

Ernst Chr. Suttner

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

Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts brachte Kirchen miteinander in Beziehung, die, falls sie vorher überhaupt etwas voneinander wußten, jedenfalls nur sehr unzulängliche Kenntnisse voneinander besaßen. Die Frage wurde aktuell, ob diese Kirchen sich gegenseitig richtig einschätzen. Ist das Fehlen der *Communio* zwischen ihnen vielleicht nur die Folge einer langen Isolation? Oder gibt es zwischen ihnen Gegensätze, die eine eigentliche Kirchenspaltung bedeuten?

Manche von den Kirchen, die isoliert voneinander lebten und sich erst neuerdings näher begegneten, stehen einander in Fragen der Glaubenslehre und Kirchenverfassung nahe und weisen lediglich wegen kultureller und geschichtlicher Umstände ein unterschiedliches Erscheinungsbild auf. Dies gilt ohne Zweifel von den nicht-chalkedonensischen Kirchen der Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier und Südinder. Andererseits gibt es im christlichen Osten aber auch schwerer wiegende konfessionelle Nuancen, als gewisse Konfessionskundler in Ost und West in der Aufbruchzeit der ökumenischen Bewegung zur Kenntnis genommen hatten. Bezüglich mancher lange für trennend gehaltenen Unterschiede kann sich hingegen bei genauerem Studium auch ergeben, daß sie keineswegs so gravierend sind, wie man landläufig annahm.

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

Die jüngst durchgeführten Konsultationen

Gleichzeitig mit dem Aufbruch der gesamtchristlichen ökume-

nischen Bewegung begann in jenen östlichen Kirchen, die sieben ökumenische Konzilien anerkennen, das Bestreben, ihre Einheit und ihr Zusammengehören deutlicher zu machen. Nach mühevollen und durch die Zeitläufte mehrfach behinderten Vorbereitungen¹ nahmen die meisten von ihnen 1961 die Zusammenarbeit in panorthodoxen Konferenzen auf. Im Themenkatalog für die gemeinsame Arbeit, den die erste dieser Konferenzen erstellte, stand die Prüfung des Verhältnisses der orthodoxen Kirche zu den übrigen christlichen Kirchen und Konfessionen ganz oben. An erster Stelle wurde dabei gefordert, sich mit jenen östlichen Kirchen zu befassen, für deren Glaubenslehre weniger als sieben ökumenische Konzilien maßgeblich sind. Dies betrifft die Kirchen, deren nicht-chalkedonensische Christologie durch Beschluß ökumenischer Konzilien verurteilt ist.

Ebenfalls 1961 begann mit der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in New Delhi eine Ausweitung seines Mitgliederstandes. Seit 1963 gehört die Mehrzahl der Kirchen östlicher Tradition dem Rat an. Die Arbeitsgruppe "Glauben und Kirchenverfassung" regte theologische Gespräche an, die den Konsens bzw. Dissens zwischen diesen Kirchen ergründen sollten. 1964 begannen darum in Aarhus (Dänemark) 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 wurden.²

Auf nicht-chalkedonensischer Seite bekundete etwa zur selben Zeit der äthiopische Kaiser großes Interesse an einer Annäherung zwischen den nicht-chalkedonensischen Kirchen untereinander und zugleich an Gesprächen dieser Kirchen mit der chalkedonensischen Orthodoxie. Er lud die Kirchenoberhäupter beider östlicher Traditionen ein, zu einer Kirchenkonferenz in seine Hauptstadt zu kommen. Dieser Wunsch ließ sich nicht verwirklichen. Doch eine Konferenz aller nicht-chalkedonensischen Kirchenoberhäupter kam 1965 in Addis Abeba zustande.³ Die Konferenz bekundete im Schlußdoku-

¹ Vgl. Ernst Chr. Suttner, Die theologischen Fakultäten der orthodoxen Kirchen suchen die Zusammenarbeit. Zur Publikation der Referate des Interorthodoxen theologischen Symposions, 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).

² 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.

