

# Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht

Von Aloys Grillmeier S. J.

Der Fall „Nestorius“ ist noch nicht abgeschlossen. Man muß sich zunächst dessen bewußt sein, daß er unter einer doppelten Sicht beurteilt werden muß, nämlich einmal auf der Ebene der kirchlichen Dogmenbildung und der eigentlichen Lehrverkündigung, dann im Rahmen der theologiegeschichtlichen Entwicklung. Diese beiden Möglichkeiten der Beurteilung schließen sich nicht aus, decken sich aber auch nicht völlig. Zur Zeit des Nestorius stand die eigentliche Lehrverkündigung im Vordergrund. Von ihr aus wurde in erster Linie zu seinem Auftreten Stellung genommen. Bestimmte Formeln standen im Mittelpunkt. Sie wurden geprüft auf ihr Verhältnis zur Tradition und zum herrschenden Glaubensbewußtsein. Dies geschah nicht in einem wissenschaftlichen Verfahren, sondern im lebendigen Vollzug der kirchlichen Verkündigung. Die Zeit war noch nicht reif für den Schritt hinter die Formel, zu einer spekulativen Analyse der ihr zugrunde liegenden Begriffe und Vorstellungen. Damit ist wiederum nur eine Teilsicht einer wissenschaftlichen Erforschung des Falles „Nestorius“ benannt. Verschiedene andere Rücksichten müssen dazukommen, wie z. B. die psychologischen und kirchenpolitischen Voraussetzungen der ganzen Affäre, um nur diese Punkte hervorzuheben. Wie die Theologen zur Zeit des Ephesinums nicht an eine volle, auch spekulative Analyse der Aussagen des Nestorius dachten oder auch nur denken konnten, so fehlte beiden Parteien überhaupt die psychologische Fähigkeit der Einfühlung in den gegenseitigen Standpunkt. Wäre nicht die Spaltung zu verhüten gewesen, wenn man sich hüben und drüben verstanden und die je verschiedenen Voraussetzungen mit in Betracht gezogen hätte? Die Kirche muß ein lebendiges Interesse daran haben, unter dieser Rücksicht die vergangenen Krisen und religiösen Katastrophen zu überdenken. Auch der Fall „Nestorius“ braucht zu seiner geistigen Bewältigung jahrhundertelange Arbeit, sowohl was die Verkündigung als was auch die Theologie anbelangt. Wir haben einen analogen Fall mit der Beurteilung der Monophysiten der syrischen Kirche. In ihnen sah man mit der alten Kirche jahrhundertlang eine strikte Häresie. In sorgfältiger Arbeit ist die neuere historische Forschung zu dem Ergebnis gekommen, daß der severianische Monophysitismus, die lehrmäßige Grundlage der jakobitischen Kirche, nichts anderes war als die konsequent festgehaltene Christologie Kyrills von Alexandrien, den die Kirche immer als

orthodox betrachtet hat<sup>1</sup>. Es war der damaligen Zeit, insbesondere Leo dem Großen, nicht möglich gewesen, die innere Eigenart des alexandrinischen „Monophysitismus“ zu verstehen und diesen vom wahren Realmonophysitismus abzugrenzen, den es auch — aber nur in ganz geringem Ausmaß — gegeben hat. Eine Spaltung, die gewiß zum größeren Teil von der leidenschaftlichen Haltung der anderen Seite verschuldet war, ist im Grunde durch gegenseitiges Mißverständnis herbeigeführt worden<sup>2</sup>. War etwas Ähnliches im Fall des Nestorius gegeben? Diese Frage nach der Möglichkeit, die nestorianische Häresie und Spaltung durch sachgerechte Einfühlung aufzufangen, kann hier nicht in der ganzen Breite behandelt werden. Wir suchen das Problem von der theologiegeschichtlichen Seite her anzugehen, um gute und schlechte Ansätze in der Lehre des Nestorius aufdecken und so die entscheidenden Anknüpfungspunkte für eine theologische Klärung seines Konfliktes aufzeigen zu können. Dieser theologiegeschichtlichen Betrachtung soll aber eine kurze Skizze über Inhalt und Eigenart des kirchlich-dogmatischen Urteils über Nestorius vorangestellt werden.

## I. Das kirchlich-dogmatische Urteil über Nestorius

### 1. Der Inhalt des Urteils

(1) Das Konzil von Ephesus beurteilte in seiner entscheidenden Sitzung (22. Juni 431) die Lehre des Nestorius nach der allgemein geltenden Norm des Konzils von Nikaia (325), dessen Symbol auf Anregung Juvenals von Jerusalem verlesen wurde<sup>3</sup>. Damit sollten die „sermones de fide“, der zweite Brief Kyrills an Nestorius<sup>4</sup> und die Antwort des Nestorius auf diesen Brief<sup>5</sup> verglichen werden. Für das erste Dokument stellten die Synodalen feierlich die Übereinstimmung, für das zweite ebenso öffentlich die Verschiedenheit von dieser Norm fest<sup>6</sup>. Die Väter von Ephesus formulieren also die Lehre des Nestorius nicht positiv mit eigenen Worten, sondern nur negativ: Sein Brief stimmt nicht mit dem Dogma von Nikaia überein. Was ist aber dieses Dogma von Nikaia? Was sagt Nestorius in seinem Brief als eigene Lehre aus? Die Lehre des ersten Konzils — soweit es sich um seinen christologischen und nicht um seinen trinitätstheologischen Gehalt handelte — wurde aus seinem Symbol herausgelesen: „Ein und derselbe ist der ewige Sohn des Vaters,

<sup>1</sup> So J. Lebon, *Le monophysisme Sévérien* (Louvain 1909); ders., *La christologie du monophysisme syrien*: A. Grillmeier — H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* (zit. Chalkedon) 1 (Würzburg 1951) 425—580.

<sup>2</sup> Vgl. Chalkedon 2, 5—6, Anm. 6. Die bewußt genährte Abneigung der Monophysiten gegen das 4. Konzil ist dabei stark in Rechnung zu stellen.

<sup>3</sup> E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) I 1, 2, p. 12—13.

<sup>4</sup> ACO I 1, 2, p. 13; Text ebd. I 1, 1, p. 25—28; PG 77, 44—49.

<sup>5</sup> ACO I 1, 1, p. 29—32; F. Loofs, *Nestoriana* (Halle 1905) 173—180.

<sup>6</sup> ACO I 1, 2, p. 13—31 bzw. 31—36.

der von Ewigkeit aus dem Wesen des Vaters Gezeugte, und der in der Zeit dem Fleische nach aus der Jungfrau Maria Geborene, so daß diese mit Recht Gottesgebäerin genannt werden darf.“ Um diesen Punkt drehte sich die ganze Diskussion mit Nestorius. Das war das Dogma von Ephesus, der Substanz nach ausgedrückt im Briefe Kyrills, beides im Grunde Dogma von Nikaia. Nestorius hat dagegen gefehlt, weil er den Satz nicht gelten lassen will: „Gott hat gelitten“<sup>7</sup>, und weil er den Titel „Theotokos“ für Maria ablehnt oder nur einschränkungsweise annehmen will. Als Beleg dafür dient sein zweiter Brief an Kyrill. Weder das Dogma von Nikaia noch die Häresie des Nestorius sind also in einer kurzen Formel zusammengefaßt worden. Die Absetzung erfolgt wegen seiner „gottlosen Lehräußerungen (κηρύγματα)“ und des „Ungehorsams gegen die Kanones“<sup>8</sup>.

(2) Schon vor dem Konzil von 431 und unmittelbar nachher, wie auch in der weiteren Geschichte, wurde jedoch eine Verdeutlichung der Verschuldung des Nestorius gegeben. Ein wichtiges Motiv gab Eusebios von Dorylaion durch seine Contestatio, sein Plakat gegen Nestorius<sup>9</sup>, an: Nestorius erneuert die Lehre des Paul von Samosata, der bis dahin als der Häresiarch auf dem Gebiete der Christologie galt. Nestorius ist nach dieser Auffassung strenger Adoptianist; er mache Christus zu einem ἄλλος καὶ ἄλλος, d. h. im Sinne der späteren Terminologie zu zwei Personen. Auch Eusebios nimmt das Nicaenum zur Norm seiner Beurteilung. Eine weitere Konkretisierung erhielt das Bild der nestorianischen Häresie durch Kyrill von Alexandrien<sup>10</sup> und seine römische Berichterstattung durch seinen Gesandten, den Diakon Posidonius (Sommer 430)<sup>11</sup>. Auszüge aus den Nestoriana waren in lateinischer Übersetzung dem Briefe Kyrills an Coelestin I. beigegeben<sup>12</sup>. Der Tenor der Anklage heißt ziemlich vag: δυσφημεῖται Χριστός<sup>13</sup>. In einer eigenen Instruktion an Posidonius wird aber die Lehre des Nestorius als purer

<sup>7</sup> Dieser Theopaschitismus war zunächst der größere Anstoß für Nestorius. Die Theotokos-Frage gewinnt dann aber den Vorrang.

<sup>8</sup> ACO I 1, 2, p. 64; lat. I 3, p. 83. Zum Ganzen vgl. I. Ortiz de Urbina, Il dogma di Efeso: RevEtByz 11 (1953) 233—240. Im Artikel: Ephèse, Concile d', im DictThCath 5, 148 hatte M. Jugie behauptet, daß die Verurteilung des Nestorius „directement disciplinaire“, wenn auch durch dogmatische Erwägungen motiviert sei. Im Artikel „Efeso, concilio di“ der Enciclopedia Cattolica nimmt J. als Hauptentscheidung des Konzils das „Theotokos“ (Hinweis bei I. Ortiz de Urbina 233). Auch dies ist nicht ganz genau.

<sup>9</sup> Eusebios von Dorylaion, Contestatio; ACO I 1, 1, p. 101—102.

<sup>10</sup> Von einer Darlegung der ganzen antinestorianischen Stellung Kyrills müssen wir hier absehen. Für das Folgende vgl. den postum herausgegebenen Aufsatz von E. Amann, L'Affaire Nestorius vue de Rome: RevScRel 23 (1949) 5—37 207—244; 24 (1950) 28—52 235—265; dazu L. Ciccone: DivThom(P) 54 (1951) 33—55.

<sup>11</sup> Cyrill. Al., ep. ad Coelestin; ACO I 1, 5, p. 10—12; PG 77, 80—82.

<sup>12</sup> Erhalten in der Collectio Palatina; ACO I 5, p. 55—60, nr. 29; vgl. E. Amann: RevScRel 23 (1949) 216—224.

<sup>13</sup> ACO I 1, 5, p. 123.

Adoptianismus im Sinne der „Bewährungslehre“ und der „Zwei-Söhne-Lehre“ gedeutet<sup>14</sup>. Damit sind für Rom zwei Stichworte gegeben: Zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus habe nur eine Verbindung nach Art der Gottbegnadigung der Propheten bestanden, wenn auch in besonderer Intensität (*κατὰ μέζονα συνάρφειαν*). Nestorius vermeide durchwegs den Ausdruck *ἕνωσις* und rede für Christus nur von einer *συνάρφεια*, ὅπερ ἐστὶν ὡς ἐξῶθεν, wenn sie auch schon im Mutterschoße erfolgt sei. Doch sei dies nur Tarnung.

Zu gleicher Zeit holte die römische Kurie, der Nestorius aus eigenem Antrieb sein Anliegen unterbreitet und sein Material vorgelegt hatte, ein Gutachten ein von dem Abt von St. Viktor bei Marseille, Ioannes Cassianus (um 360 bis um 435) als einem Kenner der griechischen Sprache und der orientalischen Verhältnisse. In seiner Schrift: *De Incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*, die nur wenige Auszüge aus Nestorius enthält<sup>15</sup>, zog Cassian wieder die Linie hin zu Paul von Samosata. Jesus ist für Nestorius ein „solitarius homo“, der zur göttlichen Würde erhoben wird auf Grund seiner Verdienste und seines Gehorsams im Leiden (so etwa zwanzigmal)<sup>16</sup>. Das Novum ist, daß Nestorius eine Bewährungslehre zur Last gelegt wird, wie sie die Pelagianer verträten<sup>17</sup>.

Auf der römischen Synode von Anfang August 430 verurteilte Coelestin I. Nestorius<sup>18</sup>, weil er zum öffentlichen scandalum vom Logos (Verbum) anders lehre als der allgemeine und überlieferte Glaube. Er habe die Ehre des „virgineus (virginalis) partus“ verletzt<sup>19</sup> und trenne die göttliche und menschliche Natur in Christus<sup>20</sup> — ein Satz, der dem nestorianischen Problem am nächsten kommt. Nestorius mache Christus bald zu einem „bloßen Menschen“ (nunc solum hominem), bald lasse er ihn in der Gemeinschaft mit Gott weilen, soweit dieser sich würdige<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> ACO I 1, 7, p. 171; PG 77, 85. Vgl. aber RevScRel 23 (1949) 212.

<sup>15</sup> Vgl. F. Loofs, Nestoriana 51—57; E. Schwartz, Konzilstudien (Straßburg 1914), I. Cassian und Nestorius. Beide Autoren geben ein Verzeichnis des Nestorius-Dossiers, aus welchem die Zitate Cassians genommen sind. Vgl. E. Amann: RevScRel 23 (1949) 231—232, Note 2: Verwertet sind: der 1. Brief des Nestorius an Coelestin I. sowie 4 Predigten. Das Werk Cassians: CSEL 17, 1, ed. M. Petschenig; PL 50, 9—272. Es ist geschrieben vor Sommer 430.

<sup>16</sup> Vgl. E. Amann a. a. O. 238, Note 2.

<sup>17</sup> Ioann. Cassian., *De Incarn.* I 3; V 1. 2. 4. 14; CSEL 17, 239 s. 302 s. 306 323. In VII 21 nr. 4 wird Nestorius „Pelagianae haereseos spinosa suboles“ genannt.

<sup>18</sup> Das Urteil der Synode vom 10. August 430 ist in der *Collectio Veronensis*, ACO I 2, p. 20 nr. 23. Vgl. ferner die Briefe Coelestins in eben dieser Sammlung; E. Amann: RevScRel 24 (1950) 28—44, der 38, Note 1 mit Garnier der Meinung ist, daß man den Traktat Cassians auf der Synode benutzt hat.

<sup>19</sup> ACO I 2, p. 89 und 92: Nestorius lehre falsch de virgineo partu et de divinitate Christi. Es wird die Tradition betont (vgl. E. Amann a. a. O. 32, Note 3).

<sup>20</sup> Humanam enim in Christo nostro discutit divinamque naturam: ACO I 2, p. 15, nr. 2.

<sup>21</sup> Ibid.: nunc ei societatem Dei, quotiens tamen dignatur, assignans. E. Amann, a. a. O. 39 meint zu Unrecht, daß sich bei Coelestin die Anklage auf „psilanthropisme“ nicht finde (siehe oben im Text).

Wiederum wird Paul von Samosata zweimal als Ahnherr der neuen Häresie genannt<sup>22</sup>. Gennadius von Marseille faßt das Ergebnis der Synode schon in nach-chalkedonischer Terminologie zusammen, wenn er sagt:

„Caelestinus urbis Romae episcopus decretum synodi adversus Nestorium habitum [sic!] volumen scribens ad orientis et occidentis ecclesias dedit, confirmans duabus in Christo manentibus perfecte naturis unam filii dei credendam esse personam. Huic enim sententiae superscriptus Nestorius ostensus est esse contrarius.“<sup>23</sup>

(3) Die zu Rom und Ephesus<sup>24</sup> bezogene Stellung blieb praktisch für die gesamte weitere kirchliche Beurteilung des Nestorius maßgebend<sup>25</sup>. Unter Papst Leo I. (440—461) bildet sich die konträr-gegensätzliche Parallelisierung von Nestorianismus und Eutychianismus heraus, die selbstverständlich einer Gefahr der Schematisierung ausgesetzt ist:

„Nam quantum Nestorius a veritate excedit, dum dominum Iesum Christum de matre virgine hominem solum asserit natum, tantum etiam hic [Eutyches] a catholico tramite deviavit . . .“<sup>26</sup>

Auch die folgenden Dokumente, wie etwa der Libellus professionis fidei des Papstes Hormisdas vom Jahre 517<sup>27</sup>, bleiben innerhalb des nun geschaffenen Schemas. Am schärfsten spricht sich gegen Nestorius und die Antiochenische Schule das zweite Konzil von Konstantinopel (553) aus, das den Höhepunkt des Dreikapitelstreits bildet. Hier sind die Anklagepunkte massiert und verschärft zusammengefaßt: Zwei-Personen-Lehre (can. 3, D 215), bloß moralische Einheit in Christus (can. 4, D 216), Lehre vom „bloßen Menschen“ (can. 6, D 218), doppelte Anbetung für Christus (can. 9, D 221). Schließlich wird Ephesus in Schutz genommen und jeder mit dem Banne belegt, „der die heilige Synode beschuldigt, als hätte sie ohne Untersuchung den

<sup>22</sup> Vgl. E. Amann a. a. O. 38, Note 2.

