

Ernst Chr. Suttner

**DER CHRISTOLOGISCHE KONSENS  
MIT DEN NICHT-CHALKEDONENSERN**

Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts brachte Kirchen miteinander in Beziehung, die, falls sie früher überhaupt voneinander wußten, jedenfalls nur sehr unzulängliche Kenntnisse voneinander besaßen. Darunter waren einige östliche Kirchen, die längere Zeit in relativ großer Abgeschlossenheit gelebt und wegen historischer Umstände auch mit ihnen nahe verwandten Schwesternkirchen kaum oder gar keine Verbindung hatten. Nun brachte sie die ökumenische Bewegung mit Kirchen ähnlicher und mit Kirchen anderer Tradition in nähere Beziehung. Manche der einander so begegnenden östlichen Kirchen kannten einander kaum. Noch unbekannter waren sie einigen abendländischen Kirchen, in denen es bis auf den heutigen Tag Theologen und Kleriker gibt, die die Kirchen des christlichen Ostens kurzum (in der Einzahl) "die Ostkirche" nennen, als ob zwischen ihnen volle *Communio* bestünde. Die Frage ist aktuell, ob sich die einander begegnenden Kirchen gegenseitig richtig einschätzen. Es ist zu untersuchen, ob in einzelnen Fällen das Fehlen der *Communio* vielleicht nur die Folge einer langen Isolation ist und keinerlei wichtige Gründe hat, und ob dort, wo man sich einer eigentlichen Kirchenspaltung bewußt ist, die Gründe, die herkömmlicherweise dafür angeführt werden, in der Tat eine Spaltung rechtfertigen. Diesbezüglich wurde schon allerlei Arbeit geleistet. In den diversen theologischen Dialogen ist aber noch sehr viel mehr zu tun.

Unter den Kirchen, die vorher isoliert voneinander lebten und neuerdings in der ökumenischen Bewegung aufeinander zugehen, gibt es solche, die einander in Fragen der Glaubenslehre und der Kirchenverfassung sehr nahe stehen und sich um dieser Gemeinsamkeit willen miteinander von anderen, untereinander ebenfalls eng verwandten Kirchen abheben. Bezüglich einiger orientalischer Kirchen erhob sich daher die Frage, ob sie als "eine christliche Konfession zusammengehören", wie sich die abendländische Konfessionskunde auszudrücken pflegt. Denn wegen der ganz anderen geschichtlichen Gegebenheiten im christlichen Osten können dort Kirchen, die bezüglich ihrer Glaubenslehre und ihrer Kirchenverfassung eng miteinander verwandt sind, aufgrund kultureller und

geschichtlicher Umstände ein sehr verschiedenes Erscheinungsbild aufweisen und den Eindruck großer Verschiedenheit erwecken. Von den nicht-chalkedonensischen Kirchen der Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier und Sünder gilt dies in besonderem Maß. Andererseits erweisen sich manchmal wegen vordergründiger Ähnlichkeiten supponierte und sogar in manchen Handbüchern der Kirchengeschichte behauptete Zusammengehörigkeiten bei gründlicher Prüfung der Glaubenslehre bzw. der Kirchenverfassung als nicht gegeben. Es zeigen sich im christlichen Osten einesteils zahlreichere und schwerer wiegende konfessionelle Nuancen, als dies in der Aufbruchzeit der ökumenischen Bewegung von gewissen Konfessionskundlern in Ost und West zur Kenntnis genommen wurde. Anderenteils ergibt sich, daß manche lange für trennend gehaltene Unterschiede bei genauerem Studium nicht so gravierend sind, wie bisher angenommen wurde.

Ernsthaft nach dem tatsächlichen Konsens in Glaubenslehre und Kirchenverfassung zwischen den einzelnen Kirchen der christlichen Ökumene zu fragen und das tatsächliche Gewicht der Ursachen für Dissens, wo es einen solchen gibt, zu untersuchen, damit man weder Gegensätzliches vermischt, noch um eines nur vermeintlichen Dissenses willen weiter voneinander geschieden bleibt, war beim ökumenischen Aufbruch in unserem Jahrhundert ein Gebot der Stunde. Im folgenden soll von einer inzwischen zum Abschluß gebrachten theologischen Forschung die Rede sein, die einen anderthalb Jahrtausend für ernsthaft gehaltenen Dissens als nur vermeintlich bestehend erwies.

### **Der Anstoß zu den Beratungen über die Christologie und ihr Ablauf**

Als die ökumenische Bewegung ihren Anfang nahm, begannen auch jene östlichen Kirchen, deren Glaubenslehre durch Zustimmung zu sieben ökumenischen Konzilien geprägt ist, sich um die Verdeutlichung ihres Zusammengehörens zu mühen.<sup>1</sup> Jene von ihnen, zwischen denen außer in der Glaubenslehre auch hinsichtlich der

---

<sup>1</sup> Vgl. Ernst Chr. Suttner, Die theologischen Fakultäten der orthodoxen Kirchen suchen die Zusammenarbeit. Zur Publikation der Referate des Interorthodoxen theologischen Symposiums, 12. bis 16.9.1972, in: Ostk. Studien 25(1976)321-326; ders., Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen?, in: Ostk. Studien 40(1991).

Kirchenverfassung voller Konsens besteht,<sup>2</sup> nahmen 1961 die Zusammenarbeit in panorthodoxen Konferenzen auf.<sup>3</sup> Im Themenkatalog, den die erste dieser Konferenzen für die nachfolgenden erstellte, war es einer der Hauptpunkte, das Verhältnis der orthodoxen Kirche zu den übrigen christlichen Kirchen und Konfessionen zu klären. An erster Stelle wurde dabei gefordert, sich mit jenen östlichen Kirchen zu befassen, für deren Glaubenslehre weniger als sieben ökumenische Konzilien maßgeblich sind und deren nicht-chalkedonensische Christologie von jeher verurteilt ist.<sup>4</sup>

Ebenfalls 1961 begann mit der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die in New Delhi stattfand, eine Ausweitung seines Mitgliederstandes. Sie führte dazu, daß seit 1963 die Mehrzahl der Kirchen östlicher Traditionen dem Rat angehört. Die Arbeitsgruppe "Glauben und Kirchenverfassung" regte alsbald theologische Gespräche an, um den Konsens bzw. Dissens zwischen diesen Kirchen ergründen zu lassen. So begann 1964 in Aarhus (Dänemark) eine Reihe von Konsultationen zwischen Theologen aus der nicht-chalkedonensischen und aus der chalkedonensischen Orthodoxie, die 1967 in Bristol, 1970 in Genf und 1971 in Addis Abeba fortgesetzt wurde.<sup>5</sup>

Auf nicht-chalkedonensischer Seite bekundete etwa zur selben Zeit der äthiopische Kaiser großes Interesse nicht nur an einer Annäherung zwischen den nicht-chalkedonensischen Kirchen, sondern auch an Gesprächen dieser Kirchen mit der chalkedonischen Orthodoxie. Er lud die Kirchenoberhäupter beider östlicher Traditionen ein, zu einer Kirchenkonferenz in seine Hauptstadt zu kommen. Dieser Wunsch ließ sich zwar nicht verwirklichen;

---

<sup>2</sup> Vgl. Ernst Chr. Suttner, Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und ihre Vielgestaltigkeit, in: *Una Sancta* 36(1981)333-345 und 37(1982)13-14.

<sup>3</sup> Für Publikationen der Ergebnisse der Panorthodoxen Konferenzen vgl. Ostk. Stud. 25(1976)112, Anm. 42. Für die Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils vgl. H. Biedermann, Projekt mit vielen Hindernissen, in: *Herderkorrespondenz* 27(1973)519-524; A. Plămădeală, Stimmen zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der orthodoxen Kirche, in: Ostk. Stud. 26(1977)281-304; D. Papandreou, Das Panorthodoxe Konzil. Der aktuelle Stand der Vorbereitungen, in: *KNA, Ökumen. Inform.* 1982, Nr. 48, S. 5-9 und Nr. 49, S. 5-9; A. Basdekis, Auf dem Weg zum Panorthodoxen Konzil; Die 2. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz, in: *Ökumen. Rundschau* 32(1983)81-89. Zu den jüngsten Entwicklungen vgl. *Una Sancta* 42(1987)4-28: Die Beschlüsse der 3. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz.

