

## Zum Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa

von

Luise Abramowski

### I

Seit A. Baumstark den nur noch in syrischer Übersetzung erhaltenen Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa beschrieben hat<sup>1</sup>, ist häufig der Wunsch nach der Edition dieses Schriftstückes geäußert worden. Vor kurzem hat Francesco Pericoli-Ridolfini diesem Wunsch entsprochen und den Text mit einer italienischen Übersetzung versehen herausgegeben<sup>2</sup>. Ein weiterer Aufsatz des Editors ordnet den Brief in die rege Korrespondenz des Bischofs von Samosata nach der ephesinischen Synode von 431 ein<sup>3</sup>, wie sie uns hauptsächlich in der *Collectio Casinensis* der Konzilsakten erhalten ist<sup>4</sup>.

Mit den technischen Mitteln, die eine Edition brauchbarer als eine Photographie des Codex machen, hat der Herausgeber leider gekargt. Wohl sind die Foliozahlen des Ms. am Rande des syrischen Textes mitgeteilt, aber nicht die Seitenzahlen des Textes am Rande der Übersetzung. Ebenso mangelt Text und Übersetzung jede Zeilenzählung — dabei hat man eine sehr kleine syrische Type benutzt! In einem Apparat zur Übersetzung hätten folgende Bibelstellen genannt werden müssen: p. 162,15ff. — Mt. 18,16f. (cf. *La controversia* 191); p. 163,19f. — Phil. 2,7; p. 163,25ff. — Mc. 6,35ff. Joh. 2,1ff. Mc. 4,35ff. Joh. 9,6. Joh. 11,17ff; p. 163,6 von unten — Joh. 1,1ff. Hebr. 1,3; p. 163 vorletzte Zeile — Mt. 1,1; p. 163 letzte Zeile — Lc. 2,40.52; p. 164,1f. — Phil. 2,9; p. 164,13ff. — Joh. 2,19.21; p. 164,17ff. — Phil. 2,6; p. 164,19 — 1. Tim. 3,16 («l'Evangelista» ist falsch ergänzt); p. 165,14f. — Prov. 9,1; p. 165,22f. — Joh. 1,1; p. 166,38f. — Joh. 20,17. Mt. 28,18; p. 166,39f. — Phil. 2,9; p. 166,42ff. — Lc. 22,43.44. Hebr. 5,7; p. 167,2 — Mt. 28,18. ebenso p. 167,7f; p. 167,9 — Joh. 1,1; p. 167,10f. — Lc. 22,43.44. Hebr. 5,7.

Auch größere Genauigkeit in der Wiedergabe der *termini technici* wäre erwünscht gewesen. So ist ܐܘܪܘܫܝܡܐ an allen Stellen des Briefes mit »Knechtsgestalt« (immagine di servo) zu übersetzen und nicht gelegentlich mit »similitudine (bzw. immagine) di creatura« wie p. 163, 164, 166; daß das bei fehlender Punktation

<sup>1</sup> Ein Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa und eine verlorene dogmatische Katene, *OrChr* 1 (1901) 179—81.

<sup>2</sup> *Lettera di Andrea di Samosata a Rabbula di Edessa* = *Rivista degli Studi Orientali* 28 (1953) 153—69. Edition nach Vat. Borg. Syr. 82 (olim Mus. Borg. K VI 4) f. 317 v — 322. p. 153 beschreibt das Manuskript, p. 154—60 bietet den syrischen Text; p. 160/1 wird ein kleiner Apparat mitgeteilt (vor allem die Varianten der Fragmente aus Add. 12 156 ed. Overbeck); p. 161/9 folgt die Übersetzung.

<sup>3</sup> *La controversia tra Cirillo d'Alessandria e Giovanni di Antiochia nell'epistolario di Andrea di Samosata* = *Rivista degli Studi Orientali* 29 (1954) 187—217.

<sup>4</sup> ACO I,4.

gleichgeschriebene ܕܒܝܘܬܐ »Geschöpf« an den genannten Stellen nicht in Frage kommt, zeigt der gleichbleibende diakritische Punkt unter der Zeile, ganz abgesehen von der bekannten Vorliebe der Antiochener für den paulinischen Ausdruck. — Auf p. 163 heißt es nicht »Kreuzigung« (crocifissione), sondern »Kreuz« (ܟܘܨܬܐ). — p. 165 ist ܡܘܨܘܢܐ mit »Tempel« und nicht mit »Wohnung« (abitazione) zu übersetzen; auch hier liegt die bekannte antiochenische Redeweise vom »Bewohner« und seinem »Tempel« für die beiden Naturen Christi vor. — ܕܘܨܘܢܐ ist die übliche Wiedergabe für ὁμοούσιος. p. 166 ist es auch richtig mit »consustanziale« übersetzt worden; aber schon im Text für die Übersetzung p. 165 unten kommt dieser syrische Ausdruck vor, nur in den Formen ܕܘܨܘܢܐ, weil auf ܡܘܨܘܢܐ bezogen, und als ܕܘܨܘܢܐ, für ὁμοούσιος ἡμῖν. — ܡܘܨܘܢܐ steht in christologischen Texten für οἰκονομία im Sinne von »Heilsveranstaltung« (sc. in Christus); p. 166 gibt das italienische »vera dottrina della sua incarnazione« umschreibend wieder, was wörtlich »οἰκονομία in der Menschheit« heißt. Ebenso steht p. 167 »incarnazione« für ܡܘܨܘܢܐ. — ܠܘܘܐ ist bekanntlich die Übersetzung des griechischen λόγος im gewöhnlichen wie im christologischen Gebrauch. Hier hat die Übersetzung unseres Textes offenbar aus Versehen einige Konfusion geschaffen, indem sie an drei Stellen »Verbo« groß schreibt, an denen Andreas gerade die für ihn charakteristische Lehre von der Unterscheidung der Eigenschaften der Naturen ܠܘܘܐ, λόγῳ, »dem Worte nach« (vgl. an anderen Stellen: ܕܘܨܘܢܐ »im Denken«) vorträgt. Demnach ist p. 164,6 (Zeile 7 gibt dagegen »nel mente« ganz richtig das noch einmal wiederholte ܠܘܘܐ wieder!), p. 165,8<sup>s</sup> und p. 165 Zeile 12 von unten immer »verbo« klein geschrieben zu lesen.

