

ANDRÉ DE HALLEUX

Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie*

Am Ende eines langen Säkularisierungsprozesses der Kultur hat die christliche Tradition des Abendlandes die großen Ideologien unserer letzten hundert Jahre hervorgebracht. Aber zur gleichen Zeit begann paradoxerweise auch die Zeit des Zweifels. Der »Umsturz der Werte«, der familiären, sozialen und religiösen, verschont heute auch die katholische Welt nicht mehr und stellt die Sicherheit des Glaubens, ja selbst den Sinn der Existenz in Frage. In dem Maße, wie die technokratische Zivilisation das tägliche Leben auf das Eindimensionale und Anonyme beschränkt, wächst das Bedürfnis nach einer transzendenten Wirklichkeit und brüderlicher Gemeinschaft, um der »Einsamkeit der Massen« und der Todesangst die Stirn zu bieten. All das trägt bei zur Erklärung der gegenwärtigen Ausbreitung der religiösen Sekten, die oft gesellschaftskritisch gefärbt sind. Verfälschte Formen des Hinduismus, Zen- und Tantra-Buddhismus, synkretistische Kulte des schwarzen oder indianischen Amerika, die Erweckungsbewegung der USA überfallen unser altes Europa, wie einst die orientalischen Kulte kamen, um die hellenistische und römische Welt zu erschüttern.

Dieses Phänomen bietet ein bevorzugtes Gebiet für die Geisteswissenschaften, besonders für die soziologische Untersuchung der Sekten. Die grundlegenden Kategorien auf diesem Gebiet bleiben diejenigen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts von zwei großen deutschen Soziologen erarbeitet sind, von Max WEBER — dessen Interesse für das Sektenproblem gerade bei einer Reise in die Vereinigten Staaten erwachte — und Ernst TROELTSCH. In Frankreich sind es vor allem die Mediävisten, die seit gut zehn Jahren die Soziologie der mittelalterlichen Sekten zum Gegenstand zahlreicher Kolloquien und Veröffentlichungen machen.

Mittelalterliche *Häresien*, moderne *Sekten*: das semantische Gleiten verrät eine Entwicklung der Mentalität. Denn im Gegensatz zu einer Volksetymologie leitet sich »Sekte« nicht von *secare* ab, sondern von *sequi*: die Sekte ist nicht ein Schisma, sie ist eine »Auswahl«, eine *Hairesis*. Kennzeichnend für die Laisierung unserer westlichen Kultur ist die Tatsache, daß die

* Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1980 in Aachen.

Soziologie die religiöse Sekte auf formelle Art definieren kann, das heißt, ohne eine Wertung auf den Lehrgehalt zu legen, wie die konkurrierende Kleingemeinde im Vergleich zur Großkirche. Im Mittelalter und in der patristischen Epoche wurde das Schisma dagegen vor allem unter dem Aspekt der Häresie betrachtet, das heißt als eine Verleugnung der Orthodoxie, was auch immer die soziologische Bedeutung der in Konflikt befindlichen Gruppen gewesen sein mag. Als Hieronymus schrieb, beim Tod des Kaisers Constantius »ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est« (Dial. c. Lucif. 19), identifizierte er ganz offensichtlich die Großkirche mit der Kleingemeinde der Nizäner.

In der Tat entwickelt sich die Unterscheidung zwischen dem Schisma als orthodoxer Sekte und der Häresie als Irrlehre erst seit dem dritten Jahrhundert, wie die klassische Studie von L. S. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, London 1953, zeigt. Aber der gleiche Verfasser bemerkt mit Recht, daß einige Schismen im heutigen Sinn von den Kirchenvätern zu den Häresien gerechnet wurden und daß ihre Unterscheidung aufs Ganze gesehen kaum von Bedeutung war, weil sowohl die einen als auch die anderen von der katholischen Gemeinschaft trennten. Tatsächlich genügt es, bei Basilius von Caesarea die Definitionen von Häresie, Schisma und Parasynagoge (Ep. 188, 1) zu lesen, um sich von der Künstlichkeit dieser Definitionen zu überzeugen. Übrigens geben die modernen Theologen wie die Kirchenväter zu, daß jede Häresie einen Bruch mit der Gemeinschaft zur Folge hat und daß kein Schisma völlig frei ist von einer Abweichung in der Lehre. Mit anderen Worten: Es ist unmöglich, eine Geschichte des Schismas zu schreiben, die nicht zugleich auch eine Geschichte der Häresie wäre. Der moderne soziologische Zugang zum Sektenproblem ist daher nicht im Stande, Rechenschaft zu geben von dem, was dieses Problem für die alte Kirche bedeutete.

Aber muß die Ketzergeschichte auf die wissenschaftliche Unparteilichkeit verzichten? Ihre ältesten und berühmtesten Vertreter hatten nicht die Muße, sich zu distanzieren. Justin, Irenaeus, Hippolyt, Tertullian kämpften gegen die tödliche Gefahr der »lügenrischen Gnosis«. Epiphanius, Filastrius, Augustinus, Gennadius, Timotheus entsprachen gleichfalls pastoralen Bedürfnissen, indem sie Häretikerkataloge verfaßten, um die Wiederaufnahme der Häretiker in die Reichskirche zu regeln. Sie stellen sich also alle auf einen »engagierten« Standpunkt, der sich übrigens bis in die großen gelehrten Geschichtswerke des 17. und 18. Jahrhunderts gehalten hat, und zwar sowohl in den katholischen wie in den protestantischen.