<sup>4</sup> Vgl. "Die Botschaft der Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos", in: *Una Sancta* 17(1962)60-66.

<sup>5</sup> Publikationen in: *The Greek Orthodox Theological Review* 10(1964/65)2,5-160; 13(1968)123-320; 16(1971)3-209; 16(1971)211-259.

doch kam in Addis Abeba 1965 eine Konferenz aller nicht-chalcedonensischen Kirchenoberhäupter zustande.<sup>6</sup> Die Konferenz bezeugte im Schlußdokument lebhaftes Verlangen nach Einheit zwischen beiden östlichen Traditionen.<sup>7</sup>

Nachdem das 2. Vatikanische Konzil 1964 das Ökumenismusdekret verabschiedet hatte, wuchsen auch in der katholischen Kirche der Wunsch nach Kontaktnahme mit den altkirchlichen Traditionen der nicht-chalcedonensischen Kirchen und das Verlangen, die als Gründe für das Schisma mit ihnen betrachteten Dissenspunkte einer Prüfung zu unterziehen. In den Jahren 1971, 1973, 1976 und 1978 gab es in Wien Konsultationen zwischen nicht-chalcedonensischen und katholischen Theologen.<sup>8</sup> Noch vor Beginn hatten 1970 anlässlich eines Rombesuchs der armenische Katholikos-Patriarch Vasgen I. und Papst Paul VI. gemeinsam zu gründlichem Studium der beiden Lehrtraditionen aufgerufen.<sup>9</sup> Gemeinsame Erklärungen der Päpste Paul VI. bzw. Johannes Paul II. mit dem syrischen Patriarchen Mar Ignatios Yaqub III. (1971), mit dem koptischen Papst und Patriarchen Shenuda III. (1973) und mit dem syrischen Patriarchen Mar Ignatios Zakka I. Iwas (1984) griffen Resultate beider Konsultationen auf und gaben ihnen eine Bestätigung.<sup>10</sup>

Die genannten Konsultationen waren inoffizieller Art. Sie wurden nicht im direkten Auftrag der Kirchen, sondern in der persönlichen Verantwortung ihrer Teilnehmer geführt.<sup>11</sup> Auf sie

---

<sup>6</sup> Eine Aktenpublikation besorgte Metropolit Nikolaos von Axum in neugriechischer Sprache unter dem Titel: Die Konferenz der östlichen orthodoxen Kirchen in Addis Abeba, 15.-21. 1. 1965, Typographie der Apostolischen Diakonie der Kirche von Griechenland 1965. Im Vorwort (S.7-11) berichtet der Metropolit von seinen Vermittlerdiensten bei den vorbereitenden Sondierungen, die vorgenommen wurden, weil ursprünglich eine größere Konferenz beabsichtigt war.

<sup>7</sup> Ebd., S.79-83.

<sup>8</sup> Publikationen in: Wort und Wahrheit, Supplementary issues 1-4, Vienna 1972-1978, sowie: Selection of the Papers and Minutes of the Four Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, Vienna 1988.

<sup>9</sup> Der Text dieses Aufrufs in: Meyer - Urban - Fischer (Hg.), Dokumente wechselnder Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (1931-1982), Paderborn 1983, S.527f.

<sup>10</sup> Die beiden älteren Erklärungen: ebd., S.528-531, die letztere in: Una Sancta 39(1984)342-344. Im Anhang zu R. Roberson, The Modern Catholic-Oriental Orthodox Dialogue, in: One in Christ...()238-254, findet sich eine ausführliche Liste der Begegnungen nicht-chalcedonensischer Hierarchen mit dem Papst und Angaben über die Fundstellen dabei gehaltener Ansprachen.

<sup>11</sup> Die Feststellung bedeutet aber nicht, daß den Begegnungen ein Charakter von Beliebigkeit anhaftete. Die Teilnehmer waren prominente Vertreter der Hierarchie bzw. der theologischen Schulen ihrer Kirchen. So waren etwa auch die

folgten inzwischen nicht nur die erwähnten bestätigenden Erklärungen der Kirchenoberhäupter, sondern auch die Aufnahme offizieller Dialoge im Auftrag der Kirchen. Zwischen der katholischen und der koptischen Kirche nahm 1974 eine gemeinsame Kommission die Arbeit auf.<sup>12</sup> 1985 wurde der offizielle theologische Dialog zwischen den chalkedonensischen und den nicht-chalkedonensischen orthodoxen Kirchen eröffnet;<sup>13</sup> dessen zweite Begegnung fand 1989 statt.<sup>14</sup> Im Oktober 1989 begann eine Dialogkommission zwischen der katholischen Kirche und der Syrischen Orthodoxen Kirche Südiindiens mit der Arbeit; sie formulierte eine gemeinsame Erklärung zur Christologie, die bereits von beiden Kirchenleitungen approbiert und am Pfingstfest 1990 von Amts wegen veröffentlicht wurde.<sup>15</sup>

In den anderthalb Jahrtausenden, die das Schisma zwischen Nicht-Chalkedonensern und Chalkedonensern (und das sind mit den Orthodoxen auch die abendländischen Konfessionen) bereits währte, galten die Gegensätze in der Christologie als ihr hauptsächlichster Grund. Daher war in allen benannten Konsultationen zwar nicht das ausschließliche, aber doch das hauptsächlichste Augenmerk auf die christologischen Fragen gerichtet. Der Konsens, der dabei bezüglich der christologischen Kontroversen gefunden wurde, soll im folgenden das Thema sein.

### **Theologische und nicht-theologische Faktoren der Kontroverse**

Die Kirche ist "eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des

---

Patriarchen Shenuda und Ignatios Zakka Iwas, deren gemeinsame Erklärungen mit dem römischen Papst eben erwähnt wurden, vor ihrer Wahl zum Patriarchen selbst Teilnehmer an den Konsultationen.

<sup>12</sup> Drei von dieser Kommission erarbeitete gemeinsame Berichte sind enthalten in dem in Anm. 9 zitierten Sammelwerk S. 531-542. Die Kommission hat ihre Arbeit weiter fortgesetzt. Ihr jüngstes Treffen erfolgte im April 1990; das nächste ist für April 1991 vereinbart; vgl. Information Service of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 73(1990)36f.

<sup>13</sup> Bericht in *Episkepsis*, nr. 348 vom 25. 12. 1985, S. 4-6.

<sup>14</sup> Bericht in *Episkepsis*, nr. 422 vom 1. 7. 1989, S. 5-15. Für den Fortgang der Arbeiten vgl. auch *Episkepsis*, nr. 434 vom 5.3. 1990, S. 9-12.

<sup>15</sup> Information Service of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 73(1990)39.

fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes".<sup>16</sup> Die angenommene Natur, die im Mysterium des fleischgewordenen Wortes als Heilsorgan dient, verursacht, daß auch Kontingentes vom göttlichen Wort ausgesagt werden muß. Ähnlich gilt von der Kirche, die aufgrund ihres göttlichen Elements heilig und Lehrerin der Wahrheit ist, daß sie auch mangelhaft ist und nur bruchstückweise erkennt wegen ihres menschlichen Elements.<sup>17</sup> Wegen der unauflöselichen Verbindung beider Elemente dürfen nie die Auswirkungen des gesellschaftlichen Gefüges auf die geistlichen Gaben der Kirche vergessen werden, wenn von ihrem Heildienst die Rede ist. Das gründliche Erforschen nicht nur der theologischen, sondern auch der geschichtlichen Hintergründe unserer kirchlichen Kontroversen ist beim Bereinigen eines jeden Schismas ebenso unerlässlich, wie eine gute Diagnose Voraussetzung ist für die erfolgreiche Therapie eines Arztes.