## II

Bisher ist dem Brief das Interesse der Patristiker hauptsächlich deswegen entgegengebracht worden, weil ihm ursprünglich ein Florileg aus vielen orthodoxen und ein paar häretischen Zitaten angehängt war. Das Florileg ist, wie man weiß, verlorengegangen, aber seine Autoren werden von Andreas im Brief aufgezählt; Baumstark hat diese Liste bekanntgemacht<sup>5</sup>. Jedoch hat der Gelehrte die Häretikerzitate nicht erwähnt; Andreas gedenkt ihrer auch erst an einer anderen Stelle gegen Ende seines Briefes. Der theologische Wert des Briefes ist allerdings nicht geringer als sein überlieferungsgeschichtlicher, so daß man dem Herausgeber trotz aller kritisierten Mängel dankbar sein muß, daß der Text jetzt allgemein zugänglich ist. Freilich ist Pericoli-Ridolfini nicht durch Baumstarks Hinweis, sondern durch eine etwas ältere Beschreibung des Codex zur Edition veranlaßt worden<sup>6</sup>. Das hat den Nachteil, daß er die von Baumstark schon einmal vorgenommene Transkription der Namen der Florilegautoren nicht als Hilfsmittel benutzen konnte und daher diese interessante Reihe,

<sup>5</sup> p. 165,11 »contro« hat versehentlich ܡܘܨܘܢܐ statt ܡܘܨܘܢܐ gelesen. p. 169,2 »esaminare« stellt das ܡܘܨܘܢܐ »überzeugt werden« des Textes geradezu auf den Kopf.

<sup>5a</sup> cf. auch Rucker, *Florilegium Edessenum* (SBAW 1933,5) XVII f.

<sup>6</sup> P. Cersoy, *Les manuscrits orientaux de Mgr David au Musée Borgia* = Zeitschrift für Assyriologie 9 (1894) 361–84.



daß der erste der beiden Römer durch Meletius von Antiochien zu ersetzen sei, denn der vorangehende Name »Antiochius« kann das Verschwinden von »Antiochien« durch Haplographie leicht erklären. Daß Meletius von Antiochien überhaupt in Frage kommt, scheint mir nicht zweifelhaft; hatte doch Diodor von Tarsus zu seiner Partei gehört. Ehe man zu dem in Florilegien nicht gerade gebräuchlichen Miltiades von Rom greift, ist zu überlegen, ob der zweite Bischof von Rom nicht eigentlich Melito von Sardes heißen sollte. Das »Florilegium Edessenum« jedenfalls, das in irgendeiner Weise in Beziehung zum verlorenen Florileg des Andreas-Briefes steht<sup>10</sup>, bringt drei Fragmente, die es ausdrücklich dem Bischof von Sardes zuweist. Man kann also mit dem Auftauchen von Fragmenten unter seinem Namen in Florilegien rechnen<sup>11</sup>.

Wenn man aber so auch den zweiten römischen Bischof aus dieser Liste verdrängt, entsteht natürlich die Frage, wie die Schreiber dann zu dem zweimaligen »Rom« gekommen sind. Ist es Dittographie, so muß wenigstens ein »Rom« dagestanden haben. Oder ist es eine Verschreibung aus einem anderen Namen? So lange man nichts besseres weiß, greift man gerne noch auf Baumstarks Miltiades zurück, als drittem ähnlichen Namen, der zu all diesen Verwechslungen und Verschreibungen Anlaß gegeben hat. Doch ist das Problem damit nicht zur Zufriedenheit gelöst. In Listenform sieht die hier erwogene Konjektur so aus (cf. oben die überlieferte Schreibung der Stelle):

... Antiochius B. von Ptolemais  
 Meletius B. von Antiochien  
 Severianus B. von Gabala  
 Melito B. von Sardes  
 ? Miltiades B. von Rom ?  
 Johannes B. von Konstantinopel...

<sup>10</sup> Rucker a. a. O. XIX. Dem Florilegium gehen in der Handschrift (Add. 12156, f. 68 v—69 r) unmittelbar Auszüge aus dem Briefwechsel zwischen Rabbula und Andreas von Samosata voraus. Es ist daher nicht abwegig, im Floril. Edess. nach Resten des verlorenen Florilegs aus dem Andreas-Brief zu suchen. Rucker will zumindest den Grundstock des Flor. Edess. als Reaktion auf das Florileg des Andreas verstanden wissen (daher seine Bezeichnung). Vergleicht man die Namenslisten, so ergeben sich über Berührungen hinaus, die noch nichts besagen wollen (daß man z. B. Johannes Chrysostomus und die großen Kappadocier in beiden Fällen zitiert), zwei auffällige Übereinstimmungen gerade bei Autoritäten, die der große Sammler Theodoret niemals zitiert (cf. M. Richard, *Les florilèges diphyssites* = Das Konzil v. Chalkedon 1, 724): Serapion von Thmuis und Epiphanius von Salamis. Beide Namen sind überhaupt in Florilegien selten. Hippolyt und Methodius werden im Flor. Edess. und bei Andreas in dieser gleichen Reihenfolge hintereinander aufgeführt. Die Namen des Eustathius, der drei Kappadocier und Serapions hat man auch im Flor. Edess. eng beieinander, nur daß sich nach Eustathius ein apollinaristisches Julius-Zitat eingeschoben findet und Serapion unmittelbar darauf folgt, danach erst die Gruppe der drei Großen.