³ Eine Aktenpublikation besorgte Metropolit Nikolaos von Axum in neugriechi-

ment lebhaftes Verlangen nach Einheit zwischen beiden östlichen Traditionen.⁴

Nachdem das 2. Vatikanische Konzil 1964 das Ökumenismusdekret verabschiedet hatte, verstärkte sich auch in der katholischen Kirche das Verlangen nach Kontaktnahme zu den nicht-chalcedonensischen Kirchen. Man wünschte eine neue Prüfung der Dissenspunkte, die als Gründe für das Schisma mit diesen Kirchen gelten. In den Jahren 1971, 1973, 1976 und 1978 gab es in Wien Konsultationen zwischen nicht-chalcedonensischen und katholischen Theologen.⁵ 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.⁶ Gemeinsame Erklärungen der Päpste Paul VI. bzw. Johannes Paul II. mit dem syrischen Patriarchen Mar Ignatios Yaqub III. (1971),⁷ mit dem koptischen Papst und Patriarchen Shenuda III. (1973)⁸ und mit dem syrischen Patriarchen Mar Ignatios Zakka I. Iwas (1984)⁹ griffen Resultate beider Konsultationen auf und gaben ihnen eine Bestätigung.

Die Konsultationen von Aarhus und von Wien waren inoffizieller Art. Sie wurden in der persönlichen Verantwortung ihrer Teilnehmer geführt.¹⁰ Auf sie folgten inzwischen nicht nur die erwähn-

scher 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.

⁴ Ebd., S.79-83.

⁵ Publikation 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.

⁶ Der Text des englisch verfaßten Aufrufs in: L'Osservatore Romano vom 12.5.1970.

⁷ Englischer Originaltext in: L'Osservatore Romano vom 27.10.1971.

⁸ Englischer Originaltext in: L'Osservatore Romano vom 10.5.1973.

⁹ Englischer Originaltext in: The Secretariat for Promoting Christian Unity, Information Service 55(1984)61-63.

¹⁰ Diese Feststellung bedeutet keineswegs, daß den Begegnungen ein Charakter von Beliebigkeit angehaftet hätte. Die Teilnehmer waren prominente Vertreter der Hierarchie bzw. der theologischen Schulen ihrer Kirchen. So waren etwa auch die 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.

ten bestätigenden Erklärungen von Kirchenoberhäuptern, sondern auch die Aufnahme theologischer Dialoge im offiziellen Auftrag der Kirchen.

Ein offizieller theologischer Dialog zwischen den chalcedonensischen und den fünf nicht-chalcedonensischen orthodoxen Kirchen wurde 1985 eröffnet.¹¹ Bei ihrer dritten Begegnung im Jahr 1990 gab die Dialogkommission eine eingehende gemeinsame Erklärung zu den Schwierigkeiten ab, die jahrhundertlang die Einmütigkeit in der Theologie verhindert hatten,¹² und faßte die Ergebnisse der Kommissionsarbeit wie folgt zusammen: "Wir haben nun klar verstanden, daß die beiden Familien stets denselben authentischen orthodoxen christologischen Glauben und die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Tradition treu bewahrt haben, auch wenn christologische Termini in unterschiedlicher Weise angewandt wurden."

Zu einer gemeinsamen Dialogkommission zwischen der katholischen Kirche und den fünf nicht-chalcedonensischen Kirchen kam es nicht. Wohl aber nahm 1974 eine offizielle Kommission der katholischen und der koptischen Kirche die Arbeit auf. Diese konnte im Februar 1988 feststellen: "Wir sind Gott dafür dankbar, daß wir nun imstande sind, eine gemeinsame Formel zu unterzeichnen, die unsere offizielle Übereinstimmung in der Christologie, die bereits von der Heiligen Synode der Koptischen Orthodoxen Kirche am 21. Juni 1986 approbiert worden ist, zum Ausdruck bringt."¹³ Diese Formel lautet: "Wir glauben, daß unser Herr, Gott und Erlöser Jesus Christus, der inkarnierte Logos, vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit ist. Er vereinigte seine Menschheit mit seiner Gottheit ohne Vermischung oder Vermengung oder Verschmelzung. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einmal einen Moment oder einen Augenblick getrennt. Zugleich anathematisieren wir die Lehren des Nestorius und des Eutyches."¹⁴ Im Oktober 1989 begann auch eine Dialogkommission zwi-

¹¹ Bericht in *Episkepsis*, nr. 348 vom 25.12.1985, S. 4-6. Die zweite Begegnung fand 1989 statt; zu ihr vgl. *Episkepsis*, nr. 422 vom 1.7.1989, S. 5-15.