Allzulange hat man jedoch allein den theologischen Aspekt des Dissenses in den Blick genommen. Nur auf die Glaubenswahrheit selbst, um die gerungen wurde, als das Schisma ausbrach, hat man geachtet, und die historischen Bedingtheiten, unter denen das Ringen vor sich ging, ließ man (fast) unbeachtet. So blieben die Einsicht in die Vorgänge und das Urteil über den Dissens unzulänglich, und sowohl Chalkedonenser als auch Nicht-Chalkedonenser zogen lange Zeit vorschnelle und unrichtige apologetische Schlüsse. Skizzieren wir kurz die falschen Schlüsse und die schweren Vorwürfe, die man um ihretwillen einander machte.

Das Konzil von Chalkedon lehrte die wahre und volle Gottheit und Menschheit Jesu Christi und verteidigte beim Sprechen über den inkarnierten Logos sowohl die Unvermischtheit als auch die unauflöseliche Einheit beider Naturen. Darum nahmen die Anhänger dieses Konzils an, daß seine Gegner genau dies bestritten;

---

<sup>16</sup> Lumen gentium, Art. 8.

<sup>17</sup> Daß die Kirche unfehlbar lehrt, besagt nicht, daß ihre Lehre vollkommen wäre. Es bedeutet vielmehr, daß sich die Kirche nicht von der Wahrheit abkehrt, und es bleibt Tatsache, daß ihre Lehre stets der weiteren Verbesserung bedarf; vgl. Suttner, Er führt seine Kirche auf dem Weg der Wahrheit, in: Der christliche Osten 44(1989)298f.

sie hielten sie für Monophysiten, die die Vereinigung des Gott-Seins und des Mensch-Seins in der Person unseres Herrn als eine Vermischung deuten und somit beides herabsetzen würden. Sie warfen ihnen vor, das Mensch-Sein unseres Erlösers nicht ganz gelten zu lassen und zugleich die Würde des transzendenten Schöpfers zu beflecken.

Die Gegner des Konzils von Chalkedon aber waren nur darauf bedacht, mit dem Konzil von Ephesos, welches den ewigen Logos und den Sohn der Jungfrau Maria als ein und denselben verkündet hatte, herauszustellen, daß alles, was Jesus von Nazareth tat, zugleich göttliches und menschliches Tun ist, weil ein und derselbe handelte. In den Chalkedonensern, die das Mensch-Sein und das Gott-Sein je eigens unterstreichen, sehen sie Nestorianer, deren Lehre wieder hinter das zurückführen würde, was den Vätern von Ephesos auf der Seele brannte.

Die schweren Vorwürfe kamen zustande, weil keine Seite versuchte, das Denken der anderen von deren Warte her nachzuvollziehen. Beide Seiten verstanden das, was die anderen sagten, so, als ob es gemäß ihren eigenen historischen Umständen und entsprechend den bei ihnen üblichen Denkgepflogenheiten gedacht und gesprochen worden wäre. Es kam ihnen nicht in den Sinn zu fragen, ob sie selber vielleicht in ihrer Polemik den Worten der anderen eine Bedeutung unterlegten, die von jenen gar nicht intendiert war. Als man die lange vernachlässigte Frage jüngst endlich aufrollte, waren viele Faktoren in Betracht zu ziehen. Wenden wir uns ihnen zunächst zu.

### **Kulturelle Verschiedenheiten**

Zwei Hauptstädte der spätantiken Welt, Alexandrien und Antiochien, waren zur Zeit der Christianisierung des Römerreichs die Vororte bei der Ausformung einer kirchlichen Theologie. Beides waren Kulturstädte von höchstem Rang. Beide waren sie hellenistisch, doch war jede von ihnen zugleich Metropole für ein Gebiet mit uralten, voneinander unterschiedlichen kulturellen Traditionen. In jeder der beiden Städte und in ihrem Einflußgebiet begann je eine Anzahl gelehrter Bischöfe, Priester und Mönche so über Jesus Christus und die Erlösung nachzudenken und so darüber zu reden, wie es den Gebildeten unter ihren Mitbürgern entsprach. Dies geschah in jedem der beiden Kulturgebie-

te zunächst unabhängig voneinander und daher in je besonders geprägter Weise.

Die alexandrinischen Theologen stellten mit besonderem Nachdruck heraus, daß im Erlöser Jesus Christus Gott mit einem Ja, das keinerlei Verdacht auf ein Ja und Nein zugleich zuläßt (vgl. 2 Kor 1,19), in die Welt einging; daß er die Kluft überbrückte, die wegen der Sünde die Geschöpfe vom Schöpfer trennte; daß dank der Ankunft des göttlichen Erlösers den Menschen Anteil am göttlichen und ewigen Leben gewährt ist. Schon die altägyptische Frömmigkeit hatte tiefes Empfinden für die Last der Sünde verspürt, war betroffen wegen der Not der Gottesferne und empfand Sehnsucht nach Rettung aus dem sündigen Dasein und Hunger nach Unvergänglichkeit und bleibendem Leben. Für das, was die Frohbotschaft der Kirche auf diese geistlichen Anliegen antworten konnte, waren die Menschen im Niltal durch eine lange religiöse Erziehung in ihrer alten Hochkultur besonders hellhörig. So macht es der kulturelle Hintergrund Altägyptens verständlich, daß die kirchliche Theologie in Ägypten von Anfang an die vollendete Einheit mit dem Schöpfer hervorhob, die durch die Geburt des göttlichen Logos aus der Mutter Maria den Geschöpfen geschenkt wurde.

Als die großen antiochenischen Theologen wirkten, gab es in den Ländern semitischer Sprache keine Stadt, die sich kulturell mit Antiochien hätte messen können. In diesen Ländern hatten die biblischen und außerbiblischen Patriarchen und Propheten gelebt, die im Bann der Heiligkeit und Transzendenz Gottes standen und von der unendlichen Erhabenheit des Schöpfers gegenüber seinen Geschöpfen tief ergriffen waren. Dort nahm der Monotheismus der Juden, Christen und Moslems seine Anfänge. In einer von solchen Traditionen geprägten Kultur hatte die christliche Theologie von der Erlösung durch Jesus Christus in einer Weise zu sprechen, die anbetend die Transzendenz Gottes hervorhob und betonte, daß die Kreatur, auch wenn sie erlöst und mit göttlichem Leben beschenkt wird, Geschöpf bleibt. Nur wenige Zeit vor dem vollen Aufblühen der antiochenischen christlichen Theologie goß Kaiser Julian Apostata (Regierungszeit 361-363), der sich gerne in Antiochien aufhielt, gerade in der dortigen, vom Gedanken an die Transzendenz Gottes stark geprägten Kulturwelt seinen Spott aus über die Christen, denen er nachsagte, sie beteten einen Menschen aus Palästina wie einen Gott an. Er fand dabei viel An-

klang in der Öffentlichkeit, wie sich nicht zuletzt auch daran zeigte, daß sich christliche Apologeten noch im nachfolgenden Jahrhundert gegen Julians Vorwürfe zur Wehr setzen mußten. Sauberes Scheiden zwischen dem, was wegen des gewaltigen Seinsunterschiedes auch bei reichstem Beschenktwerden durch Gottes herablassende Güte zweierlei bleibt, mußte Herzensanliegen sein für die Theologen eines Landes, in dem zahlreiche religiöse Führungsgestalten schon seit mehr als einem Jahrtausend von der Heiligkeit und Erhabenheit Gottes fasziniert waren. Es war notwendig für die in und um Antiochien wirkenden christlichen Theologen, daß sie klarstellten, in welchem Sinn sie den Sohn Mariens den ewigen Gottessohn nennen. Sie mußten die Geschöpflichkeit der vom Logos aus der Jungfrau Maria angenommenen menschlichen Natur deutlich abheben von seiner göttlichen Würde als präexistenter Sohn des ewigen Vaters; es durfte ihnen keine Redewendung unterlaufen, die den Verdacht erregt hätte, daß die Einheit von Gottheit und Menschheit im Erlöser Jesus Christus und das Erfülltwerden der Erlösten mit göttlichem Leben den Schöpfer herabwürdigte oder die Geschöpfe in Gott hinein auflöse.