Der Wechsel in der Einstellung zur Vergangenheit kündigt sich mit dem Pietisten Gottfried ARNOLD an, dessen »unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie« (Band 1, Frankfurt 1699) die Häretiker der konstantinischen Kirche als die Vertreter der »wahren, reinen Gemeinde« des Evangeliums betrachtet,

die von der »falschen, abgefallenen Kirche« verfolgt wurden. Der große Historiker Christian Wilhelm Franz WALCH wird sich später bemühen, den »gothischen Geschmack in der Polemik« in seinem monumentalen »Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten« (Leipzig 1762ff.) zu vermeiden.

Aber es ist vor allem das 19. Jahrhundert, das infolge der Wiederentdeckung der Geschichtlichkeit die Entwicklung einer wissenschaftlichen Ketzergeschichte als negative Ergänzung zur Dogmengeschichte ermöglicht hat. Aber die Objektivität richtete sich mehr auf die Methode als auf die Voraussetzungen; denn eine erstaunliche Gelehrsamkeit und philologische Akribie wurden in den Dienst systematischer Voraussetzungen gestellt, welche die aufeinanderfolgenden Vorurteile des protestantischen theologischen Denkens widerspiegeln. Unter anderem hat der Einfluß der Hegelschen Dialektik auf die Tübinger Schule, von Ferdinand Christian BAUR bis Albrecht RITSCHL und darüber hinaus, tief das Studium der »Ketzergeschichte des Urchristentums« (Leipzig 1884) geprägt, um den Titel einer Dissertation von Adolf HILGENFELD wieder in Erinnerung zu rufen.

Der gegenwärtige Gesichtskreis wird noch immer von der berühmten These von Walter BAUER »Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum« (Tübingen 1934) beherrscht. Dieser Gelehrte kehrt das von der Großkirche geprägte Vorurteil um, nach welchem die Häresien wie abgestorbene Äste von dem Stamm der Tradition abfielen, die ursprünglich von Christus und den Aposteln geoffenbart worden war. Im Gegenteil — behauptet Bauer — löste sich die »Orthodoxie« erst im Laufe des dritten Jahrhunderts unter der entschiedenen Einwirkung Roms aus einer Vielfalt von Meinungen, von denen keine Anspruch auf Authentizität, die es ja noch gar nicht gab, erheben konnte.

H. E. W. TURNER hat Bauer in seinem Buch »The Pattern of Christian Truth« (London 1954) eine anglikanische Kritik entgegengesetzt, »neither uncritically conservative nor uncompromisingly liberal«. Wenn er auch durchaus anerkennt, daß Orthodoxie und Häresie friedlich längere oder kürzere Zeit an verschiedenen Orten miteinander existieren konnte, so hält er doch am Prinzip eines autonomen Wachstums und Reifens der Orthodoxie im Leben und Denken der alten Kirche fest. Ich kenne keine ausgesprochen katholische Antwort auf die Studie von Bauer; denn die These von D. VAN DEN EYNDE »Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles« (Louvain 1933) ist ein Jahr früher erschienen als Bauers Buch, während die Reaktion von Joseph BROSCHE »Das Wesen der Häresie« (Bonn 1936) das Werk eines phänomenologischen Theologen ist, der den kritischen Standpunkt gegenüber den Problemen vernachlässigt. Übrigens neigen einige katholische Dogmengeschichtler

heute dazu, das alte Entwicklungsschema durch eine sogenannte »Entscheidungstheorie« zu ersetzen.

Aber die oben angeführten Untersuchungen beziehen sich sowieso nur auf die entscheidende Periode der Ausbildung der dogmatischen Normen des frühen Katholizismus. Von der arianischen Krise an ist die jüngere Ketzergeschichte im allgemeinen in die Dogmengeschichte eingeschlossen. Was mir heute noch zu fehlen scheint, ist weniger eine Geschichte der einzelnen Häresien als eine Geschichte der Häresie an sich, das heißt des Begriffes »Häresie«, im Selbstverständnis der Kirchen der ersten Jahrhunderte. Bis jetzt sind tatsächlich die Arbeiten, die dem Begriff des Glaubens, der Tradition und der Theologie bei den Vätern gewidmet sind, in dieser Hinsicht oft enttäuschend. In dem großartigen Buch von Carl ANDRESEN »Die Kirchen der alten Christenheit« (Stuttgart 1971) findet man Hinweise (S. 255-259), die es verdienten, in systematischer Weise vertieft zu werden.

Etwa unter diesem Blickwinkel möchte ich nun versuchen, einige Überlegungen über die Abstammung des Nestorianismus nach der monophysitischen syrischen Theologie zu Beginn des sechsten Jahrhunderts, besonders nach einem ihrer wichtigsten Vertreter, des Bischofs PHILOXENUS VON MABBOG († 523), vorzutragen.

Von ihm ist ein noch unedierter Brief erhalten, den er um das Jahr 500 an die Klöster von Bet-Gogal im heutigen Tur Abdin richtete (Ms. Vat. Syr. 136, fol. 35v-53r; die Nummern beziehen sich auf die Edition dieses Briefes, die ich für die Zeitschrift »Le Muséon« vorbereite). In dem Wunsch, damit die Adressaten des Briefes zur Wachsamkeit gegenüber der christologischen Häresie der »zwei Söhne« anzuhalten, zählt Philoxenus darin zu ihrem Nutzen »die Erfinder der verderbten Lehre« auf.