<sup>23</sup> Gennadius, *De viris illustribus*, n. 54, ed. Bernoulli 80; vgl. auch Arnobius iun., *Conflictus* II 1; PL 53, 289B—290B.

<sup>24</sup> Zu beachten ist aber noch die Union von 433 und der mildere Ton in Cyrill. Al., ep. 44 ad Eulog.; ACO I 1, 4, p. 35; PG 77, 224D—225A. Für die kirchliche Beurteilung des Nestorius wurde vor allem Kyrills Commonitorium, das er Coelestin sandte, bedeutsam. Darin wird der Adoptianismus in besonders scharfer Weise hervorgehoben: ACO I 1, 7, p. 171.

<sup>25</sup> Vgl. jedoch M. Richard, *Le pape Saint Léon le Grand et les Scholia de Incarnatione Unigeniti de Saint Cyrille d'Alexandrie*: *RechScRel* 40 (1952) (116—128) 125—127 mit Hinweis auf Cyrill. Al., ep. 40 ad Acacium; ACO I 1, 4, p. 30<sup>23</sup>—27; PG 77, 201A. Siehe dazu den oben (Anm. 23) zitierten Text von Gennadius mit Hinweis auf Sixtus.

<sup>26</sup> Leo M., ep. 30 ad Pulcheriam Aug., ed. C. Silva-Tarouca, *S. Leonis Magni Epistolae contra Eutychis Haeresim, Pars prima. Epist. quae Chalcedonensi concilio praemittuntur*; *Textus et Documenta (TD)*, ser. theol. 15 (Romae 1934) 6; vgl. auch ep. 35 ad Iulian. Choens. Ep.; ep. 84 ad Pulcheriam Aug.; ep. 90 ad Marcian. Aug., TD I. c. 14 68 s. 77.

<sup>27</sup> Denzinger, *Enchiridion Symbolorum (D)* 171: anathematizamus omnes haereses, praecipue Nestorium haeticum, qui quondam Constantinopolitanae fuit urbis episcopus, damnatum in Concilio Ephesino a beato Coelestino Papa urbis Romae et a venerabili viro Cyrillo Alexandrinae civitatis antistite. —

Nestorius verurteilt“ (can. 14, D 227). Das Konzil von Florenz, in seinem Dekret für die Jakobiten (4. Februar 1442; D 710) und die *Professio fidei*, die Benedikt XIV. von den Orientalen (Maroniten) fordert, suchen — wie das Konzil von Konstantinopel 553 — die volle Distanzierung von jeder Form des Nestorianismus und von Nestorius selbst als einem Menschen „*damnatae memoriae*“ (Benedikt XIV.) zu erreichen.

Pius XI. greift zum Jubiläum des Konzils von Ephesus (431—1931) in seiner Encyclica „*Lux Veritatis*“<sup>28</sup> nach einer ziemlich ausführlichen Darstellung der Häresie des Nestorius<sup>29</sup> sogar die Frage auf, ob „Nestorius ein Nestorianer“ war, und wendet sich gegen jene Dogmenhistoriker, die Nestorius von allem Makel der Häresie reinwaschen, Kyrill dagegen belasten möchten: „*Omnes igitur in comperto habeant Nestorium revera haeretica praedicasse commenta, Alexandrinum Patriarchem strenuum exstitisse catholicae fidei defensorem.*“<sup>30</sup> Auch Pius XII. nimmt in seiner Encyclica „*Sempiternus Rex Christus*“ zum Jubiläum des Konzils von Chalkedon<sup>31</sup> gegen eine Auffassung von Dogmenhistorikern Stellung, die behauptet hatten, daß das Konzil von Chalkedon eine Art von dialektischer Gegenbewegung zur Synode von Ephesus gewesen sei<sup>32</sup>. Er warnt schließlich vor einem Neo-Nestorianismus in der Ausdeutung der Psychologie Jesu<sup>33</sup>.

Wenn wir so die kirchlichen Dokumente von 431 (mit Vorgeschichte) bis 1951 überblicken, so ist kein Wandel in der Beurteilung des Nestorius erfolgt. Die negative Stellungnahme hat sich sogar zusehends verschärft und konkretisiert: Zwei-Personen-Lehre, Zwei-Söhne-Lehre, Neo-Adoptianismus nach dem Muster des Paul von Samosata, dessen Lehre freilich bis heute nicht völlig geklärt ist, bloß akzidentell-moralische Einheit, Zerstörung unseres Heils.

## 2. Eigenart der kirchlichen Verurteilung

Kyrill bringt diese unerbittliche kirchliche Reaktion auf das Auftreten des Nestorius auf das Motto: Es ist ein *σκανδαλον οικουμενικόν*. Die Gläubigen sind *σκανδαλιζόμενοι*<sup>34</sup>. Ein öffentliches Ärgernis ist für die Oikumene gegeben. Was auch an Rivalität zwischen Alexandrien und Konstantinopel in die Lösung des Falles „Nestorius“ eingeflossen sein mag, dieses Wort zeigt am besten die kirchlichen Empfindungen der

<sup>28</sup> Pius XI., *Litterae Encyclicae* „*Lux Veritatis*“; AAS 23 (1931) 491—517.

<sup>29</sup> AAS, I. c. 496 s. (mit Hinweis auf ACO I 5, p. 408). Vgl. auch ebd. 506.

<sup>30</sup> AAS, I. c. 505.

<sup>31</sup> Pius XII., Encyclica „*Sempiternus Rex Christus*“; AAS 43 (1951) 625—644.

<sup>32</sup> Vgl. Chalkedon 1, 343—344.

<sup>33</sup> AAS 43 (1951) 638. Bekannt ist, daß dieser Abschnitt erstmals in anderer Fassung im *Osservatore Romano* vom 13. 9. 1951 (Nr. 212) 2, Sp. 1—2 veröffentlicht war.

<sup>34</sup> Cyrill. Al., ep. 2 ad Nestor.; ACO I 1, 1, p. 2423—25; ebenso ep. 8; PG 77, 60B.

damaligen Zeit. Wohl hat Nestorius den Streit um den Theotokos-Titel nicht in Bewegung gebracht. Er hat ihn schon vorgefunden, wie er selbst schildert:

„... mox ut venimus huc, aliquos hic adversum semet ipsos eorum, qui ad ecclesiam pertinent, seditiose dissidentes invenimus, quorum aliqui quidem sanctam virginem θεοτόκον tantummodo nominabant, alii vero hominis genitricem, unde utramque partem ut diligenter colligerem, ... *Christi* eam vocavimus genitricem, ut haec vox utrumque manifeste signaret, id est deum et hominem circa evangelii voces.“<sup>85</sup>

Als glühender Bekämpfer der Häresien aller Art, als den er sich von Anfang an in Konstantinopel gab, dachte er selbst nicht an Häresie, sondern nur an einen Mittelweg, wie er glaubte. Dennoch war seine Kritik am Theotokos-Titel, so eingeschränkt sie sein mochte, ein gefährliches Unternehmen, zumal sich einige Extremisten auf seine Seite schlugen, die nun zum eigentlichen Angriff auf diesen Titel übergingen, und dies in öffentlichen Predigten, bei denen Nestorius zugegen war<sup>86</sup>. Gewiß war er guten Glaubens, da er den Mißbrauch dieses Titels durch Arianer und Apollinaristen vor Augen hatte, beachtete aber auch nicht, daß eine Tradition von immerhin schon 200 Jahren daran festhielt. Er kannte sie zu wenig<sup>87</sup> und achtete sie nicht. Unglücklicherweise entfaltete er eine große Propaganda, um seine Lösung des konstantinopolitanischen Streites in alle Welt zu bringen, bis nach Mazedonien, Rom und Alexandrien. Sein zelotisches Ungestüm, das er schon seit seinem Amtsantritt gezeigt hatte<sup>88</sup>, hat selbst die Lage geschaffen, die für die

Vgl. Coelestin I (oben zu Anm. 19); Socrates, Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 808—809; ferner die Darstellung im Liber Heraclidis (= LH) des Nestorius; ed. P. Bedjan, Le Livre d'Héraclide de Damas (Paris—Leipzig 1910) (= B) 151; F. Nau, Le Livre d'Héraclide de Damas (Paris 1910) 91; G. R. Driver — L. Hodgson (Oxford 1925) 99; wir zitieren den LH immer nur nach Bedjan, da seine Paginierung in den genannten Übersetzungen angegeben ist.

<sup>85</sup> F. Loofs, Nestoriana 1852—10 (ep. ad Ioann. Antioch.; Dez. 430); ebenso in der Tragoedia, Nestoriana 203. Vgl. auch Liber Heraclidis B 151; Barhadbešabba, Hist. Eccl. 21; Patr. Or. 9, 532 s.

<sup>86</sup> So der Presbyter Anastasius, der mit Nestorius aus Antiochien gekommen war und die erste Erregung verursachte. Vgl. Socrates, Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 808—809. Nach Kyrills Bericht an Coelestin ist noch schärfer der Bischof Dorotheus, der bei voller Kirche ausruft: Wenn jemand sagt, daß Maria Theotokos sei, so sei er ausgeschlossen (ACO I 1, 5, p. 11, nr. 3).

<sup>87</sup> Sonst hätte er im Liber Heraclidis (B 220) nicht behaupten können, daß sich „Theotokos“ bei den Vätern nicht finde. Gerade die Akten des Ephesinums enthielten eine Stelle aus Gregor von Nazianz, die er gelesen haben mußte, da er andere Stellen Gregors aus eben den Akten häufig zitiert (ACO I 1, 2, p. 4318; PG 37, 177 C). Vgl. die Zeugnisse des Socrates, Hist. Eccl. 7, 32 (PG 67, 812 AB) und dessen Tadel gegenüber Nestorius, daß er die Schriften der Alten nicht gekannt habe (809 B). Im LH findet sich nur ein kleines Dossier von stets wiederkehrenden Väternstellen, weil ihm sonst keine Quellen zur Verfügung standen (Athanasius, C. Arian. 3, 13; Ad Epict. 2 u. 7; Gregor v. Naz. Ep. 101 ad Cledon; Gregor v. Nyssa, or. 1 de beatit.; Theophil. v. Al., ep. pasch. 6; Ambrosius, De fide 1, 94; 2, 77, 78).

<sup>88</sup> Vgl. F. Nau, Nestorius d'après les sources orientales (Paris 1911) 13 f.

Kirche alarmierend war und zur Stellungnahme herausforderte. Wir kennzeichnen deren Eigenart nochmals in kurzer Zusammenfassung:

(1) Die kirchlich-dogmatische Beurteilung des Falles Nestorius geht aus von dem aktuellen kirchlichen Glaubensbewußtsein der damaligen Zeit und von den Wirkungen, welche das Auftreten des Nestorius darauf hatte. Mit seiner gewiß gutgemeinten, aber theologisch (sowohl von der positiven als auch von der spekulativen Seite her) schlecht begründeten Kritik am Theotokos-Titel traf Nestorius einen Zentralpunkt der kirchlichen Verkündigung und des Glaubensbewußtseins, dies um so mehr, als „Theotokos“ ein „Kultwort“<sup>39</sup> und ein Schlüsselbegriff des Glaubens an die Menschwerdung des Sohnes Gottes war. Später hinzugefügte theologische Erklärungen und Nuancierungen konnten den geschaffenen Alarmzustand nicht beruhigen<sup>40</sup>. Vom seelsorgerlichen Standpunkt aus war eine unhaltbare Situation geschaffen, die Sokrates mit seinem Bild vom „Nachtkampf“ anschaulich kennzeichnet<sup>41</sup>. Die Kirche mußte die Klärung der Fronten herbeiführen. Sie tat dies auf dem Wege einer Verurteilung, die zugleich eine eindeutige Bestätigung einer alten Tradition war.

(2) Die Tradition war die Norm der kirchlichen Entscheidung, nicht bloß was den engeren Titel „Theotokos“ anbetraf, sondern auch für die Einschärfung der kirchlichen Auffassung von Christus als „ein und demselben“ in Gottheit und Menschheit.

(3) Wie die Kirche im Positiven an der Tradition festhält, so hat sie auch ein nie versagendes Gedächtnis für das Negative, die einmal aufgetauchten Häresien. Sie stellte darum im 5. Jahrhundert die nestorianische Kritik am Theotokos-Titel hinein in alle möglichen Zusammenhänge systematischer und geschichtlicher Art, wenn auch nur grosso modo. Man zog alle Konsequenzen, welche diese Kritik *objektiv* haben konnte (Zwei-Personen-Lehre, Zwei-Söhne-Lehre). Man stellte auch alle Verbindungen zu den Häresien früherer Zeit her, soweit irgendwie eine sachliche Beziehung bestand (Adoptianismus des Paul von Samosata, Judaismus, Pelagianismus). So formte sich ein objektiv-unpersönliches Bild von der „Häresie“ des Nestorius oder vom „Nestorianismus“, um dann doch seiner Person als deren Urheber und Verteidiger zugeschrieben zu werden, auch wenn dieser keineswegs diese Konsequenzen und Verbindungslinien ziehen wollte.

(4) Dieses so geformte Bild von der Häresie des Nestorius war nicht im eigentlich theologisch-wissenschaftlichen Sinn erarbeitet, sondern

<sup>39</sup> E. Schwartz: HistZ 112 (1914) 249.

<sup>40</sup> Vgl. Nestorius, ep. 3 ad Coelestin.; F. Loofs, Nestoriana 1817–20: ego autem ad hanc quidem vocem, quae est θεοτόκος, nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto.

<sup>41</sup> Socrates, Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 809 B.

entsprach den Notwendigkeiten der kirchlichen Verkündigung<sup>42</sup>. Die Kirche reagierte auf die Kerygmata des Bischofs von Konstantinopel mit der Klarstellung ihres Kerygmas, so also, wie eben ein lebendiger Organismus auf einen eindringenden Bazillus reagiert<sup>43</sup>. Nach dem Bewußtsein der damaligen Zeit wurde mit der Verurteilung des Nestorius ein „ökumenisches Skandalon“ beseitigt. Eine ἀίρεσις wurde durch eine καθαίρεσις getilgt.

## II. Nestorius und seine Stellung in der Geschichte der Theologie

Zur Zeit des Ephesinums besaß die Kirche noch keine so ausgebildete theologische Methode, daß eine wissenschaftliche Beurteilung der Kerygmata des Nestorius möglich gewesen wäre<sup>1</sup>. Man forschte nicht nach seinen Grund-Ideen und -Begriffen. Man fragte nicht nach seinen philosophischen und theologischen Voraussetzungen und Zielen. Vielmehr stellte man Formel gegen Formel, deren Aussagewert wohl nach einer leitenden dogmatischen Idee, nicht aber mit präziseren Begriffen bestimmt wurde. Leider konnte damit das Konzil von Ephesus nicht das erfüllen, was es nach dem Gebot der Stunde hätte leisten sollen. Denn seit etwa 330 schon war ein theologisch-spekulativer Prozeß im Gange, in dem es um eine Klärung dessen ging, was man die *communicatio idiomatum* nennt. Er hat mit Eustathius von Antiochien eingesetzt, der wegen des arianischen Mißbrauchs dieser christologischen Redeweise die Unterscheidung der Naturen stark betonte und eine Lockerung oder Einschränkung des Aussagetausches einführte<sup>2</sup>. Die Rede vom „leidenden Gott“ war von da ab für die Antiochener des Arianismus und dann auch des Apollinarismus verdächtig. Ephesus trat nun im Sinne der alten Tradition für die Gültigkeit dieser Redeweise ein und beseitigte alles Schwanken. Das Bewußtsein für die Einheit des Subjekts in Christus wurde neu gefestigt. Das war die geschichtliche Sendung des Konzils. Die Stunde hätte aber mehr gefordert als eine bloße Neubestätigung und Neueinschärfung des Überkommenen. Jetzt wäre es an der Zeit gewesen, begrifflich genauer die Ebenen zu bestimmen, auf der in Christus die Einheit und die Verschiedenheit auszusagen wären. Damit wäre Nestorius ein Ausweg aus seinen Schwierigkeiten ermög-

<sup>42</sup> Vgl. Coelestin., ep. ad Nestor. (Sommer 430, nach der Synode von Rom); ACO I 2, p. 927: „Ubi est diligentia pastoralis?“

<sup>43</sup> Vgl. ebd. p. 9 nr. 8.

