht der erste und einzige ist, der sich mit diesem Gedanken behilft¹⁶.

3. Gennadios hat aus Furcht vor dem Sultan und dem Islām die christliche Glaubenslehre der Trinität abzuschwächen und zu vertuschen gesucht.

Von diesen drei Möglichkeiten können wir wohl die dritte ganz ausschließen, da es verfehlt sein dürfte, bei Gennadios Furcht im Bekenntnis des christlichen Glaubens anzunehmen. Wohl aber dürfen wir mit einer klugen Rücksichtnahme auf die Auffassung des Gegners rechnen. Für die beiden ersten Möglichkeiten ist eine endgültige Entscheidung nicht zu fällen. Das Wahrscheinlichste aber ist, bei Gennadios eine Kenntnis des Islām und der damit gegebenen Ansatzpunkte anzunehmen, mit der sich dann die ganze griechische, bzw. morgenländisch-christliche Überlieferung verband¹⁷.

3. Die Logoslehre des Gennadios

In der Christologie denkt Gennadios ganz in den Bahnen der ersten Konzilien, besonders des Chalkedonense (A 7, M 19 f.). Zur Verdeut-

¹⁵ Michalcescu a. a. O. 14.

¹⁶ Vgl. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter* (Breslau 1930) 108f.; schon Bulus ar-Rāhib (Graf 2, 72/8 u. ö.) hat die Personen als substantielle *Idiomata* bezeichnet.

¹⁷ Vgl. Johannes von Damaskus, Unterredung eines Christen und eines Sarazenen, Euthymios, Johannes Kantakuzenos: Gaß, *Gennadius* 145 ff.

lichung verwendet er das Analogon von Leib und Seele. Wie Leib und Seele den einen Menschen konstituieren, bilden der Logos einerseits und menschlicher Leib und menschliche Seele (= menschliche Natur) andererseits den einen Gottmenschen, sind aber doch als zwei verschiedene Naturen aufzufassen. Ihre Einigung ist eine hypostatische und kommt in der Person des Logos zustande. Die göttliche Natur wurde dabei nicht in den Leib und die Seele Christi verwandelt, noch sein Leib und seine Seele in den Logos. Die *humanitas verbi* wurde nicht vergöttlicht, sondern die Gottheit nahm die menschliche Natur an, die in dieser Annahme zugleich ihr eigenes Bestehen hat. Dann greift Gennadios noch einmal auf die Trinitätslehre zurück und bemerkt, daß alles, was in Gott ist, Gott ist, da es in Gott kein Akzidens gibt (ein Satz, mit dem er bei der islämischen Theologie nur vollste Zustimmung finden konnte). Daher ist auch das intelligible Wort Gottes Gott. Weil aber dieses Wort in Christus war, ist Christus Gott und Mensch zugleich: Mensch — wegen seiner Seele und seines Leibes, Gott — wegen des Logos, der in ihm wohnte.

Auf weitere Ausführungen in der Christologie verzichtet Gennadios, da er schon mit dem Wenigen genug Schwierigkeiten von seiten des Islām zu erwarten hatte¹⁸. Er vermeidet daher weitere Darlegungen, um nicht durch eine übergroße Fülle von Tatsachen den Muḥammedanern von vorneherein den Zugang zum Verständnis zu verschließen. Für die Auswertung ergibt sich das gleiche Resultat wie aus den Konzilsbeschlüssen von Chalkedon. Nur fehlt bei Gennadios eine ausdrückliche Gleichsetzung von Hypostasis und Prosopon, da er Prosopon in Bezug auf das Göttliche überhaupt nicht anwandte. Aus der Tatsache jedoch, daß die beiden Naturen Christi καθ' ὑπόστασιν und προσωπικῶς geeint werden, folgt für den unterrichteten Christen ohne weiteres die Gleichsetzung von Hypostasis und Prosopon, denn sicher bedeutet bei Gennadios das καθ' ὑπόστασιν nicht mehr einfach »der Wirklichkeit nach« wie bei Kyrill von Alexandrien, sondern die Einigung in der einen Person des Logos.

II. Das Bekenntnis des Metrophanes Kritopulos

1. Die Bekenntnisschrift

a) Die Bekenntnisschrift des Metrophanes weist in die Zeit der Reformation. Nach einem mehrjährigen Studium in Oxford kam Metrophanes¹⁹ nach Deutschland und besuchte hier die Universitäten Wittenberg, Tü-

¹⁸ Die islämischen Einwände gegen die Menschwerdung siehe bei: H. Stieglecker, *Christentum und Islam* = Linzer Theologisch-Praktische Quartalschrift 85 (1932) 298 ff.