<sup>11</sup> Im Floril. Edess. folgen auch Severianus und Melito (dieser ohne Ort) aufeinander, freilich mit Texten höchst zweifelhafter Echtheit.

## III

In jüngster Zeit haben M. Richard<sup>12</sup> und A. Grillmeier<sup>13</sup> der Christologie des Andreas einige Bemerkungen gewidmet. Grillmeier stand eine von G. Brandhuber verfaßte lateinische Übersetzung des Briefes an Rabbula zur Verfügung, aus der er ein paar Zeilen mitteilt<sup>14</sup>. Richard interessiert die Benutzung des Terminus ὑπόστασις<sup>15</sup> in der Christologie, Grillmeier allgemeiner die Vorgeschichte der chaledonensischen Formel. Andreas will nun in dem hier behandelten Brief nach seinen eigenen Worten eine kurze Zusammenfassung dessen geben, was er über die »Menschheit der Gottheit«<sup>16</sup> denke; wir haben also im Gegensatz zu den übrigen Briefen des Bischofs von Samosata und den Resten seiner Schrift gegen die 12 Anathematismen seine Gedanken im Zusammenhang vor uns.

Ehe wir darauf eingehen, was dieser Brief verglichen mit den bekannten Texten an Neuem oder Besonderem bietet, ist es vielleicht nützlich, noch einen anderen fragmentarischen Text zu behandeln, der aber bisher nicht beachtet worden ist. Prof. Marcel Richard-Paris hat mich freundlicherweise auf ein Andreas-Zitat bei Anastasius Sinaita aufmerksam gemacht, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danken möchte. Man findet es im Hodegos, c. 22 (PG 89, 292 C—293 B). Anastasius leitet das Zitat ein mit der Bemerkung, Andreas setze sich hier mit dem Beginn des 4. kyrillischen Anathematismus auseinander. Anastasius führt zur Orientierung daher zunächst den Kyrill-Text an: Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἦγουν ὑποστάσει διαιρεῖ τὸν Χριστὸν, ἀνάθεμα ἔστω, und fährt dann fort:

Καὶ πρὸς ταῦτά φησιν ὁ Ἀνδρέας·

Εὐγε ὄντως τῆς ὀρθῆς κρίσεως· καὶ ὑπερεῦγε τῆς εὐσεβοῦς τῶν δογμάτων Κυρίλλου ἐκθέσεως. Ἴδου γὰρ πατρικῶς, καὶ μάλα συνοδικῶς, πρόσωπα εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὀρίζεται, τοῖς ἐν Νικαίᾳ ἁγίοις Πατράσιν ἐπόμενος τοῖς λέγουσιν τρεῖς ὑποστάσεις, ἥτοι πρόσωπα ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. 5  
Εἰ οὖν πρόσωπα εἶναι τὰς ὑποστάσεις καλῶς διισχυρίζεται, πῶς ἐν πᾶσιν αὐτοῦ σχεδὸν τοῖς διδάγμασι τὰς φύσεις ὑποστάσεις εἶναι ἐκήρυξε; Λέγων γὰρ τὰς φύσεις ὑποστάσεις, τὰς δὲ ὑποστάσεις πρόσωπα, τί ἄλλο ὁμολογῶν

<sup>12</sup> M. Richard, *L'introduction du mot »Hypostase« dans la théologie de l'incarnation* = *Mélanges de science religieuse* 2 (1945) 5—32; 243—70. Über Andreas 254f.

<sup>13</sup> Grillmeier und Bacht, *Das Konzil von Chalkedon I*, 191f.

<sup>14</sup> a. a. O. 192, n. 43.

<sup>15</sup> »Hypostasis« = ἰσομοσ kommt in diesem Brief vor: 1. p. 155, 11. p. 163 ομομοσ; ἰσομοσ »die Natur seiner Hypostase«, auf den Logos bezogen. Diese Stelle hatte schon Baumstark mitgeteilt, sie ist daher von Richard behandelt worden. 2. p. 155, 25. p. 163 als Zitat aus Hebr. 1,3 ἰσομοσ; ἰσομοσ, »χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως des Vaters«.

<sup>16</sup> p. 155, 2 ἰσομοσ; οἰσομοσ ἰσομοσ.