Würden wir die alten Hochkulturen, in die hinein das Evangelium inkulturiert wurde, als die nicht-chalkedonensischen Kirchen aufblühten, gebührend studieren, könnte - davon dürfen wir ausgehen - unser Verständnis für diese Kirchen um vieles wachsen. Denn einige von ihnen standen bereits in Blüte, ehe das alte Byzanz zur Hauptstadt Konstantinopel und zu einem einflußreichen Zentrum gemacht worden war. Vergessen wir nicht, daß jene kirchliche Tradition der ausgehenden Spätantike, die von Griechen und Lateinern bis zu ihrem großen Schisma gemeinsam geschaffen wurde und die man in kirchengeschichtlichen Abhandlungen bisweilen recht ungenau als die gemeinsame kirchliche Tradition aus der Zeit der "ungeteilten Kirche der sieben Ökumenischen Konzilien" bezeichnet<sup>18</sup>, ihre charakteristische Entfaltung

---

<sup>18</sup> Die Formel ist unbrauchbar; die Spaltungen gehen zurück bis zum ersten Konzil von Nizäa. Denn bei den Germanen gab es noch nicht-nizänische Kirchen, als das Drei-Kapitel-Konzil Theodor von Mopsuestia verurteilte und dabei keine Rücksicht nahm auf die Kirche im Perserreich, die sich seit 484 zu Theodor als zu ihrem Lehrer bekannte; mit ihr besteht seither formell eine Spaltung. Auch die Festigung eigener Kirchenorganisationen für die Nicht-Chalkedonenser und folglich ein formelles, bis in die Gegenwart dauerndes Schisma mit ihnen nach dem Perser- und Arabersturm (in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts) waren längst vor dem zweiten Konzil von Nizäa Tatsachen. Die Formel spiegelt die Überheblichkeit der griechisch-lateinischen Reichskirche wieder, die die nicht mit ihr in Communion stehenden altorientalischen Kirchen lange Zeit schlichtweg ignorierte.

erst erfuhr, nachdem die kulturelle Führung vom später herangereiften Kirchen- und Kulturzentrum Konstantinopel übernommen worden war. Man versäumt es in der Regel, den in noch älterer Zeit ausgebildeten sogenannten altorientalischen Kirchentraditionen die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das Aufholen dieses Versäumnisses ist ein Desiderat für den Dialog mit den nicht-chalkedonensischen Kirchen<sup>19</sup>.

### **Politische Realitäten**

Der Arianismus (genauer gesagt: der sogenannte Arianismus oder Semiarianismus) wurde im römischen Reich überwunden und die nizänische Orthodoxie wurde zur Staatsreligion, als sich Kaiser Theodosius im Jahr 380 im Edikt "Cunctos populos" für den nizänischen Glauben entschied. Das Edikt erklärte, es sei der Wunsch der Kaiser, daß alle von ihnen regierten Völker in der Religion lebten, die der Apostel Petrus den Römern überliefert habe, und die Bischof Damasus von Rom und Bischof Petrus von Alexandrien bekennen. Der Alexandriner Erzbischof war damals also für Theodosius der erste Bischof im Osten. Dieser Rang des Alexandriner bischöflichen Stuhls war erwachsen aus einer alt-ehrwürdigen kirchlichen Ordnung, die "apostolisch" genannt zu werden verdient, weil sie aufgrund einer Konvergenz vielfältiger Ursachen längst ausgebildet war, als sich die Römerkaiser der Kirche zuwandten. Diese Ordnung war nämlich entstanden, bevor sich der Staat um das gute Gedeihen der Kirche und um die hierarchische Rangordnung ihrer Bischofssitze sorgte. Sie war in jener Zeit schon ausgebildet worden, in der die Kirche für ihre Rechtsordnung noch keinerlei kaiserliche Bestätigung einholte, sondern diese noch kraft der ihr von den Aposteln überkommenen Autorität selbständig weiter entwickelte.

Doch schon unter Theodosius setzte das Bestreben ein, Konstantinopel, das als neue Kaiserstadt drauf und dran war, den älteren Zentren Alexandrien und Antiochien politisch, wirtschaftlich und kulturell den Rang abzulaufen, allein wegen der

---

<sup>19</sup> Auf das Erfordernis einschlägiger Studien, mit denen noch nicht einmal ernsthaft begonnen wurde, ist hingewiesen bei Suttner, Plädoyer für eine Orientalistik im Dienst der Ökumene, in: Der christliche Osten 44(1989)228-244; das Thema unter einem speziellen Aspekt bei Suttner, Zum Wert von Studien zur semitisch-afrikanischen christlichen Kultur Äthiopiens für Missiologie und Ökumenismus, in: Una Sancta 41(1986)112-121.

staatlichen Vorrangstellung und ohne daß alte innerkirchliche ("apostolische") Gründe dafür vorhanden gewesen wären, auch zum Kirchenzentrum werden zu lassen.<sup>20</sup> Nach den Vorstellungen der christlich gewordenen Reichsführung sollte das neue Kirchenzentrum vor Alexandrien und Antiochien rücken.

Die ausschließlich politische Begründung für den Aufstieg des bischöflichen Stuhls der neuen Hauptstadt störte. Sie störte umso mehr, als Konstantinopel in den alten Zentren sowieso unbeliebt war. Die Kirchengeschichtsschreibung sollte besser, als sie das üblicherweise tut, bedenken, daß in der Zeit des Aufstiegs Konstantinopels zum Kirchenzentrum, der in Chalkedon besiegelt wurde, das, was am Konstantinopeler Bischofsstuhl geschah, in Alexandrien und in Antiochien in der Regel auf Skepsis stieß. Daß sich Konstantinopel nach einigen Jahrzehnten der Wirren klar für die chalkedonische Lehre entschied, verstärkte in Alexandrien und in Antiochien die Sympathien für die nicht-chalkedonische Lehre. Unter Kaiser Justinian - NB! zu einem Zeitpunkt, zu dem Chalkedonenser und Nicht-Chalkedonenser einander noch als zwei innerkirchliche Parteien betrachteten, weil es noch nicht zum definitiven Schisma zwischen ihnen gekommen war - wurde sogar eine Interdependenz von Reichs- und Kircheneinheit postuliert. Dies verlockte verständlicherweise in Ägypten und in Syrien, das politische Wegtendieren vom Reich durch theologische Distanz zur Kirche des Kaisers vorzubereiten. Bis auf den heutigen Tag heißen bei den Nicht-Chalkedonensern semitischer Zunge die Chalkedonenser Melkiten (= die Kaiserlichen). Schon diese Bezeichnung zeigt, welches Gewicht für die Kirchenspaltung den politischen Realitäten zukam.

### **Allzulange kein Dialog**

Während man in Alexandrien und in Antiochien, wie oben ausgeführt, auf eine je angemessene eigene Art über die Erlösung durch Jesus Christus theologisierte, wußte man offenbar in beiden Zentren so gut wie nichts über das theologische Denken der anderen Seite und über die Anliegen, die dort besonders im Blickpunkt standen. Als man voneinander erfuhr, geschah dies

---

<sup>20</sup> Zu einzelnen Zeugnissen für den damaligen Widerstand gegen die Aufwertung der Kirche Konstantinopels in dem Gebiet, das dem neuen Kirchenzentrum unterstellt wurde, vgl. Suttner, Ephesus in der alten Kirchengeschichte, in: Der christliche Osten 42(1987)45-50.

leider nicht in einem besonnenen Gespräch, sondern durch einen heftigen Zusammenstoß. Zu diesem kam es, als Nestorius, ein Antiochener, Erzbischof der jungen Reichshauptstadt Konstantinopel geworden war. Offenbar war der Informationsfluß von Konstantinopel nach Alexandrien besser als jener von Antiochien her.