<sup>1</sup> Sokrates gibt wohl ein Beispiel eines objektiven Bemühens um die tatsächlichen Aussagen des Nestorius. Er liest die Werke des Verurteilten und stellt ganz unparteiisch fest, daß dieser weder mit Paul von Samosata noch mit Photin etwas zu tun habe und auch Christus nicht einen „bloßen Menschen“ nenne. Er habe nur eine Phobie vor „Theotokos“ und sei ein unerfahrener Mensch (Hist. Eccl. 7, 32; PG 67, 809BC). Aber Sokrates geht auf die spekulativen Voraussetzungen des Nestorius nicht ein.

<sup>2</sup> Vgl. Chalkedon 1, 124—130.

licht worden. So aber wurde wohl die alte Überlieferung eingeschränkt, nicht aber theologisch-spekulativ ihre innere Begründung gegeben, soweit dies von einem Konzil überhaupt erwartet werden konnte. Chalkedon (451) holte nach einer neuen schweren Krise der Kirche das zu Ephesus Versäumte wenigstens mit einer ersten Wegweisung nach, die dann unter weiteren Kämpfen in jahrhundertelanger Arbeit ausgebaut wurde. Nestorius bedeutete also nicht bloß eine Krise der kirchlichen Verkündigung, in ihm offenbarte sich auch die Forderung nach einer spekulativen Lösung des christologischen Problems und einer Klärung der überkommenen Formeln. Diese Forderung wurde damals nicht vernommen.

Man kann Nestorius nicht gerecht werden, wenn man nicht auch diesen seinen theologiegeschichtlichen Ort näher bestimmt und seinen spekulativen Beitrag zu den christologischen Zeitproblemen würdigt. Wir wollen versuchen, in einer kurzen Skizze diese Ortsbestimmung vorzunehmen, indem wir auf die polemischen Motive wie auf die positiven Leitideen des Nestorius (mit ihrem begrifflichen Ausdruck und ihrer geschichtlichen Herkunft) achten<sup>3</sup>.

## 1. Das polemische Motiv in der Christologie des Nestorius

Die nestorianische wie überhaupt die antiochenische Christologie ist in erster Linie aus der Abwehr gegen die Arianer und die Apollinaristen geboren und von daher bestimmt. Mit Recht hat Nestorius bemerkt, daß bei der arianischen und apollinaristischen Leugnung der Seele Christi der Theotokos-Titel einen besonderen Sinn bekommen müsse. Indem nämlich nach dieser Christusdeutung der Logos eine „physische“ Natureinheit mit dem Fleische eingeht, wie sie die Seele mit dem menschlichen Leibe bildet, wird der Logos auch in seinem göttlichen

<sup>3</sup> Leider kann hier kein Überblick über die Entwicklung der wissenschaftlichen Nestorius-Forschung gegeben werden, sowohl was die Arbeit am Text als auch die Deutung anbetrifft. Ich verweise nur auf die Studie von Luise Abramowski, Untersuchungen zum literarischen Nachlaß des Nestorius (Dissertation Bonn 1956) (Maschinenschrift). Die Verfasserin bereitet auch eine literarkritische Untersuchung zum Liber Heraclidis vor. Nach brieflicher Mitteilung wird eine Reihe von Texten als Interpolation ausgeschaltet, besonders die lange Einleitung, die in Dialogform gehalten ist (B 10—125). Die mir gütigerweise genau angegebenen Texte werden in dieser Untersuchung nicht verwertet. Für das Folgende war auch als Ausgangspunkt wichtig: L. I. Scipioni O. P., Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio. La formulazione e il suo contesto filosofico, Fribourg 1956 (zitiert: Ricerche). Wir erweitern den hier gegebenen Ansatz hin zu den Kappadokiern, und zwar nur in einer ersten Skizze. Das Problem „Nestorius — Kappadokier“ verdiente eine ausführlichere Behandlung. Darüber hinaus wären (für die unten näher bezeichneten Fragen) auch noch Didymus und die Alexandriner Klemens und Origenes heranzuziehen. — Die bekannte ältere Nestorius-Literatur ist bei L. I. Scipioni angegeben, mit Ausnahme Chr. Pesch, Nestorius als Irrlehrer, Paderborn 1921. Für die bereitwillige Hilfe bei der Übersetzung der Texte aus dem Liber Heraclidis danke ich J. Quecke S. J.

Wesen in physisch-leibliches Geschehen, wie Geburt, Leiden und Tod, hineingezogen. Die göttliche Transzendenz ist verletzt. Die Arianer suchen darum den Theotokos-Titel zu verbreiten, um so Gelegenheit zu haben, die Gottheit Christi selber leugnen zu können<sup>4</sup>. Ihre Stellung ist von negativen trinitäts-theologischen Rücksichten bestimmt, während die Apollinaristen positiv-soteriologische Absichten haben und auf dem Boden des Nicaenums bleiben wollen. Bei beiden offenbart sich die Häresie einer Christologie der *unio in natura et secundum naturam*. Mit den Apollinaristen identifizierte Nestorius auch seinen Gegner Kyrill von Alexandrien. Daß er die kyrillianische Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Wortes“ apollinaristisch ausgelegt hat, darf ihm nicht zur Last gelegt werden. Denn diese pointierte Rede-weise ist Kyrill, soweit wir unterrichtet sind, tatsächlich aus den berück- tigten „fraudes Apollinistarum“ zugekommen. Wenn der Bischof von Alexandrien diese Formel auch rechtläubig verstanden hat und eine eindrucksvolle Deutung der Inkarnation damit verbinden konnte, so bedurfte es doch einer eigenen Überlegung und einer sorgfältigen Ab- grenzung, um sie vor häretischer Mißdeutung schützen zu können. In Eutyches zeigte sich die Gefährlichkeit dieser Formel. Leo der Große erachtete sie ohne weiteres als häretisch, ohne freilich zu wissen, daß auch Kyrill sie hielt und doch rechtläubig verstand. Mit Recht konnten auch andere Redeweisen Kyrills Schwierigkeiten machen, wie aus einem Brief des Nestorius an Theodoret zu ersehen ist:

„Denn was sagte er [nämlich Kyrill]? ‚Auch wenn der Unterschied der Naturen nicht verkannt wird, *aus* denen (ἐξ ὧν) nach unserer Aus- sage unaussprechliche Einigung zustande kommt‘. Dies ἐξ ὧν [klingt], gleich als spräche er in betreff der Naturen des Herrn von Teilen auf beiden Seiten, welche zu einem wurden. Denn er hätte sagen sollen nicht ‚aus welchen‘ [ἐξ ὧν], sondern: ‚*deren* unaussprechliche Einheit nach unserer Aussage gemacht ist‘. Denn nicht *aus* den Naturen ist jene unaussprechliche Einheit, sondern sie ist eine solche *der* Naturen.“<sup>5</sup>

Von diesen apollinaristischen Formeln her ist es verständlich, wenn bei den Antiochenern die kyrillianische Christologie in den Verdacht des Apollinarismus kam. Aber über die Kritik an der alexandrinischen Formel hinaus verwarf Nestorius auch die althergebrachte Redeweise von der *communicatio idiomatum* und wurde so zum Gegner der Über- lieferung, und dies aus seinen engeren antiochenischen Traditionen heraus. Den Hauptanstoß dazu fand er, wie schon gesagt, im Theotokos- Titel<sup>6</sup> und in der Redeweise vom *Deus passus*. Immerhin ist auch für

<sup>4</sup> F. Loofs, Nestoriana 6—13; auch LH B 25 s.

<sup>5</sup> F. Loofs, Nestoriana 197 s. (XII). Dieses „aus zwei Naturen“ hat auch Chal- kedon (451) abgelehnt. Vgl. Chalkedon 1, 395—397. Auch Leo d. Gr. will nichts davon wissen. Vgl. den Tomus Leonis, ed. Silva-Tarouca, TD, ser. th. 9, nr. 178 bis 181.

<sup>6</sup> Vgl. oben I, Anm. 37.

diese Kritik zu beachten, daß eben dieser Aussagetausch durch den arianisch-apollinaristischen Mißbrauch in seiner Gültigkeit gefährdet erschien. Um den christologischen Aussagetausch in seiner Wahrheit begründen und gegen häretische Mißdeutung schützen zu können, wäre eben die Unterscheidung von Natur und Person in Christus notwendig gewesen, d. h. eine genaue Bestimmung, wo in Christus die Einheit und wo die Verschiedenheit zu suchen wäre. Niemand hatte bis dahin innerhalb der griechischen Theologie eine solche vorgelegt. Die Antiochener hatten sich als erste diesem Problem gestellt, und auch Nestorius gehörte noch mit zu den Bahnbrechern hinein in theologisches Neuland. Sein Fehler war, daß er eine Tradition, die er nicht voll kannte und mißdeutete, nach seinen eigenen theologischen Ansichten zu korrigieren suchte, statt umgekehrt seine Auffassungen nach der Tradition zu richten, die wohl durch Mißbrauch verdunkelt, aber als solche nicht außer Kurs gesetzt war.

## 2. Christologische Leitideen des Nestorius

(1) Die Subjektsbestimmung in Christus: Wenn auch Kyrill keine metaphysische Deutung von Einheit und Verschiedenheit in Christus vorgelegt hat, so hatte er doch eine eindeutige intuitive Vorstellung von der Einheit des Subjekts in Christus, das für ihn eben die Person des Logos war. Gerade hier war der schwache Punkt des Nestorius. Weil er die Idiomenkommunikation in Christus nicht verstand und von seinen Voraussetzungen her Falsches darin fand, bestimmte er das Subjekt der Christusaussage auf seine Weise. Mit der Tradition wollte er immerhin Göttliches und Menschliches „ein und demselben“ zuschreiben und damit auf seine Weise eben den Aussagetausch retten. Dieser „ein und derselbe“, dem aber Göttliches und Menschliches zukäme, war für ihn nicht der „Logos“, sondern „Christus“ oder der „Sohn“ oder der „Kyrios“. Diese letzteren Namen bedeuteten für ihn ein additives Subjekt, das die göttlichen und menschlichen Eigenschaften in sich enthielte, so daß sie davon in gleicher Weise ausgesagt werden könnten. Er leitete seine Deutung vom Nicaenum ab: „Habt acht, daß nach der Anführung des ‚Christus‘, dem Zeichen für die zwei Naturen, die Väter nicht zuerst sagen: wir glauben an den einen Gott-Logos, sondern einen Namen wählten, der beides bezeichnet.“<sup>7</sup> Das Subjekt aller Aussagen soll also „Christus“ im Gegensatz zu „Logos“ sein. Die metaphysische Struktur dieses „Christus“ wird nicht vom Logos her als dem letzten Träger der göttlichen und menschlichen Natur gefaßt, sondern verstanden als die Summe der beiden unvermischten Naturen, die selbst wieder ein Bündel qualitativer Gehalte sind. Insofern also

<sup>7</sup> F. Loofs, *Nestoriana* 2957–9.

„Christus“ die Summe der Eigenschaften der unvermischten Gottheit und Menschheit ist, wagt es Nestorius, von ihm Ewiges und Zeitliches zugleich auszusagen. Vom Logos (= Logos-Natur) kann er nur Göttliches präzisieren. Die Idee vom Logos als Logos-Subjekt und dem Träger sowohl der göttlichen wie der menschlichen Natur ist ihm nicht gekommen.

(2) **Christologie der zwei Naturen:** Diese Vorrangstellung von „Natur“ gegenüber „Subjekt“ oder „Person“ bei Nestorius ist sehr wohl zu beachten. Das heißt: er hat die Idee von „Subjekt“ und „Person“ im späteren Sinn genommen, noch nicht oder nur von ferne erfaßt. Wo er „Gott“ oder „Mensch“ sagt, muß man diese Ausdrücke auf der Ebene der Natur nehmen<sup>8</sup>. Darum kämpft er also guten Gewissens, wenn auch aus mangelnder Kenntnis, gegen die orthodoxe Idiomenkommunikation und macht sich seine eigene Deutung des Nicaenums zurecht:

„Sieh, wenn es dir gefällt, einmal die Aussagen [des Nicaenums] genauer an, und du wirst finden, daß der Chor der Väter nicht die wesengleiche Gottheit leidensfähig genannt hat, und nicht ‚neugeboren‘ die dem Vater gleichewige [Natur], und nicht auferstanden sie [die Gottheit], welche den aufgelösten Tempel auferweckt hat . . . Siehe, wie sie zuerst setzen: ‚Herr‘ und ‚Jesus‘ und ‚Christus‘ und ‚Eingeborener‘ und ‚Sohn‘, die gemeinsamen Namen also der Gottheit und der Menschheit als Fundament, um dann darauf die Überlieferung von der Menschwerdung und des Leidens und der Auferstehung zu bauen.“<sup>9</sup>

„Christus“ ist also „der gemeinsame Name beider Naturen“<sup>10</sup>. Als Summe göttlicher und menschlicher Eigenschaften deckt er alle Aussagen, welche die biblische und patristische Überlieferung kennt. Schon Paulus habe diese Sprechweise, Christus zum Träger aller Aussagen zu machen: ἵνα μὴ τὸν θεὸν λόγον ἐντεῦθεν τις παθητὸν ὑπολάβῃ, τίθησι τὸ »Χριστός«<sup>11</sup>. „Und wenn du das ganze Neue Testament durchforschst, findest du nirgends darin den Tod dem Gott (τῷ θεῷ) zugeeignet, sondern entweder Christus oder dem Sohn oder dem Herrn. Denn (die Bezeichnung) Christus und Sohn und Herr, von der Schrift auf den Eingeborenen angewendet, ist Ausdruck der zwei Naturen (τῶν φύσεων ἐστὶ τῶν δύο σημαντικόν) und offenbart bald die Gottheit, bald die Menschheit, bald beides.“<sup>12</sup>

Weil Nestorius immer von den „Naturen“ her denkt, so verstehen wir seine Stellungnahme im Streit um die „Gottesgebälerin“ im Gegensatz zu „Menschengebälerin“. Beide Ausdrücke hat er abgelehnt, um

<sup>8</sup> Selbst die Contestatio des Eusebios von Dorylaion gibt diesen Tatbestand wieder, indem als Lehre des Paul von Samosata angegeben wird: Maria hat den „Logos“ nicht geboren, als Lehre des Nestorius aber, Maria habe die „Gottheit“ (τὴν θεότητα) nicht geboren: ACO I 1, 1 p. 101<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> F. Loofs, Nestoriana 174<sup>26</sup>—175<sup>11</sup>. Vgl. auch M. Jugie, Nestorius 112, Anm. 2.

<sup>10</sup> F. Loofs, Nestoriana 175<sup>18</sup> 19.

<sup>11</sup> F. Loofs, Nestoriana 176<sup>4</sup> 5; vgl. 196<sup>24</sup>—197<sup>11</sup>.

<sup>12</sup> Ibid. 269<sup>14</sup>—20; ähnlich 273<sup>13</sup>—17.

an deren Stelle „Christusgebärierin“ zu setzen. Er war sich aber dessen nicht bewußt, daß von seinen Voraussetzungen her auch dieser Titel nicht zu rechtfertigen war. Wenn „Christus“ zwei Naturen besagt, dann muß bei seiner logischen Fassung der genannte Titel sich auch der von ihm bevorzugte auf die zwei Naturen beziehen. Das ist aber gerade das, was er bekämpfte<sup>13</sup>. So kam er schließlich auch darauf, den Namen der „Theotokos“ zuzugeben — wegen der „Verbindung“ — und beschritt damit den richtigen Weg der Begründung<sup>14</sup>, so mangelhaft sie auch noch sein mochte. Auch im Liber Heraclidis bleibt noch der Vorrang der „Natur“ vor dem „Subjekt“. Auch dort ist noch unterschieden zwischen „Logos“ = göttliche „Natur“ und „Christus“ = Einheit von göttlicher und menschlicher Natur. Immer noch vexiert ihn das alte Problem der „Gottesgebärierin“:

„In der einen Natur zwar, das ist aber [in der] Gottheit, wurde er geboren aus (von) Gott dem Vater; in der anderen aber, das ist in der Menschheit, aus (von) der heiligen Jungfrau. Wie kannst du sie dann Gottesgebärierin nennen, wo du bekannt hast, daß er nicht aus (von) ihr geboren wurde“<sup>15</sup> ... „... daß der einzige Sohn Gottes schuf und geschaffen wurde, ein und derselbe, aber nicht in demselben; der Sohn Gottes litt und litt nicht, ein und derselbe aber nicht in demselben; denn einiges ist in der Natur der Gottheit und anderes in der Natur der Menschheit. Alles Menschliche litt er in der Menschheit und alles Göttliche in der Gottheit.“<sup>16</sup>

Zu beachten ist, daß hier zum Subjekt der Aussage „Sohn“ und nicht „Logos“ genommen ist. Auch im Liber Heraclidis basiert die christologische Aussage auf „Christus“ als der Summe der zwei Naturen, nicht aber auf einem letzten (göttlichen) Subjekt als dem Träger der göttlichen und menschlichen Natur im Menschgewordenen: „Deshalb gehören die zwei Naturen zu Christus und nicht zu Gott dem Wort.“<sup>17</sup> Wort und Logos bleiben immer Ausdruck der „Natur“. Zwei Naturen vom „Logos“ aussagen ist für Nestorius gleichbedeutend mit der Zuteilung von zwei Wesenheiten an die Logos-Natur. Er sieht aber ganz klar, daß in „Christus“ zwei vollständige Naturen ausgesagt sind. Das ist das stets wiederkehrende Leitmotiv seines Liber Heraclidis, dessen eigentliche Gegner weiterhin der Apollinarismus und der Arianismus sind<sup>18</sup>.