- εὐρεθήσεται, ἀλλ' ἡ διάφορα ἐν Χριστῷ πρόσωπα, ὡς ὅτ' ἂν λέγγῃ<sup>17</sup>, » Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις, ἡγουν αἱ ὑποστάσεις«. Αἱ ὑποστάσεις τίνος, ὃ γεννάδα Κύριλλε; Πρόδηλον αἱ τοῦ Χριστοῦ. Εἰ καὶ ὅλως ὑποστάσεις ὀρίζῃ. Εἰ γάρ μὴ σὺ τὸν τοιοῦτον ἕρον δέδωκας, τοῦτ' ἔστι, πρόσωπα τὰς ὑποστάσεις εἶναι, τάχα ἂν ἡδύνατό τις ὑπὲρ σοῦ ἀπολογούμενος λέγειν, ὅτι οὐ πρόσωπα Κύριλλος νοεῖ τὰς ὑποστάσεις, ἀλλ' ὑπάρξεις τινὰς πραγμάτων ἐνουσίων. Σοῦ δὲ καθ'
- 15 ἑαυτοῦ τὸν τοιοῦτον ἐξενεγκόντος ἕρον, ἀποκέκλεισται σοι λοιπὸν πᾶσα περὶ τούτου ἀπολογία. Οὐκοῦν ὅτε λέγεις, ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ Χριστοῦ φύσεις, ἡγουν αἱ ὑποστάσεις, οὐδὲν ἕτερον λέγεις, ἀλλ' ἡ, ὅτι Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ Χριστοῦ ὑποστάσεις, ἦτοι τὰ πρόσωπα. Ὅθεν κατὰ τοῦτόν σου τὸν ἕρον καὶ νόμον, τὸν φάσκοντα, τὴν φύσιν ὑπόστασιν ἦτοι πρόσωπον εἶναι, εὐρεθήσῃ
- 20 τρεῖς μὲν φύσεις λέγων Ἀρειανικῶς ἐν τοῖς τρισὶ προσώποις τῆς ἀγίας Τριάδος, δύο δὲ πρόσωπα ἐπὶ τῶν δύο, ὧν ὁμολογεῖς φύσεων Χριστοῦ. Ὡς ὅταν λέγγῃς ἐν τοῖς ἐν πνεύματι λατρείας<sup>18</sup>, ὅτι »Τύπος ἡμῖν ἔσται ἡ κιβωτὸς τῶν Χριστοῦ φύσεων«, ἡγουν ὑποστάσεων· καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ τόπῳ<sup>19</sup> φάσκεις οὕτω ξηρᾶ τῇ φωνῇ, ἐκ δύο φύσεων, ἡγουν ὑποστάσεων, ἦτοι προσώπων πρεσβεύεις εἶναι Χριστόν. Εὐδήλον, ὅτι προὑποστάν, καὶ προμορφωθὲν ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς Παρθένου λέγεις τὸ σῶμα Χριστοῦ. Καὶ εἴθ' οὕτως ἐνωθὲν ἐν αὐτῷ τὸ πρόσωπον

<sup>17</sup> Kyrill, *Scholia de incarnatione unigeniti* 11: a) ACO I,5, p. 190,27 (in der zusammenhängenden latein. Version); b) *ibid.* p. 227,12 (in der Zusammenstellung der griech. Zitate aus den Scholien durch Schwartz) = Hespel, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche* p. 156,5f.; c) Anastasius Sin., Hodegos 10 (PG 89, 152 D – 153 A) zitiert im Gegensatz zu b) nur die auch von Andreas verwendete kurze Zeile (die Anführungszeichen bei Migne nicht richtig).

Das Merkwürdige ist, daß Anastasius c. 10 mit diesem Zitat genauso argumentiert, wie es Andreas in jenem Stück tut, das derselbe Anastasius c. 22 mitteilt! Die entscheidende Frage und die Antwort darauf sind sogar wörtlich dieselben (τοῦτ' ἔστι τὰ πρόσωπα Χριστοῦ scheint eine Glosse zu sein). Man vergleiche zu Andreas (oben Z. 9ff.) folgende Sätze aus dem 10. Kap. des Hodegos (die Übereinstimmungen sind von mir gesperrt):

Τοῦ αὐτοῦ ἀοιδίλου Κυρίλλου ἐκ τῶν Σχολίων. » Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις ἡγουν αἱ ὑποστάσεις,« τοῦτ' ἔστι τὰ πρόσωπα Χριστοῦ. Ταύτην τὴν χρῆσιν παραγαγὼν, ἡρώτησα Ἀθανάσιον ἐν Βαβυλῶνι (cf. col. 105 D: ἐν Βαβυλῶνι Ἀθανάσιος ὁ νοτάριος) λέγων· Ἀσύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις, ἡγουν αἱ ὑποστάσεις τίνος; Λέγει πρὸς με· Αἱ τοῦ Χριστοῦ. Πρὸς δὲ ἐγὼ γελάσας μέγα, καὶ κροτήσας τῇ χειρὶ λέγω· Καὶ τί λοιπὸν ἐγκαλεῖτε τῇ συνόδῳ Χαλκηδόνος λεγούσῃ, δύο φύσεις ἡνωμένας ἐν τῷ Χριστῷ, δύο ὑμεῖς ὑποστάσεις λέγοντες ἐν αὐτῷ ὡς Νεστόριος;

Übrigens zweifelt Anastasius vorsichtshalber an der Echtheit der von Andreas benutzten Kyrillzitate, cf. col. 293 C: Εἰ μὲν οὖν τοῦ ὁσίου Πατρὸς εἰσιν αἱ ταιαῦται φωναὶ, ἡ ἑτέρων τινῶν, οὐκ ἔχω λέγειν.

<sup>18</sup> Kyrill, *De adoratione in spiritu et veritate*, lib. IX (PG 68, 597 C): Ἡ κιβωτὸς ἡμῖν, ὃ Παλλάδιε, τύπος ἂν εἴη καὶ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ.

Von Naturen und Hypostasen ist an dieser Stelle nicht die Rede, wohl aber in der Fortsetzung von der Einwohnung des Logos im Tempel usw., was für antiochenische Ohren einer Rede von zwei Naturen völlig gleichkommt. Die Bundeslade als Typus Christi noch: lib. V (col. 385 A), lib. IX (col. 616 B. 620 A). Bekanntlich verwendet Kyrill vor 428 »Hypostasis« nur als trinitarischen Terminus.

<sup>19</sup> Gemeint sind anscheinend die in der vorigen Anm. genannten Parallelstellen.