¹² Vgl. *Episkepsis* nr. 446 vom 1.10.1992, S. 18-20.

¹³ Information Service of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 76(1991)33.

¹⁴ Englischer Originaltext in: Information Service of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 76(1991)13.

schen der katholischen Kirche und der Syrischen Orthodoxen Kirche Südindiens mit der Arbeit. "Die Mitglieder dieser Kommission nahmen einmütig einen gemeinsamen Text über ihren Glauben an das Geheimnis des menschengewordenen Wortes an, um dem christologischen Streit, der zwischen den beiden Kirchen bestand, ein Ende zu machen. Die Konsenserklärung über die Glaubenslehre wurde den Autoritäten der Römischen Katholischen Kirche und der Malankara Orthodoxen Syrischen Kirche unterbreitet, welche die Erklärung billigten und entschieden, sie am Pfingsttag, dem 3. Juni 1990, zu publizieren."¹⁵

Weil in den anderthalb Jahrtausenden, in denen das Schisma zwischen Nicht-Chalkedonensern und Chalkedonensern bereits währt, die Gegensätze in der Christologie als ihr hauptsächlichster Grund galten, war in allen benannten Konsultationen zwar nicht das ausschließliche, wohl aber das hauptsächlichste Augenmerk auf die christologischen Fragen gerichtet. Die Einsichten, die bezüglich ihrer gefunden wurden, sollen 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 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".¹⁶ Die angenommene Natur, die im Mysterium des fleischgewordenen Wortes als Heilsorgan dient, verursacht, daß auch Kontingentes vom göttlichen Wort ausgesagt werden muß. Auch von der Kirche, die aufgrund ihres göttlichen Elements heilig und Lehrerin der Wahrheit ist, gilt, daß sie mangelhaft ist und wegen ihres menschlichen Elements nur bruchstückweise erkennt.¹⁷ Wegen der unauflöselichen Verbindung beider Ele-

¹⁵ Aus dem Bericht im Information Service of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 73(1990)39. Der volle Text der Konsenserklärung ist dort veröffentlicht.

¹⁶ Lumen gentium, Art. 8.

¹⁷ Daß die Kirche unfehlbar lehrt, besagt nicht, daß ihre Lehre vollkommen wäre. Es bedeutet vielmehr, daß sich die Kirche nicht von der Wahrheit abkehrt,

mente 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 aller Hintergründe unserer kirchlichen Kontroversen, nicht nur der theologischen, sondern auch der geschichtlichen, ist für das Überwinden der Schismen ebenso unerläßlich, wie eine gute, alle Krankheitsursachen beachtende Diagnose Voraussetzung ist für die erfolgreiche Therapie eines Arztes.

Was die christologischen Divergenzen zwischen Chalkedonensern und Nicht-Chalkedonensern anbelangt, nahm man jedoch allzu lange (fast) ausschließlich deren theologischen Aspekt in den Blick. Auf die Formel für die Glaubenswahrheit, um die gerungen wurde, achtete man, aber 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. Sowohl Chalkedonenser als auch Nicht-Chalkedonenser zogen lange Zeit vorschnelle und unrichtige apologetische Schlüsse. Skizzieren wir zunächst die falschen Schlüsse und die unberechtigten schweren Vorwürfe, die man 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 unauflösliche Einheit beider Naturen. Darum nehmen die Anhänger dieses Konzils an, daß seine Gegner genau dies bestreiten. Sie halten diese für Monophysiten und meinen, daß sie die Vereinigung des Gott-Seins und des Mensch-Seins in der Person unseres Herrn als eine Vermischung deuten. Sie werfen ihnen vor, das Mensch-Sein unseres Erlösers nicht ganz gelten zu lassen und die Würde des transzendenten Schöpfers zu beflecken.