¹⁹ Zu Metrophanes Kritopulos: Dietelmaier, *De Metrophane Critopulo, hujus academiae quondam cive tandem patriarcha Alexandrino* (Altorfii 1769); Draeseke, *Metrophanes Critopulos* = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 36 (1893) 579 ff.; Sonntagius, *Animadversiones in Metrophanes Critopuli Hieromonachi Confesionis caput XIII de Euchelaeo* (Altorfii 1696).

bingen, Altorf, Straßburg und Helmstädt, wo er 1625 ein ganzes Jahr zubrachte. In Helmstädt stand er mit den Professoren Georg Calixt, Conring und Konrad Hornejus in lebhaftem Gedankenaustausch. Auf ihre Anregung hin verfaßte er eine Bekenntnisschrift, die er auch ihnen widmete.

b) Das Glaubensbekenntnis des Metrophanes Kritopulos enthält das unverfälschte griechische Dogma. Die Darstellung ist faßlich, die Sprache fließend. Metrophanes macht vor allem gegen die römische Kirche Front, gegen die evangelische ist er nirgends direkt polemisierend. Er handelt vom Glaubenssymbol, von der Schöpfung, Menschwerdung, Prädestination, den sieben Sakramenten (wobei Taufe, Eucharistie und Buße Sakramente im engeren Sinne oder ersten Ranges, die anderen vier im weiteren Sinne oder zweiten Ranges sind), von den Zehn Geboten, von der Kirche, den Bildern und der Reliquienverehrung und anderen disziplinären und liturgischen Vorschriften. Die Schrift ist zwar eine Privatarbeit, wurde aber immer zu den symbolischen Büchern der griechischen Kirche gerechnet. Sie bietet »unter dem Gewande der theologischen Gelehrsamkeit . . . überreiches Material«²⁰.

2. *Usia, Physis, Hypostasis, Prosopon bei Metrophanes Kritopulos*

a) In der Trinitätslehre. Wenn wir die Bedeutung und Verwendung des Usiabegriffes bei Metrophanes verfolgen wollen, müssen wir uns der Gotteslehre zuwenden. Es sei schon hier bemerkt, daß das Bekenntnis des Metrophanes die einzige griechische Bekenntnisschrift ist, die in einer Definition festlegt, was sie unter den in Frage stehenden Begriffen versteht (es handelt sich um den Hypostasen- und Prosoponbegriff).

Metrophanes teilt sein Lehrsystem in zwei Abschnitte, in eine einfache (*ἀπλή*) und eine ökonomische (*οἰκονομική*) Theologie. Die erstere begreift die Gotteslehre in sich, die letztere die Schöpfung und Erlösung. Die einfache Theologie führt zu den bekannten Beweisen für den Ausgang des Hl. Geistes nach der griechischen Auffassung.

Der Ausgangspunkt ist der eine und einzige Gott (K 1, M 187), d. h. die eine Wesenheit (*Usia*) Gottes, die über- (oder besser un-)zeitlich, ungezeugt, ungeschaffen und ewig ist. *Usia* ist auch bei Metrophanes *Usia deutera* (aber im Sinne der konkreten Existenz), die das Gemeinsame gegenüber den Besonderheiten bezeichnet, wie sich aus dieser Bestimmung und dem Folgenden ergibt. Diese eine Wesenheit, bzw. der eine Gott, ist der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, lenkt und erhält die ganze Schöpfung. Der Glaube der anatolischen Kirche sagt weiter, daß die göttliche Wesenheit dreihypostatisch sei, d. h. in drei gleicherweise

²⁰ Michalcescu a. a. O. 184. Auch Makarios Bulgakov rechnet in seinem *Abriß der Geschichte der Theologie*, der die Einleitung zu seiner Dogmatik bildet, die Confessio des Metrophanes zu den Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche. (Die Kapitel der Confessio werden im folgenden mit K abgekürzt.)

zu verehren und unteilbaren Hypostasen besteht. Die Hypostasen sind aber nicht als Teile der Gottheit oder als Eigenschaften an etwas anderem aufzufassen. Jede Hypostase hat vielmehr ihre eigene Existenz, mit der sie für sich besteht, in ein und derselben gemeinsamen Usia, in der sich die drei Hypostasen durch unmitteilbare Idiomatica voneinander unterscheiden. Daraus darf man aber keine Zusammensetzung der Gottheit folgern, denn die Wesenheit Gottes ist die einfache und nicht zusammengesetzte Natur, in der die drei Hypostasen die Einheit der Gottheit bewahren (M 187), da die Natur durch die Hypostasen existiert und zur Tätigkeit gelangt.