Als Nestorius im wenig geliebten Konstantinopel in antiochenischer Diktion über die Inkarnation des Gottessohnes lehrte, war man in Alexandrien befremdet. Fühlte man sich schon deswegen gestört, weil man von einer ungewohnten Christusverkündigung Kenntnis bekam, so wuchs die Skepsis noch viel mehr, weil das Fremdartige gerade aus dieser Stadt kam. Man war empört. Der Alexandriner Erzbischof Kyrill meldete seine Bedenken unverzüglich brieflich in Konstantinopel an, und er tat dies in einer Form, die nicht das Gespräch suchte, sondern den Konstantinopeler Amtsbruder Nestorius wie einen Schüler oder wie einen seiner Suffraganbischöfe behandelte. Um Kyrills Wünschen nachzukommen, hätte Nestorius das theologische Denken seiner antiochenischen Heimat vergessen und uneingeschränkt die alexandrinische Diktion übernehmen müssen. Er sah dazu keine Veranlassung.

So berief man 431 das Konzil von Ephesos ein. Doch es führte nicht weiter. Die Art, wie Kyrill, der den Vorsitz innehatte, es durchführte, schloß jeden Dialog aus. Das Verfahren war beschämend; die Theologen aus Alexandrien und Antiochien tagten gar nicht gemeinsam und blieben sich darum fremd wie vorher. Daß sich die Glaubensformel, die trotzdem zustandekam, für die Kirche mit der Zeit als kostbarer Schatz erwies, ist einer der zahlreichen Fälle in der Kirchengeschichte, die beweisen, daß Gott die Kirche leitet, unbeschadet der Fehler der Bischöfe. Noch trauriger war, was sich abspielte, als man 449 zu einem weiteren Konzil in Ephesos war, um nochmals über die Christologie zu befinden. Diesmal wurden die Repräsentanten der antiochenischen Theologie nicht nur nicht gehört, sondern sogar in übelster Weise beschimpft und abgekanzelt. Kein geringerer als Papst Leo der Große prägte für diese Versammlung die Bezeichnung "Räubersynode", und so nennt man sie bis heute.

#### **Vom Ephesinum zum Chalcedonense**

Das Konzil von Chalkedon berief sich ausdrücklich auf die Glaubenslehre der Konzilien von Nizäa (325), Konstantinopel (381) und Ephesos (431). Es war davon überzeugt, daß seine Glau-

bentsentscheidung in dieser Tradition steht. Die von den Chalcedonensern behauptete Kontinuität wurde aber von den Nicht-Chalcedonensern bestritten. Sie hielten die Entscheidung von Chalcedon für eine Verwerfung des Konzils von 431. So lautet die Kardinalfrage also, ob Kontinuität besteht zwischen den Glaubensbekenntnissen der Konzilien von 431 und 451. Als man 1951 das 1500-Jahr-Gedenken für das Konzil von Chalkedon beging, war dies für die Dogmengeschichtler ein Anlaß, der Vor- und der Wirkgeschichte dieses Konzils umfangreiche Studien zu widmen.<sup>21</sup> Dies leitete neue und gründliche Forschungen über die Entfaltung der christologischen Lehre in der alten Kirche ein,<sup>22</sup> die es erleichterten, die Frage nach Kontinuität oder Widerspruch zwischen den Konzilsbeschlüssen von 431 und 451 historisch-kritisch aufzurollen. Verfolgen wir also den Fortgang der altkirchlichen theologischen Bemühungen.

Mit dem Bekenntnis zur Gottesmutterchaft Mariens lehrte das Konzil von 431, daß der ewige Logos und der Sohn Mariens ein und derselbe ist. Es stimmte dem Grundanliegen der alexandrinischen Theologie zu. Infolge der unfairen Geschäftsführung kam es, wie schon erwähnt, auf diesem Konzil zu keinem Dialog mit den antiochenischen Theologen. Deshalb wurde der Zustimmung zur alexandrinischen Weise des Redens über die Erlösung kein Hinweis auf die Hauptanliegen der Antiochener Soteriologie beigefügt. Das Konzil suchte nicht nur keinen theologischen Konsens beider Schulen, es führte sogar zu einem Schisma zwischen den Kirchen von Alexandrien und Antiochien. Denn die Erzbischöfe Kyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien und die um einen jeden von ihnen versammelten Bischöfe exkommunizierten einander gegenseitig.

Zu ihrem Lob muß aber hinzugefügt werden, daß sie die Situation alsbald zu bereinigen suchten, als sich die Emotionen wieder beruhigten, die zum vorschnellen Handeln veranlaßt hatten.

---

<sup>21</sup> Vgl. das in den Jahren 1951-1954 erschienene, inzwischen mehrfach neu aufgelegte dreibändige Sammelwerk A. Grillmeyer - H. Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Echter Verlag Würzburg.

<sup>22</sup> Die umfangreiche einschlägige Literatur ist genannt und verarbeitet in dem breit angelegten Handbuch jenes Dogmengeschichtlers, der an prominentester Stelle selbst an der Forschung mitwirkte: A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1979- (bisher erschienen: Bd. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon, 1979, XXIV/829 S.; Bd. II/1: Das Konzil von Chalkedon. Rezeption und Widerspruch, 1986, XXI/383 S.; Bd. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh., 1989, XXV/588 S.)

Sie nahmen sofort Verhandlungen auf, und bereits 433 war klargestellt, daß nicht etwa ein grundsätzlicher Gegensatz in der Christologie zwischen Alexandrien und Antiochien zum Schisma geführt hatte. Nach einem Briefwechsel zwischen Kyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien, der jenen Dialog der Theologen nachholte, der in Ephesos unterblieben war, wurde die abgebrochene Communio wieder aufgenommen. Ausdrücklich pflichteten beide Seiten darin den jeweiligen Grundanliegen der anderen bei. Sie anerkannten, daß manche Nuancen in den Formulierungen, die bei ihnen üblich wurden, als man noch nicht aufeinander aufmerksam geworden war, besser unterbleiben sollten, damit nicht der Eindruck entstehe, man wolle ausschließen, was den anderen am Herzen liegt. Denn man sah ein, daß das, was zunächst befremdet hatte, der eigenen Theologie nicht widersprach, sondern in ihr bisher lediglich zu wenig oder gar keine Beachtung gefunden hatte - wenn aber keine Beachtung, dann auch keine Ablehnung.

Die Mehrzahl der Anhänger Kyrills war nicht zu derselben Offenheit bereit wie er. Solange er lebte, blieb der Kirchenfriede gewahrt. Nach seinem Tod meldeten sich jedoch jüngere Theologen zu Wort, die sich ohne Rücksichtnahme auf die ausgewogenen Überlegungen des Jahres 433 in "exklusiv alexandrinischer Orientierung" artikulierten und keinerlei Sensibilität für das Denken der Antiochener verspüren ließen. Als Kyrills Nachfolger Dioskoros 449 jenes zweite Konzil von Ephesos leitete, das wir mit Papst Leo die Räubersynode nennen, war die Übereinkunft von 433 gänzlich vergessen. Nicht nur das Grundanliegen der alexandrinischen Tradition, dem die Antiochener 433 voll zugestimmt hatten, auch alle den Alexandrinern lieb gewordenen Redeweisen und darüber hinaus auch noch die Verzerrung der Christologie Kyrills durch Eutyches und seine Formel "Ich bekenne, daß unser Herr vor der Vereinigung zwei Naturen hatte, nach der Vereinigung aber bekenne ich eine einzige Natur" wollte Dioskoros verteidigt wissen.

Zwei Möglichkeiten, das Konzil von 431 zu rezipieren, sind somit vorgezeichnet. Die eine Möglichkeit sieht mit dem Briefwechsel von 433 in den Beschlüssen von 431 die alexandrinische Theologie insoweit anerkannt, als sie die Anliegen der Antiochener nicht ausschließt. Der Weg, den das Konzil von 449 einschlug, war exklusivistisch: Nur die alexandrinische Theologie habe in den Beschlüssen von Ephesos ihren Niederschlag gefunden;

also sei sie in allen Nuancen verbindlich, und nur mehr ein Weiterdenken in ihrer Richtung könne als rechtgläubige kirchliche Lehre gelten.

