

Uwe Michael Lang, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the *Arbiter*, Leuven (Peeters) 2001, XI, 261 Seiten, ISBN: 90-429-1024-0, 65,00 €

Die vorliegende Untersuchung wendet sich einem Bereich der patristischen Forschung zu, der wegen seines spätantiken Charakters häufig sowohl von den Theologen als auch den Byzantinisten vernachlässigt wird. Das sechste Jahrhundert gilt als Ausklang der christlichen Antike und wird daher in seiner geistigen Bedeutung nicht selten unterschätzt. In den modernen modularisierten Studiengängen ist eine Beschäftigung mit nachchalcedonischer Christologie eigentlich gar nicht mehr vorgesehen, so als ob die ökumenische Synode 451 das Ende der christologischen Debatte eingeleitet hätte. Dies mag für den lateinischen Westen zutreffen, doch für den griechischen Osten und den nichtgriechischen christlichen Orient, der wegen Chalcedon ins Schisma abdriftete, trifft dies in keiner Weise zu. Die Zeit nach dem Konzil mit ihrer langen, oft wirren Rezeptionsphase, welche von Grillmeier und anderen Forschern meisterlich nachgezeichnet wurde, reifte heran für eine neue Synode, welche die in der Kirche entstandenen Irrungen und Wirrungen zu korrigieren beabsichtigte. Das Jahrhundert zwischen dem vierten ökumenischen Konzil von Chalcedon 451 und dem fünften von 553, dem II. Constantinopolitanum, welches ganz im Zeichen des justinianischen Kirchenregiments stand, gehörte zu den stürmischsten Epochen der Kirchengeschichte und war geprägt von einem reichen literarischen Schaffen für und wider die chalcedonische Zweinaturenlehre. Die theologische Opposition gegen das Konzil, gemeint ist hier die miaphysitische Bewegung, wurde von griechischen Autoren wie Severus von Antiochien und im syrischen Hinterland von Philoxenus von Mabbug angeführt. Daß ein herausragender Philosoph wie Johannes Philoponus (c. 490-575) den Dissidenten seine Feder lieh, hatte seinen Grund in der besonderen Dringlichkeit der christologischen Frage. Die Nachwelt kennt ihn als scharfsinnigen Aristoteliker oder im christlichen Überlieferungszusammenhang als Erfinder der »tritheistischen Häresie« (so der gelehrte Bamberger Orientalist und Kirchenhistoriker J. M. Schönfelder). Das unstrittige Verdienst der vorliegenden Untersuchung besteht in der Methodik, welche konsequent mit dem gängigen Klischee bricht und es penibel vermeidet, den Theologen vom Philosophen und den gläubigen Christen von dem »heidnischen« Aristoteliker Johannes zu trennen (S. 3-10). Johannes Philoponus kann nämlich als Repräsentant einer griechischen Scholastik im besten Sinne des Wortes gelten, die für die Art, wie im sechsten Jahrhundert in Byzanz Theologie getrieben wird, typisch ist. Durch das Studium der beiden Leontii (die von Byzanz und Jerusalem) sowie der antichalcedonischen Gegenspieler erfährt man sehr viel über die antike scholastische Methode. Der Umstand, daß Johannes' christologisches Hauptwerk, der *Arbiter*, in seiner Gänze lediglich auf syrisch überkommen ist, hängt mit der eingangs skizzierten Situation innerhalb der Reichskirche zusammen, welche ihr Verdikt über die miaphysitische Bewegung aussprach. Das Konzil von 451 hatte den am Streit beteiligten Theologen eine kaum zu bewältigende Erblast hinterlassen. Mit seiner Definition von der *henôsis hypostatiké* war implizit eine Korrektur der physischen Einigungslehre Cyrills gegeben, welche von den strengen Alexandrinern nicht hingenommen werden konnte, einmal ganz abgesehen von dem traurigen Umstand, daß Patriarch Dioskur abgesetzt werden mußte. Das Verhältnis von *physis* und *hypostasis* wurde in der konziliaren Definition nicht näher geklärt, ihre offenkundige Unterscheidung markierte die »schwierigere Lesart« des christologischen Dogmas seitens der Großkirche, welche sowohl vom linken Flügel der »Nestorianer« als auch von der miaphysitischen Rechten in der Folgezeit nicht akzeptiert wurde. Beide Gruppierungen, so unterschiedlich sie in ihrem Denken und ihrem kirchenpolitischen Taktieren auch sein mochten, kamen von ihren Anschauungen her doch in dem einen Punkt überein, daß *physis* und *hypostasis* im letzten austauschbare Begriffe seien und daß ihre Vermengung durch Chalcedon ein nicht hinnehmbares *sacrificium intellectus* enthalte. Auch Johannes Philoponus wendet daher seinen ganzen philosophischen Scharfsinn auf, die logische Unhaltbarkeit

einer »hypostatischen Union« als zwingend zu erweisen. Aus diesem Grunde ist es verständlich, daß sich die Forschung in der Vergangenheit vornehmlich um die Klärung der umstrittenen Begriffe wie *physis*, *usia*, *hypostasis* und *henôsis* bemüht hat (S. 11).