Das Verhältnis zwischen den drei Hypostasen bestimmt Metrophanes auf seine eigene Art. Jede der drei Hypostasen soll zu den beiden anderen in ein bestimmtes Verhältnis treten und zugleich ein gemeinsames Moment der Gottheit enthalten. Von den drei Gliedern der Trinität hat jedes sein Eigenes, es werden aber je zwei durch ein Gemeinsames verbunden. Die erste Hypostase verhält sich zur zweiten als Vater, zur dritten als Entsender (προβολεύς), faßt beide in sich zusammen als νοῦς. Die zweite Hypostase oder der Sohn enthält als λόγος, die dritte, das πρόβλημα der ersten, als πνεῦμα, in sich ein Gemeinsames der beiden anderen. Die zweite und dritte Hypostase sind nicht wesentlich von der ersten verschieden, aus der die eine durch Zeugung (γεννητῶς), die andere durch Ausgang (ἐκπορευτῶς) ihr Dasein empfangen hat (φυσικῶς πεφυκότα). Diese Kombination scheint sich an das von Johannes von Damaskus geforderte Ineinandersein der Hypostasen (περιχώρησις, τὸ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις) anzuschließen²¹. Metrophanes steht hier auf dem Boden der griechischen patristischen Überlieferung, in der sich diese eigene Auffassungsweise der Trinität wiederholt feststellen läßt. Wenn die griechischen Väter von Gott sprechen, so gehen ihre Gedanken nicht in erster Linie auf die eine Natur (abgesehen von der Subsistenz in drei Personen), sondern auf eine konkrete Person, den Vater. Diese Person ist der eine Gott, ist aber zugleich auch der Vater. Deshalb hat er einen Sohn, dem er sein ganzes Wesen mitteilt. Es liegt in der Vollkommenheit der göttlichen Zeugung, daß der Sohn nicht nur eine spezifisch gleiche, sondern die der Zahl nach identische Natur des Vaters besitzt. Der Vater ist auch das Prinzip einer weiteren Hypostase, die er von sich ausgehen läßt (προβολεύς), ebenfalls so, daß er auch dieser sein ganzes Wesen mitteilt, nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn. Durch dieses Hervorgehen aus dem Vater durch den Sohn besitzt die dritte Hypostase, der Hl. Geist, gleichfalls die der Zahl nach identische Natur des Vaters und Sohnes. Damit scheint Metrophanes anzudeuten, daß die

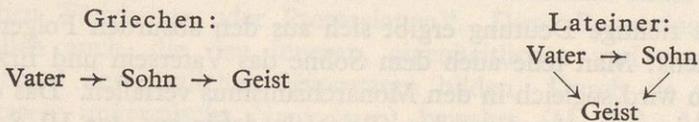
²¹ Vgl. Jakob Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* (Paderborn 1909) 63 ff.; Metrophanes betont häufig das Merkmal der Transzendenz. Ausdrücke wie ὑπέρθενος οὐσία (M 190, 193) sind erst durch die Sprechweise des Dionysios Pseudo-Areopagita gewöhnlich geworden. Das positive Gegengewicht gegen jede Entschränkung liegt in dem Gedanken, daß dieser Überseiende zugleich der Grund des Seins, des Guten und der Seligkeit ist, vgl. Joannes M. Pfäffisch OSB., *Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers* (Paderborn 1910) 29 ff.

patristische Formel: *ex patre per filium*, vom ewigen Ausgang des Hl. Geistes verstanden werden kann (M 197): *καὶ ὡς περ ἀδύνατον, τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον εἶναι ἄνευ πνεύματος, καί περ μὴ ὄντα αἴτιον τοῦ πνεύματος· οὕτως ἀδύνατον, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον εἶναι ἄνευ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καί περ μὴ ὄντα αἴτιον τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

Die Natur (Physis) erscheint somit nicht als etwas vor der Person (Hypostase) Gedachtes (gleichwie der Grund, aus dem die Personen infolge der Betätigungen dieser Natur aufsteigen), sondern sie stellt das in den Personen Betrachtete dar, das, was die Person (Hypostase) besitzt. Die Prozessionen sind Mitteilung der einen Natur vom Vater an den Sohn und vom Vater durch den Sohn an den Geist. Ebenso ist die Einheit der Natur nicht das Vorausgedachte, sondern die Folge der Prozessionen. Der Vater teilt alles, was er besitzt, d. h. sein ganzes Wesen, dem Sohne und dem Hl. Geiste mit (selbstverständlich ohne daß der Vater sich dessen entäußerte). Die Einheit ergibt sich somit aus den Prozessionen. Diese Einheit wird nach Metrophanes nur dadurch bewahrt, daß man einen Urheber, den Vater, der Sohn und Geist hervorbringt, annimmt²². Dies ist aber eine Einheit ohne Einigung (*συναλοιφή*)²³ und ohne Zusammensetzung (*σύνθεσις*). Wie werden aber die Unterschiede der Hypostasen bewahrt? Dadurch, daß man jeder Hypostase ihre Eigenheit gibt: dem Vater allein das Zeugen des Sohnes und Ausgehenlassen des Hl. Geistes, dem Sohne das allein aus dem Vater Gezeugtsein, dem Hl. Geist das allein aus dem Vater Hervorgehen (M 192). Die Einheit begreift deshalb nicht die Notwendigkeit nur einer Person in sich, denn auch das Eine kann sich gegen sich selbst abheben und so ein Mehrfaches begründen. Die Einheit besteht in der Gleichheit der Natur, der Übereinstimmung der Erkenntnis und der Gleichheit der Bewegung und schließlich in der sich daraus ergebenden Einstimmigkeit.