Von hier aus ergeben sich einige Konsequenzen für die Beurteilung des Nestorius. Er hat — subjektiv gesehen — nicht die orthodoxe Idiomenkommunikation abgelehnt, sondern eine von seinen Voraus-

<sup>13</sup> Vgl. *ibid.* 312—313 (Predigt von 430); 181 s. 185 203 s. 247<sup>5</sup>—6 252<sup>10</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. *ibid.* p. 167<sup>19</sup> 20: *si quis autem hoc nomen theotocon propter natam humanitatem coniunctam deo verbo ... proponet ... ferri tamen potest ...* Sein Mißtrauen ist auch hier deutlich.

<sup>15</sup> LH B 408<sup>15</sup>—18; vgl. B 358 s.

<sup>16</sup> LH B 2044—8. Auch Kyrills Lehre wird weiterhin als Vermischung der Naturen oder Wesenheiten angesehen: B 322. Dieser bekenne Christus „nicht als ein Prosopon, sondern als [eine] Wesenheit“: B 323.

<sup>17</sup> LH B 248.

<sup>18</sup> LH B 150.

setzungen her mißverständene Aussageweise. Die metaphysische Struktur der Menschwerdung, wie sie in der kirchlichen Aussage gegeben war, war ihm verborgen geblieben. Von seinen Voraussetzungen her konnte er nichts anderes tun als ein Nein sagen. Damit stellte er sich freilich in seinem Ungenügen als spekulativer Theologe bloß. Aber auch er wurde verkannt, indem die Gegenseite ihn von *ihren* Voraussetzungen her beurteilte und seine Absage als ein Nein auf gleicher Ebene wertete. Sie mußte so in seiner Betonung der Zweiheit der Naturen eine Zwei-Personen- und Zwei-Söhne-Lehre finden. Weil er aber die Verschiedenheit und die Unterscheidung in Christus immer nur auf der Ebene der Natur gesehen hat, konnte ihm eine solche Zwei-Personen-Lehre im Grunde nicht vorgeworfen werden. Eine solche hat er vielmehr immer zurückgewiesen. So lautete ein Satz einer Predigt aus dem Jahr 430: „non dixi alterum filium aut alterum deum verbum, sed dixi deum verbum naturaliter et templum naturaliter aliud, filium coniunctione unum.“<sup>19</sup> Ebenso entschieden hat er die Zwei-Söhne-Lehre verworfen, mit der er immer wieder belastet wurde. Denn „Sohn“ war ihm ja gerade einer der Namen, der die vereinten Naturen aussprach<sup>20</sup>. Gelegentlich aber gingen ihm, von der Hl. Schrift her, bessere Einsichten auf. Das Geschehen der Menschwerdung hat er vom Logos her erfaßt und somit im rechten Ansatzpunkt:

„Es war der Gott-Logos auch vor der Menschwerdung Sohn und Gott und beisammen mit dem Vater; er nahm aber in den letzten Zeiten die Knechtsgestalt an; aber da er schon vorher Sohn war und genannt wurde, kann er nach der Annahme nicht ein getrennter Sohn genannt werden, damit wir nicht zwei Söhne dekretieren.“<sup>21</sup>

Hier ist die echte Subjektseinheit in Christus geahnt. Die Bezeichnung „Sohn“ gilt schon von dem Präexistenten, der in der Menschwerdung Fleisch annimmt. Der Name „Sohn“ duldet damit keine Trennung. Die Unterscheidung liegt auf der Seite der Naturen. Schnell jedoch wird diese Erkenntnis wieder zugedeckt. „Christus“ als Summe der zwei Naturen tritt wieder an die Stelle des einen göttlichen Subjekts, von dem die Menschwerdung ausgesagt war<sup>22</sup>. Der ontologische Primat der Logos-Person ist Nestorius wohl nie aufgegangen, wenn er auch dieser Idee nahegekommen ist. Die Einheit in Christus gehört aber zu seinem festen Bekenntnis. Nie wollte er etwas davon wissen, daß Christus ein „bloßer Mensch“ (*ψιλὸς ἄνθρωπος*) sei<sup>23</sup>. Darum hat er auch den Titel der „Menschengebälerin“ bekämpft. Er wollte auf dem Boden der Tradition bleiben und sein Christusbild in Einklang mit dem

<sup>19</sup> F. Loofs, Nestoriana 308<sup>8</sup>–11.

<sup>20</sup> Ibid. 2751–9 283 299<sup>19</sup>–21: ... naturae duplices, sed filius singularis; und öfter.

<sup>21</sup> Ibid. 2751–5.

<sup>22</sup> Ibid. 2759–11.

<sup>23</sup> Vgl. *ibid.* 182 248<sup>19</sup>–149<sup>4</sup> 159<sup>16</sup>–17 299 (gegen Paul v. Samosata) 354; vgl. Sokrates, *Hist. Eccl.* 7, 32; PG 67, 809 BC.

Nicaenum halten — so wie er es verstand <sup>24</sup>. Die Frage ist aber, wie er als spekulativer Theologe — sofern er als solcher zu bezeichnen ist — sich die metaphysische Struktur dieser Einheit dachte. Bevor wir an diese Analyse herantreten, wollen wir nach der christologischen Formel des Nestorius fragen, jener Formel, welche Einheit und Verschiedenheit in einem ausspricht. Denn das hat eine christologische Gesamtaussage zu bieten, ob man nun die Mía-Physis-Formel Kyrills oder die chalcedonische Definition nimmt.

(3) Die christologische Formel des Nestorius: Sie ist am besten vom Liber Heraclidis her zu fassen, der aber gegenüber dem früheren Schrifttum keine wesentliche Neuerung bietet. Die Naturen sind nur der Gegenstand der Einigung in Christus. Diese Einigung von Gott und Mensch geschieht nicht im Bereich der Wesenheit oder der Natur oder der Hypostase (im nestorianischen Sinn), sondern auf dem Gebiet des Prosopon. Mit fast scholastischer Exaktheit sagt Nestorius:

„... weil die Einigung nicht stattfand für die Ousia und die Natur, sondern für das Prosopon“. Oder: „... Wenn wir von dem Prosopon sprechen, sagen wir, daß der Sohn Gottes angebetet wird, indem wir meinen, daß auch das Fleisch mit ihm verbunden ist; wenn wir aber über die Naturen sprechen und zwei Naturen sagen, sagen wir, daß die Menschheit *mit* der Gottheit angebetet wird, welcher sie vereint ist.“ <sup>25</sup>

Die Art und Weise, wie diese Aussage zustande kam, ist von Bedeutung. Sie kommt aus der Umkehrung der trinitarischen Formel und ihrem Verhältnis von Natur und Person. Wohl hatte vor Nestorius schon Gregor von Nazianz auf diese theologische Analogie hingewiesen (PG 37, 180 B). Keiner aber hat sie bis zu seiner Zeit wohl so bewußt ausgewertet wie Nestorius. Damit hebt er die ganze Reflexion um die Inkarnation auf die Ebene einer theologisch-metaphysischen Analyse hinauf. Es ergibt sich für ihn die Gelegenheit zu einer genaueren Gegenüberstellung von πρόσωπον und ὑπόστασις unter sich, und dieser beiden Begriffe zu den anderen von φύσις und οὐσία. Wenn er auch diese Möglichkeit nicht voll ausgenützt hat, so zeigt doch schon diese Parallelisierung und Differenzierung trinitarischer und christologischer Begriffe, daß auch Nestorius nach einer Inkarnationslehre innerhalb des kirchlichen Rahmens rang:

„Weiterhin, wie bei der Trinität: dort eine Wesenheit (syr. ousia), drei Prosopa: aber drei Prosopa von einer Wesenheit (ousia); hier ein Prosopon von zwei Wesenheiten (ousiai) und zwei Wesenheiten (ousiai) von einem Prosopon.“ <sup>26</sup>

<sup>24</sup> F. Loofs, Nestoriana 284.

<sup>25</sup> LH B 231<sup>11-12</sup> und 317<sup>2-6</sup>.

<sup>26</sup> LH B 342 4-7; vgl. B 143 361 f. 425 f.

Das ist praktisch die gängige kirchliche Formel sowohl für Trinität als auch für Inkarnation. Nestorius bevorzugt für beide Dogmen die Gegenüberstellung von οὐσία und πρόσωπον<sup>27</sup>. Interessanterweise verwendet er aber für die trinitarische Formel an einigen Stellen statt πρόσωπον den anderen Begriff ὑπόστασις. In der Trinität seien gemeinsam die δυναστεία und die ἐνέργεια, die Verschiedenheit sei μόναις ὑποστάσεσιν (qnomē)<sup>28</sup>. Das Bedeutsame ist dabei, daß er hier der Gleichstellung von Prosopon und Hypostasis auch für die Christologie nahekommt. Diese Möglichkeit einer Annäherung beider Begriffe macht er sich wenigstens für einen Augenblick bewußt, ohne sie jedoch voll und konsequent auszunützen. Erst Chalkedon wird diesen Schritt definitiv tun, nachdem er kurz vorher schon nahegelegt worden war<sup>29</sup>. Nestorius kommt auf dieses Problem einer neuen Sprachregelung im Rahmen einer Kritik an der kyrillianischen Formel: ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Er argumentiert, daß er diese Redeweise nur verstehen könne, wenn Kyrill mit „Hypostasis“ das ausdrücke, was er mit „Prosopon“ sagen wolle. Nestorius nimmt gewöhnlich „Hypostasis“ auf die Seite der „Ousia“, konkret genommen, und bevorzugt für die Trinitätslehre die Formel von den drei Prosopa in der einen Hypostasis (Ousia). Kyrill dagegen hat die andere Sprechweise, die zwischen „Ousia“ und „Hypostasis“ unterscheidet und so von den drei Hypostasen in der einen Ousia spricht<sup>30</sup>.

Offensichtlich anerkennt Nestorius diesen verschiedenen Begriffsgebrauch in der Trinitätslehre und sucht von daher nun den Zugang zu Kyrills Christologie. So fragt er, ob bei diesem „Hypostasis“ immer das besage, was er selbst als „Prosopon“ bezeichnet:

„Sag also die hypostatische Union! Willst du die Hypostasis (qnomā) [als das verstehen], was wir unter Prosopon verstehen, wie wir eine Ousia der Gottheit und drei Hypostasen sagen und die Hypostasen als Prosopa erklären? Du nennst also die Prosopon-Einheit eine hypostatische [Einheit]; aber es entstand keine Einheit von Prosopa, sondern von Naturen ... Aber eine andere hypostatische Einheit aus verschiedenen Naturen kenne ich nicht und auch sonst nichts, was einer Vereinigung verschiedener Naturen entspräche, wenn nicht die zu einem Prosopon, wodurch und worin die beiden Naturen erkannt werden, indem sie das Ihre dem Prosopon vermachen.“<sup>31</sup>

Diese Nebeneinanderstellung von Prosopon und Hypostasis vollzieht Nestorius im Rahmen seiner Auffassungen von der Einheit in Christus. Er bleibt darin befangen, obwohl hier der Durchbruch zu neuen Einsichten und zur Klärung seiner Be-

<sup>27</sup> Wie Nestorius damit zur übrigen Überlieferung steht, ist ersichtlich aus dem Appendix II bei Driver-Hodgson, Nestorius The Bazaar of Heracleides 402—410 (III); und: S. González, La fórmula ΜΙΑ ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ en San Gregorio de Nisa, Romae 1939, 10—15.

<sup>28</sup> LH B 326; vgl. auch Nestoriana 225.

<sup>29</sup> Vgl. Chalkedon 1, 193—198 389—423. Hinzuzunehmen ist der wichtige Text des Andreas von Samosata, den Luise Abramowski im Oriens Christianus 41 (1957) 55—60 aus dem Syrischen übersetzt hat.

<sup>30</sup> Vgl. die Angaben im eben genannten Artikel.

<sup>31</sup> LH B 229<sup>3</sup>—230<sup>4</sup>. Nach wie vor bleibt also die „unio hypostatica“ Kyrills eine Einheit von zwei unvollständigen Naturen. Vgl. L. I. Scipioni, Ricerche 74—77.

griffe nahelag. Das, was wir heute unter „hypostatischer Union“ verstehen und an metaphysischer Deutung hineinbringen, ist ihm nicht aufgegangen. Es ist aber auch sicher, daß er von sich aus das ablehnen will, was man Zwei-Personen-Lehre nennt. Das heißt er will Christus nicht verstehen als eine nachträgliche Einheit aus zwei präexistenten Personen. Darum sagt er eben: „Aber es entstand keine Einheit von Prosopa, sondern von Naturen.“<sup>32</sup> Er ist bereit, den Ausdruck „hypostatische Union“ gelten zu lassen, wenn er nicht als eine Natur-Einheit verstanden werde:

„Erklärst du die *qnomā* der Ousia und der Natur wie das Bild seiner *qnomā* (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Hebr 1,3) und nennst du die Einheit der Naturen hypostatische Einheit? Aber dieses sage *ich*; und darin habe ich dich gelobt, daß du die Unterscheidung der Naturen in dem Wort von der Gottheit und Menschheit und die Verbindung dieser zu einem Prosopon gesagt und gemacht hast. Hast du nicht gesagt: ‚Verschiedenheiten ohne Vermischung‘ und ‚[die Einheit] blieb, ohne daß es Verschiedenheit gab, wodurch sie getrennt würde‘?“<sup>33</sup>

Erst eine genauere Analyse wird uns die Bedeutung dieser Auseinandersetzung klarmachen. Hier geht es zunächst nur um den Wortlaut der Formel und eine erste Festlegung der Begriffe. Nestorius setzt sich mit der Sprache Kyrills auseinander und überlegt, wie weit sie für ihn tragbar und verwertbar ist. Wenn sich die „hypostatische Union“ Kyrills gleichsetzen läßt mit seiner Prosopon-Einheit, welche die Naturen intakt läßt, will er sie gelten lassen. Er möchte die Begriffe und die Sprache Kyrills in sein Schema hineinnehmen. Er kommt nicht auf den Gedanken, sein Schema durch die Begriffe Kyrills zu vertiefen. Darum bleibt diese Nebeneinanderstellung, die von größtem Nutzen hätte werden können, schließlich ohne Erfolg. Hier wäre der Schlüssel sowohl zu einem Verständnis der „hypostatischen Union“ Kyrills gegeben gewesen wie auch zur Lösung seiner eigenen Schwierigkeiten. Nur noch ein Schritt — und die chaledonische Gleichsetzung von Prosopon und Hypostasis und deren Unterscheidung von *Physis* (und *Ousia*) wäre vollzogen gewesen.

Wenn man aber von diesem Begriff „Hypostasis“ absieht, so hat Nestorius tatsächlich die Formel von Chalkedon vorausgenommen. Er sagt nämlich mehr als einmal, daß Christus „in zwei Naturen“ oder „ein Prosopon in zwei Naturen“ sei<sup>34</sup>. Das chaledonische „*ἐν δύο φύσεσιν*“ ist also wörtlich gegeben, und die zweite, eben zitierte Formel hätten die Väter des vierten Konzils als vollwertige Parallele zu der ihrigen gelten lassen. Ja Nestorius setzt genau wie diese Väter diese seine Formel dem kyrillianischen *ἐκ δύο φύσεων (οὐσιῶν)* entgegen, wie wir schon in den älteren Texten der ephesinischen Periode festgestellt haben. Uns drängt sich aber die Frage auf, ob die eben genannten, dem Wortlaut nach schon chaledonischen Formeln auch von einem Verständnis getragen sind, das dem Sinn des vierten Konzils entsprach. Das heißt: War Nestorius auf dem richtigen Weg zu einer tragbaren

<sup>32</sup> LH I. c.

<sup>33</sup> LH B 22911–15.

<sup>34</sup> Z. B. LH B 249 324 328.

spekulativen Lösung der damals schwebenden christologischen Probleme? Sucht er die Deutung der Einheit Christi innerhalb eines Bereiches, der für eine Lösung Aussicht bietet, oder wird man grundsätzlich über ihn hinausgehen?