Nach einem kurzen Überblick über die Literatur zu Philoponus' Christologie (S. 10-13), in welchem der bisherige Forschungsstand verständlich ausgebreitet wird, fügt der Verfasser einige methodische Vorüberlegungen (S. 13-15) an. Die miaphysitische Christologie des alexandrinischen Gelehrten findet ihr Profil in der antichalcedonischen Polemik um das II. Constantinopolitanum (553). Nach Meinung des Johannes Philoponus haben die Anathemata von 553, welche er ausgiebigst zitiert, das Chalcedonense längst inhaltlich überholt. Es ist hier nicht der Ort, die Frage nach der Berechtigung einer solchen Konzilshermeneutik zu diskutieren – ein authentisches Lehramt in der Kirche wird den Akzent ohnehin eher auf die Kontinuität als auf die Brüche legen –, doch war dies auch die Ansicht vieler westlicher, vor allem spanischer und nordafrikanischer Theologen, weshalb man in den genannten Regionen zu Papst Vigilius und seiner zögerlichen Haltung gegenüber dem II. Constantinopolitanum auf Distanz ging. Aus der Perspektive der miaphysitischen Polemik betrachtet, bringt das Konzil von 553 einige Irritationen. Für die ägyptischen Hardliner war es ein kaiserliches Täuschungsmanöver, das an den dogmatischen Gegebenheiten von Chalcedon nichts geändert hatte, während es für die gemäßigten Kräfte um Johannes Philoponus ein Schritt in die richtige Richtung war, dem noch weitere zu folgen hatten. In diesem konfliktgeladenen Umfeld ist auch der *arbiter* als Werk einer moderaten Kontroverstheologie zu würdigen.

Das zweite Kapitel der Studie (S. 15-20) behandelt die Textüberlieferung des *arbiter* unter Ein-schluß der griechischen Fragmente (S. 20-22). Šandas Ausgabe basiert im wesentlichen auf *Vat. syr.* 144, einem ehrwürdigen Manuskript aus dem frühen zehnten (achten?) Jahrhundert, das die syrische Übersetzung bis auf die ersten beiden verschollenen Seiten vollständig überliefert. Das Ansehen des Syrologen hatte in der Forscherwelt durch die schlechte Qualität seiner Edition der severianischen Werke schwer gelitten. Doch trifft ein solches Verdikt auf den *arbiter* in keiner Weise zu: the established text is in general reliable (S. 20). Umso mehr ist der Umstand zu bedauern, daß die nur schwer zugängliche Edition (Beirut 1930) in der vorliegenden Studie nicht nachgedruckt werden konnte. Für die Überlieferung der griechischen Fragmente sind wir auf Johannes von Damaskus und Nicetas Choniates als Gewährsleute angewiesen. Es stellt ein unstrittiges Verdienst der vorliegenden Untersuchung dar, den griechischen Text des Nicetas auf einer breiteren Textbasis im Anhang (S. 217-230) neu dar-geboten zu haben.

In einem weiteren Schritt (S. 22-41) wird die Chronologie der christologischen Werke des Johannes neu aufgerollt. Abweichend von Chadwick kommt unser Autor zur folgenden Reihung (S. 40f.): Juli 551 Edikt des Kaisers Justinian über den rechten Glauben, worauf Johannes mit einem Schreiben antwortet. Der *arbiter* wäre dann nach dem Winter 551/52 anzusetzen, kurz gefolgt von der Epitome. Unmittelbar an das II. Constantinopolitanum (Mai-Juni 553) schließen die beiden Apologien des *arbiter* sowie die vier *tmémata* gegen Chalcedon an, gefolgt von der Schrift gegen Sergius (557/58). Der gegen den Sophisten Stephan gerichtete *liber de differentia*, verfaßt von einem Gefolgsmann des Johannes, wäre demnach mit gewissem Vorbehalt auf das Jahr 581/82 zu datieren.