Einen Teil seiner Darstellung verwendet Metrophanes für den Beweis, daß der Hl. Geist vom Vater allein ausgehe, da die Einheit Gottes auch die

²² Man kann den Unterschied zwischen lateinischer und griechischer Trinitätsauffassung ungefähr so skizzieren:



In der lateinischen Theologie steht Gott als der Eine der Schöpfung gegenüber, bei den Griechen erscheinen die einzelnen Personen bei den Werken *ad extra* entsprechend ihrer Personalpropietät beteiligt (mit der einen Natur, die sie in verschiedener Weise besitzen, in vollendeter Einheit).

²³ Die *συναλοιφή* geht auf Sabellius zurück, der eine solche Einigung lehrte, durch welche die Personenunterschiede aufgehoben wurden. Ursprünglich bedeutete *συναλοιφή* (in der Grammatik) eine Verschmelzung zweier Silben zu einer. Nach Johannes von Damaskus ist *ἔνωσις κατὰ συναλοιφήν* eine Einigung von Dingen, die losgetrennt waren und wieder zur ursprünglichen Einheit zurückgeführt wurden.

Einheit eines ursächlichen Prinzips in ihm erfordere. Dabei nimmt er gegen gewisse lateinische Auffassungen Stellung. Die Lateiner sagen nämlich (M 193 ff.):

1. Der Hl. Geist wird vom Sohn gesandt, also geht er auch vom Sohn aus (d. h. er erhält sein Dasein auch durch den Sohn).
2. Der Hl. Geist wird »Geist des Sohnes« genannt, also hat er auch seine ὑπαρξις durch den Sohn.
3. Es heißt vom Hl. Geist: Er werde vom Sohn empfangen; also erhält er auch seine ὑπόστασις vom Sohne.
4. Alles, was der Vater besitzt, besitzt auch der Sohn. Der Vater läßt den Geist von sich ausgehen, also auch der Sohn.

Metrophanes antwortet nun darauf:

ad 1. Geschicktwerden und Ausgehen sind zwei verschiedene Dinge. Das Gesendetwerden bezieht sich auf die Tätigkeit der Trinität ad extra, die allen drei Personen gemeinsam ist. Das Ausgehenlassen und Gezeugtwerden und das Zeugen sind Merkmale der inneren Tätigkeit und Idiomata einer jeden Person, von denen wir wissen, daß sie unmitteilbar und eigenheitlich sind.

ad 2. Der Hl. Geist ist nicht auf dieselbe Weise Geist des Vaters und Geist des Sohnes. Geist des Vaters wird er genannt, weil er von ihm ausgeht, Geist des Sohnes, weil er ihm wesensgleich und von ihm untrennbar ist, indem er ihn fortwährend begleitet und zur Seite steht. Auch die Seele begleitet den Leib und umgekehrt und doch ist keines aus dem anderen entstanden.

ad 3. Das »Wird empfangen« (λήψεται) hat Futurbedeutung. Der Geist ist aber gleichewig und kann deshalb nichts vom Sohn empfangen. Hier ist die Rede vom Schatz der Weisheit Gottes. Die Gottheit hat dem Sohn als Menschen gleichsam als Schatzwächter die Weisheit anvertraut (in ihm wohnte die leibhaftige Fülle der Gottheit). Aus diesem Schatz nun empfängt der Geist und verkündet es den Menschen.

ad 4. Die richtige Deutung ergibt sich aus den absurden Folgerungen des Gedankens: Man teile auch dem Sohne das Vatersein und Erzeugen zu, und man wird sogleich in den Monarchianismus verfallen. Das »Alles« darf also nicht überspannt werden (Beispiele dafür aus der Hl. Schrift). Das »Alles« bezieht sich auf die gemeinsame Wirksamkeit der drei göttlichen Hypostasen nach außen.

So steht die Einheit der Natur als Ergebnis der Prozessionen im Vordergrund der Trinitätsspekulation. »Die Orientalen sehen die Heiligste Dreifaltigkeit als jenen geheimnisvollen Kreislauf, der aus der Einheit hervorquillt und wieder in die göttliche Einheit mündet. Die Einheit in Gott ist also nicht bloß die Begründung des trinitarischen Lebens, sondern das

Ziel, die erhabene Ruhe, der alle Bewegung, alles Hervorgehen in Gott zueilt. Alle Dynamik der Gottheit ist darum wieder von der wunderbaren Statik der Gottesruhe getragen und verwirklicht im ständigen Kreislauf dieser erhabenen Ruhe die göttliche Einheit²⁴.