Die Gegner des Konzils von Chalkedon aber sind darauf bedacht, mit dem Konzil von Ephesos, welches den ewigen Logos und den Sohn der Jungfrau Maria als ein und denselben verkündet hatte, unzweideutig zu lehren, 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 Nestoria-

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.

ner, deren Lehre wieder hinter das zurückführen würde, was den Vätern von Ephesos auf der Seele brannte.

Die schweren Vorwürfe kamen zustande, weil keine Seite das Denken der anderen von deren Standpunkt aus nachvollzog. 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 den Worten der anderen in ihrer Polemik vielleicht eine Bedeutung unterschoben, die von jenen gar nicht intendiert war. Als man diese lange vernachlässigte Frage jüngst endlich aufrollte, waren viele Faktoren in Betracht zu ziehen. Wenden wir uns also diesen 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 predigen, wie es den Gebildeten unter ihren Mitbürgern entsprach. Dies geschah in jedem der beiden Kulturgebiete zunächst unabhängig voneinander und in je eigener 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 Er-

ziehung 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 predigen, die anbetend die Transzendenz Gottes hervorhob und betonte, daß die Kreatur, auch wenn sie erlöst und mit göttlichem Leben beschenkt wird, Geschöpf bleibt. Kaiser Julian Apostata (Regierungszeit 361-363), der sich gerne in Antiochien aufhielt, hatte dort, wo die Kulturwelt stark vom Gedanken an die Transzendenz Gottes geprägt war, nur wenige Zeit vor dem vollen Aufblühen der antiochenischen christlichen Theologie über die Christen gespottet und ihnen nachgesagt, daß sie einen Menschen aus Palästina wie einen Gott anbeteten. Er fand dabei viel Anklang 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 herabwürdige oder die Geschöpfe in Gott hinein auflöse.

Würden wir die alten Hochkulturen und insbesondere deren Spätformen aus der Zeit, in der das Evangelium in ihrem Verbreitungsgebiet heimisch wurde, gründlicher studieren,¹⁸ könnte unser Verständnis für die Theologie der dortigen Kirchen zunehmen. Die nicht-theologischen Faktoren für die Unterschiede zwischen einerseits der Theologie der nicht-chalkedonensischen Kirchen im Verbreitungsgebiet jener Kulturen und der kirchlichen Lehrtradition der chalkedonensischen Griechen und Lateiner andererseits würden dann mehr Beachtung finden, als dies üblicherweise in unseren kirchengeschichtlichen Handbüchern der Fall ist. Die chalkedonensische Christologie erfuhr nämlich ihre charakteristische Entfaltung erst, nachdem Konstantinopel zum Kirchen- und Kulturzentrum aufgerückt war und Alexandrien und Antiochien aus der kulturellen Führung für die Mittelmeerländer verdrängt hatte. Die von den Kulturhistorikern "Spätantike" genannte Periode wurde bei diesem Wechsel abgelöst durch eine neue Kulturperiode, die man die "frühbyzantinische Zeit" zu nennen pflegt. Daß die alexandrinsche und die antiochenische Christologie noch vor, die chalkedonensische Christologie hingegen erst nach dem Aufstieg Konstantinopels ihre volle Entfaltung nahmen, ist zu bedenken, wenn wir untersuchen, warum es für die drei ersten ökumenischen Konzilien im Verbreitungsgebiet der alten Hochkulturen gute Resonanz gab, und warum das 4., 5., 6. und 7. ökumenische Konzil bei den dortigen Kirchen Befremden erregten, während sie in jenen Regionen, die unter der kulturellen Führung durch Alt- und Neurom standen, volle Zustimmung fanden.