Das Hauptstück der Arbeit ist mit dem vierten Kapitel (S. 41-88) erreicht. Im Mittelpunkt steht die Christologie des Johannes mit ihrer dezidiert miaphysitischen Ausrichtung. Als Parteigänger der antichalcedonischen Bewegung war Johannes von seinen Glaubensgenossen aufgefordert worden, die logische Konsistenz des Chalcedonense zu überprüfen. Wie den meisten Miaphysiten so geht es auch Johannes vor allem um die Einheit des göttlichen Subjektes Christi, das er durch die Leib-Seele-Analogie vorgebildet sieht. Sie ist daher der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis seiner Christologie. Wie die Seele den menschlichen Leib als Werkzeug in Bewegung hält, so gilt der göttliche Logos als das Movens aller menschlichen Regungen und Tätigkeiten. Die menschlichen Affekte,

die *pathé*, tangieren das menschliche Compositum, auf Grund der Leib-Seele-Einheit. Im Hinblick auf die Gottheit des Erlösers, welche spätestens seit Nicaea als »unwandelbar« definiert wird, ergeben sich hieraus Probleme für das rechte Sprechen von Christus. (S. 46). Zwar können spezielle Affekte wie physisches Leiden und Sterben nicht auf die Gottheit selbst bezogen werden, doch muß die miaphysitische Lehre nach den Gesetzen der Idiomenkommunikation vom Tode Gottes im strengen Sinne sprechen. Johannes' Urdogma ist die Einheit Christi, d. h. der eine Erlöser existiert aus, aber nicht in zwei Naturen, obgleich er in seiner Disputation mit den Neuchalcedoniern, bei denen er die Gefahr einer Trennung nicht erblicken kann, gelegentlich zu überraschenden Zugeständnissen in dieser Frage (S. 85-88) bereit sein kann. In den Kapiteln VII-IX des *arbitr* wird die logische Kohärenz des chalcedonischen Glaubens überprüft. Da Johannes die Hypostase Christi auf Grund der eigenen philosophischen Prämissen mit der Individualnatur im Sinne einer konkreten Subsistenzweise identifiziert, kann er nicht zu einer positiven Würdigung der chalcedonischen Lehre von der *unio hypostatica* gelangen.

Doch das eigentliche Feindbild (Kap. 5., S. 88-101) ist nicht die neuchalcedonische Interpretation des Chalcedonense, welche das Konzil in gewisser Weise überholt und damit den miaphysitischen Protest überflüssig macht, sondern die streng antiochenische Lehre des Dreigestirns Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrrhus und Nestorius, obgleich diese Theologen innerhalb der Reichskirche zur damaligen Zeit kaum noch von Bedeutung waren. Philoponus (S. 97) sah in den »Drei Kapiteln« von 553 mit ihrer Verurteilung des Theodor, des Theodoret, der in Chalcedon rehabilitiert worden war, und des Ibas-Briefes eine Anathematisierung des Konzils selbst. Dies ist auch die Sicht westlicher Theologen wie Facundus, welche daraufhin Kaiser Justinian I. offen der Häresie bezichtigten.

Mit dem sechsten Kapitel über das anthropologische Paradigma in der Christologie (S. 101-134) ist das Herzstück der miaphysitischen Argumentation erreicht. Das anthropologische Paradigma (S. 102f.) hatte als *Modell* unleugbare Schwächen, wurde jedoch als Analogie unter Beachtung der je größeren Unähnlichkeit von den Kirchenvätern durchaus sehr geschätzt. Die den Leib transzendierende Seele, die doch mit diesem wesenhaft vereint ist, bietet ein exzellentes anthropologisches Paradigma für die wesenhafte Einheit des Gottmenschen Christus, der eine Synthese aus dem Logos als Handlungssubjekt und dem Fleisch als sein Werkzeug bildet. Wird allerdings der Analogiecharakter geleugnet, dann besteht die Gefahr, die Transzendenz des Logos zu schmälern (Adoptianismus, Arianismus) oder aber die Integrität der menschlichen Natur zu leugnen (Apollinarismus) (S. 117-121). In seiner purgierten Form wird das anthropologische Modell von Cyrill als kritisches Korrektiv der antiochenischen Trennungschristologie adaptiert (S. 121-128) und im nachhinein sowohl von den neuchalcedonischen Theologen wie Leontius als auch den gemäßigten Miaphysiten wie Severus fortgeführt (S. 128-134).

Das siebte Kapitel (S. 135-157) behandelt die Leib-Seele-Analogie bei Johannes Philoponus unter dem besonderen Aspekt der aristotelischen Entelechie. Der Gottmensch als »Synthese« aus zwei Naturen geeint zu einem einzigen Wesen gilt als Paradebeispiel für die Entelechie. Ähnlich wie im vierten Jahrhundert die zweite Generation der Arianer auf den ersten aristotelischen Usie-Begriff rekurrierten, um das nizänische Homo-usios zu widerlegen, so wird der Stagirite im sechsten Jahrhundert zum Propädeuten der Theologen aller Couleur. Sowohl Freunde als auch Feinde des Konzils von Chalcedon holen ihr geistiges Rüstzeug aus der Schatzkammer der aristotelischen Philosophie, besonders der Isagoge. Was Wunder, daß *De Anima* auch für Johannes den Ausgangspunkt seines Denkens bildet. Der Mensch ist ein Compositum aus Leib und Seele (S. 135-150), das als Analogie für die Inkarnation erhalten muß, wobei vor allem der Logos als das alles bestimmende *Movens* angesehen werden muß. Im Hintergrund steht die Wahrung der Subjekteinheit gegen jeglichen »Nestorianismus«, welcher eine Idiomenkommunikation unmöglich macht. Die Ausführungen enden mit einer zusammenfassenden Betrachtung der Perspektiven (S. 157-169).