Schematische Übersicht über den Erklärungsversuch des Metrophanes
(vgl. M 188)

Hypostasen	Gemeinsames mit den anderen Hypostasen	Idiomata (konstituieren das Personsein)
Vater	νοῦς $\left\{ \begin{array}{l} \text{des Sohnes} \\ \text{des Geistes} \end{array} \right.$	πατήρ υἱοῦ
Sohn	λόγος $\left\{ \begin{array}{l} \text{des Vaters} \\ \text{des Geistes} \end{array} \right.$	υἶος πατρὸς
Geist	πνεῦμα $\left\{ \begin{array}{l} \text{des Vaters} \\ \text{des Sohnes} \end{array} \right.$	πρόβλημα πατρὸς

b) Die Definition. Metrophanes wiederholt abschließend als Zusammenfassung noch einmal seine beiden Leitsätze: a) Die Einheit Gottes (*μοναρχία*) einerseits und b) die Eigenheit jeder der drei göttlichen Hypostasen andererseits müssen bewahrt werden, da zur richtigen Auffassung der Trinität unbedingt drei Tatsachen festzuhalten sind:

1. der eine Gott,
2. die drei Hypostasen oder Personen, und
3. die Eigenheiten jeder dieser drei Hypostasen (K 1, M 192).

Nach ihm ist in Gott alles gemeinsam und indistinkt außer den innergöttlichen Tätigkeiten oder Prozessionen²⁵. Diese Prozessionen sind es schließlich auch, die den inneren, eigenheitlichen und unmittelbaren Unterschied der göttlichen Hypostasen bilden. Durch sie werden die Hypostasen unvermischt (*ἀσυγχύτως*) bewahrt (M 199), Metrophanes unterscheidet sich im Folgenden in sehr angenehmer Weise von anderen Bekenntnisschriften, da er eine klare Definition der verwendeten Begriffe

²⁴ Tyciak, *Die Theologie des Ostens und das Abendland* 41 = J. Tyciak, G. Wunderle und P. Werhun, *Der christliche Osten*, Sammelband (Regensburg 1939).

²⁵ Eine Ansicht, die sich zur Zeit des Metrophanes bei den griechischen Theologen häufig findet, vgl. z. B. Nikolaus Bulgaris in seinem *Heiligen Katechismus* (Venedig 1681) 81 und 127.

bringt (M 199). Die Hypostase wird von ihm folgendermaßen bestimmt: Die Hypostase ist etwas (τι), das in der Natur wahrhaft und vollständig für sich besteht. Außerdem fügt er das Merkmal der Vernünftigkeit hinzu²⁶. Weiter ist dieses für sich Bestehende in unmittelbarer Eigenheit von allen anderen geschieden (M 199): Ὑπόστασις ἐστὶν ἐν φύσει τι ὑφίστάμενον ἀληθῶς καὶ πεπληρωμένως, αἰσθητικόν, ἀκοινωνήτω ἰδιότητι ἐξ ἄλλου διακρινόμενον.

Die Hypostase ist hier als Träger der Natur (Physis) aufgefaßt, wie auch die Natur in der Hypostase existiert. Metrophanes meint dies, wenn er sagt, daß die Hypostase ἐν φύσει besteht, d. h. in der Natur als tragendes Prinzip tätig ist, wenn er auch das entgegengesetzte Bild gebraucht, indem er die Hypostase in die Natur hineinstellt und so durch die Natur tätig sein läßt.

Diese Definition dient Metrophanes als allgemeine Umschreibung der Hypostase, die er jetzt auf die göttliche Wesenheit in ihren drei Personen im besonderen anwendet, indem er auch gleich die entsprechenden Begriffe austauscht. Er geht von dem Ausdruck Hypostase zu dem der Person ohne weiteren Zusatz über, will aber stets damit die göttlichen Personen bezeichnen, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt. Er zeigt jedoch damit, daß für ihn Hypostase und Person auch im übrigen gleichbedeutend sind. Eine göttliche Person ist also ein in der Gottheit Bestehendes, in dem die ganze göttliche Wesenheit in einer eigenen und unmitteilbaren Subsistenzweise enthalten ist: Πρόσωπόν ἐστὶν ἐν τῇ θεότητι ὑφίστάμενον τι, ἐν ᾧ ἐστὶ πᾶσα ἡ θεία οὐσία ἐν ἰδίῳ καὶ ἀκοινωνήτῳ τοῦ ὑφίστασθαι τρόπῳ.