(4) Die Metaphysik der Inkarnation: Vor Nestorius hat wohl kein Theologe einen so energischen Versuch zu einer spekulativen Begründung der Einheit Christi gemacht wie er. Obwohl ihm Kyrill als Theologe weit überlegen war, so hat sich dieser doch lieber im Kreis der positiven Auslegung der Inkarnationslehre aufgehalten als in dem einer spekulativen Begründung. Durch den ganzen Liber Heraclidis hindurch spürt man dagegen das Ringen um eine Theorie der Inkarnation, die mit näher zu bestimmenden philosophischen Auffassungen arbeitet, die schon vor Nestorius in die Theologie eingegangen sind. Was Nestorius klar erkannt hat, was auch bleibendes Gut der Inkarnationslehre sein wird, ist die energische Abhebung der Einheit Christi von einer Natureinheit (einer unio in natura et secundum naturam in scholastischer Terminologie). Eine Natureinheit kommt zustande durch die Vereinigung von „unvollständigen“ Naturen. Wenn „vollständige“ Naturen eines werden sollen, so kann dies nur auf dem Wege einer Prosopon-Einheit geschehen:

„Denn jede Einigung, die durch natürliche Zusammensetzung zur Vollständigkeit einer Natur geschieht, geschieht aus unvollständigen Naturen. Diejenige aber, welche aus vollständigen Naturen [geschieht], geschieht zu einem Prosopon und ist darin konstituiert . . . Dadurch aber hat sich die Kirche der Arianer und Apollinaristen abgespalten, daß sie nicht annimmt, daß zwei vollständige Naturen sich vereinigt haben.“<sup>35</sup>

„[Es ist] ein Christus von zwei Naturen, jene, welche bewahrt sind (nṯīrīn) in ihren Naturen und es zu ihrer wechselseitigen Konstituierung nicht nötig haben, aus ihrer Vereinigung konstituiert zu werden.“<sup>36</sup>

Dieses „bewahrt sind“ (nṯīrīn) ist nichts anderes als das berühmte „salvus“ des Tomus Leos (salva igitur proprietate utriusque naturae), das sich eben auf die Natur als Natur bezieht. Unvollständige Naturen brauchen zu ihrer Verwirklichung die beiderseitige Vereinigung. Die vollständigen Naturen Christi werden durch die Vereinigung nicht erst als „Naturen“ konstituiert. Dabei denkt Nestorius nicht an eine Subsistenz der Naturen, im späteren Sinn genommen. In seiner Analyse des konkret-Seienden ist die Individualität die letzte Grenze der vollständigen Natur. Diese Analyse ist genauer nachzuvollziehen, um die letzte Reichweite und Absicht der Christologie des Nestorius beurteilen zu können. Von da aus wird sich auch erhellen lassen, was er unter Prosopon-Einheit versteht.

Man hat neuerdings versucht, den metaphysischen Ansatz der Christologie des Nestorius von der stoischen Analyse des konkret-

<sup>35</sup> LH B 431<sup>18</sup>—432<sup>4</sup>.

<sup>36</sup> LH B 414<sup>2</sup>—4.

Seienden her zu verdeutlichen, und dies, wie es scheint, nicht ohne Erfolg<sup>37</sup>. Wenn auch keine unmittelbare Berührung mit den stoischen Philosophen nachweisbar ist, so ist die Entsprechung doch auffällig. Sie klärt sich auf, wenn wir in die nähere theologische Überlieferung des Nestorius blicken, die ihrerseits das stoische Gut schon aufgenommen hat. Die Stoiker gehen in der Analyse des konkreten Seins aus von der οὐσία ὕλη, dem πρῶτον ὑποκείμενον, welches nach ihnen determiniert und charakterisiert wird durch das ποιόν, die Beschaffenheit. Auf der einen Seite steht das Unbestimmte, das ὑποκείμενον, als substantielle, passive, indeterminierte und undefinierte Materie; auf der anderen Seite befindet sich das Bestimmende, τὰ ἄλλα, d. h. die Qualität, die Form, überhaupt alles, was als charakterisierendes Element bezeichnet werden kann. Die „Wesenheit“ wird aber bei den Stoikern zuerst bestimmt durch die κοινὴ ποιότης, die allgemeine Beschaffenheit. Sie wird dadurch zu einer species, zu einem κοινῶς ποιός, d. h. — konkret gesprochen — etwa zum Pferd, zum Menschen. Wenn dann die ἰδίᾳ ποιότης hinzukommt, wird sie zum ἰδίως ποιός, d. h. zum Individuum, zu Sokrates, zu Diogenes. Beachtenswert ist nun, daß schon bei den Stoikern als Umschreibung des ποιόν oder der individuellen Beschaffenheit die Begriffe σχῆμα und χαρακτήρ Verwendung finden, welche uns des weiteren sehr beschäftigen werden<sup>38</sup>. Dies mag als Hinweis auf die stoische Analyse des individuellen Seins genügen. Sie wurde schon vor Nestorius für die Theologie übernommen und hat zunächst ihre besondere Rolle in den ersten Versuchen einer spekulativen Trinitätslehre gespielt. Wann und wie diese Übernahme erfolgt ist, können wir hier nicht untersuchen. Vielleicht muß man schon bis zu den Alexandrinern Klemens und Origenes zurückgehen. Von Nestorius aus werden wir, wie es scheint, in erster Linie auf die Kappadokier verwiesen, in zweiter Linie auf seine antiochenischen Ahnen. Von der der kappadokischen Trinitätslehre zugrunde liegenden Metaphysik läßt sich mit einer auffälligen Deutlichkeit die spekulative Christologie des Nestorius erklären. Seine Fassung des Verhältnisses von οὐσία-φύσις-ὑπόστασις-πρόσωπον gleicht am meisten der Seinsanalyse, welche Basilius und Gregor von Nyssa voraussetzen.

<sup>37</sup> Folgendes, was die Stoa anbetrifft, nach L. I. Scipioni, Ricerche 45—67 und besonders 98—109. Sc. will keine unmittelbare Benützung stoischer Schriften durch Nestorius aufzeigen. Das stoische Gut, das hier zur Frage steht, war schon vor diesem zum Rüstzeug patristischer Theologie geworden. Wir können aber auf die Kappadokier als vermutliches Vorbild für Nestorius verweisen.

<sup>38</sup> L. I. Scipioni a. a. O. 105 nennt Simplicius, der mit Berufung auf die Stoiker σχῆμα unter den ποιὰ aufzählt: σχήματα . . . ὡσπερ καὶ τὰ ἄλλα ποιὰ (In Aristot. Categ. c. 8, 271, 20). „E che il valore di σχῆμα riguardi direttamente il ποιόν preso nel suo senso specifico . . . lo dimostra riprendendo l'argomento sul ruolo essenziale della qualità nella specificazione dell'ousia: εἰδοποιῶνται αἱ ἕξεις κατ' αὐτοῦς, ἰδιότητι τινι καὶ χαρακτήρι (Simplicio, In Aristot. Categ. c. 8, 2318, 12). Dove σχῆμα si allaccia a ἰδιότης e a χαρακτήρ.“ Die Belege für die Stufung im konkreten Sein im Sinne der Stoiker (ὑποκείμενον, ποιόν, κοινῶς ποιός, ἰδίως ποιός) siehe ebd. 98—101.

Für Basilius kommen in Betracht ep. 38, seine homilia 24 contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos, ferner seine ep. 236,6. In ep. 38 entwickelt Basilius seinem Bruder Gregor von Nyssa seine Lehre von οὐσία und ὑπόστασις. Auch er geht zuerst aus von der κοινή φύσις oder der κοινότης τῆς φύσεως, welche den verschiedenen Individuen einer Species zu eigen sind. Durch die Nennung der κοινή φύσις hat man aber noch nicht das Individuum, das durch das ἴδιον oder das ἰδιάζον gekennzeichnet ist, getroffen<sup>39</sup>. Κοινόν und ἴδιον, κοινότης und ἰδιάζον wechseln beständig in diesem Briefe ab. Das ἴδιον wird nun durch den Begriff ὑπόστασις ausgesprochen, während das κοινόν der φύσις zugeordnet ist (PG 32, 328AB). Die ἰδιώματα machen das κοινόν zur ὑπόστασις. Dazu gehören aber alle inneren und äußeren Eigentümlichkeiten, die an einem konkreten Menschen sein können: Ort, sittliche Führung (τὰ τοῦ ἡθους γνωρίσματα; PG 32, 328C). Diese Analyse überträgt Basilius dann auf die Trinitätslehre (ab 328C). Die Lehre von den proprietates individuales wird zur Personlehre. In der Trinität steht die κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότης dem ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων gegenüber (PG 32, 333A). So glaubt Basilius Einheit und Verschiedenheit in der Trinität gedeutet zu haben. Nun gibt er aber ein Beispiel aus der Natur, um diesen Unterschied zwischen Natur und Hypostase deutlich zu machen. Dabei wird sein besonderes Verständnis von beiden offenbar. Basilius, der gewandte und begeisterte Schilderer von Natur und Naturereignissen<sup>40</sup>, sieht im siebenfarbenen Regenbogen und seinem Verhältnis zur einen Sonne (PG 32, 333B—336A) ein Bild der Trinität. Die drei Hypostasen gleichen einer dreifarbenen Iris, welche um die gemeinsame Wesenheit gelegt ist. Interessanterweise sucht Basilius dann auch einen Schriftbeweis für diese seine begriffliche und bildhafte Deutung des Verhältnisses von Ousia und Hypostasis und findet ihn vor allem in Hebr 1, 3, wo vom Herrn gesagt ist: ὅτι ἐστὶν ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως (PG 32, 336C). Noch einmal folgt eine Definition von ὑπόστασις: εἰ γὰρ ὑπόστασιν ἀποδεδώκαμεν εἶναι τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων (ibid.). Dieser concursus ist bedeutsam: Hypostasis kommt durch einen ganzen Komplex von Idiomatica zustande. Dabei sind die Ausdrücke χαρακτήρ, σχῆμα (337C) Basilius besonders willkommen, um das ἴδιον, das Eigentümliche, einer göttlichen Person auszudrücken. Auch der Begriff εἰκὼν wird durch den Kol-Brief nahegelegt (340B). Aber schließlich findet Basilius hin zu dem Begriff πρόσωπον, um das Gesagte zusammenzufassen und das Verhältnis von Vater und Sohn gemäß Hebr 1,3 und Kol 1,15 auszu-

<sup>39</sup> Basilius, ep. 38; PG 32, 325 B: οὐ περιέγραψε τῇ φωνῇ τὸν τινὰ ἄνθρωπον, τὸν ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος γνωριζόμενον. Vgl. K. Holl, Amphiloichius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen-Leipzig 1904) 130—137.

<sup>40</sup> Vgl. H. Frhr. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter (Stuttgart 1955) 90—91. Siehe unten Anm. 98.

drücken: "Ὡστε ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἶονεὶ μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγνώσκειται, μενούσης αὐτοῖς τῆς ἐπιθεωρουμένης ιδιότητος εἰς διάκρισιν ἐναργῆ τῶν ὑποστάσεων (340C). Auch für Basilius ist Hypostase im Prosopon schaubar und erkennbar. Das heißt, die Eigentümlichkeiten machen die Schaubarkeit, Sichtbarkeit, Anschaulichkeit der Hypostase aus. Lauter bildhafte Ausdrücke sind es ja, die hier mit Hebr 1, 3, Kol 1, 15 und wohl auch Phil 2, 5—11 in die metaphysische Analyse einfließen <sup>41</sup>.

Gregor von Nyssa scheint in der Hypostasen-Lehre ganz von seinem Bruder Basilius abhängig zu sein. Dessen „Regenbogen-Theologie“ hat Eindruck auf ihn gemacht. Zunächst finden wir schon bei der recht nüchternen Analyse eines Kunstwerkes einen Ansatz zur Bestimmung des Verhältnisses von Hypostase und Wesenheit. Im Kunstwerk ist zunächst die zugrunde liegende Materie, ὑποκειμένη ὕλη, gegeben, welche der Künstler „gestaltet“ (σχηματίζων). Die Hylē nimmt die „Gestaltung“, den σχηματισμός, auf, und hat so seine „Form“, μορφή, gewonnen <sup>42</sup>. Auch Gregor sieht die Hypostase durch die Idiomata konstituiert. Petrus, Jakobus und Johannes, die in der Sicht der Wesenheit eins sind, unterscheiden sich durch die hypostatischen Eigentümlichkeiten (ἐν δὲ τοῖς ιδιώμασι τῆς ἐκάστου αὐτῶν ὑποστάσεως) <sup>43</sup>. Für Hypostasis sagt Gregor häufiger als Basilius auch Prosopon. Auf das Wort kommt es ihm nicht an <sup>44</sup>. Er hebt aber die Wichtigkeit dieser Idiomata für die Konstitution der Hypostasis als Vollendung der Wesenheit hervor. Wenn die letzte Vollendung der Idiomata fehlt, wird einer Sache die „tota substantiae [= essentiae] illius ratio“ abgesprochen <sup>45</sup>. Durch die Eigenschaften oder Eigentümlichkeiten wird die Wesenheit als solche erst in ihrer Wirklichkeit abgeschlossen. Sie wird dadurch auch schaubar und erkennbar. Wiederum treffen wir auf dieselben Begriffe anschaulicher Konkretisierung, wie bei Basilius, und schließlich auch auf den Vergleich mit dem Kreis um die Sonne: „Wie der Sonnenkörper durch den ganzen umschließenden Kreis dargestellt

<sup>41</sup> Wie in ep. 38, 6 geht Basilius auch in hom. 24 (PG 31, 608 B) von Hebr 1, 3 aus. Hypostasis wird gefaßt von δόξα, χαρακτήρ und ἀπαύγασμα her. In ep. 236, 6 (PG 32, 884 A—C) findet sich derselbe Begriffskomplex: εἰκῶν, χαρακτήρ, ἴδιον, ἰδιάζον. In der Gottheit kommt zu dem κοινόν das ἰδιάζον oder ἴδιον, um die göttliche Person zu haben, τῶν προσώπων ἰδιάζον (884 C). Damit ergibt sich für ihn die Formel: Eine Ousia, drei Hypostasen. Basilius spricht dann von der anderen Formel, in welcher Ousia und Hypostasis als gleichbedeutend genommen werden. Von seiner Begriffsbestimmung von Hypostasis aus kann er diese nicht annehmen. Man müßte dann in der Gottheit eine Hypostase und drei Prosopa annehmen, was dem Sabellianismus nahekäme (32, 884 C).

<sup>42</sup> Gregor. Nyss., C. Eunom. III 2; ed. W. Jaeger, Contra Eunomium Libri (Gregorii Nysseni Opera, vol. II 1—2) 2, p. 74, nr. 68.

<sup>43</sup> Ibid. I; ed. Jaeger 1, 93 nr. 227. Vgl. nr. 228.

<sup>44</sup> Vgl. S. González, La fórmula . . . (Anm. 27), 12—15.

<sup>45</sup> Gregor. Nyss., C. Eunom. I; ed. Jaeger 1, p. 80<sup>27</sup>—81<sup>1</sup>.

wird (χαρακτηρίζεται!) ... so sagte er [der Apostel], daß in der Größe der Macht des Sohnes die Größe des Vaters gekennzeichnet wird.“<sup>46</sup> Hebr 1, 3 und Phil 2, 5—11 liefern die biblische Begründung dieser Hypostasen-Terminologie und -Theologie. Wir führen die entscheidende Stelle im Urtext an, um deutlich zu machen, wie der Wesenheit, die in erster Linie hier zur Rede steht, die „Gestaltung“ gegenübersteht:

Ἄλλὰ μὴν ὁ ἐν τῇ μορφῇ τοῦ Θεοῦ ὑπάρχων, οὐκ ἄλλω τινὶ χαρακτῆρι παρὰ τὸν Πατέρα μεμόρφωται, χαρακτῆρ ὢν τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως· ἡ δὲ μορφή τοῦ Θεοῦ ταῦτόν τῃ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν. ὡς γὰρ ἐν τῇ μορφῇ τοῦ δούλου γενόμενος, τῇ οὐσίᾳ τοῦ δούλου ἐνεμορφώθη, οὐ ψιλὴν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν μορφήν, οὐδὲ τῆς οὐσίας διελευγμένην, ἀλλ' ἡ οὐσία τῇ μορφῇ συσσημαίνεται, οὕτως πάντως καὶ ὁ εἰπὼν αὐτὸν ἐν μορφῇ Θεοῦ εἶναι τὴν οὐσίαν διὰ τῆς μορφῆς ἐνεδείξατο.<sup>47</sup>

Auch Gregor von Nazianz führt die Hypostase oder das Prosopon — einen Ausdruck, den er auch gelten lassen will — auf die *ιδιότητες* zurück<sup>48</sup>. Bei den drei Kappadokiern finden wir also jene Hypostasen- und Prosopon-Metaphysik, die Nestorius für seine Christologie voraussetzt. Ihre Analysen des Verhältnisses von Wesenheit und Hypostase — selber von der stoischen Philosophie her am leichtesten verständlich — erschließen auffallend schnell seine Metaphysik.