τοῦ Θεοῦ Λόγου, καθὰ πάλιν, καὶ ἐν τῷ τρίτῳ κεφαλαίῳ τῶν δώδεκα φάσκεις<sup>20</sup>.  
 »Εἰ τις μετὰ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν διαίρει τὰς ὑποστάσεις«, καὶ ἐν ἄλλοις δὲ  
 μυρίοις τόποις τὰς φύσεις ὑποστάσεις προσαγορεύων ἐν τοῖς πρὸς Ἑρμεῖαν<sup>21</sup>  
 ἑαυτῷ ἐναντιοῦσαι, καὶ περιπίπτεις, ἕτερον λέγων εἶναι τὴν φύσιν, καὶ ἕτερον 30  
 τὴν ὑπόστασιν, ἥτοι τὸ πρόσωπον. Πῶς δὲ ἐπιλαβομένου Θεοδωρήτου τῶν  
 δώδεκά σου κεφαλαίων, ἐν ταῖς σαῖς ἀπολογίαις οὐδὲν ἀπελογήσω περὶ τῶν  
 τοιούτων ὑποστάσεων, ὧν ἐν Χριστῷ εἴρηκας ἐν τῷ τρίτῳ κεφαλαίῳ<sup>22</sup>; Τοῖνυν  
 παλιμβολος ὧν ἑαυτῷ ἐναντιοῦσαι, καὶ περιπίπτεις· ποτὲ μὲν μίαν τὸν Χριστὸν  
 λέγων φύσιν, ποτὲ δὲ δύο πρόσωπα. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς γεγραμμένοις σχολίοις 35  
 ἐρμηνεύων τὸν ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ (Mt 17,23-25) στατῆρα, ὃν εὔρεν ὁ Πέτρος  
 ἐν τῷ στόματι τοῦ ἰχθύος, οὕτω λέγεις<sup>23</sup>. »Οὐκοῦν ὁ στατῆρ ὁ ἀληθινὸς  
 ὑπάρχει Χριστός. Αὐτὸς γὰρ ἐστὶ ὁ διπλοῦς χαρακτήρ.« Πολλὴ τοῖνυν χάρις  
 τῷ λογογράφῳ Κυρίλλῳ ὅπως καθ' οἷον δῆποτε τρόπον ὁμολογοῦντι ἐν Χριστῷ  
 40  
 χαρακτῆρας καὶ ὑποστάσεις διαφόρους.

Dieser Text stammt nicht aus des Andreas Widerlegung der zwölf Anathematismen, die ja wohl gleichzeitig mit der Widerlegung der Anathematismen durch Theodoret verfaßt wurde. Andreas bezieht sich nicht nur schon auf Kyrills Apologie der Anathematismen gegen Theodoret

<sup>20</sup> ACO I, 1,1 p. 40,28: Εἰ τις ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ διαίρει τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν . . .

<sup>21</sup> Kyrill, *De sancta et consubstantiali Trinitate, ad Hermiam, in 7 dialogis*. PG 75, 657ff. Im trinitarischen Gebrauch unterscheidet Kyrill natürlich zwischen Hypostase (Person) und Physis.

<sup>22</sup> Kyrills Verteidigung des 3. Anathematismus gegen Theodoret ACO I, 1,6 p. 118–120. In der Tat verteidigt Kyrill hier nicht seine Voraussetzung, daß in Christus zwei Hypostasen vereint worden sind, sondern er arbeitet im Gegenteil noch weiter mit ihr: p. 119, 19f.; 120, 1.

<sup>23</sup> In den zusammenhängenden Scholientexten (s. o. Anm. 17) nicht erhalten. Doch macht der Herausgeber der Scholien in PG 75 einen Versuch der Einordnung des Zitates, der, wie mir scheint, richtig ist. Zu col. 1395 B n. 1 bemerkt er: »Videtur aliquid hic deesse; id opinor, quod Anastasius Sinaita memorat de statere in tributum pensitato.« Und zwar will er das fehlende Stück nach »Ego dico vobis« einschieben, das er aber als Text aus Mt 5,32 zitiert, während Schwartz in seiner Neuausgabe (ACO I,5 p. 201,6) die Bemerkung über das Zitat bei Anastasius nicht übernommen hat, wohl aber aus dem Fortgang des Textes richtig schließt, daß Mt 17,25 gemeint sein müsse.

Kyrill verwendet die Geschichte vom Stater auch in einem anderen Buch, nämlich in *De s. Trinitate, dial. IV* (PG 75,880 AB). Er gibt zunächst die Perikope wieder und erklärt dann die Worte Christi darin als Zeugnis der Freiheit seiner Natur, seiner Erhabenheit über die Schöpfung. »Der Sohn gehört nicht zu denen, die dem Joch untertan sind, sondern zur göttlichen und höchsten Natur«.

Bei der Auslegung von Mt 17,23–25 kommt es Kyrill also auf die Freiheit des ungeschaffenen Sohnes in seiner göttlichen Natur an. Von dieser Freiheit redet auch die Fortsetzung nach jener Lücke in den Scholien (cf. ACO I,5 p. 201,7ff.), außerdem ist ausdrücklich von dem zu leistenden Tribut die Rede (ibid. Z. 9). Da Kyrill die einmal gefundene Auslegung biblischer Texte gerne immer wieder verwendet, scheint mir das ein Hinweis darauf, daß an dieser Stelle der Scholien in der Tat ein Stück über den Stater einzuschieben ist, in dem auch der Satz stand, den Andreas daraus zitiert.