Er läßt diese Häresie auf Juden der apostolischen Zeit zurückgehen, die er von denen unterscheidet, die Christi Lehre völlig verwarfen, indem sie behaupteten, sie stehe im Widerspruch zu dem Gesetz und den Propheten (Nr. 6). Es waren also gläubige Juden, aber gläubig entsprechend »dem schwachen Denken des Fleisches«, da sie sich weigerten, einerseits die Person Jesu als wahren Gott, geboren aus dem Vater, zu betrachten, und andererseits zuzugestehen, daß seine Lehre die Vollkommenheit ohne Beobachtung des Gesetzes verschaffen kann, dessen Vorschriften sie nicht entsagen wollten (Nr. 6 bis 7). So »hielten sie daran fest, von ihm zu glauben, daß er ein gerechter Mensch sei, empfangen und geboren ohne Ehe, auf wunderbare Weise nach dem Willen Gottes, und daß er höher und erhabener sei als all die Gerechten und Erlöser, die in der Zeit des Gesetzes auftraten, mehr sogar als Moses« infolge der Universalität seiner Erlösung (Nr. 6). Sie rechtfertigten ihre Weigerung mit dem Monotheismus des Moses und der

Propheten ebenso wie mit ihrem Begriff des Messias als eines gerechten Menschen (Nr. 7). Der Bischof von Mabbog zeigt, wie diese »kranke und schwache Ansicht« durch die Apostel widerlegt wurde, indem er einige Stellen aus den Reden des Petrus (Apostelgeschichte 2, 36ff. und 10, 36ff.) und einige Zitate aus Paulus (Hebräer 1, 2 bis 3 etc.; Römer, 9, 5; Titus 2, 13) erklärt (Nr. 8 bis 10).

Darauf folgt die Darlegung der Abstammung der Häresie von diesen Judenchristen in fünf Generationen, auf die wir nun unsere Aufmerksamkeit richten wollen: 1. »Bald nach dem Tod der Apostel war ein gewisser Ebion der Erneuerer dieser Lehre« (Nr. 12). 2. »Dann, kurze Zeit danach, sproßte dieselbe bittere Wurzel durch einen anderen, einen gewissen Artemon« (Nr. 13). 3. »Und nach langer Zeit trat diese Lehre der Verderbnis durch Paul von Samosata wieder an die Öffentlichkeit« (Nr. 14). 4. »Und nach langer Zeit ... hat Theodor (von Mopsuestia) einen neuen Anstoß gegeben und die entstellte Lehre kam zum Vorschein« (Nr. 15). 5. »Und während sie in der ganzen Kirche an Boden gewann, wurde einer unter den vielen, die von dieser Wurzel kosteten, schwanger, nämlich Nestorius, und gebar verkehrte Gedanken, gleichsam wie bittere Früchte« (Nr. 16).

Philoxenus war nicht der einzige monophysitische Theologe, der sich die Geschichte der Häresie derart vorstellte. Bei seiner Propagandatätigkeit hatte er damals als Verbündeten einen Landsmann, den persischen Mönch, Missionar und Polemiker SIMEON VON BET-ARŠAM, der zweimal als Gesandter des Perserkönigs Kavad I. bei Kaiser Anastasius gewesen und der Begründer des Monophysitismus in Armenien und in der Gegend von Nağran war. In seinem Brief über Barsauma von Nisibis und die nestorianische Häresie (herausgegeben von J. S. ASSEMANI [BO I 346-358]) legt Simeon eine ausführlichere und eingehendere Genealogie des Nestorianismus vor, die sehr eng mit der von Philoxenus gegebenen verwandt ist. Die Teilung der Juden in zwei Parteien wird mit geringfügigen Abweichungen erwähnt. Dann wird die Übermittlung der Häresie bis auf Nestorius in Beziehung zu Simon dem Magier gesetzt, hin über Ebion, Artemon, Paul von Samosata, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia. Die Reihenfolge ist also bei beiden identisch, mit Ausnahme von Simon und Diodor, die bei dem Bischof von Mabbog fehlen. Der letztere betrachtete indes Diodor als einen der geistigen Väter des Nestorianismus, zusammen mit Theodor von Mopsuestia, und hatte Diodors Evangelienkommentare widerlegt. Nichts hindert also anzunehmen, daß Philoxenus, als er sich an die Mönche einer »theodorianischen« Gegend wandte, nur den nützlichsten der beiden Namen (nämlich Theodor) in einer Liste beibehielt, die ihm im übrigen vertraut war.

Kann man bei den Monophysiten griechischer Bildung ein Echo der häresiologischen Überlieferung finden, die unsere beiden syrischen Theologen

bezeugen? In dem überaus reichen Werk, das von ihrem gelehrtesten Zeitgenossen, dem Patriarchen SEVERUS VON ANTIOCHEN, auf uns gekommen ist, findet man eine annähernde Parallele nur an einer einzigen Stelle der Reden gegen den Grammaticus (3, 28). Severus sucht dort seinen Gegner davon zu überzeugen, daß es während der arianischen Kontroverse sehr wohl das Problem des Geheimnisses der Inkarnation gegeben habe. Er stellt heraus, daß der jüdische Irrtum oder die »anthropolatrische« Häresie von den beiden Söhnen ihren Ursprung bei Simon dem Magier hatte und in der Folgezeit bei den Ebioniten, Artemas oder Artemon, Paul von Samosata, Photinus, Diodor und Nestorius wieder auftauchte (CSCO, vol. 102, S. 55-58).