Beim Konzil von Chalkedon war man wieder wie beim Briefwechsel von 433 bemüht, den Grundanliegen der Christologien beider Schulen nebeneinander Geltung zu verschaffen. So sollen wir jetzt fragen: War der Briefwechsel von 433 eine echte theologische Fortführung dessen, was 431 gelehrt wurde? Dann steht auch das, worum man sich 451 mühte, in Kontinuität mit 431. Oder war der Briefwechsel ein diplomatischer Schachzug, ein nur aus kirchenpolitischen Erwägungen erwachsenes zeitweiliges Nachgeben bezüglich einiger Formulierungen, und läuft die wahre Kontinuitätslinie von 431 zu 449? Dann besteht Widerspruch zwischen 431 und 451.

Doch sei hier ein knapper Exkurs erlaubt über einen Umstand, der die Annahme der Lehre von Chalkedon erschwerte. Die Formel, der sich das Konzil in der Glaubensentscheidung bediente, war im fernen Rom entstanden. Die Begriffe, die darin Verwendung fanden, waren zur Zeit des Konzils von Chalkedon noch weit davon entfernt, in der gesamten Christenheit abgeklärt und in einheitlicher Fassung gebräuchlich zu sein.<sup>23</sup> So, wie sie Papst Leo verwandte, sollten sie sich im Lauf der Zeit als überaus fruchtbar für die Theologie erweisen.<sup>24</sup> Aber damals waren sie vielen Zeitgenossen kaum oder gar nicht verständlich. Noch dazu nötigte der Kaiser in Chalkedon aus politischen Gründen zu schneller Annahme von Leos Formel, ohne daß vorher eine ausführliche Aussprache das rechte Verständnis sichergestellt hätte. Und was das Unglück noch mehrte: die theologischen Verstehensprobleme waren ausgerechnet dort am größten, wo man aus nicht-theologischen Gründen der Kaisermacht und dem Zentrum Konstantinopel die größte Skepsis entgegenbrachte und also auch gar nicht bewogen war, sich viel um das rechte Verständnis einer zum Reichsgesetz gemachten Glaubensformel zu bemühen.

---

<sup>23</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd. I, S. 768ff, den Unterabschnitt "Die Rolle der anspruchsvolleren Begriffe" in den Ausführungen zum Konzil.

<sup>24</sup> Als z.B. Maximus Confessor die Gnadenlehre der griechischen Väter in seinen Ausführungen über die Vergottung zum Höhepunkt führte, geschah dies auf der Grundlage der chalkedonensischen Weise, über die Inkarnation zu reden; vgl. I.-H. Dalmais, Art. Divinisation, in: DS III, 1376-1389, und Art. Maxime le Confesseur, in: DS X, 836-847. Für die Ekklesiologie verwendet das 2. Vat. Konzil die chalkedonensische Redeweise ausdrücklich in "Lumen gentium", Art. 8.

### **Die Lehre des Konzils von Chalkedon, seiner Anhänger und seiner Gegner**

Verworfen wurde vom Konzil von Chalkedon die Lehre des Eutyches, der in dem Bestreben, die Einheit zu betonen, die in der Erlösung durch unseren Herrn Jesus Christus zwischen Schöpfer und Geschöpf gestiftet wurde, nicht einmal mehr den Unterschied zwischen Gottes Transzendenz und der Kontingenz der Kreatur beachtete. Gegen ihn und seinen Versuch, eine **seinsmäßige Einheit** zwischen Erlöser und erlöster Schöpfung auszusagen, hielt das Konzil daran fest, daß der göttliche Logos das Menschsein **aus Liebe** annahm. Es verwarf die Rede von einer metaphysischen Verschmelzung als Blasphemie. Als Glaubensbekenntnis der Kirche verkündete es, daß der Sohn Gottes in seiner Erlöserliebe aus der Mutter Maria das Menschsein annahm, daß also der ewige Sohn Gottes in der Zeit auch der Sohn Mariens wurde. Doch dabei stellte es klar, daß das Ein-und-Derselbe-Sein des Sohnes Gottes und des Sohnes Mariens kein Präjudiz bedeutet gegen die Ganzheit und Unversehrtheit des Gott-Seins und des Mensch-Seins. Um dies zum Ausdruck zu bringen, verwandte es in der Glaubensentscheidung vier Adverbien und lehrte, daß Gott-Sein und Mensch-Sein im Erlöser "unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert" bestehen. So sprach es von zwei Naturen, die in voller Eigentümlichkeit bestehen, und in der einen Person (scilicet: des göttlichen Logos) zusammenkommen. Mit Leos Worten war somit zum Ausdruck gebracht, was im Briefwechsel von 433 als Übereinkunft beider Theologenschulen ausgesprochen worden war. Die Väter von Chalkedon verstanden den Briefwechsel von 433 als die legitime theologische Fortführung des Konzils von 431 und waren überzeugt, den Grundanliegen der alexandrinischen Christologie genauso Genüge getan zu haben wie jenen der antiochenischen.

Dies aber bestritten die Gegner des Konzils. Doch es ergab sich bei den jüngsten genauen geschichtlichen Analysen, daß die Gegner des Konzils keineswegs alle übereinstimmen. Es gab vielmehr bei ihnen zwei Parteien. Die eine davon drängte mit dem Konzil von 449 sowohl auf Totalanerkennung aller Nuancen des alexandrinischen theologischen Denkens, als auch auf eine ausschließlich alexandrinische Orientierung weiterer kirchlicher Aussagen zur Christologie. Für sie war die Kontinuität von 431 nur im Jahr 449 gewahrt. Sie waren aber nicht allein. Es gab un-

ter den Gegnern des Konzils von Chalkedon vielmehr auch Theologen, die dem Briefwechsel von 433 hätten zustimmen können, aber sich trotzdem veranlaßt sahen, Widerspruch gegen Chalkedon einzulegen. Der Grund lag in der Verwendung des Begriffes "Natur". Wegen ihres eigenen Verständnisses von "Natur" (das die individuelle Existenz mitbezeichnete) standen sie nämlich der Konzilsaussage von "zwei Naturen, die in voller Eigentümlichkeit bestehen und in der einen Person zusammenkommen" verständnislos gegenüber. Für sie konnte (oder mußte) diese Aussage bedeuten, daß von einem (individuell existenten) Menschen neben dem Gott-Logos die Rede sei; daß also Jesus von Nazareth nicht einer sei, daß in ihm vielmehr zwei begegneten, nämlich der Sohn Mariens und der Logos, der dem Sohn Mariens einwohnte und diesen zum Messias erhob. So schien ihnen, das Konzil von Chalkedon lehre, was in Ephesos als Nestorianismus verurteilt wurde; es widerrufe also das Konzil von 431.

Daß damit der Glaubensformel von Chalkedon ein Sinn unterlegt wurde, den das Konzil nicht lehrte und den ihm keiner seiner Anhänger beilegte - daß somit ein gewaltiges Mißverständnis bestand, blieb verborgen, weil zwischen den Parteien nach Cyrills Tod die 433 bewiesene Dialogbereitschaft wieder erlosch. Man bekämpfte einander nur und hörte nicht wirklich aufeinander. Diese Gegnerschaft hatte zur Folge, daß die Konzilsanhänger die Konzilsgegner nicht weniger schwer mißverstanden. Sie erfaßten nicht, weswegen diese durch den Wortlaut "in zwei Naturen" verstört waren, und unterstellten ihnen kurzerhand, daß sie die Lehre des Eutyches verträten.

### **Die Gespräche zu unserer Zeit**

Jahrhundertlang achteten Chalkedonenser und Nicht-Chalkedonenser, wenn sie miteinander disputierten und das Anathem gegeneinander aussprachen, ausschließlich auf die christologischen Formeln. Daß deren Wortlaut nicht miteinander in Einklang stand, galt ihnen als hinlänglicher Beweis dafür, daß ihre Kirchen über das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Logos Gegensätzliches lehrten.