Dahinein fügt sich auch die engere antiochenische Überlieferung, deren Beziehung zur Stoa aber erst in Theodoret für uns so recht greifbar wird. Während dieser eine recht indirekte Kenntnis des Platonismus zeigt, hat er eine engere Berührung mit der Stoa, so fragmentarisch sie auch sein mag. Dies gilt vor allem für seine Erkenntnislehre und die Psychologie und die Physik (vgl. P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris 1957, 308—315). Von Theodoret her läßt sich wohl auf eine ältere philosophische Tradition in Antiochien schließen, die auch für Nestorius zu beachten sein wird. Das schließt eine Vermittler-Rolle der Kappadokier nicht aus.

Nestorius wird von seiner christologischen Problemstellung her auf die Analyse des konkret-Seienden geführt. Er erkennt mit großer Klarheit die Notwendigkeit, die verschiedenen Seinsebenen aufzuzeigen, auf denen in Christus die Einheit und die Verschiedenheit zu suchen ist. Wenn es gilt, die Unterscheidung in Christus zu begründen, so beruft er sich auf die „Wesenheit“ (auch syr. *ousia*, aber auch *īthūthā*), auf die „Natur“ (*φύσις*, *kjānā*), auf die Hypostase (*ὑπόστασις*, *qnomā*), und in einem noch näher zu begrenzenden Umfang auch auf das „Prosopon“ (*πρόσωπον*, *paršōpā*). Wenn die Einheit darzutun ist, so greift er auf das Prosopon allein zurück. Die genannten Begriffe decken sich nicht völlig, enthalten sich aber gleich konzentrischen Kreisen. „Natur“ (*φύσις*, *kjānā*) ist in der ersten Bedeutung soviel wie „Realität“ im Ge-

<sup>46</sup> Ibid. III; ed. Jaeger 2, p. 190 nr. 13. Hier ist nur die Rede vom Verhältnis des Vaters und Sohnes, was auch Basilius bespricht. Doch spricht dieser in erster Linie vom Verhältnis der Hypostase zur Natur in der Gottheit.

<sup>47</sup> Ibid. III 2, ed. Jaeger 2, 100<sup>5</sup>—14. Vgl. I; ed. Jaeger 1, 209<sup>13</sup>—17; III 6; ed. Jaeger 2, 202—205.

<sup>48</sup> Gregor. Naz., Or. 42, 16; PG 36, 477 B und or. 39, 11; *ibid.* 345 CD.

gensatz zu „phantastisch, illusorisch, unwirklich“. Eine Natur kann aber unvollständig und vollständig sein, wie schon hervorgehoben worden ist. Eine vollständige Natur hat nicht eine andere Natur nötig, um zu sein und zu wirken<sup>49</sup>. Leib und Seele sind unvollständige Naturen; der Mensch erst ist „Natur“ in Vollendung. Wie bei den Stoikern und bei den Kappadokiern verhält sich nun die „Natur“ gleichsam wie eine „Materie“ gegenüber dem ganzen Komplex von Eigenschaften, welche sie informieren, erkennbar und unterscheidbar von einer anderen Natur machen. Diese Eigenschaften sind die „Form der Natur“<sup>50</sup>. Form und Natur selber sind also nicht identisch: „Eine Beschaffenheit ist nicht die Natur der Wesenheit.“<sup>51</sup> Kyrill verwechselt für Nestorius beides zu Unrecht: „Beschaffenheit der Natur, Form und Ansicht der Wesenheit“ mit der „Natur und der Wesenheit“<sup>52</sup>. Die Natur ist also wie das Substrat, und zwar das unbestimmte und undefinierte Substrat, welches durch die Beschaffenheit, die Form, erst definiert und gestaltet und damit auch erst erkennbar und unterscheidbar wird. Das erste, was zu der „Natur“ oder „Wesenheit“ hinzukommt, ist die „Form“, welche die „Natur“ zur „Hypostase“ macht. Auch Nestorius unterscheidet offensichtlich wie die Stoiker einen doppelten Kreis von Eigenschaften, der um das letzte Substrat, das ὑποκείμενον, herumgelegt ist: einmal die „natürliche Eigenschaft“ und dann die „Eigenschaft der Hypostase“<sup>53</sup>. Darum kann er sagen, daß die „Natur in ihrer Hypostase bleibt“ oder daß „das Fleisch in seiner Hypostase“ ist, oder daß „die Wesenheit der Form Gottes und die Wesenheit der Form des Knechts in ihrer Hypostase bleiben“ oder allgemein, daß „die Naturen nicht ohne Hypostase sind“<sup>54</sup>. Die „Eigenschaft der Hypostase“ bedeutet die letzte Bestimmung zum individuellen Sein. Die Wesenheit oder Natur ist also die Hypostase, insofern sie durch den ganzen Komplex der Eigenschaften determiniert ist. Diesen Komplex der letztlich bestimmenden individuellen und individualisierenden Eigenschaften nennt Nestorius das πρόσωπον, parṣōpā. Jede vollständige Natur hat naturnotwendig ihr „natürliches Prosopon“. „Wesenheit“, „Natur“ in ihrem „natürlichen Prosopon“ ist „Hypostase“ (qnomā). Dieses „Prosopon“ erfüllt die Funktion des ἰδίως ποιός der Stoiker. Es wird zum wichtigsten Begriff der nestorianischen Christologie, sofern sie die Einheit in Christus erklären will. Noch der Liber Heraclidis kennt „Prosopon“ in der

<sup>49</sup> LH B 418.

<sup>50</sup> LH B 2318; d'mūthā dākjānā. Nestorius unterscheidet zwischen der Wesenheit des Menschen und ihrer Form: „Nicht die Wesenheit des Menschen ist es, welche die Form des Knechtes war.“ Gott „ist die Form der Menschen geworden, aber nicht die Natur der Menschen“ (LH B 241).

<sup>51</sup> LH B 44119.

<sup>52</sup> LH B 44310–13.

<sup>53</sup> LH B 2845 302<sup>12</sup>: dilājāthā dākjānē. Für den 2. Ausdruck (Χαρακτήρ τῆς ὑπ.) vgl. B 229<sup>3–4</sup> und die folgenden Angaben.

<sup>54</sup> LH B 233 305 304 302 252 442 (nach Scipioni 102).

Bedeutung von Rolle oder „Funktion“<sup>55</sup>. Diese tritt aber zurück. Im Vordergrund steht eben die andere, die „Prosopon“ als „Form, Bild, Erscheinung“ einer Natur faßt, und zwar mit Worten, welche der Stoa, der Schrift und den Kappadokiern gemeinsam sind: *σχῆμα, χαρακτήρ*, dazu *μορφή*, *dmūthā*<sup>56</sup>. Darum kehren die Schriftstellen Phil 2, 5—11 und Hebr 1, 3 mit diesen Leitworten so gerne wieder<sup>57</sup>. Sie stellen das Verbindungsglied wohl zu den Kappadokiern hin dar. Von da aus ergibt sich für Prosopon die Beibehaltung seiner Urbedeutung von „Gesicht“, „Antlitz“ und der bildhafte Charakter der Prosopon-Einheit in Christus. Sie wird dadurch sichtbar und anschaulich:

„Christus ist unteilbar in dem Christus-sein, er ist aber doppelt in dem Gott- und Mensch-sein; er ist einfach in der Sohnschaft; in dem, welcher angezogen hat, und in dem, welcher angezogen ist, doppelt. In dem *πρόσωπον* des Sohnes ist er ein einziger, aber wie mit zwei Augen, geschieden in den Naturen der Menschheit und Gottheit. Denn wir kennen nicht zwei Christi oder zwei Söhne oder Eingeborene oder Herren, nicht einen anderen und einen anderen Sohn, nicht einen ersten und einen zweiten Christus, sondern einen und denselben, der erblickt worden ist in geschaffener und ungeschaffener Natur.“<sup>58</sup>

Von dieser Prosopon-Auffassung her und ihrer Rolle, welche sie in der Christologie spielt, stellt sich die besondere Beziehung des Nestorius zu Eustathios von Antiochien, Theodor von Mopsuestia und auch Theodoret dar. Von ihnen her läßt sich verdeutlichen, was die Einheit des Prosopon als Einheit des Erscheinungsbildes besagt. Die Gottheit Christi prägt sich in der äußeren Erscheinung Christi aus, wie schon Eustathios von Antiochien bei der Ausdeutung der Versuchung Christi bemerkt:

„Und was ist denn auch Seltsames daran zu sagen, da er (der Versucher) doch auch beim Anblick des Antlitzes Christi (*τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον εἰσιδὼν*) in Tat und Wirklichkeit von innen her Gott sah und den von Natur echten Sohn Gottes und einen Menschen, rein und unbefleckt und makellos von außen darum gelegt erblickte, und einen sehr schönen Tempel, heilig und unverletzlich, nichtsdestoweniger ihn leichtsinnigerweise in der Versuchung anging, da er doch gewohnt ist, gegen Gott zu kämpfen.“<sup>59</sup>

Noch mehr als Eustathios geht auch Theodoret von Kyrrhos von dieser Urbedeutung von Prosopon—Antlitz aus, um Christus als „einen“ zu erweisen. Dies wird

<sup>55</sup> LH B 111 279 284. Auch die Bedeutung von Prosopon als „menschliches Individuum“ oder „Person“ im vulgären Sinn findet sich: B 195 197 364.

<sup>56</sup> J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and his Teaching* (Cambridge 1908) 152, Anm. 1: „The Syriac word (...) *d'mūthā* is the natural equivalent for the two Greek words *ὁμοίωσις* (Gen I 26) und *μορφή* (Phil II 6, 7). When therefore there is reference to the passage in Gen. we should understand that it translates the former Greek word, when to Phil. II the latter.“

<sup>57</sup> Vgl. F. Loofs, *Nestoriana*, Index 394; LH B 229 und die hier weiterhin zitierten Texte.

<sup>58</sup> F. Loofs, *Nestoriana* 2805—16.

<sup>59</sup> Eustath. Ant., *De engastr.* 10; ed. Klostermann (Kleine Texte 83) 311<sup>0</sup>—16. Vgl. Frgm. 74, bei M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche* (Lille 1948) p. 121.

darin sichtbar, daß die Herrlichkeit Gottes nach dem Worte des Apostels (2 Kor 4, 6) aufleuchtet im „Antlitz Jesu Christi“:

„Das ‚im Antlitz Jesu Christi‘ (ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ) hat diese Bedeutung: da die göttliche Natur unsichtbar ist, wird sie sichtbar in ihrem Innesein durch die angenommene Menschheit, da diese vom göttlichen Lichte umleuchtet ist und Blitze aussendet.“<sup>60</sup>

In der Doxa-Erscheinung Christi schaut Theodoret Gottheit und Menschheit, die zwei Naturen, als in einem Prosopon geeint zusammen. Gegenüber Nestorius bemüht sich Theodoret freilich nicht um eine spekulative Analyse dieser Prosopon-Einheit. Doch liegt unverkennbar bei beiden derselbe, in den Kappadokiern am leichtesten faßbare Ansatz des Verhältnisses von Wesenheit und Hypostase vor. Auch bei Theodor von Mopsuestia liegt die Idee des Erscheinungsprosopons nahe, obwohl sie nicht in derselben Deutlichkeit wie bei Eustathius und Theodoret ausgesprochen ist. Man darf wohl wieder eine Verwandtschaft mit der kappadokischen Auffassung über das Verhältnis von Wesenheit und Prosopon voraussetzen<sup>61</sup>.

Prosopon ist also für Nestorius das Sammelwort für alles, was zum Begriff der Characteristica einer Natur gehört, sei es an ihr selbst, sei es in ihrem Dasein. Darunter fällt alles, was über die Wesenheit als solche genommen hinaus ist. Dazu gehört auch das Moralische. Das sittliche Verhalten ist ein Teil des Erscheinungsprosopons, wie auch die Geltung, die Ehre und Wertschätzung (bei Christus konkret die Anbetung), die man genießen kann, ferner die Macht und Gewalt. Auch darauf ist Nestorius schon von den Kappadokiern her (siehe oben Basilius) hingewiesen, wie sich noch bei der näheren Erklärung der Einheit Christi zeigen wird (siehe unten Anm. 67). Die Hinweise auf die Selbstdarstellung des Prosopons im Bereich des sittlichen Handelns darf man jedenfalls nicht isolieren von den übrigen Eigenschaften, welche eine Wesenheit zur Hypostase machen und welche das Prosopon darstellen. Nestorius hat mit der allseitigen Beschreibung und Hervorhebung des Prosopons und der Prosopon-Einheit ein festes Ziel im Auge: er will die Einheit Christi nicht im Bereiche der „Natur“ oder „Wesenheit“ als solcher suchen, sondern in dem Feld, das darum herum liegt. Deshalb beschreibt er sie ziemlich eingehend, um zu zeigen, daß hier eine Möglichkeit gegeben ist, eine Theorie der Einheit Christi auszubauen. Er setzt der Mia-Physis-Lehre eine Mono-Prosopon-Lehre gegenüber. Wenn man diese Stellung der Prosopon-Lehre bei Nestorius beachtet, so ergibt sich, daß er auch eine seinshafte Einheit in Christus begründen wollte. Von der stoischen Analyse des konkreten Seins her gesehen, ist der Bereich des Prosopon, wodurch die Wesenheit zur Hypostasis wird, ein sehr wesentlicher Teil an einem individuellen Sein. Die „Eigentümlichkeit“ (τὸ ἴδιον) ist nicht als Akzidens zu

<sup>60</sup> Theodoret. Cyr., In 2 Cor 4, 6; PG 82, 401 B. Weitere Stellen: Chalkedon 1, 185—191.

<sup>61</sup> Vgl. Theodor. Mops., De incarn. X 70, bei Facundus (PL 67, 751 D): ambarum naturarum proprietates in unum conducit, et sicut de uno quodam eloquitur. Merkwürdigerweise wird Theodor v. M., soviel ich sehe, im LH nur erwähnt B 454—459, mit Hinweis auch auf die Kappadokier.

betrachten. Sie ist ein Konstitutivum des konkret-Seienden. Sie ist aber der letzte Seinsbereich, den es über die „Natur“ hinaus gibt. Nestorius bleibt so beim ens concretum singulare stehen. Es ist die äußerste Grenze des Seins, welche die damalige Metaphysik kennt. Sie sollte sich als zu eng erweisen. Wie keiner sonst hat aber Nestorius versucht, die ihm vorgegebene Analyse des (geistigen) ens concretum auszuwerten, um seine Theorie der Christus-Einheit aufzubauen. Wie sieht sie aus?

Nestorius hält daran fest, daß das Prosopon die Erscheinung und Darstellung der Wesenheit ist: „Das Prosopon macht die Ousia bekannt.“<sup>62</sup> Wenn nun in Christus zwei Wesenheiten oder Naturen sind, dann muß jede als vollständige Natur ihr Prosopon haben. Das wird ohne weiteres zugegeben. Wenn sich Leib und Seele vereinigen, so ergeben sie als eine „naturhafte Einheit“ nur ein einziges Prosopon. Denn als unvollständige Naturen haben sie für sich einzeln kein eigenes Prosopon<sup>63</sup>. In Christus dagegen ist gewiß auch ein einziges Prosopon anzunehmen, das „Prosopon der Einheit“. Es gehört als solches aber nicht zu *einer* Natur oder Hypostase, welche durch „physische Einigung“ aus Gottheit und Menschheit entstünde, sondern der „Einheit“ beider Naturen, die unvermischt bleiben:

„Wenn jener [Christus] aus seinem eigenen Prosopon spricht, [so tut er es] in dem einen Prosopon, jenem, welches zu der Vereinigung der Naturen gehört, nicht für die eine Hypostase oder Natur.“<sup>64</sup> (Dieses *eine* Prosopon ist das) „gemeinsame Prosopon unseres Herrn Jesus Christus“<sup>65</sup>.

In zahllosen Wiederholungen seiner Gedanken sucht Nestorius dieses Einheitsprosopon zu deuten. Es gehört zu jeder der beiden Naturen, die als solche naturnotwendig ihr Natur-Prosopon haben: „ein Prosopon, welches zu den Naturen und zu den Prosopa gehört.“<sup>66</sup> Es ist nicht so sehr Weg zur Herstellung der Einheit, sondern deren Ausdruck und Sichtbarmachung oder auch Wirkung einer schon vorausgehenden actio unitiva. Das eine Prosopon und die darin ausgedrückte und verwirklichte Einheit Christi kommt nämlich zustande einmal durch einen *Austausch* der natürlichen Prosopa, ferner durch eine gegenseitige *Durchdringung* oder Perichoresis der zugrunde liegenden Naturen und ihrer Prosopa.