Wenn der Patriarch von Antiochien sich hier auf eine Überlieferung bezog, dann scheint diese hier der Liste des Simeon von Bet-Aršam näher zu stehen als der des Philoxenus von Mabbog, insofern als sie den Nestorianismus auf Simon den Magier gründet und Diodor von Tarsus unter die Ahnen der Häresie einreihet. Aber es ist vor allem wichtig festzustellen, daß sich Severus in zwei nicht gering zu schätzenden Einzelheiten von den beiden syrischen Autoren entfernt. Fürs erste schreibt er den Ebionismus nicht förmlich einem mythischen Gründer zu (wenn er mit ihm auch, an anderer Stelle, »die Verleugnung des Arabers Beryllus«, das heißt des Bischofs von Bosra, in Verbindung bringt, der durch den Historiker Eusebius bekannt ist, h. e. 6, 33). Zweitens schließt er an den Namen des Paul von Samosata den des Photinus von Sirmium an, in einem Zusammenhang, den seine antijulianischen Schriften bestätigen (CSCO, vol. 245, S. 126; vol. 302, S. 249). In diesem Punkt vertreten die beiden syrischen Theologen, im Gegensatz zum ersten Punkt, eine ältere häresiologische Tradition, deswegen, weil »man, je mehr man fortschreitet, umso mehr die Tendenz hat, in einer einzigen Gruppe Sabellius, Paul von Samosata, Marcellus und Photinus zusammenzufassen«, wie H. DE RIEDMATTEN »Les Actes du procès de Paul de Samosate« (Fribourg 1952, S. 93) mit Recht festgestellt. Schon Nestorius mußte sich in seiner Rede »dulcem nobis« gegen diese mißbräuchliche Zusammenstellung verteidigen (Loofs »Nestoriana« S. 297 bis 312).

Zweifellos bleibt bei diesen drei monophysitischen Autoren ein Kern häresiologischer Tradition gemeinsam. Meines Wissens findet man bei ihrem geistigen Vater Cyrill von Alexandrien, der im übrigen in der Patristik nicht sehr kundig ist, keine Spur davon. Wurde diese Tradition also in einem antichalzedonensischen Milieu geschaffen? Eine Untersuchung der orthodoxen häresiologischen Literatur könnte das klären. Auf alle Fälle lassen die apokryphe Sammlung der »Doctrina patrum« (cap. 41) ebenso wie die Ausführungen über den »stoischen Philosophen« Ebion bei dem von dem Kompilator der palatinischen Sammlung der Akten von Ephesus widerlegten Nestorianer (Acta conciliorum œcumenicorum [= ACO] Band

1,4, S. 81 bis 83), durch den Gegensatz die Bedeutung der monophysitischen Tradition besser ermessen.

Ist es möglich, die Quellen dieser letzteren Tradition zu bestimmen?

1. Die Verbindung zwischen Artemas und Paul von Samosata geht auf den Brief der Synode von Antiochien im Jahre 268 zurück, von dem der Historiker Eusebius einen Auszug erhalten hat, nach welchem der verurteilte Bischof sich der Häresie des Artemas rühmte: »Warum sollte es denn nötig sein zu beweisen, was ganz klar ist, daß er (Artemas) nämlich sein Vater ist!« (h.e. 7, 30, 16). Die Beschuldigung, die rasch ein häresiologischer Gemeinplatz werden wird, ist also gleichzeitig mit dem Prozeß des Paul von Samosata.

2. Die Namen dieser beiden Häretiker finden sich in der Folgezeit verbunden mit dem Ebions, zumindest seit dem Anfang der arianischen Krise, als Alexander von Alexandrien einem gleichnamigen Kollegen den Irrtum des Arius und seiner Freunde anzeigte, er sei »die Lehre des Ebion und Artemas und eine Nachahmung des Paul von Samosata«. Er brachte übrigens Arius mit Paul über Lukian von Antiochien in Verbindung (Theodoret, h.e. 1, 4, 35).

3. Die Zusammenstellung des Nestorius mit Paul von Samosata geht ihrerseits ganz auf den Beginn der nestorianischen Kontroverse zurück, da die »Streitschrift«, die der Advokat Eusebius, künftiger Bischof von Dorylaeum, an den Kirchen Konstantinopels schon im Jahre 428 anschlug, gerade in einer Auseinandersetzung mit den Thesen der beiden Häretiker bestand (ACO Band 1, 1, 1, S. 101 bis 102). Auch Marius Mercator verglich Nestorius mit Paul, Ebion, Photinus und Marcellus von Ankyra (ACO Band 1, 5, S. 28), im Gefolge der Zusammenstellung des Paul mit Photinus, die man bei Severus von Antiochien festgestellt hat und die Nestorius mit Recht bestritt.