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 durch das 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 Re-

¹⁸ Das Erfordernis einschlägiger Studien wird besprochen bei Suttner, Plädoyer für eine Orientalistik im Dienst der Ökumene, in: Der christliche Osten 44(1989)228-244.

ligion lebten, die der Apostel Petrus den Römern überlieferte, und die Bischof Damasus von Rom und Bischof Petrus von Alexandrien bekennen. Der Alexandriner Erzbischof war damals für Theodosius der erste Bischof im Osten. Dieser Rang des Alexandriner bischöflichen Stuhls war aus einer altehrwürdigen kirchlichen Ordnung erwachsen, die "apostolisch" genannt zu werden verdient, weil sie in jener Zeit schon ausgebildet worden war, in der die Kirche für ihre Rechtsordnung noch keinerlei kaiserliche Bestätigung einholte, sondern diese noch kraft der ihr von den Aposteln überkommenen Autorität selbständig 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 staatlichen Vorrangstellung und ohne daß alte innerkirchliche ("apostolische") Gründe dafür vorhanden gewesen wären, auch zum Kirchenzentrum werden zu lassen. 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 mehr, 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 chalkedonensische Lehre entschied, verstärkte in Alexandrien und in Antiochien die Sympathien für die nicht-chalkedonensische Lehre. Unter Kaiser Justinian 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. In den Tagen des Kaisers Justinian war es noch zu keinem definitiven Schisma zwischen Chalkedonensern und Nicht-Chalkedonensern gekommen; beide Seiten galten noch als innerkirchliche Parteien. Bekanntlich gehen die Anfänge des Schaffens einer besonderen nicht-chalkedonensischen Hierarchie auf Jakob Baradäus zurück, der selbst erst 542/43 (fast ein Jahr-

hundert nach dem Konzil von Chalkedon!) zum Bischof geweiht wurde. Und erst die persische Eroberung Syriens, Palästinas und Ägyptens im 2. Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts ermöglichte den vollen Aufbau einer parallelen nicht-chalkedonensischen Kirchenorganisation neben der chalkedonensischen. Solange die Gegensätze zwischen Anhängern und Gegnern des Konzils von Chalkedon noch nicht bis zu dieser Konsequenz geführt hatten, war es noch keine Konversion im strikten Sinn des Wortes, wenn einer sich für die "antikaiserliche" Theologie entschied. Bis auf den heutigen Tag heißen bei den Nicht-Chalkedonensern semitischer Zunge die Chalkedonenser Melkiten. Der Name ist hergeleitet vom syrischen Wort für den Kaisertitel und bedeutet "die Kaiserlichen". Die 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 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 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 beliebten 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 Chalkedonense

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 Glaubensentscheidung in dieser Tradition steht. Die von den Chalkedonensern behauptete Kontinuität wurde aber von den Nicht-Chalkedonensern bestritten. Sie hielten die Entscheidung von Chalkedon 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.¹⁹ Dies leitete neue und gründliche Forschungen über die Entfaltung der christologischen Lehre in der alten Kirche ein,²⁰ die es erleichtern, die Frage

¹⁹ Vgl. das in den Jahren 1951-1954 erschienene, inzwischen mehrfach neu aufgelegte dreibändige Sammelwerk A. Grillmeier - H. Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Echter Verlag Würzburg.

²⁰ Die umfangreiche einschlägige Literatur ist genannt und verarbeitet bei: 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

nach Kontinuität oder Widerspruch zwischen den Konzilsbeschlüssen von 431 und 451 historisch-kritisch neu aufzurollen. Verfolgen wir also den Fortgang der altkirchlichen theologischen Bemühungen.

Mit dem Bekenntnis zur Gottesmatterschaft 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.

Lob gebührt ihnen aber, weil sie die Situation sofort wieder bereinigten, als die Emotionen, die zum vorschnellen Handeln veranlaßt hatten, beruhigt waren. 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, welcher 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

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.; Bd. II/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451, 1990, XXIII/436 S.)

keine Ablehnung.

Die Mehrzahl der Anhänger Kyrills teilte dessen Offenheit aber nicht. Nur solange er lebte, blieb der Kirchenfriede gewahrt. Nach seinem Tod meldeten sich jüngere Theologen zu Wort, die sich ohne Rücksichtnahme auf die ausgewogenen Überlegungen des Jahres 433 in exklusiv alexandrinischer Weise 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. Also ergibt sich die Frage: 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, ehe wir der aufgeworfenen Frage nachgehen, ein Exkurs über einen Umstand erlaubt, 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.²¹ So, wie sie Papst Leo verwandte, sollten sie sich im Lauf der Zeit als überaus fruchtbar für die Theologie erweisen.²² 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 größte Skepsis entgegenbrachte und nicht bewogen war, sich viel um das rechte Verständnis einer zum Reichsgesetz gemachten Glaubensformel zu bemühen.