(oben Z. 32), sondern auch auf die Scholia de incarnatione unigeniti (Z. 35 ff. und das unbezeichnete Zitat Z. 9f.). Die Scholia sind sicher nach 431 verfaßt worden<sup>24</sup>. Der polemische Tonfall unseres Stückes zeigt, daß die Versöhnung von 433 noch nicht stattgefunden hat, der sich Andreas ja anschloß. Es handelt sich um eine erneute Auseinandersetzung des Andreas mit Kyrill über die Christologie der Anathematismen und der später zu ihrer Verteidigung geschriebenen Schriften. Ob unser Text in den Zusammenhang eines längeren Briefes oder in einen selbständigen Traktat gehört, läßt sich nicht ausmachen (die Anrede Kyrills ist dafür nicht ausschlaggebend). In den erhaltenen Briefen des Andreas ist keine Anspielung auf irgendeine solche Schrift überliefert. Der Brief an Rabbula redet nur von der Widerlegung der Anathematismen durch Andreas; wahrscheinlich ist unser Zitat etwas jünger.

Wie in den Fragmenten aus der Widerlegung sind die Aussagen des Andreas auch hier von der Terminologie des Gegners bestimmt, den er bekämpft. So hören wir in diesem Stück mehr vom Begriff der Hypostase als im ganzen langen Brief an Rabbula. Ist dieser Bestandteil der Argumentation ihm durch Kyrill aufgezwungen, so bedient Andreas sich eines anderen Mittels durchaus freiwillig, nämlich den Alexandriner mit seinen eigenen Worten zu schlagen. Diese Methode wird in unserem Stück noch kräftiger angewendet als in den erhaltenen Resten der Widerlegung. Wie die Stellenachweise zeigen, zitiert Andreas seinen Gegner keineswegs immer wörtlich und genau. Nur das erste Zitat entspricht dem Wortlaut des Originals; beim letzten läßt sich der Grad der Wörtlichkeit leider nicht mehr feststellen. Offenbar hatte Andreas eine Menge von Kyrilltexten im Kopf, die er mehr dem Inhalt als dem Wortlaut nach zitiert. Auf diese Weise kann er die Aussagen Kyrills gleichzeitig interpretieren. So trägt er die christologische Terminologie, die Kyrill nach 428 entwickelte, in einen älteren Text ein: das ist der Fall bei dem Zitat (oder den Zitaten) aus *De adoratione* (Z. 22ff.), wo man das »Zitat« wohl bei φύσεων enden lassen muß. Die vorherrschende Methode aber ist der Rekurs auf die trinitarische Terminologie Kyrills, die mit seiner christologischen verglichen wird. So kann Andreas Kyrill einerseits Widersprüche nachweisen, andererseits mit Hilfe schlichter Syllogistik ihm sowohl in der Trinitätslehre wie in der Christologie die schlimmsten Ketzereien (Z. 20) und unhaltbare Absurditäten (Z. 34f.) vorführen. Offensichtlich ist unserem Andreas-Text schon ein Zitat aus einer der antiarianischen Schriften über die Trinität vorausgegangen. Davon wird der Tenor des ganzen Textes bestimmt.

Interessant ist, daß Andreas eine mögliche Definition des Begriffes Hypostase gibt, die Kyrills Voraussetzung von zwei Hypostasen in Christus vor der Einigung rechtfertigen könnte — wenn nicht eben durch den trinitarischen Gebrauch die Gleichung von Person und Hypostase feststünde! Der Vorschlag des Andreas heißt: ὑποστάσεις = ὑπάρξεις τινές

<sup>24</sup> Bardenhewer 4, 52.

πραγμάτων ἐνοουσίων (cf. Z. 14), »Hypostasen als irgendwelche Existenzformen substanzhafter Dinge«. Die Hypostase wäre danach ein »Etwas«, ein Ding, das von anderen Dingen aus derselben Substanz getrennt existiert, aber eben noch kein »Jemand«, keine Person. Es ist die Frage, ob Andreas diese Definition für sich selber in Anspruch nimmt. Im Grunde hat er nicht schlecht getroffen, was Kyrill gelegentlich als Hypostase zu erklären versuchte — mindestens was die Hypostase der Menschheit nach der Einigung betrifft<sup>25</sup>.

Mir scheint es aber ziemlich sicher, daß Andreas auch die von ihm selber vorgeschlagene theoretische Möglichkeit zweier Hypostasen nicht anerkennt, und zwar aus folgendem Grunde. In unserem Zitat (Z. 25 ff.) zieht er aus Kyrills stillschweigender Voraussetzung von zwei Hypostasen die Konsequenz, daß also der Leib Christi »im Leib der Jungfrau vorher bestand und vorgebildet war« (προϋποστάν και προμορφωθέν), d. h. daß man sich zunächst eine Existenz des Leibes Christi ohne den Logos zu denken habe, »nach« der sich erst das πρόσωπον des Logos mit ihm vereinigt habe. Wie scharf Andreas die von ihm zeitlich gedeutete Unterscheidung durch den Terminus »nach der Einigung« und damit doch wohl die zwei kyrillischen Hypostasen ablehnt, illustriert der Brief an Rabbula auf jede wünschenswerte Weise. Dort heißt es mit ausdrücklicher Ablehnung des »danach« (εἴτα<sup>26</sup>, μετά, ἅλδ)<sup>27</sup>: »Sehr töricht und ohne Verstand ist vor allem die List, daß man sagt 'nach der Einigung', denn es gibt keine Gelegenheit dafür. Denn der Mensch unseres Herrn wird nicht vor der Union mit Gott gedacht. Und es gab keine Zeit, in der jene Natur (sc. der Gott Logos) nicht in ihm (sc. im Menschen<sup>28</sup>) gefunden worden wäre. Die Weisheit baut sich ihr Haus (Prov. 9,1), und der Bewohner trennt sich nie von seinem Tempel. Es ist also sehr dumm zu sagen 'nach der Einigung', als ob zuerst der Mensch gebildet würde und dann schließlich die συνάφεια geschehen würde.« Selbstverständlich hätte Kyrill es mit Entrüstung abgelehnt, die Existenz des Leibes Christi ohne den Logos zu lehren, aber sein »nach der Einigung« ist in der Tat mißverständlich<sup>29</sup> und liefert hier dem Andreas die Gelegenheit, Kyrill des Nestorianismus zu zeihen!