4. Die Zusammenstellung der Nestorianer mit Simon dem Magier geht ohne Zweifel auf das Dekret Theodosius' II. vom 3. August 436 zurück (Cod. Theod. 15, 5, 66). Der gekünstelte Charakter der Zusammenstellung tritt schon bei der bloßen Lektüre des kaiserlichen Gesetzes klar zu Tage, nach dem die Nestorianer Simonianer genannt werden müssen, ebenso wie die Arianer durch das Gesetz Constantins (d.h. den Brief »tous ponerous« von 333, vgl. Sokrates, h.e. 1, 9) Porphyrianer genannt worden waren. Die Tradition der Häresiologen, die regelmäßig Simon als Vater der christlichen Häresie darstellt, schreibt ihm keinen christologischen Irrtum zu. Ebenso sieht sich Simeon von Bet-Aršam zu verlegenen Erklärungen gezwungen: Der Magier, obwohl Samaritaner, war den Juden in einigen Punkten ver-

wandt und seine Empörung gegen die Apostel in Rom soll darin bestanden haben, daß er sich selbst »den Großen« und Christus einen Schüler der Hohenpriester Annas und Kaiphas nannte (S. 347). Diese Beschreibung paßt schlecht zum adoptianistischen Begriff, den sich Simeon vom Nestorianismus macht, vom Nestorianismus, den er auf den samaritanischen Magier zurückführt. Die Liste des Philoxenus, die Simon den Magier nicht erwähnt, erweist sich also als besser durchdacht als die Listen des persischen Polemikers und des Patriarchen Severus von Antiochien. Übrigens reiht Philoxenus den Simon, »den ersten der Apostel des Antichrist«, keineswegs unter die Adoptianisten ein, sondern vielmehr unter die gnostischen Doketen, nach welchen Jesus »nicht in Wahrheit Mensch ist, sondern (in einem Scheinleib) als Abbild erschien« (CSCO, vol. 393, S. 61).

In welchem Maß kann man also einer gemeinsamen häresiologischen Tradition von Philoxenus und seinem Freund Simeon von Bet-Aršam sprechen? Simeon stellt Lehre und Verurteilung des Nestorius zu Ephesus (S. 349) anders dar als Philoxenus, indem er eine volkstümliche Version der Blasphemien des Häretikers berichtet und indem er betont, daß er durch ein wirklich ökumenisches Konzil mit dem Bann belegt worden war, zusammen mit seinen Lehrern, ihrem Glaubensbekenntnis und ihren Anhängern. Philoxenus seinerseits führt keine Formulierung des Nestorius an und erwähnt, zusammen mit dem Spruch der Bischöfe, das Dekret des Kaisers, das sich auf die Person des Häretikers, die Anhängerschaft, und sei sie auch rein innerlich, auf seine Lehre, auf seine Predigten, seine dem Feuer überlieferten Schriften und seine Schüler bezieht (Nr. 16). Hier scheinen die beiden monophysitischen Autoren unabhängig voneinander getrennte Wege zu gehen.

Während Philoxenus seine häresiologische Liste mit Nestorius beendet, um sich unmittelbar der Erörterung der dogmatischen Frage zuzuwenden, fährt Simeon fort, die Kettenglieder der nestorianischen Überlieferung aufzuzählen. Er geht nacheinander über auf Theodoret von Cyrhus, Hibas von Edessa, Mari von Bet-Ardašir und auf die edessenischen Lehrer der Perserschule, die Lehrer des Barsauma von Nisibis, der die Häresie in die Kirche des Sassanidenreiches einführte, während die »orthodoxe«, das heißt monophysitische, Reaktion an der Schule von Edessa entstand. All das Dargelegte entspricht sehr gut dem Ziel des persischen Polemikers, der vor allem damit befaßt ist, seinen Landsleuten den Ursprung des in ihrer Kirche kanonisierten Bekenntnisses aufzuzeigen. Aber nichts hindert, daran zu denken, Simeon habe eine bereits ausgearbeitete Liste der Häretiker vorgefunden, deren Auswertung über Nestorius hinaus Philoxenus seinerseits nicht für nützlich gehalten hätte.

Letzten Endes übertreffen die Analogien die Unterschiede und rechtfertigen so die Annahme einer gemeinsamen Quelle, die dann beide Theologen, jeder nach seiner Art, benutzt hätten. Diese Genealogie des Nestorianismus könnte in Edessa ausgearbeitet worden sein, in dem monophysitischen Milieu der Perserschule, in der Zeit zwischen der Erhebung des Hibas zur Bischofswürde (436) und der durch Kaiser Zenon angeordneten Schließung der Schule von Edessa (489), und hätte dann der Propaganda im monastischen und kirchlichen Bereich des sassanidischen Obermesopotamien gedient. Man weiß durch Simeon, der vielleicht Schüler dieser berühmten Schule gewesen war, daß der künftige Bischof von Mabbog — er nannte sich damals noch Xenaias — ebenfalls dort studiert hatte. Die Analyse der griechischen Quellen und der Vergleich mit Severus von Antiochien zeigen klar die parallele Ausarbeitung der gleichen Materialien und berechtigen dazu, der syrischen Tradition den Vorzug zu geben. Aber behält diese letztere irgendeinen Wert im Hinblick auf die Geschichte des christologischen Dogmas? Das ist es, was wir nun untersuchen wollen.