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

²¹ Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd. I, S. 768ff, den Unterabschnitt "Die Rolle der anspruchsvolleren Begriffe" in den Ausführungen zum Konzil.

²² Als z.B. Maximus Confessor in Ausführungen über die Vergottung die Gnadenehre der griechischen Väter zum Höhepunkt führte, geschah dies auf der Grundlage der chalkedonensischen Weise, über die Inkarnation zu reden; vgl. I.-H. Dalmais, Art. *Divinisation*, in: *Dictionnaire de spiritualité III*, 1376-1389, und Art. *Maxime le Confesseur*, in: *Dictionnaire de spiritualité X*, 836-847. Für die Ekklesiologie verwendet das 2. Vat. Konzil die chalkedonensische Rede-weise ausdrücklich in "Lumen gentium", Art. 8.

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: in der Person 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 Grundlagen der alexandrinischen Christologie genauso Genüge getan zu haben wie jenen der antiochenischen.

Dies aber bestritten die Gegner des Konzils. Doch es ergab sich bei jüngsten geschichtlichen Analysen, daß die Gegner des Konzils keineswegs alle übereinstimmten. 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 unter den Gegnern des Konzils von Chalkedon andere Theologen, deren Position mit dem Briefwechsel von 433 vereinbar war, die sich aber 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 begnadeten, 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 unter-

legt 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 Kyrills Tod die 433 bewiesene Dialogbereitschaft wieder erloschen war. Man bekämpfte einander nur und hörte nicht wirklich aufeinander. Die Gegnerschaft hatte zudem zur Folge, daß ihrerseits auch die Konzilsanhänger die Konzilsgegner 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 ihre christologischen Formeln. Daß deren Wortlaut verschieden war, galt ihnen als hinlänglicher Beweis dafür, daß ihre Kirchen über das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Logos Gegensätzliches lehrten.

Als vor etwa 30 Jahren jene Gespräche in Gang kamen, von denen eingangs die Rede war, erinnerte man sich hingegen der altkirchlichen Regel "lex orandi - lex credendi". Man entschloß sich, die dogmatischen Aussagen, die zu den Kontroversen und gegenseitigen Verurteilungen geführt hatten, im Gesamtkontext der kirchlichen Gebetstraditionen zu lesen. Zuerst interpretierte man sie anhand des gottesdienstlichen Erbes jener Kirche, von der sie vertreten werden, dann erst wollte man über ihre Vertretbarkeit (bzw. gegebenenfalls über die Notwendigkeit, sie zu verwerfen) befinden. 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 aller nicht-chalkedonensischen Kirchen unserer Tage, 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 dieser Kirchen keine Aussagen, die man nur dann nachvollziehen könnte, wenn man im Geist der Versammlung von 449 zum Konzil von 431 steht. Jene Partei unter den Gegnern des Konzils von Chalkedon, die beim Anwenden alexandrinischer Denkweisen sogar noch über Kyrrill hinausging, konnte offenbar keinen Einfluß gewinnen 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 und Ganzheit des Mensch-Seins Jesu Christi in Frage stelle. Darum heißt es im Communiqué der Wiener 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".²³

War man sich also in der Sache sehr nahe gekommen, so mußte man doch feststellen, daß es nach jahrhundertelangem unterschied-

²³ Vgl. die Aktenpublikation in: Wort und Wahrheit, Supplementary Issue nr. 2, S. 176.

lichem 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."²⁴

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 als ehemals, erlaubten, in unserem Jahrhundert weniger voreingenommen an die eigentlichen Sachfragen heranzutreten, als dies früher möglich war. Und man konnte bei den eingangs erwähnten Begegnungen weitgehende Konsenserklärungen und Communiqués verabschieden.

Der Vergleich eines sehr ausführlichen solchen Textes, nämlich der "Erklärung über die Christologie der gemeinsamen Kommission der katholischen und der koptischen Kirche"²⁵ 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

²⁴ Ebd., S. 177f.