Als vor knapp 30 Jahren jene Gespräche in Gang kamen, von denen eingangs die Rede war, erinnerte man sich hingegen der altkirchlichen Regel "lex orandi - lex credendi", und man ent-

schloß sich, die dogmatischen Aussagen, die zu den Kontroversen und gegenseitigen Verurteilungen geführt hatten, im Gesamtkontext der kirchlichen Gebetstraditionen zu lesen. Man verlangte, daß sie zuerst anhand des gottesdienstlichen Erbes jener Kirche interpretiert werden müssen, von der sie vertreten werden, ehe es gerechtfertigt sein kann, über ihre Vertretbarkeit (bzw. gegebenenfalls über die Notwendigkeit, sie zu verwerfen) zu befinden. Nur so war man sicher, daß man die dogmatischen Aussagen in dem Sinn versteht und beurteilt, den ihnen jene Kirche tatsächlich unterlegt, zu deren theologischer Tradition sie gehören.

Eine erste Einsicht beim Anwenden dieses Verfahrens war, daß in den Bekenntnisformeln, die bei verschiedenen Anlässen (z.B. bei Weihen oder Konversionen) gebräuchlich sind, von den chalkedonensischen Kirchen die nestorianische Lehre verworfen wird, von den nicht-chalkedonensischen die eutychanische Lehre. Damit wurde deutlich, daß die dogmatischen Aussagen, die in den Verdacht geraten waren, die entsprechende Irrlehre zu vertreten, nicht so gemeint sein konnten, wie sie in der Hitze der Kontroverse gelesen worden waren.

Man fuhr fort und zeigte auf, daß die Gebetstexte der Chalkedonenser einen und denselben den Sohn Gottes und den Sohn Mariens nennen, und daß sich wie der Theotokos-Titel und viele kyrillische Formeln, so überhaupt alles, was im Briefwechsel von 433 als Grundanliegen der ägyptischen Theologie aufgezeigt war, auch in den gottesdienstlichen Textbüchern der Chalkedonenser findet. Nirgends stieß man auf Aussagen, die den Verdacht erhärtet hätten, daß die Chalkedonenser, wenn sie von zwei Naturen in Christus sprechen, auch nur die leiseste Andeutung machten von einer Zweiheit in der Person; nirgends wird ein anderer angesprochen, wenn göttliche Machttaten des Erlösers berichtet werden, und ein anderer, wenn von den Schwächen seines irdischen Fleisches die Rede ist.

Ebenso fand man, daß die gottesdienstlichen Gebete und Lieder der Nicht-Chalkedonenser, die oft von der einen Natur des inkarnierten Gottessohnes reden, ausdrücklich die abstrichlose Vollendung seiner Gottheit und seiner Menschheit bekennen. Es gibt in den Gottesdienstbüchern der nicht-chalkedonensischen Kirchen keine Aussagen, die man nur dann nachvollziehen könnte, wenn man im Geist der Versammlung von 449 zum Konzil von 431 steht. Jene Partei von Gegnern des Konzils von Chalkedon, die

beim Anwenden alexandrinischer Denkweisen sogar noch weit über Kyrill hinausging, gewann offenbar keinen Einfluß auf die nicht-chalkedonensischen Kirchen, denen wir heute begegnen. Denn in deren Gottesdienstbüchern wurde keine Aussage gefunden, die den Verdacht erhärtet hätte, daß ihre Redeweise von der einen Natur die Transzendenz Gottes bzw. die Geschöpflichkeit der Menschheit Jesu Christi in Frage stellte. Darum heißt es im Communiqué der Lainzer Konferenz von 1973: "Für jene unter uns, die in der westlichen Tradition stehen, kann es irreführend sein, von der einen Natur Christi zu hören, denn es könnte als eine Leugnung der Menschheit verstanden werden. Für jene unter uns aus den orientalischen orthodoxen Kirchen kann es irreführend sein, von zwei Naturen Christi zu hören, denn es könnte mißverstanden werden als die Behauptung zweier Personen in Christus".<sup>25</sup>

War man sich also in der Sache sehr nahe gekommen, so mußte man doch feststellen, daß es nach jahrhundertelangem unterschiedlichem Wortgebrauch, der überdies aus unterschiedlichem Gebrauch in der Väterzeit erwuchs, kaum möglich sein wird, den Wortlaut der Glaubensentscheidung von Chalkedon mit dem Wortlaut der nicht-chalkedonensischen Glaubensaussagen zu harmonisieren. Denn allzu schwer, vielleicht überhaupt unmöglich erscheint es, für die Begriffe "Person" und "Natur" eine Definition zu erarbeiten, die allen ihren Verwendungen in der Vätertheologie und ihrem Gebrauch in den Lehr- und Gottesdiensttexten der Chalkedonenser und der Nicht-Chalkedonenser gerecht würde. So stellte man im eben zitierten Communiqué auch fest: "Unser gemeinsames Bemühen, die Bedeutung der griechischen Termini 'hypostasis' und 'physis' im Kontext der Trinitätslehre und der Christologie zu klären, ließ uns einsehen, wie schwierig es ist, eine befriedigende Definition dieser Termini zu finden, die beiden Kontexten in gültiger Weise gerecht wird."<sup>26</sup> Die Kontingenz der historisch gewachsenen Formeln unserer Glaubensbekenntnisse kam damit in den Blick. Diese Einsicht und dazu die Tatsache, daß im Lauf der langen Zeit die nicht-theologischen Gründe des Schismas viel von ihrer ehemaligen Brisanz verloren haben und somit beim Studium der alten christologischen Kontroversen leichter auszuklammern waren, erlaubten, in unserem Jahrhundert weniger voreingenommen

---

<sup>25</sup> Vgl. die Aktenpublikation in: Wort und Wahrheit, Supplementary Issue nr. 2, S. 176.

<sup>26</sup> Ebd., S. 177f.

an die eigentlichen Sachfragen heranzutreten, als dies früher möglich war. Und man konnte bei den eingangs erwähnten Begegnungen weitgehende Konsenserklärungen und Communiqués verabschieden.

Ein Vergleich des ausführlichsten von diesen Texten, nämlich der "Erklärung über die Christologie der gemeinsamen Kommission der katholischen und der koptischen Kirche"<sup>27</sup> mit der Glaubensentscheidung von Chalkedon erbringt fast vollendeten Gleichklang bezüglich jener Sachaussagen, auf die sich die Kontroversen der Chalkedonenser mit den Nicht-Chalkedonensern bezogen. Doch gibt es Nuancen in der Terminologie, denn der Begriff "Person" wird von der Kommission nur in trinitarischer, nicht in christologischer Hinsicht verwendet, und der Begriff "Natur" wird gänzlich vermieden. Statt wie in Chalkedon auch "zwei Naturen" zu sagen, wenn Gottheit und Menschheit gemeint sind, verwendet die Kommission in ihrer Erklärung stets "Gottheit und Menschheit", und um den Begriff "Person" in christologischer Hinsicht zu vermeiden, beschränkt sie sich auf die Verwendung des Ausdrucks "ein und derselbe", der auch im Konzilstext begegnet, oder sagt "er" bzw. "in ihm", wo ein chalkedonensischer Text "Person" bzw. "in seiner Person" verwenden könnte. So formulierte die Kommission: "In ihm ist seine Gottheit mit seiner Menschheit vereint in einer realen, vollkommenen Einheit ohne Vermengung und ohne Vermischung, ohne Verfälschung und ohne Veränderung, ohne Teilung und ohne Trennung ... In ihm sind alle Eigenschaften der Gottheit bewahrt ebenso wie alle Eigenschaften der Menschheit - miteinander verbunden in einer wirklichen, vollkommenen, unteilbaren und untrennbaren Einheit", während es in der Glaubensformel von Chalkedon heißt: "Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Einziggeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht. Niemals wird der Unterschied der Naturen wegen der Einigung aufgehoben, es wird vielmehr die Eigentümlichkeit einer jeden Natur bewahrt, indem beide in eine Person und Hypostase zusammenkommen."