Wie bei Johannes von Damaskus liegt auch bei Metrophanes das konstituierende Element der Person im Fürsichbestehen. Damit stimmt überein, daß der Begriff der göttlichen Hypostasen gerade durch den τρόπος τοῦ ὑφίστασθαι (τῆς ὑπάρξεως) gebildet wird. Es ist das Einzige, wodurch sich in Gott die Personen unterscheiden. Jede Person hat ihren eigenen Tropos von Ewigkeit her. Der Begriff des τρόπος τῆς ὑπάρξεως hat eine Entwicklung mitgemacht, die sich im verschiedenen Gebrauch spiegelt. Ursprünglich bedeutete er die Art der Entstehung, so bei Basileios d. Gr. und Gregor von Nyssa, teilweise auch bei Johannes von Damaskus²⁷. Somit ist in diesem Sinne sowohl die γέννησις als die ἐκπόρευσις als τρόπος τῆς ὑπάρξεως charakterisiert. In diesem Sinne konnte aber dem Vater wegen seiner ἀγεννησία kein τρόπος τῆς ὑπάρξεως zugeschrieben werden. Durch diesen

²⁶ αἰσθητικόν, αἰσθάνομαι: »empfinden, durch die Sinne auffassen, wahrnehmen«. Man blieb bei dieser Bedeutung nicht stehen, sondern schritt zum geistigen Auffassen, geistigen Verstehen, weiter. In diesem Sinne heißt das Partizip αἰσθανόμενος: »der Einsichtige, Verständige, der Recht und Unrecht zu unterscheiden weiß« (vgl. Xenophon, memorab. 4, 5, 6). Dieselbe Bedeutung weist dann das Adjektiv und das Adverb auf, fügt aber noch das Merkmal der Befähigung (zum Einsehen, Verstehen, Urteilen) hinzu.

²⁷ Vgl. De Fide Orthodoxa, 8 (PG 94, 816C).

Umstand wandelte sich die Bedeutung, so daß Amphilochios²⁸ auch von einem Tropos des Vaters sprach, indem er unter dieser Bezeichnung nicht mehr die Art der Entstehung, sondern die Art des Bestehens, des Fürsichbestehens, verstand. Ganz in diesem Sinne kam der Terminus bei Johannes von Damaskus in Verwendung (mit einigen Ausnahmen) und ging von hier aus in das Gedankengut der griechisch-orthodoxen Trinitätslehre über. Der Tropos ist also in der Definition mit dem Fürsichbestehen und die Tropoi mit den Idiomata (oder auch mit den Relationen) identisch. In Gott hat jede Person ihre besondere Subsistenzweise. Sie besitzt aber nicht je eine eigene Natur und ist nicht Trägerin einer nur ihr eigenen Wirksamkeit, sondern jede besitzt das numerisch eine göttliche Wesen auf eine besondere und der anderen Person unmitteilbare Art und Weise, die eben durch den τρόπος τοῦ ὑφίστασθαι einer jeden oder durch die Idiomata bestimmt ist. Die Personenunterscheidung bildet daher in der überwesentlichen (ὑπερούσια) Gottheit nichts anderes als das Ungezeugtsein, das Zeugendsein und Ausgehenlassen des Vaters, das Gezeugtsein des Sohnes und das Ausgehen des Hl. Geistes (vgl. M 192). Es ist leicht einzusehen, daß diese Subsistenzweisen nicht mitteilbar sind, ohne daß der Personenunterschied verwischt würde, da das ὑφιστάμενον τι in der Gottheit durch sie begründet wird.

Wir wollen noch einmal auf die Hypostasendefinition des Metrophanes (M 199) zurückgreifen. Eine Eigenart des Metrophanes ist es, daß er schon der Hypostase den Charakter der rationalitas verleiht und sie damit mit Prosopon gleichsetzt. Metrophanes stellt sich dadurch in die patristische Überlieferung der Konzilienzeit hinein, die Hypostase und Person wenigstens seit dem Chalkedonense als synonym nahm.

Das Hauptgewicht legt er in seiner Definition auf das Fürsichbestehen in wahrer und vollständiger Weise. Indem er durch die Forderung des wahren Fürsichbestehens alle Scheinhypostasen zurückweist, schließt er durch den Zusatz πεπληρωμένως die unvollständigen Substanzen von dem Hypostasenbegriff aus. Bei diesen ausgeschlossenen unvollständigen Substanzen handelt es sich um solche Substanzen, die ratione speciei unvollständig sind, wenn ihnen auch zur Vollständigkeit ratione substantialitatis nichts fehlt, wie z. B. die Seele. Die individuelle Einheit und Einzigkeit der Hypostase bringt es weiter mit sich, daß sie keinem anderen mitgeteilt werden kann und durch diese unmitteilbare Eigenheit von jedem anderen unterschieden ist.