Die polemische und praktische Zielrichtung der monophysitischen Häresiologie erklärt ihren einseitigen Charakter. Am Anfang des 6. Jahrhunderts ist nicht die rechte Zeit für eine unparteiische Ketzergeschichte. Für die monophysitischen Theologen stellt der Nestorianismus, dem sie übrigens auch den Chalzedonismus gleichsetzen, zu Recht oder Unrecht die Hauptgefahr dar. Er ist die Häresie schlechthin, er ist sogar gleichrangig mit dem Abfall vom christlichen Glauben. Unsere Autoren kennen ebensogut auch die andere Seite der christologischen Häresie, das heißt die doketische, apollinaristische und eutychieanische Richtung. Aber sie erwähnen diese nur, um auf die Anschuldigungen ihrer Gegner zu antworten, oder um die Auswüchse ihrer eigenen Anhänger zu zügeln. Philoxenus zum Beispiel verteidigt sich gegen den Vorwurf, an den Ansichten von Arius und Eunomius, Eutyches, Bardaisan und Valentin, Mani, Markion und Apollinaris festzuhalten (PO, vol. 38, S. 609-633); an anderer Stelle widerlegt er direkt Simon den Magier (CSCO, vol. 393, S. 61). Aber die Lehrmeinungen werden da ohne chronologische Ordnung und einfach nach ihrem Inhalt unterschieden vorgestellt, ohne Identität oder Abstammungsverhältnis anzugeben: Arius schreibt die erste Geburt des Sohnes einem Geschöpf zu und unterwirft die zweite Geburt der Notwendigkeit, indem er die Integrität der Menschheit Christi ablehnt; Eutyches behauptet, daß diese Menschheit nicht von uns stammt; für Bardaisan und Valentin ist Christus ein vom Himmel herabgestiegener Leib; nach Mani und Markion erschien er als Abbild; Apollinaris endlich schließt beim Erlöser die Existenz des menschlichen Intellektes aus.

Ganz anders ist die Darstellung der nestorianischen Häresie, in der unsere monophysitischen Theologen den jüdischen Irrtum der »zwei Söhne« oder des Psilanthropismus unterscheiden, der sich ihrer Ansicht nach in eine richtige *paradosis*, die schlimme Umkehrung der apostolischen Überlieferung der Kirchenväter, entwickelt. Simeon von Bet-Aršam spricht am klarsten von dieser Übermittlung der Lehre eines jeden Häretikers auf seine Nachfolger (S. 347-350). Philoxenus bevorzugt das biologische Bild der Wurzel, die, immer wieder beschnitten, unaufhörlich neue Triebe sprossen läßt und ihre bitteren Früchte hervorbringt, in einer Art periodischen Wiederauflebens des Irrtums, der niemals ausgerottet worden ist (Nr. 11-16). Ohne diesen Vergleich wieder aufzunehmen, unterstreicht Severus in gleicher Weise, daß es immer wieder ein und dieselbe Häresie ist, die wieder erscheint, indem sie ihre Diener wieder aus der Hölle heraufsteigen läßt, und daß sie nur durch einen trügerischen Gestaltwandel neu erscheint, indem sie so die dämonischen Visionen wieder in Erinnerung ruft. Hier kommt ausdrücklich die satanische Dimension der Häresie ins Blickfeld, ein traditionelles Thema, das dem Denken der beiden anderen Theologen keineswegs fremd war.

Alle drei bieten auf alle Fälle ein fest umrissenes Bild der Häresie in der Kirche, das die wirkliche Historizität im Sinn der Evolution oder der Entfaltung der Lehre ausschließt. Am Anfang des 6. Jahrhunderts hat die »Zeit der Kirche« in den Geistern schon längst jede eschatologische Dringlichkeit verloren und die Idee vom Losgelassenwerden des Antichrist im entscheidenden Augenblick der Endzeit erregt keine Besorgnis mehr. Nach den chronologischen Spekulationen der Epoche lebten unsere drei Autoren am Ende des 6. Jahrtausends der göttlichen Heilsordnung. Aber wenn die Rechnung mit der Weltwoche zu Beginn der Regierung des Kaisers Anastasius I. (491-518) die apokalyptischen Ängste und Hoffnungen in gewissen Kreisen erweckt hatte, so scheinen unsere Theologen davon keineswegs berührt. Für sie, wie für alle orientalischen Kirchenhistoriker von Eusebius bis Evagrius, scheint die Heilsgeschichte mit der Bekehrung Konstantins und der Errichtung der Reichskirche abgeschlossen.

Was die Monophysiten von den anderen alten Häresiologen unterscheidet, ist also einzig und allein die Idee einer Genealogie des Nestorianismus, der schon bei den Juden zur Zeit Christi völlig ausgebildet war und von einem Häresiarchen an den anderen übergeben wurde. Diese Eigenheit ist bemerkenswert. In der Tat stellen alle bekannten Traktate des 4. und 5. Jahrhunderts die Häresien in einer annähernd chronologischen Reihenfolge vor, ohne eine, höchstens gelegentliche, Angabe der herkunftsmäßigen Anordnung oder logische Klassifikation. Es sind rein praktische Namenslisten von »Apotheken« absonderlicher Gegengifte. Die summarische Einteilung, die sich vom sechsten Jahrhundert an durchsetzt, wird einzig und allein von den

drei Arten der kanonischen Wiederaufnahme der bekehrten Häretiker bestimmt. Da damals das einzige maßgebliche Kriterium auf dem Bekenntnis des Taufglaubens beruhte, können sich Häresien, die von Grund aus verschieden sind, in jeder der drei Kategorien vereinigt finden.

Unter diesem Gesichtspunkt stellt die Genealogie des Nestorianismus, die von den ersten monophysitischen Theologen aufgestellt worden war, einen bemerkenswerten Versuch der Synthese dar. Trotz seines parteiischen Standpunktes nimmt er auf seine Weise die Problematik der modernen Dogmengeschichte vorweg und verdient deshalb auch heute noch Aufmerksamkeit; denn die Quellen, auf denen er beruht, sind auch noch die unseren.