Die seltsame Idee des *Prosopon-Tausches* scheint Nestorius gegenüber den anderen Antiochenern zu eigen zu sein. Vielleicht hat er hierin wieder von den Kappadokiern her eine Anregung empfangen. In einer Stelle bei Gregor von Nyssa könnte er sich mit gewissen seiner Lieb-

<sup>62</sup> LH B 2319—10.

<sup>63</sup> LH B 240. Vgl. B 431<sup>18</sup>—432<sup>4</sup> (ob. Anm. 35).

<sup>64</sup> LH B 2396—9.

<sup>65</sup> LH B 2503 4.

<sup>66</sup> LH B 3401<sup>4</sup> s.

lingsbegriffe wiedererkennen<sup>67</sup>. Immer wieder beruft er sich auf einen Satz Gregors von Nazianz, in dem für ihn ebenfalls der Tausch ausgesprochen war: Gott wurde Mensch, und der Mensch wurde Gott<sup>68</sup>. In diesem „Tausch“ findet er geradezu das Wesen und dementsprechend die Definition der Inkarnation: „da die Inkarnation gedacht wird als gegenseitiger Gebrauch von Nehmen und Geben (= Austausch)“.<sup>69</sup>

Hier rühren wir gewiß an den schwächsten Punkt seiner Christologie. Man spürt aber an seinem bohrenden Suchen den Willen — auch von seinen objektiv ungenügenden Voraussetzungen her —, auf jeden Fall zu einer Begründung der Christus-Einheit zu kommen. Er macht aus seinem metaphysischen Ansatz alles, was er in logischer Konsequenz daraus machen kann. Phil 2, 5—11 scheint ihm in besonderer Weise zu Hilfe zu kommen. Hier spricht sich das Ziel der Menschwerdung aus: „... damit die angenommene Gestalt des Knechtes die Gestalt Gottes und Gott die Gestalt des Knechtes werde und daß der eine der andere werde und der andere der eine im Prosopon, wobei der eine und der andere in ihren Naturen bleiben.“<sup>70</sup> Dieser Tausch betrifft aber nur die Prosopa, d. h. die Eigenschaften der Naturen, nicht die Naturen selber: „Denn er hat sich der Gestalt und des Prosopons des Knechtes bedient nicht in bezug auf die Ousia oder die Natur, damit er der Natur nach in beiden [Gottheit und Menschheit] sei, wie es Christus ist.“<sup>71</sup> Die Inkarnation geschieht also nach Nestorius in der Weise, daß das göttliche Prosopon des Sohnes das Prosopon der Menschennatur Christi benützt als seine Darstellung oder Gestalt, während das Prosopon der Menschheit die göttliche Gestalt der Doxa bekommt. Praktisch kommt dies auf das bereits geschilderte Christusbild Theodoret's hinaus, wenigstens was den Endeffekt des Tausches anbetrifft. Dieser Tausch ist streng auf die Prosopa beschränkt: „Denn in den Prosopa der Vereinigung ist das eine in dem anderen; weder durch Verminderung noch durch Auflösung, noch durch Vermischung ist dieser Eine verstanden, sondern im Nehmen und Geben (= Austausch), und im Gebrauch der wechselseitigen Vereinigung tauschen sich die Prosopa einander aus, nicht aber die Naturen.“<sup>72</sup> Nestorius betont also zwei Dinge: daß der Gegenstand des Tausches die Prosopa sind und nicht die Wesenheiten, damit jeder Monophysitismus vermieden werde; ferner, daß es ein „gegenseitiger Tausch“ sei. Beides habe Kyrill verleugnet. Er erkläre die Inkarnation rein von der Wesenheit oder Physis und nicht vom Prosopon her, zudem allein von der göttlichen und nicht auch von der menschlichen Ousia her. Damit ist kein Tausch mehr gegeben: „Du beseitigst das Gegengeben der Einigung der beiden Wesenheiten.“<sup>73</sup>

Hat dieser Prosopon-Tausch eine Chance, etwas zur Deutung der Inkarnation beizutragen? Zwei Vorwürfe erheben sich dagegen: Einmal scheint sich dieser Tausch nur im Akzidentellen der beiden Naturen

<sup>67</sup> Gregor. Nyss., C. Eunom. III 3; ed. Jaeger 2, 1318—13; ὅτι αἱ μὲν πληγαὶ τοῦ δούλου ἐν ᾧ ὁ Δεσπότης, αἱ δὲ τιμαὶ τοῦ Δεσπότητος περὶ ὃν ὁ δούλος ὡς διὰ τὴν συνάφειαν τε καὶ συμφύτην κοινὰ γίνεσθαι τὰ ἑκατέρας ἀμφοτέρας, τοῦ τε Δεσπότητος τοὺς δουλικούς μύλωπας εἰς ἑαυτὸν ἀναλαμβάνοντος καὶ τοῦ δούλου τῇ δεσποτικῇ δοξαζομένου τιμῇ. Man beachte hier die Begriffe *συνάφεια* und *τιμῇ*, auf die sich Gregor auch sonst stützt (C. Eunom. I, ed. Jaeger 1, 171 nr. 502; III 3, ed. J. 2, 12225—29).

<sup>68</sup> Gregor. Naz., Ep. 101 ad Cleidon.: PG 37, 180 A; ACO 1 1, 2, p. 433<sup>0</sup> s.: τὰ γὰρ ἀμφοτέρας ἐν τῇ συγχράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος.

<sup>69</sup> LH B 362 19 s.

<sup>70</sup> LH B 26719—2681.

<sup>71</sup> LH B 2167—9.

<sup>72</sup> LH B 34816—20.

<sup>73</sup> LH B 34913.

zu bewegen und somit keine ontisch-substantielle Einheit zu ermöglichen, was — bei aller Betonung der Unvermischtheit der Naturen — das Ziel einer Inkarnationslehre sein muß. Dann aber scheint die Actio des Tauschens im Bereich einer bloß moralischen Einheit zu bleiben. Auf den ersten Vorwurf könnte Nestorius mit dem Hinweis auf die stoisch-kappadokische Metaphysik des konkret-Seienden antworten. Diese setzt voraus, daß es mit den Idiomata oder dem Prosopon um etwas sehr Wesentliches am konkret-Seienden geht. Das Prosopon darf in keiner Weise mit den Akzidentien einer Natur verwechselt werden. Es ist wohl die letzte und damit auch äußerste Schicht des konkreten Seins, zugleich aber auch der Bereich der substantiellen Vollendung und der Individualität. Prosopon meint in der Christologie nicht nur „Rolle“ oder rein „figürliche Darstellung“ einer anderen Person, wie z. B. ein Gesandter anstelle des Prosopons des Sendenden steht, oder wie ein Bild lediglich die äußere Form des Dargestellten wiedergibt, ohne die Wesenheit selbst zu enthalten<sup>74</sup>. Nach den spekulativen Voraussetzungen des Nestorius soll der Prosopon-Tausch alles erfassen, was über die Ousia als solche noch an Sein in einem konkreten Wesen ist. So ungeschickt er konzipiert ist, den seinhaften Charakter darf man ihm wenigstens seiner Absicht nach nicht absprechen. Aber liegt nicht die Schwäche dieses Ansatzes gerade darin, daß ein Tausch eben von vornherein im Bereich des Moralischen, also des gegenseitigen Verhaltens, einer *σχέσις* bleibt. Von Gott oder dem göttlichen Prosopon her bestünde er in einer *εὐδοκία*, von der Seite des Menschen her in der Bewährung vor Gott, so daß eben die Annahme des Menschen Jesus an Sohnes Statt erfolgen kann. Doch ist dies eine Ausdeutung des Tausches, die dem spekulativen Ansatz des Nestorius nicht gerecht wird. Dieser liegt tiefer als nur in dem Verhalten von zwei voll konstituierten Personen:

„Es ist nicht recht, mich zu verklagen und zu verleumden, daß ich nicht ein Prosopon in zwei Naturen bekenne oder als würde ich sie Teil für Teil (*μερικῶς*) in Trennung und Teilung setzen, wie Dinge, die räumlich getrennt und voneinander entfernt sind. Denn ich habe den, der völlig in der Natur wohnt, Einwohnenden genannt. Und der Einwohnende ist der, welcher in dem wohnt, der bewohnt wird, und er hat dessen Prosopon; und derjenige, der bewohnt wird, hat das Prosopon dessen, der einwohnt. Denn durch den Gebrauch ihrer Prosopa, wie sie sich des eigenen als Herren bedienen, ist der eine der andere und der andere der eine, indem der eine und der andere bleiben eben wie sie in den Naturen sind.“<sup>75</sup>

Das Prosopon der Gottheit des Sohnes hat sich als Tempel die Menschheit Christi geschaffen und hat ihr eben dieses Prosopon, d. h. die Eigenschaften und Erscheinungsweise der Gottheit, gegeben. Auf der anderen Seite dient die Menschheit selber, und zwar das Prosopon dieser Menschheit, als göttliches Prosopon. Damit kommt nach der Idee

<sup>74</sup> LH B 83 s. — eine Stelle, die aber wohl zu den unechten Teilen des LH gehört.

<sup>75</sup> LH B 324<sup>4</sup>–13.

des Nestorius ein seinshafter Tausch zustande, der sich dann auch in der Gemeinschaft des Wollens und des Handelns ausdrückt: „und sie haben einen gemeinsamen Willen“. <sup>76</sup> Wie der Wille und das Wollen der menschlichen Natur zum Prosopon des Sohnes werden und auch das göttliche Wollen dem menschlichen Prosopon zur Verfügung steht (in den Wundern), so erhält das menschliche Prosopon die göttliche Ehre und Anbetung, das göttliche Prosopon aber kleidet sich in die Niedrigkeit der menschlichen Erscheinungsweise. Gemeinsamkeit des Willens und der Ehre — beide Stichworte waren der Anlaß, diesen Prosopon-Tausch als bloß moralisches Verhalten zu qualifizieren. Nestorius beklagt sich darüber, daß ihm wegen dieser Worte „Ehre“ und „Gleichheit“ eine Teilung Christi vorgeworfen würde, als ließe er damit die beiden Naturen örtlich getrennt voneinander sein, so daß sie eben nur durch gegenseitige Liebe und nicht „in den Wesenheiten“ beisammen seien <sup>77</sup>. „Aber, auch wenn ich gesagt habe: Ich trenne die Naturen und ich vereine die Anbetung, habe ich nicht gesagt, daß ich die Naturen durch eine Trennung von Distanz voneinander trenne, wie du [Kyrill] es mir in deiner Verleumdung vorwirfst.“ <sup>78</sup> Nestorius fühlt das Gewicht dieses Vorwurfes nicht voll. Kyrill geht es nicht um ein lokales Nah- oder Fernesein, sondern um den entscheidenden Punkt, ob der Mensch Jesus Christus der im Fleische geborene Logos genannt werden könne. Es geht ihm also um eine seinshafte, vom Logos-Subjekt her begriffene Einheit. Kyrill hat sie intuitiv erfaßt, ohne seiner Intuition einen begrifflichen Ausdruck geben zu können. Er hat aber sicherlich auch die Inkarnationsdeutung des Nestorius zu leicht genommen, wenn er sie in dem Sinne ausdeutet, als könne der Mensch Jesus nur deshalb Gott genannt werden, weil ihm der göttliche Name, die göttliche Ehre und die Anbetung auf Grund des göttlichen Wohlgefallens verliehen worden seien. Die Inkarnation ist nach Nestorius nicht in erster Linie eine Tat des menschlichen Prosopons Christi nach Art einer Bewährung oder eines Verdienstes, sondern eindeutig eine göttliche Tat, die vom ersten Augenblick des Seins <sup>79</sup> die Menschheit Christi ergreift und sie dauernd mit der Gottheit zur Einheit bindet. Dieser Zugriff gibt auch erst der Menschheit Christi die Möglichkeit, sich des Prosopons der Gottheit zu bedienen: „Des Prosopons nämlich der Ousia der Gottheit, eben dessen bedient sich die Ousia der Menschheit, und nicht der Ousia und des Prosopons der Menschheit, die Ousia der Gottheit bedient sich

<sup>76</sup> LH B 2395—6. — NB! Auch Gregor v. Nyssa, C. Eunom. I, ed. Jaeger 1, 17119—20, kennt das Zusammengehen *της κατά τήν φύσιν κοινωνίας* mit der *κατά τήν προαίρεσιν κοινωνία* bei Gott.

<sup>77</sup> Vgl. LH B 1427—11.

<sup>78</sup> LH B 4325—4335.

<sup>79</sup> Dies folgt aus der Erklärung der Menschwerdung nach Phil 2, 5—11 (siehe den in Anm. 81 angegebenen Text), aus der Ablehnung der Zwei-Söhne-Lehre und des *ψιλός άνθρωπος*.

eben dessen.“<sup>80</sup> Nestorius findet seine Deutung wiederum in Phil 2, 5—11<sup>81</sup>. Dem aktiv-göttlichen Annehmen, welches für die Gottheit eine Kenosis oder eine Verhüllung ist, entspricht auf der menschlichen Seite ein Geschehen, das dann freilich auch seinen aktiven Ausdruck in den Handlungen Christi finden soll: „... Das Prosopon der Gottheit und das Prosopon der Menschheit sind ein Prosopon, das eine durch Kenosis, das andere durch Erhöhung.“<sup>82</sup> Ein „das, was annahm“, und ein „das, was angenommen wurde“, stehen sich gegenüber<sup>83</sup>. Soweit die menschliche Natur dieses Angenommen-Sein mitvollzieht, auf Grund des Gebrauches der Freiheit im Gehorsam, ist dieser Mitvollzug sicherlich nicht das eigentliche Konstitutiv der Christuseinheit. Weil aber die Tat der Annahme einer menschlichen Natur von oben kommt, betont Nestorius so sehr die Freiheit und Gnadenhaftigkeit der Inkarnation von oben her. Sie ist nicht ein notwendiges Naturfaktum, als welches für ihn die *ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν* gilt, sondern eine freie Verfügung der göttlichen Heilsordnung. Darum ist Christus eine Einheit der Oikonomia nach oder eine unio voluntaria oder *κατ' εὐδοκίαν*. Die Naturnotwendigkeit der Inkarnation und der Christuseinheit auszuschließen ist der eigentliche Sinn dieser Ausdrücke, die so sehr im Sinne einer bloß moralischen Einheit ausgelegt worden sind. Sie lassen an sich Raum für eine seinshafte, nicht bloß moralische Einheit.

Daß Nestorius über die Wahrung der Unvermischtheit der Naturen hinaus alle nur möglichen Ansätze zur festen Aneinanderbindung beider Naturen in Christus ausnützen wollte, zeigt schließlich seine Idee von der *Perichorese* der beiden Naturen. Diese gegenseitige Durchdringung von Gottheit und Menschheit soll eine Vertiefung des Prosopon-Tausches und zugleich eine neue Zurückweisung des Vorwurfs lokaler Trennung der Naturen sein: „... wir erklären das, was annahm, und das, was angenommen wurde, nicht getrennt, sondern das, was angenommen wurde, *in* dem, was annahm; und das, was annahm, wird gedacht *in* dem, was angenommen wurde.“<sup>84</sup> Die theologische Bedeutsamkeit dieser christologischen Perichoresis ergibt sich aus ihrer Parallelisierung mit der trinitarischen Einwohnung der göttlichen Personen:

„Bekenne also, daß der Annehmende angenommen hat, und daß der Angenommene angenommen worden ist, worin aber der eine und der andere [ist] und worin einer [ist] und nicht zwei, [das ist] auf diese Weise, wie die Dreifaltigkeit [ist].“<sup>85</sup>

Nestorius beschränkt sich also nicht auf eine bloß terminologische Gegenüberstellung der christologischen Formel mit der trinitarischen, wie wir schon gesehen haben, sondern er wertet diese Analogie auch

<sup>80</sup> LH B 439<sup>20</sup>—440<sup>1</sup>.

<sup>81</sup> LH B 241<sup>1</sup>—12.

<sup>82</sup> LH B 341<sup>3</sup>—4.

<sup>83</sup> LH B 290<sup>15</sup>.

<sup>84</sup> LH B 290<sup>15</sup>—17.