Um die inhaltliche Übereinstimmung der chalkedonensischen mit der nicht-chalkedonensischen Lehrtradition noch deutlicher zu bezeugen, widersetzt sich die gemeinsame Erklärung durch er-

---

<sup>27</sup> Text in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (vgl. Anm. 9), S. 541f.

läuternde Feststellungen zu jeder der beiden Christologien den verbreiteten Mißverständnissen, die zu den gegenseitigen Anathemata geführt hatten. Zur Verdeutlichung, daß die Chalkedonenser keine eigene Subsistenz der Menschheit des Erlösers lehren, wird gesagt, daß das beseelte Fleisch des Herrn "nicht bestand vor der Einigung" und daß "vom ersten Augenblick des Abstiegs des göttlichen Wortes in den Schoß der Jungfrau an sich die zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit mit der vollkommenen Menschheit vereinigte, die er von der heiligen Jungfrau annahm". Um andererseits auch zu verdeutlichen, daß die Nicht-Chalkedonenser jede Vermischung im Sinn des Eutychanismus und ebenso auch den Aphthartodoketismus eines Julian von Halikarnassos verwerfen, wird beigefügt: "der Leib blieb Leib, auch wenn er nach der gottgemäßen Auferstehung und Himmelfahrt verherrlicht wurde."

Unbeschadet des Fortbestands eines Unterschieds in der Terminologie darf nach solchen gemeinsamen Aussagen der Dissens in der Christologie für beendet gelten.

### **Ekklesiologische Implikationen**

Gegen dieses Ergebnis gibt es keinerlei dogmengeschichtlichen Widerspruch. Einer scharfen ekklesiologischen Kritik unterzog die Übereinkunft jedoch Metropolit Chrysostomos Konstantinidis als Repräsentant des Konstantinopoler Patriarchats,<sup>28</sup> indem er ausführte, daß es aus orthodoxer Sicht nicht möglich sei, von einem Wortlaut, den ein ökumenisches Konzil sanktionierte, abzurücken und ihn durch einen anderen zu ersetzen. Wörtlich sagte er: "Wir Orthodoxe (haben) das Hauptgewicht bei der gesamten christologischen Diskussion auf die Entscheidung des vierten Ökumenischen Konzils von Chalkedon gelegt. Wir betrachten diese Entscheidung als unwiderruflich ... als ... ausreichend und notwendig für jeden Ausdruck und jede Auslegung und jeden Begriff des christologischen Dogmas über die beiden Naturen in Christus. Wir bestanden und bestehen darauf, daß das

---

<sup>28</sup> Chrysostomos Konstantinidis, Der Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den altorientalischen Kirchen. Bewertungen und Aussichten (Vortrag vom 29. 10. 1979) in: Pro Oriente, Im Dialog der Liebe, Innsbruck/Wien 1986, S. 184-219; die nachfolgenden Zitate aus Abschnitt 7: "Die Entscheidung des 4. Ökumenischen Konzils von Chalkedon und die Versuche einer neuen christologischen Formulierung", S. 192f.

Suchen nach oder die Fassung einer neuen christologischen Formulierung ... *innerhalb* oder *außerhalb* oder selbst *parallel* zur Entscheidung des Konzils von Chalkedon unerlaubt und nutzlos ist." Und er rügte die Katholiken, weil sie mit den Nicht-Chalkedonensern die Verständigung über die Lehrinhalte suchten, ohne kompromißlos deren Zustimmung zur Formulierung eingefordert zu haben, unter der das Konzil von Chalkedon die Lehrinhalte vorlegte: "Die römisch-katholische Kirche hat, von diesem Standpunkt aus und in dieser Hinsicht, nachgegeben. Die christologischen Formulierungen, die in den offiziellen Texten vorkommen ... sind Beispiele für eine andere Haltung und übersehen die zentrale Stellung der chalkedonensischen Entscheidung, die sie auch in unserem Dialog mit den Altorientalen haben muß." Den Abschnitt "Die Entscheidung des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon und die Versuche einer neuen christologischen Formulierung" in seinem Referat schließt der Metropolit damit, daß er sich nochmals entschieden gegen "den Ausschluß und die Ausstoßung des vierten Ökumenischen Konzils von Chalkedon aus unserer Christologie" verwahrt. In einer beigefügten Fußnote bezieht er sich dabei ausdrücklich auf die eben von uns mit dem Konzilsbeschluß verglichene Erklärung der Dialogkommission zwischen der katholischen und der koptischen Kirche; er vermerkt, daß das Vermeiden des Begriffes "in zwei Naturen" auf orthodoxer Seite notwendigerweise Besorgnis erzeuge.

Über diese Kritik ist von der Ekklesiologie her, nicht von der christologischen Glaubenslehre her zu sprechen, denn es geht um Art und Umfang der Autorität ökumenischer Konzilien. In einem Abschnitt "Positive Aussichten in der Christologie"<sup>29</sup> anerkennt der Redner auch selbst die inhaltliche Richtigkeit bestimmter dogmengeschichtlicher Einsichten. Dann aber tritt er in eine ausführliche Darlegung über "die Anerkennung der ökumenischen Konzilien" ein,<sup>30</sup> in der er seine ekklesiologische Kritik an den gemeinsamen Erklärungen begründet. Diese hier zu skizzieren, sprengte den Rahmen des Referats. Doch sei der Verweis auf einen Unterschied erlaubt, der für einen orthodoxen und für einen katholischen Theologen besteht, wenn beide vor der Frage stehen, ob ein neuer Wortlaut demjenigen gleichgestellt werden

---

<sup>29</sup> Ebd., S. 195f.

<sup>30</sup> Ebd., S. 197-203.

darf, dessen sich im ersten Millennium der Kirchengeschichte ein ökumenisches Konzil bediente. Für den katholischen Theologen sprach die Kirche bis in die jüngste Gegenwart durch ökumenische Konzilien, und zudem gilt für ihn, daß der römische Bischof "pollet ea auctoritate qua pollet ecclesia". Er darf auf eine autoritative Antwort der Kirche rechnen, wenn es nach einer dogmengeschichtlichen Untersuchung zu fragen gilt, ob auch ein geänderter Wortlaut der Kirchenlehre getreu ist. Für den orthodoxen Theologen hingegen ist die Stimme der Kirche, die einer solchen Antwort fähig wäre, de facto seit dem Jahr 787 verstummt.

Es steht noch eine ekklesiologische Problematik an, die gelöst werden muß, ehe in allen christlichen Konfessionen die Forschungsergebnisse zur Dogmengeschichte volle ekklesiale Zustimmung finden werden. Lassen Sie mich aber zum Abschluß hervorheben, daß nach dem Zeugnis des "Communiqués der zweiten Vollversammlung der gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den orientalischen orthodoxen Kirchen" auch die orthodoxe Theologie die dogmengeschichtlichen Ergebnisse der bisherigen Gespräche zwischen Chalkedonensern und Nicht-Chalkedonensern voll anerkennt. Im Communiqué heißt es: "Wir verurteilen miteinander die nestorianische und die eutychanische Christologie. Wir scheiden oder trennen nicht die menschliche Natur in Christus von seiner göttlichen Natur, noch meinen wir, daß die erstere oder letztere aufgesaugt worden wäre und so zu bestehen aufgehört hätte. Die vier Ausdrücke, die Verwendung finden bei der Beschreibung der hypostatischen Union (ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Trennung, ohne Absonderung) gehören zu unserer gemeinsamen Tradition. Diejenigen unter uns, die von zwei Naturen sprechen, leugnen nicht deren ungetrennte und ungesonderte Einheit; diejenigen unter uns, die von einer geeinten gott-menschlichen Natur in Christus sprechen, leugnen in Christus nicht die fortwährende dynamische Präsenz des Göttlichen und des Menschlichen, ohne Verwandlung und ohne Vermischung."<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Episkepsis nr. 422 vom 1.7. 1989, S. 12.