<sup>25</sup> cf. Richard, *L'introduction du mot »Hypostase«*, 248.

<sup>26</sup> cf. oben im Andreas-Zitat des Hodegos Z. 25 ff.: προϋποστάν . . . Καὶ εἴθ' οὕτως ἐνωθὲν ἐν αὐτῷ τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου.

<sup>27</sup> Pericoli-Ridolfini 156,28—157,1 Text; 165 Übers. Die italienische Übersetzung der Stelle trifft nach meiner Meinung den Sinn nicht genau. — Zur Ablehnung von μετά τὴν ἐνωσιν cf. Theodoret, Eranistes PG 83,137f.

<sup>28</sup> Pericoli-Ridolfini: »(= in Dio)«, aber die Fortsetzung des Textes spricht dagegen.

<sup>29</sup> J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien = Das Konzil von Chalkedon 1*, 425—580 zeigt (S. 522 ff.), daß Kyrill (wie später sein treuer Schüler Severus) nicht den historischen Augenblick, sondern den Gedanken der Union meint, daß es sich also um eine Unterscheidung nur in der Abstraktion, auf rein logischer Ebene handele. cf. S. 526: »Si la distinction πρὸ τῆς ἐνώσεως — μετά τὴν ἐνωσιν ἐνοουε nécessairement une certaine distinction de deux temps, ces deux périodes sont purement idéales, se situent dans l'ordre de considération intellectuelle, où ce qui les sépare, ce n'est pas le moment historique, mais la pensée, de l'union.«

Andreas hält sich für sein Teil anscheinend wirklich an die durch den trinitarischen Sprachgebrauch gesetzte Gleichung von Hypostase und Person. Oben hörten wir vom πρόσωπον des Logos (Z. 26f.), im Brief an Rabbula ist die Rede von »der Natur der Hypostase (des Logos)<sup>30</sup>« — von der Menschheit Christi werden solche Aussagen nicht gemacht. Der Logos ist also tatsächlich als Hypostase personbildendes Zentrum Christi. Etwas anderes ist es mit den Naturen; sie sind in der einen Person Christi beide vorhanden und säuberlich voneinander zu unterscheiden. Eine Natur Christi auszusagen ist ebenso unmöglich wie zwei πρόσωπα. Das Thema der μία φύσις wird im Zitat bei Anastasius nur einmal in der Form dieses Paradoxons gestreift (s. o.), umso ausgiebiger wird die Unterscheidung der Naturen, ihrer ἴδια und die Verteilung der evangelischen Aussagen auf die beiden Naturen im Brief an Rabbula verhandelt.

#### IV

Im Brief an Rabbula fällt vor allem auf, daß ein starker Akzent auf der Unterscheidung der Eigentümlichkeiten der Naturen liegt, mehr als auf der Unterscheidung der Naturen selber. An ihren Eigentümlichkeiten erkenne man deutlich die beiden Naturen Christi — an den Leiden die Menschheit, an den Wundern die Gottheit; beides wird mit der traditionellen Aufzählung beschrieben (p. 155 Text; p. 168 Übers.). Diese Attribute könne man nicht willkürlich vertauschen. Die Unterscheidung der ἴδια der Naturen wird sogar im Gegensatz zur Unterscheidung der Naturen selber ausgesprochen: »Da ein πρόσωπον in der συνάφεια der Naturen erkannt wird, unterscheiden wir im Denken und in der Rede (Ἰλλοσο Ἰλλοσο) nicht die Naturen, sondern was jeder der Naturen einzeln zukommt« (p. 155, 21ff. p. 163)<sup>31</sup>. Das hindert Andreas freilich nicht, wenig später (p. 156, 9ff. p. 164) wieder davon zu reden, daß die heilige Schrift die Unterscheidung der Naturen in einer Person ohne Konfusion lehre. Aber schon der nächste Satz bezieht das wieder auf die Eigentümlichkeiten der Naturen<sup>32</sup>. Genauso, und das ist aufschlußreich, wird das Beispiel von Leib und Seele betrachtet: »Denn wir glauben damit nicht die Union zu vermindern, wenn wir die Dinge, die den Naturen einzeln gehören, in der

<sup>30</sup> siehe Anm. 15.

<sup>31</sup> Dieser Satz lateinisch nach Brandhuber bei Grillmeier (s. Anm. 14).

<sup>32</sup> In ihm wird das logische Argument benutzt, daß die Tatsache der Unterscheidung der Eigenschaften ja schon zeige, daß man es mit einer Person zu tun habe. Dasselbe Argument wird im Laufe des Briefes noch einmal deutlicher wiederholt: »Ich kann nicht begreifen, wie er, ohne eine Unterscheidung zu gebrauchen, an der συνάφεια festhalten kann.« (157, 30f.; 166). Fast identisch taucht dieser Schluß bei Theodoret auf; in seiner Widerlegung des 7. Anathematismus heißt es (ACO I, 1, 6 p. 117, 10f.): διαίρέσεως οὐκ οὐσίας, οὐκ ἂν ποτε ἕνωσις νοηθείη.