²⁵ Information Service of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 76(1991)21.

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". In der Glaubensformel von Chalkedon heißt es hingegen: "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 einer 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 erläuternde 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 Eutychnianismus 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 keinen dogmengeschichtlichen Widerspruch. Einer scharfen ekklesiologischen Kritik unterzog die Übereinkunft jedoch Metropolit Chrysostomos Konstantinidis als Repräsentant des Konstantinopeler Patriarchats,²⁶ 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 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 die kompromißlose 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" des Referats 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 mit dem Konzilsbeschluß vergli-

²⁶ 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 unmittelbar nachfolgenden Zitate sind entnommen aus Abschnitt 7: "Die Entscheidung des 4. Ökumenischen Konzils von Chalkedon und die Versuche einer neuen christologischen Formulierung", S. 192f.

chene 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"²⁷ 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,²⁸ in der er seine ekklesiologische Kritik an den gemeinsamen Erklärungen begründet. Diese hier ganz wiederzugeben, sprengte den Rahmen des Aufsatzes. Nur der Verweis auf einen Unterschied sei erlaubt, der für einen orthodoxen und für einen katholischen Theologen besteht, wenn beide vor der Frage stehen, ob ein neuer Wortlaut demjenigen gleichgestellt werden 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 kann eine autoritative Antwort der Kirche erhalten, wenn es 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.

Damit auf die jüngsten **Ergebnisse der dogmengeschichtlichen Forschung** ein **Konsens der Kirchen** folgen kann, der zur Beendigung der Kirchenspaltung zwischen Chalkedonensern und Nicht-Chalkedonensern führen wird, muß also geklärt werden, ob und, wenn ja, unter welchen Bedingungen die Kirche, die nie von ihrer dogmatischen Wahrheit abrücken darf, wenigstens absehen kann von bestimmten Formulierungen, die sie selbst für ihre Dogmen festlegte.

Die Frage ist ernst, denn einerseits kann ohne eine angemessene Formulierung kein Weitergeben der Glaubenslehre erfolgen,

²⁷ Ebd., S. 195f.

²⁸ Ebd., S. 197-203.

und es könnte dem Relativismus Vorschub geleistet werden, wenn man den Inhalt dogmatischer Aussagen von den in der Kirche üblichen Formeln abheben möchte. Andererseits ist die Glaubensbotschaft in die Verantwortung der Kirche gelegt. Ihr steht es zu, die Formulierungen zu prägen. Sie prägte diese erst nach Jahrhunderten und hatte die Glaubenswahrheit in der Zeit davor auch ohne dieselben verkündigt. Die Kirche steht folglich über den Formulierungen. Sollte sie nicht auch in der Lage sein, die Gleichwertigkeit bzw. Ungleichwertigkeit unterschiedlicher Formulierungen festzustellen, wenn es de facto im Lauf der Theologiegeschichte zu solchen kam? Auf diese Frage muß geantwortet werden, damit die Forschungsergebnisse zur Dogmengeschichte in allen christlichen Konfessionen über eine rein wissenschaftliche Anerkennung hinaus auch volle ekklesiale Zustimmung finden.

In diesem Sinn bezog die Gesamtsynode der Hierarchie der Russischen Orthodoxen Kirche vom November/Dezember 1994 zu den Ergebnissen im offiziellen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und den nicht-chalkedonensischen Kirchen Stellung. Ohne die erlangten dogmengeschichtlichen Resultate anzufechten, stellte sie fest, daß die 1990 abgegebene gemeinsame Erklärung der mit dem Dialog beauftragten Kommission und die darin enthaltene Feststellung betreffs desselben authentischen christologischen Glaubens und der treuen Bewahrung der ungebrochenen Kontinuität der apostolischen Tradition in beiden Kirchenfamilien "nicht als Schlußdokument betrachtet werden kann und (daß) eine Fortführung der Kommissionsarbeit notwendig ist". Es gilt, auch noch die ekklesiologischen Überlegungen anzustellen, die es braucht, damit die Einsichten der theologischen Forschung ekklesiale Fruchtbarkeit erlangen und zur *Communio* zwischen den seit langem getrennten Schwesterkirchen führen werden.