Wenn man an der Definition des Metrophanes etwas aussetzen könnte, so wäre es vielleicht das, daß er das Moment der Singularität der subsistierenden Substanz zu wenig betont. Aus der ganzen Definition geht aber die Singularität hervor, wenn man den Ausdruck τι ὑφιστάμενον... ἀκοινωνήτω ιδιότητι ἐξ ἄλλου διακρινόμενον richtig zu verstehen sucht.

²⁸ Vgl. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern dargestellt* (Tübingen 1904) 243.

Eine andere Frage ist der Ursprung, bzw. die Beeinflussung der Definition des Metrophanes. Mir scheint, daß er durch die Helmstädter Professoren in seinen Gedanken (in bezug auf diese philosophischen Bestimmungen) geleitet wurde²⁹. Das dogmatische Hauptwerk des Georg Calixt (Calist, Kallisen, 1586—1656) »*De praecipuis Christianae religionis capitibus disputationes XV*« (Helmestadii 1613), ein gediegenes Kompendium der Dogmatik, sagt über die Definition der Persona: »Ea secundum Boëthium est rationalis naturae individua substantia . . . singulare determinatum in seipso non in alio subsistens, quodque adeo habeat terminum suum ultimum substantialem, per quem fiat incommunicabile; atque hoc vocatur in natura intelligente Persona. Definitioni itaque Boëthianae recte addatur: individua & incommunicabilis substantia« (p. 8 s.). Die Persona fügt zur essentia hinzu: »saltem modum essendi, & per se subsistendi, ratione cujusdam proprietatis & relationis, fundatae super ista persona, per quam ipsa ab alia distinguatur« (l. c. p. 9). Um ein richtiges Bild von dem Hypostasenbegriff in der deutschen evangelischen Scholastik zu erhalten, sei auch die »Catechesis« des David Chyträus (Kochhafen, 1531—1600), eines der bedeutendsten und einflußreichsten lutherischen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jh., herangezogen. Chyträus hatte auch enge Verbindungen mit der Universität Helmstadt, die er 1576 auf Wunsch Herzogs Julius' von Braunschweig eingerichtet hatte, und deren Statuten ihn zum Hauptverfasser haben. (In diesen Statuten schrieb er für den philosophischen Unterricht die Schriften des Aristoteles und des Melanchthon vor.) Die Catechesis, 1589 zu Straßburg erschienen, zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit aus. Chyträus bringt bei jedem »locus« eindeutige Definitionen der verwendeten Begriffe. In der Gotteslehre definiert er persona als: Substantia individua, intelligens, incommunicabilis, non sustentata in alio. Der Anklang dieser beiden Definitionen bei Calixt und Chyträus an die Formulierung des Metrophanes, besonders was das »incommunicabile« und »ab alio distinctum« anbetrifft, ist unverkennbar.

Die Hypostasendefinition des Metrophanes ist philosophisch-dogmatisch gut brauchbar, da sie alle wesentlichen Elemente in sich zusammenfaßt. Man kann daher der immerhin klaren und übersichtlichen Darstellung des Metrophanes Kritopulos die Anerkennung nicht versagen.

c) In der Christologie. In den christologischen Ausführungen schließt sich Metrophanes an die Entscheidungen der allgemeinen Konzile an und bietet selbst keine neuen Gedanken (K 3, M 206 ff.).

Menschwerdung ist nicht Wandlung, noch Veränderung, sondern Eini-gung zweier ganzer und unvermischter Naturen und Willensrichtungen zu einer Personeneinheit. Die Gottheit ist nämlich unveränderlich und in keiner Weise einer Vermehrung fähig (M 206). Das Produkt der Verbindung der zwei Naturen ist eine Persönlichkeit, Hypostase, in der das voll-

²⁹ Diese Annahme bestätigte mir auch Prof. DDr. Erwin Schneider, Dekan der evang.-theolog. Fakultät Wien, in einem Schreiben vom 5. Sept. 1951.