Der zweite Hauptteil (S. 171-217) enthält die Übersetzung des *Arbiter* nach der Ausgabe von Šanda, die an einigen Stellen verbessert wird. Leider war ein Nachdruck der sonst nur schwer erreichbaren Ausgabe nicht möglich, eine Neuedition wegen der geringfügigen Änderung nicht geboten. Eine Besonderheit stellt die Neuausgabe der bei Nicetas Choniates überlieferten Philoponus-Fragmente (S. 217-230) dar. Ein ausführliches bibliographisches Verzeichnis der benutzten Literatur (S. 231-261) schließt diese insgesamt sehr lesenswerte Dissertation ab. Die englische Übersetzung ist, an einzelnen Stichproben überprüft, flüssig und gefällig, ohne sich jedoch zu weit vom syrischen Original zu entfernen.

Ein wenig störend wirkt sich die neue Unart aus, welche die Geisteswissenschaftler von der kurzlebigen Naturwissenschaft meinten entlehnen zu müssen, nämlich die Zitation von Namen und nichtssagenden Jahreszahlen statt von prägnanten Kurztiteln. Auch wenn neuerdings Verlagslektoren solcherlei befürworten, wäre diese Praxis doch zu überdenken. Was besagt denn »Grillmeier 1990b« (S. 4) im Vergleich zu die »Kirche von Alexandrien« oder »Butler 1978« (S. 7), bei dem es sich um den erweiterten Nachdruck von Fraser, Oxford 1978, handelt, jenem für den Christlichen Orient so bedeutsamen Werk »The Arab Conquest of Egypt« (fertiggestellt Oxford 1902). Angesichts der längeren Haltbarkeit theologischer und historischer Standardwerke erscheint die Zitation nach Jahreszahlen eher irreführend.

Peter Bruns

Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600 mit Beiträgen von Alois Grillmeier, Theresia Hainthaler, Tanios Bou Mansour, Luise Abramowski, hrsg. von Theresia Hainthaler, Freiburg – Basel – Wien (Herder-Verlag) 2002, XXVI, 694 Seiten, ISBN: 3-451-22026-1, 58,00 €

Die nachchalcedonische Christologie der Väterzeit harrt trotz bedeutsamer Einzeluntersuchungen noch immer einer umfassenden Klärung und Darstellung. Vor allem die Überlieferung der altorientalischen Kirchen, welche in den Ausgaben der CSCO und PO mustergültig zugänglich gemacht wurden, sind in der westlichen Dogmengeschichtsschreibung noch immer nicht genügend berücksichtigt. Diesem offenkundigen Mangel suchte die von A. Grillmeier breitangelegte Geschichte der Christologie vor allem im zweiten Hauptteil abzuwehren. 1986 erschien »Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451-518)«, 1989 Bd. 2,2 »Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert«, dann recht zügig 1990 Bd. 2,4 »Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451«. Zum 60. Priesterjubiläum des für seine herausragenden Leistungen inzwischen zum Kardinal erhobenen Jesuiten Grillmeier erschienen 1997 die »Fragmente zur Christologie«. Als der große Gelehrte am 13. September 1998 seine Seele dem Schöpfer zurückgab, blieb vieles trotz seines enormen Schaffensdranges unvollendet. Mit dem vorliegenden Band, der in den achtziger Jahren des verflossenen Jahrhunderts hätte veröffentlicht werden sollen, sollten der II. Hauptteil eigentlich abgeschlossen und die verbliebenen Lücken gefüllt sein. Der befürchteten Kritik vorbeugend, hat die Herausgeberin im Vorwort (S. VII) auf die Schwierigkeiten dieses Unterfangens hingewiesen. Im Grunde genommen hält der Leser, der wesentlich mehr von dem anspruchsvollen Buchtitel erwarten konnte, ein Torso in den Händen, für das er ein wenig frömmelnd mit einem Apostelwort, wonach alles menschliche Erkennen »Stückwerk« sei (1Kor 13,9), getröstet wird. Ohne das redliche Bemühen und die reine Intention der Herausgeberin in Frage stellen zu wollen, kann der aufmerksame Leser sich des Eindruckes nicht erwehren, daß bei dem vorliegenden Band in der Tat sehr viel gestückelt wurde. Die mehrfache Änderung der ursprünglichen Konzeption (S. VII) hat denn auch dem Gesamtwerk sicherlich nicht