<sup>85</sup> LH B 289<sup>18</sup>—20.

aus für eine christologische Ontologie. Das darf sicher als ein neuer Hinweis dafür gewertet werden, daß er seinshafte Begründung der Christus-Einheit sucht. Wie in der Trinität die drei Prosopa durch die eine Ousia verbunden sind und so sich seinshaft durchdringen, so sind in Christus die zwei Wesenheiten (in ihren natürlichen Prosopa) in der Einheit des gemeinsamen Prosopons verbunden. In der Betonung dieser christologischen Perichoresis steht Nestorius kaum den anderen Vätern nach, soweit sie durch bildhafte Vergleiche die Innigkeit der Verbindung von Gott und Mensch hervorheben wollten. Alle diese Vergleiche sind nichts anderes als ein Ersatz für eine genauere spekulative Deutung der Christus-Einheit, weil eben sonst die metaphysischen Ansätze für eine tiefere Verbindung beider Naturen nicht entdeckt waren. Nach Gregor von Nyssa geht die Menschheit Christi auf in der Gottheit wie ein Tropfen Essig im Meer<sup>86</sup>. In der Suche nach solchen Vergleichen trifft sich Nestorius sogar mit seinem Gegner Kyrill. Beide verwenden das Bild vom „brennenden Dornbusch“ (Ex 3, 1—5) als Illustration der Verbindung der beiden Naturen in Christus<sup>87</sup>:

„... wie das Feuer in dem Dornbusch [war] und der Dornbusch Feuer und das Feuer Dornbusch war und jedes von ihnen Dornbusch und Feuer war und nicht zwei Dornbüsche und nicht zwei Feuer, da sie beide in dem Feuer und beide in dem Dornbusch waren, nicht in Trennung nämlich, sondern in Einheit ...“<sup>88</sup>

Nestorius zitiert kurz vorher<sup>89</sup> einen Satz aus Kyrills Brief an ihn, der zu Ephesus verlesen worden ist<sup>90</sup>. Darin behauptet der Bischof von Alexandrien, wenn man die hypostatische Union (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν) nicht annehme, dann müsse man notwendig den Menschen in Christus „eigens für sich“ (ἰδικῶς) als Sohn (der Ehre nach) bezeichnen, und eigens den göttlichen Logos als Sohn (der Natur nach). Das heißt: es sind dann zwei Subjekte (= Personen) gegeben. Nestorius versteht dieses ἰδικῶς nicht richtig. Er meint, Kyrill verbiete ihm, die wesensmäßige Verschiedenheit der beiden Naturen zu bekennen. Es wird hier nochmal deutlich, daß Nestorius gar nicht an eine strikte Zweipersonen-Lehre denkt. Die Idee der Person und der selbständigen Existenz im Sinne eines letzten Für-sich-Seins, wie es Kyrill mit seinem ἰδικῶς im Auge hat, ist ihm gar nicht aufgegangen. Um nun zu zeigen, daß trotz

<sup>86</sup> Gregor. Nyss., C. Eunom. III 3, ed. Jaeger 2, 13226—1334.

<sup>87</sup> Cyrill. Al., Hom. pasch. 17; PG 77, 781 C — 784 A.

<sup>88</sup> LH B 23418—2352. Selbst M. Jugie, Nestorius (oben I, Anm. 18) 111 gesteht: „Cette dernière comparaison exprime une union plus intime; certains Pères orthodoxes en ont employé d'approchantes ... mais il faut se souvenir que Nestorius maintient deux personnes distinctes, deux prosôpons naturels, comme il dit.“ Bevor man jedoch solche Feststellungen macht, müssen diese Vergleiche auch über ihren Aussagewert für die ganze Inkarnationslehre befragt werden. „Prosopon“ ist für Jugie schon immer „Person“ im späteren Sinn. — Das Bild vom Dornbusch kennt auch Babai d. Gr. im Liber Unionis. Vgl. L. I. Scipioni, Ricerche 149.

<sup>89</sup> LH B 233.

<sup>90</sup> ACO I 1, 1, p. 288—10.

der Verschiedenheit der Naturen doch eine innige Einheit in Christus herrsche, bringt Nestorius das Bild vom „brennenden Dornbusch“. Er stellt damit neben seinen spekulativen Versuch der Christus-Deutung aus der Prosopton-Einheit einen Versuch bildhafter Erläuterung, nach der Art, wie man seit Origenes gearbeitet hatte<sup>91</sup>. So innig will er schließlich in diesem Zusammenhang die Einheit in Christus fassen, daß er sagen kann: „Denn durch die Einigung ist das Fleisch der Sohn, und Gott das Wort ist Fleisch.“<sup>92</sup> Wie Nestorius mit dem Bild vom „brennenden Dornbusch“ alexandrinische Überlieferungen wohl (durch die Kappadokier vermittelt) übernommen hat, so borgt er von den Kappadokiern wohl auch einen kühnen Begriff zur Deutung der Inkarnation, der eigentlich seinen Grundsätzen widersprach. Nur weil er ihn bei Gregor von Nazianz fand, übernahm er ihn unbedenklich. Es ist das Wort von der „Vermischung“, der *συχράσις*, der *muzāghā*:

„Lies, Mensch, was du unter deinen Zeugnissen hast und streite nicht wider einen Schatten: zwei Naturen zwar, Gott und Mensch, aber nicht zwei Söhne; denn eines ist es und ein anderes, woraus unser Erlöser [geformt ist]; nicht aber einer und ein anderer — Gott bewahre! —, sondern eines in der Vermischung (*ἐν τῇ συχράσει*): Gott, der Mensch wurde, und der Mensch, der Gott wurde.“<sup>93</sup>

Noch Theodoret hat in seiner Streitschrift gegen die Zwölf Capita Kyrills mit Heftigkeit solche Ausdrücke wie *κρᾶσις* und *σύγχυσις* für die Christologie zurückgewiesen<sup>94</sup>. Wenn Nestorius sie annimmt, dann muß er eine Idee von der „Vermischung“ gehabt haben, die seinen christologischen Postulaten entsprach<sup>95</sup>. Sie muß ihm eine Einheit in der Zweiheit der Naturen besagt haben, und zwar eine Einheit, die mehr war als eine bloß moralisch-akzidentelle Verbindung von Gott und Mensch.

(5) Theologiegeschichtlicher Ort: Nun sind wir in etwa in der Lage, die Stellung des Nestorius innerhalb der kirchlichen Lehrentwicklung und der Geschichte der Theologie näher festzulegen. Sein Auftreten ist sowohl von der Ebene der dogmatisch-kirchlichen Glaubensaussage wie von der Ebene der theologischen Spekulation aus zu beurteilen. Die Kirche hat in ihren offiziellen Dokumenten, von 430 an bis heute, nur von der dogmatisch-kirchlichen Sicht aus geurteilt. Sie hat festgestellt, daß Nestorius ihre Tradition nicht vollkommen gekannt und verstanden und insoweit auch abgelehnt hat. „Theotokos“ war das Stichwort, die Person-Einheit Christi der eigentliche Fragepunkt. Nehmen wir Nestorius und sein Auftreten auf dieser Ebene, dem Forum

<sup>91</sup> Origenes, De Princ. II 6, 6; ed. Koetschau 145 (Bild vom glühenden Eisen).

<sup>92</sup> LH B 234.

<sup>93</sup> LH B 35917—3601. Vgl. Gregor Naz., Ep. 101 ad Cleod.; PG 37, 180 A.

<sup>94</sup> Theodoret, Cyr.: Cyrilli Apol. cap. XII c. Theodoret.; ACO I 1, 6, p. 114, 19.

<sup>95</sup> L. I. Scipioni, Ricerche 110—158 verdeutlicht diese Auffassung des Nestorius an dem „Liber Unionis“ Babais des Großen, dessen Abhängigkeit vom Liber Heraclidis allgemein anerkannt ist.

der kirchlich-öffentlichen Verkündigung, so ergibt sich, daß die Kirche einschreiten mußte. Denn Nestorius machte den Versuch, in den Gang der Tradition selbst einzugreifen, wenn es auch aus ehrlicher Absicht geschah, um nämlich für die Christologie den Arianismus und Apollinarismus voll auszuschalten. Wohl war vor seinem Auftreten diese Tradition, welche die Kirche zu Ephesus verteidigte, der Sprachregelung nach noch nicht so eindeutig festgelegt wie nachher, da nun die feierliche Definition erfolgt war. Sie war aber vorhanden und schon allgemeine Sprache der Kirche. Nestorius machte den Fehler, diese Sprache korrigieren zu wollen, statt seine Voraussetzungen zu überprüfen. Er schien das zugrunde liegende Dogma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes selber anzugreifen und die Lehre von dem „einen Christus“ selber zu verraten. Die Kirche heilte das Übel auf dem Wege einer autoritativen Klarstellung und Verwerfung und stempelte ihn als Häretiker ab. Der Tatbestand der Verletzung oder Gefährdung der Tradition in einem wichtigen Punkt vor dem Forum der kirchlichen Öffentlichkeit ist anzuerkennen, auch wenn von historischer Sicht aus ihm nicht alle Konsequenzen zur Last gelegt werden durften, die objektiv mit dieser Verletzung verbunden waren. Nestorius mußte es hinnehmen, wenn sein Auftreten nach den objektiven Folgen beurteilt wurde, die es für die Gläubigen haben konnte. „Nestorianismus“ wurde ein Begriff<sup>96</sup> und dies um so mehr, als bald sein Gegenpol, der „Eutychianismus“, in Erscheinung trat. Dies brachte der Prozeß der „dogmengeschichtlichen“ Entwicklung mit sich.

Nestorius ist aber auch als Vertreter der spekulativen Theologie zu werten und in „theologiegeschichtlicher“ Sicht zu beurteilen. Hier fällt das Ergebnis mit gewissen Einschränkungen bedeutend mehr zu seinen Gunsten aus. Was in der öffentlichen Verkündigung kaum sichtbar und für die Gläubigen nicht wahrnehmbar war, ist das aufrichtige und ernste Suchen des Nestorius nach einer Lösung des christologischen Problems, das vom Arianismus und Apollinarismus her gestellt war. Dabei wollte er die Substanz der Überlieferung, die Lehre von der Einheit Christi bei der Verschiedenheit der Naturen voll halten. Als einer der ersten Theologen griff er die damals fällige Aufgabe an, zu bestimmen, auf welcher Ebene in Christus die Einheit, auf welcher Verschiedenheit zu glauben sei. So ist Nestorius einer der ersten Theoretiker der Inkarnation geworden. Erst im 6. Jahrhundert hat er Nachfolger gefunden. Dieses große Anliegen erkannt und es insbesondere für die christo-

<sup>96</sup> Diesen Nestorianismus hat es tatsächlich gegeben — in welchem Umfang, steht hier nicht zur Rede. Nestorius selbst aber hat sich, was fast ganz übersehen wird, selber davon distanziert, wie sein Brief an die Einwohner von Konstantinopel zeigt, den F. Nau in seiner Ausgabe des Liber Heraclidis (siehe oben I, Anm. 34) 373—375 in Übersetzung veröffentlicht hat: „leur enseignement et le nôtre n'est pas le même“ (374, 8).

logische Unterscheidung (der zwei Naturen in Christus) durchgeführt zu haben hat er sicherlich von seiner antiochenischen Vergangenheit her. Von dem, was man antiochenische Schule nennt, mag er auch die grundlegende Orientierung bekommen haben, die Einheit Christi im Prosopon zu suchen, die Unterscheidung aber auf der Ebene der Natur.

Die konkrete Theorie der Inkarnation aber ist nicht in erster Linie von den antiochenischen Elementen her allein erklärbar, sondern von der kappadokischen Theologie her zu deuten. Nestorius führte sein christologisches Anliegen durch, indem er den kappadokisch-stoischen Hypostasis-Begriff bzw. das Verhältnis von Ousia—Hypostasis, wie es dort für die Deutung von Einheit und Verschiedenheit in der Trinität verwendet worden war<sup>97</sup>, auf die Christus-Lehre übertrug und konsequent zu Ende dachte. Wenn man die von den Kappadokiern her vorgegebene metaphysische Analyse des ens concretum voraussetzt, ergibt sich eindeutig, daß es Nestorius tatsächlich um den Nachweis einer seinshaften Einheit in Christus ging. Wäre es ihm in kluger Zurückhaltung gelungen, seinen Versuch als ein rein spekulatives Unternehmen durchzuführen und die kirchliche Verkündigung von voreiligen Lösungen freizuhalten, hätte man nichts gegen ihn einwenden können. Freilich hat sich an ihm gezeigt, daß die kappadokische Metaphysik nicht ausreichte, um eine spekulative Theorie der Inkarnation aufzubauen und von daher auch eine gute kirchliche Formel zu gewinnen. Die Metaphysik der Person fehlte auf der ganzen Linie. Die „Individualität“ war das Letzte, was die Kappadokier am konkret-Seienden entdeckt hatten. Nestorius ist nicht der Gedanke gekommen, diese fremden Ausgangspunkte zu überprüfen und neue zu suchen. Er war nicht eigentlich ein origineller Denker, sondern er führte nur schon Vorgegebenes zu Ende<sup>98</sup>. In ihm offenbarte sich die große Verlegenheit

<sup>97</sup> Die Tatsache, daß Nestorius von den Kappadokiern viel übernommen hat, wie wir gezeigt haben, darf nicht in dem Sinne ausgedeutet werden, daß auch die Kappadokier selber schon eine „nestorianische“ Christologie gehabt hätten. Sie sind selber traditionell besser verankert als Nestorius. Sie haben aber auch ihre Ansätze nicht zu Ende gedacht.

<sup>98</sup> Obwohl also Nestorius gewiß gute Ansätze in der Christologie hatte, so ist wegen seiner Verurteilung auch das Gute an ihm nicht durch ihn zur Auswirkung gekommen. Das Bemühen um eine Theorie der Inkarnation wurde wieder ganz neu und unabhängig von ihm aufgenommen. Merkwürdigerweise erscheint die Prosopon-Terminologie und -Metaphysik der Kappadokier und des Liber Heraclidis wieder im Bilderstreit zur Begründung der Bilderverehrung. Vgl. meine kurzen Hinweise in Schol 36 (1961) 266 f. Der Zusammenhang muß noch näher untersucht werden.

Es sei noch ein weiterer dogmengeschichtlicher Hinweis angefügt, der die Kappadokier betrifft: Von dem oben (zu Anm. 40) genannten, von Basilius auf die Trinität angewandten Bild von der einen Sonne (= göttliche Ousia) und der dreifachen Iris (= Eigentümlichkeiten) her ist deutlich, daß Basilius an der numerischen Identität der göttlichen Ousia festhält. Dahinter steht die stoische Analyse des ens physicum. Die sogenannte neo-nizänische Theorie Th. Zahns und A. Harnacks, daß die Kappadokier nur eine spezifische Identität der göttlichen Ousia angenommen hätten, ist von hier eindeutiger zu widerlegen als unter Berufung auf den Platonismus der Kappadokier,

der damaligen christologischen Metaphysik. Obwohl seine Formel praktisch schon die des Konzils von Chalkedon war — zwei Naturen, ein Prosopon —, so ist sein Prosopon-Begriff doch zu sehr im Sinne der kappadokischen Analyse festgelegt, als daß seine Formel auch schon das volle Gewicht der chalkedonischen Entscheidung gehabt hätte. Vor allem hat Nestorius noch nicht die Einsicht in den Vorrang des Logos-Subjektes in Christus, wovon ihn eben seine metaphysischen Voraussetzungen zurückhielten. Man kann darum das bei ihm tatsächlich Erreichte noch nicht mit der chalkedonischen Lösung gleichsetzen. Daß aber Nestorius nicht mehr weit davon war, ist sicher. Leidenschaft und Ungestüm auf beiden Seiten haben den Weg verbaut, der in einem gemeinsamen, sorgfältigen theologischen Bemühen zur Lösung der damaligen Probleme geführt hätte. Durch Unklugheit kam es zu einem großen Skandal und durch Leidenschaft zu einer unglückseligen Spaltung, die durch offenerzige Fühlungnahme hätte verhindert werden können.

wie es J. Lebon tut: *RevHistEccl* 47 (1952) 485—529; 48 (1953) 632—682. Ganz verfehlt ist ein Herantragen aristotelischer Kategorien an die Hypostasen-Analyse bei Basilius, wie es schon Johannes von Damaskus getan zu haben scheint und mit ihm wohl die meisten Dogmenhistoriker. Vgl. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern* (Tübingen-Leipzig 1904) 132, Anm. 1. Nachträglich sehe ich, daß schon bei Irenäus in der Deutung des Verhältnisses der vier Evangelien zu dem Einen Evangelium dieselbe Terminologie wie bei Basilius gegeben zu sein scheint. Vgl. *Adv. haer.* III 11, 9; A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie* (Paris 1960) 112. L. Scipioni macht mich darauf aufmerksam, daß sich dieser Stoizismus bei den Kappadokiern wohl auf die Analyse des *ens physicum* (nach dem Muster eines Posidonius oder auch Plutarchs) beschränke, während der Platonismus vorwiege in der Analyse der „geistigen Wirklichkeit“.