Zur polemischen Methode des Andreas vergleiche auch die Bemerkungen Grillmeiers l. c. 191.





predigte<sup>38</sup>. Das ist die positive Aufnahme dessen, was bei Diodor<sup>39</sup> eine Konzession an Apollinarius ist, der ihm zwei verschiedene Anbetungen vorwarf<sup>40</sup>. Diodor hat nichts gegen »eine Anbetung«, wenn man damit nicht eine Substanz einführt. Die Aussagen über die Einheit der Person bewegen sich damit auf einer anderen Ebene als die über die Zweiheit der Naturen. Von der Einheit der Person redet man in der Sprache der Frömmigkeit, des Kultus, der Liturgie, in dieser Sphäre ist der eine Herr eine unreflektierte Realität. Vom Wesen dieses Herrn ist zuallererst zu sagen, daß hier Gottheit und Menschheit sich verbunden haben, und auf die Bestimmung dieser beiden Naturen richtet man sein Hauptaugenmerk und beschreibt sie so wissenschaftlich wie möglich in ontologischen Kategorien. Das Bestreben des Andreas geht offenbar dahin, diesen Unterschied der Aussageweisen aufzuheben. Es geht dabei so vor, daß er die Anschauung der einen Gestalt Christi aus der Sphäre der kultischen Frömmigkeit in die nüchterne Klarheit der wissenschaftlichen Theologie überträgt. Aus der frommen, kultischen Betrachtung Christi wird die theologische Betrachtung<sup>41</sup>. Daher geschieht es von selbst, daß bei den Naturen der Akzent auf das verlegt wird, was »anschaulich« ist, nämlich auf die *ἴδια*. Aber auch von den

<sup>38</sup> Loofs 262,5f.: *χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνῶ τὴν προσκύνησιν*; 354,10f.: *τῶν φύσεων μενουσῶν ὁμολόγει τὴν τῆς ἀξίας ἐνότητα*. Die gottesdienstliche Anbetung klingt an allen Stellen mit, wo von der einen *τιμή*, *ἀξία*, gloria die Rede ist (cf. z. B. Loofs 196), die der Menschheit wie der Gottheit auf Grund der *συνάφεια* zuteil wird. Es handelt sich nicht um ein moralisches Plus, um einen höheren »Wert« an sich.

<sup>39</sup> aus Fragment 38 R. Abramowski = ZntW 42 (1949) 53 = ACO I,5 p. 179, 3–9: *adoramur purpuram propter indutum et templum propter habitatorem, formam servi <propter> formam dei, agnum propter pontificem, assumptum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem. his confessis rebus, unam offer venerationem; non nocebit adoratio una, si res fueris ante confessus. unam dicis venerationem; sed per unam venerationem introducis blasphemiam, ut si una est adoratio, sit et una substantia.*

<sup>40</sup> Diodor bezieht sich in Fragment 38 offensichtlich auf den Apollinarius-Text, den er selber in Fragment 26 am Ende zitiert: »Je confesse que le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme, en prenant la chair à la Vierge Marie, et qu'il est un seul fils parfait, et non pas deux, le Fils de Dieu et le fils de l'homme, une seule hypostase, une seule personne et une seule adoration du Verbe et de la chair; et j'anathématise ceux qui disent deux et font des adorations différentes, l'une divine et l'autre humaine.« Daß es sich hier um Worte des Apollinarius handelt (ein Stück aus *ἡ κατὰ μέρος πίστις* = Flemming-Lietzmann 9) hat zuerst M. Richard erkannt. Fragment 26 enthält schon vorher einen Text eines Apollinaristen, was früher ebenfalls übersehen wurde. Text bei Abramowski 42ff. (ohne Kenntnis von Richard, so daß das ganze Frg. 26 als Eigentum Diodors erscheint). Hier zitiert nach der Edition von Brière (RevOrChr 30 [1946] 269f.)

<sup>41</sup> Bei der Anwendung dieser theologischen »Betrachtung« auf die beiden Naturen selber (nicht nur auf ihre Eigenschaften) liegt es nahe, die Unterscheidung der beiden Naturen *ἐν θεωρίᾳ* durch Kyrill und Severus von Antiochien zum Vergleich heranzuziehen. Von deren rein logischer und abstrakter Unterscheidung hat Lebon l. c. 507ff. eine ausgezeichnete Darstellung gegeben. Aber die Voraussetzungen sind auf beiden Seiten so verschieden, daß fast nichts zu vergleichen ist; schon der verschiedene Begriff von Physis macht das unmöglich. Gemeinsam ist

Naturen selber wird auf diese Weise geredet, so daß tatsächlich eine Einheit der Aussageweise hergestellt wird. Merkwürdig unverbunden stehen daneben die gelegentlichen Aussagen über die Hypostase des Logos bzw. über sein Prosopon, die man doch wohl als das Zentrum der Person Christi auch im Sinne des Andreas auffassen darf. Wir finden also bei Andreas, wie bereits Richard und Grillmeier gezeigt haben, alle Elemente der späteren chaledonensischen Formel, außerdem aber die Weiterbildung eines bestimmten antiochenischen Ansatzes, eine Weiterbildung, die der streng logischen Denkweise des Bischofs von Samosata gut entspricht. Daß seine Aussagen über die Einheit der Person nicht voll befriedigen, teilt er mit vielen anderen Theologen seiner Zeit.

aber der rein logischen Erkenntnis der Alexandriner und der aus der kultischen Anbetung erwachsenen theologischen Betrachtung des Antiocheners, daß sie dort angewendet werden, wo beide theologischen Systeme ihren neuralgischen Punkt haben: das eine in der Auffassung der beiden Naturen, das andere in der Darstellung der einen Person.