Nun wollen wir die Namen in der Liste des Philoxenus, die am nüchternsten und zusammenhängendsten ist, verifizieren: Juden, Ebion, Artemon, Paul von Samosata, Theodor, Nestorius.

Erstens: Philoxenus hat den Akzent stark auf zwei Charakteristika gelegt, welche auch die zeitgenössischen Fachleute noch immer als wesentlich für die judenchristliche Bewegung ansehen: nämlich den Legalismus und den Adoptianismus. Die genannten Juden anerkennen die jungfräuliche Empfängnis Jesu, entsprechend dem, was der Historiker Eusebius von gewissen Ebioniten behauptet (h.e. 3, 27, 3). Das Thema des wahren eschatologischen Propheten und des Antipaulinismus werden nur schwach angedeutet. Über diesen letzteren Punkt vermeidet Philoxenus klugerweise eine dialektische Gegenüberstellung des Petrus und des Paulus, die viele Theoretiker des Urchristentums im 19. Jahrhundert in die Irre geleitet hat.

Zweitens: Die judenchristliche Abstammung des Ebionitentums wird von den Historikern noch immer vertreten, auch wenn sie den Charakter dieser Sekte verschieden werten. Nach der zu seiner Zeit geltenden Meinung führt Philoxenus diese Häresie auf einen sagenhaften Gründer zurück. Seine Wertung der ebionitischen Christologie aber wird heute noch von Hans SCHOEPS vertreten, der sie als adoptianistisch und psilanthropisch bezeichnet (»Theologie und Geschichte des Judenchristentums«, Tübingen 1949, S. 71 bis 72). Obwohl Georg STRECKER dieses Urteil in Anbetracht der Vielfalt der vom späten Ebionismus aufgenommenen Einflüsse verfeinert, hält er doch ebenso an der »Betonung der bloßen Menschheit Jesu« fest (RAC, Band 4, Spalte 499).

Drittens: Der Fall des Artemas (den die syrische Überlieferung Artemon nennt), des römischen Schülers von Theodot von Byzanz, der selber ein Vorkämpfer in den monarchischen Kontroversen unter den Päpsten Victor, Zephyrin und Kallist war, ist uns nur noch durch die anonyme Widerlegung bekannt, die bei Eusebius zitiert wird (h.e., 5, 28, 6 bis 15) und deren

Identifizierung mit dem »kleinen Labyrinth« des Hippolyt umstritten bleibt. Friedrich LOOFS hat von HARNACK die Bezeichnung »dynamischer Monarchianismus« übernommen, um die Schule des Theodot zu bezeichnen (»Leitfaden« § 27, 2 a), während andere lieber von einem »dynamischen Binitarianismus« (TURNER, S. 133) oder von einem »adoptianistischen Monarchianismus« sprechen (ein Ausdruck, der von HARNACK »Lehrbuch«, 3. Auflage, Band 1, Seite 659, vorgezogen wurde; J. N. E. KELLY, »Early Christian Doctrines«, London 1958, S. 115). In der Tat gelingt es uns nicht mehr, die exakte Verbindung der ökonomischen Christologie mit der trinitarischen für die vornizänische Epoche zu erfassen. Aber alle Fachleute müssen zugeben, daß Eusebius seine anonyme Quelle so verstanden hat, als ob die Häresie des Artemas der Psilanthropismus gewesen wäre, den sein Lehrer Theodot als erster formuliert haben soll (h.e., 5, 28, 1 und 6).

Viertens: Wir haben vorhin festgestellt, daß die Herstellung einer Verbindung zwischen Artemas und Paul von Samosata auf das Synodalschreiben des Konzils von Antiochien im Jahre 268 zurückgeht. G. BARDY hält eine geschichtliche Verbindung zwischen beiden Häretikern (»Paul de Samosate«, 2. Auflage, Louvain 1929, Seite 314, Anmerkung 4), für möglich, aber Philoxenus begnügte sich, wie Eusebius, damit, die Verwandtschaft der Lehren zu betonen. Die Ansicht von LOOFS, der den Samosatener in die Tradition des »dynamischen Monarchianismus« stellt (»Paulus von Samosata«, Leipzig 1924, Seite 312 bis 318), scheint von den Dogmengeschichtlern nicht angenommen worden zu sein, welche die Häresie des Paul von Samosata lieber so definieren, wie es die monophysitische Tradition gemacht hatte, das heißt als einen Adoptianismus, der sich aus einem radikalen Monotheismus ergab (BARDY S. 515; KELLY S. 139; ADAM S. 211f.). Auf den jüdischen Charakter des Samosateners war schon von Athanasius hingewiesen worden (C. arian., 1, 38); und vor ihm hatte Eusebius ähnliche termini gebraucht, um die Christologien des Ebion und des Paul zu beschreiben (*tapeinôs/tapeina* und *koinon/koinou*, h.e., 3, 27, 1 bis 2; 7, 28, 1).