ständige Menschenwesen nach Leib und Seele mit der Gottheit verbunden wurde (καθ' ὑπόστασιν ἐνοῦται). Irrig war die Lehre des Nestorios, ein heiliger Mensch sei zur Wohnung des göttlichen Logos geworden, als er auf ihn herabstieg. Der Logos nahm vielmehr das menschliche Geblüt (αἷματα) an, indem ihm die Jungfrau den Leib schenkte. Hier ist ein Punkt, wo Metrophanes von der Väterlehre abweicht. Er bezeichnet nämlich das αἷματα als ἀνυπόστατον. Nun ist aber ἀνυπόστατον bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus, sowie den anderen griechischen Vätern das, was entweder nirgends und in keiner Weise existiert (das Nichts), oder das, was nicht in sich, sondern in einem anderen sein Sein hat (das Akzidens). »Der konsequenteste Monophysitismus erklärte die Menschheit Christi für Schein; Form, Gestalt, Größe usw. in der Erscheinung Christi seien bloße Accidentien oder ἀνυπόστατα, geradeso wie die Theophanie im Alten Bunde. Demgegenüber stellt Leontios fest, daß die Menschheit Christi kein bloßes Accidens (ἀνυπόστατον), sondern eine Usie ist, eine volle unverkürzte Menschennatur. Gegen den Nestorianismus aber, der aus der Realität der menschlichen Natur Christi folgerte, daß diese Natur eine Hypostase sei, betont er, daß die menschliche Natur niemals für sich, losgelöst vom Logos, existiert habe, sondern vom ersten Augenblick an ihres Daseins in die ὑπόστασις des Logos aufgenommen worden sei. Um dieses eigenartige, zwischen Monophysitismus und Nestorianismus liegende Verhältnis der menschlichen Natur Christi kurz zu charakterisieren, nennt er sie ein ἐνυπόστατον«³⁰.

Da nun Metrophanes den Nestorios verurteilt und im Folgenden auch die Vermischung der beiden Naturen im Sinne des Monophysitismus verwirft und ihre beiderseits notwendigen Eigenschaften bewahrt wissen will, ergibt sich, daß er ἀνυπόστατον nicht in der patristischen Bedeutung verwendet, da er sich sonst dem Monophysitismus zuwenden würde. Ἐνυπόστατον bedeutet für ihn gerade das, was Leontios als ἐνυπόστατον bezeichnete. Metrophanes hebt nur das negative Element dieser angenommenen Menschennatur mehr hervor, indem er bloß sagt, was sie nicht war. Sie war keine eigene Hypostase, sondern fand erst in der Person des Logos durch die hypostatische Union ihre Subsistenz. So erwächst aus beiden Naturen, der Gottheit und der nicht-subsistierenden, aber vollständigen Menschennatur der eine Gottmensch Christus.

³⁰ J. P. Junglas, *Leontios von Byzanz* (Paderborn 1908) 148.

Uniteurs et Dominicains d'Arménie

von

M. A. van den Oudenrijn OP

I.

L'union de Qıray (1330)

En Transcaucasie, au sud-est de la république actuelle de l'Arménie (Hayastan), on trouvera sur la carte une autre petite république, dont le territoire ne comporte que 5.300 km. carrés. Elle fait partie de l'Ādhār-badijān russe et s'appelle Naxijewan du nom de sa capitale. A l'est comme au sud, la frontière naturelle de cette petite république est celle qui, en même temps, sépare l'Union des Sovjets de l'Iran. Elle est constituée par le grand fleuve Aras (Araxes, Erasx). Le territoire de la république de Naxijewan est traversé par plusieurs rivières, qui toutes vont se jeter dans l'Aras. Une de ces rivières s'appelle du nom d'Erñjak et trouve son embouchure non loin de l'ancienne ville de Djoulfa (Ĵouła).

Dans la première moitié du 14^e siècle, la région traversée par l'Erñjak devint le berceau d'une société religieuse d'Arméniens catholiques qui avait pour but de relier l'ancienne église arménienne au Siège de Rome. → La maison-mère de cette congrégation fut le «Couvent Supérieur de la Sainte Mère de Dieu» situé près du village de Qıray, sur la rive orientale de l'Erñjak. La congrégation avait adopté pour patron saint Grégoire l'Illuminateur, le fondateur traditionnel de l'église arménienne, c'est pourquoi elle portait le nom de *karg srboyn Grigori Lousaworçin*, c'est-à-dire: congrégation de St. Grégoire l'Illuminateur. Ces religieux étaient connus sous d'autres noms encore. Occasionnellement ils sont appelés du nom de «Qıneçiq» ou de «Ĵahkeçiq», d'après les villages de Qıray et de Ĵahouk où ils avaient des couvents. Les historiens arméniens les appellent aussi «Miararner»: promoteurs de l'union. Eux-mêmes se désignent le plus souvent sous l'appellation de «Ełbarq Miabanołq». Ce nom date des tout premiers temps de l'institut. Au 14^e siècle on le rendait littéralement par «Fratres Unitores». Depuis le commencement du 15^e siècle on trouve aussi le vocable arméno-latin «Ounițorq». Et en Europe, déjà au 14^e siècle, on avait commencé à leur donner le nom de «Fratres Uniti».

Dès le début, la congrégation des Miabanołq avait subi une forte influence dominicaine. Plus tard, en 1583, les couvents de ces religieux furent incorporés à l'ordre des Frères Prêcheurs, dont ils formèrent la province dite «Provincia Naxivanensis in Armenia Maiori». C'est pourquoi les