Fünftens: Bekanntlich wird die geistige Verwandtschaft zwischen der antiochenischen christologischen Schule des fünften Jahrhunderts und Paul von Samosata vom Beginn der nestorianischen Krise an behauptet. Es ist wahr, daß die heutigen katholischen Historiker die Richtigkeit dieser Zusammenstellung bestreiten. Seit etwa vierzig Jahren ist nämlich unter dem Einfluß französischer Patrologen, wie zum Beispiel R. DEVRESSE, M. RICHARD oder J. LIÉBART, die Aufmerksamkeit auf die Rolle des Apollinarismus bei der patristischen Christologie gelenkt worden. Das Vorhandensein oder Fehlen einer vernünftigen Seele — nicht so sehr als ontologische Gegebenheit als vielmehr als theologische Größe — in der

Person und in der Tätigkeit Christi dient heute als Kriterium, um die Geschichte der Christologie von Nizäa bis Chalzedon zu beurteilen. Diese Geschichte stellt man sich daher als Zusammenstoß zweier konkurrierender Schemata, des alexandrinischen »logos-sarx« und des antiochenischen »logos-anthropos«, vor. Dieser Ansicht nach solle man beide Schemata keineswegs als einfache anthropologische Modelle verstehen, sondern als eine strikte Definition des christologischen Geheimnisses. Wenn Diodor, Theodor und Nestorius die vollkommene Menschheit des Erlösers betonen, so geschehe das nur als Reaktion gegen den theozentrischen Monismus der Logoschristologie des Apollinaris, Athanasius und Cyrill von Alexandrien.

Diese Betrachtungsweise scheint mir kaum annehmbar. Es ist sicher nicht zu leugnen, daß die Frage nach der menschlichen Seele Christi recht bald als Streitpunkt begegnet, da schon die Christologie derer, die Paul von Samosata verurteilten, von vorapollinaristischem Typus gewesen zu sein scheint (DE RIEDMATTEN, S. 67). Aber aus dieser Sicht der Dinge den hermeneutischen Schlüssel zur ganzen Entwicklung der patristischen Christologie machen zu wollen, hieße die Perspektiven gefährlich zu verfälschen. Die Anthropologie der Väter war weniger philosophisch als religiös. Und keineswegs hat die Anthropologie die Theologie der Inkarnation bestimmt, vielmehr ist das christliche Menschenbild offenbar durch die Christologie bestimmt worden, wie es unter anderem die Bedeutung des paulinischen Themas von den »zwei Adam« bei Nestorius und bei Cyrill zeigt. Im vorhergehenden Jahrhundert ging es für einen Eusebius oder für einen Athanasius wohl weniger darum, ein christologisches System zu erarbeiten, als vielmehr darum, eine christliche Apologie der kosmischen Inkarnation des Logos aufzubauen, die als ein heilsgeschichtlicher Vorgang der göttlichen Offenbarung und der Vergeistigung der Materie durch den Geist aufgefaßt wurde.

Tatsächlich lag der Schwerpunkt der Kontroversen zwischen den zwei christologischen Schulen — wie es noch in der heutigen christologischen Diskussion der Fall ist — in einer nicht wesentlich anthropologischen, sondern eigentlich theologischen Frage: Ist Christus *verbum incarnatum* oder *assumptus homo*? Ist er *enanthropeis theos* oder *theophoros anthropos*? Cyrill von Alexandrien und seine monophysitischen syrischen Schüler hatten also den Ansatzpunkt der nestorianischen Krise korrekt begriffen, ganz gleich, welche Rolle die apollinaristischen Pseudepigraphen bei der Formulierung ihrer Anschauung haben spielen können.

Nach den »Alexandrinern« kann allein Gott den Menschen erlösen, indem er ihn durch eine neue Schöpfung vergöttlicht. Für die »Antiochener« erlöst Gott den Menschen durch den freien Gehorsam eines Menschen. Diese zwei sich ergänzenden Perspektiven, gleichermaßen im Kerygma begründet, werden

nur dann unvereinbar, wenn die erstere die vollkommene Menschheit des Erlösers leugnet, und wenn letztere Jesus mit Gott nur durch ein geistiges Band verbindet.

Die monophysitischen Theologen des sechsten Jahrhunderts, welche die Genealogie des Nestorianismus ausarbeiteten, von der wir im Vorhergehenden gesprochen haben, bekannten ohne Vorbehalt die Menschwerdung des Sohnes Gottes in einem von einer vernünftigen Seele beseelten Körper, ohne daß diese Anerkennung sie verpflichtete, ihren christologischen Theozentrismus zu verlassen, ja nicht einmal ihn irgendwie zu modifizieren. »Indem wir das Bild des Apollinaris fliehen«, schreibt Philoxenus, »wollen wir nicht ... in die Gottlosigkeit des Paul von Samosata fallen« (PO 38, S. 627). Zweifellos hatten sie Unrecht, wenn sie die antiochenischen Lehrer des vorhergehenden Jahrhunderts beschuldigten, zwei Söhne, den Psilanthropismus und den Adoptianismus gelehrt zu haben. Aber sie täuschten sich vermutlich nicht, wenn sie die Antiochener historisch in die judenchristliche Linie stellten.

Ihre Wertung der nestorianischen Häresie wird also durch eine authentische Ansicht von bleibendem Wert gestützt. Unsere Interpretation der patristischen Christologie könnte dazu führen, sich weniger auf die Dialektik der Schemata »logos-sarx« und »logos-anthropos« als auf das Spannungsverhältnis zwischen Logos- und Geistchristologie zu konzentrieren, das heißt, in letzter Analyse, zwischen den Christologien »von oben« und »von unten«. Heute wie gestern kann das Bekenntnis Petri: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« erklärt werden durch die Inkarnation des Logos oder durch die Vergöttlichung des Menschen. Die Tragik der Geschichte hat es gewollt, daß diese beiden Christologien sich in Antagonismus gegenüberstehen, obwohl sie sich hätten versöhnen sollen nach dem soteriologischen Prinzip des »*admirabile commercium*«: Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.