

Chalkedon in der ökumenischen Diskussion¹

von

Dorothea Wendebourg

Chalkedon in der ökumenischen Diskussion – das ist kein Thema, das sich aufdrängt. Denn zu den Gegenständen, die die Fülle der ökumenischen Dialoge und die multilateralen Gespräche beherrschen, gehören die Fragen jenes Konziles nicht. Da geht es um Schrift und Tradition, die Sakramente, das kirchliche Amt, vor allem und mit zunehmendem Übergewicht um ekklesiologische Probleme. Die Christologie dagegen steht sehr selten zur Debatte. Und erst recht steht das Konzil von Chalkedon mit seinen Lehraussagen selten zur Debatte. Darin äußert sich eine – zumindest in letzter Zeit feststellbare – allgemeine Konzentration der theologischen Erörterung auf Fragen der Ekklesiologie. Dahinter verbirgt sich aber auch ein historischer Grund: Das Chalcedonense spielt in der ökumenischen Diskussion deshalb keine große Rolle, weil es auf der Siegerseite der Kirchengeschichte steht. Die große Mehrheit der christlichen Kirchen und damit der Partner ökumenischer Gespräche bilden die Verästelungen jenes Zweiges der Christenheit, der sich einst für Chalkedon entschied; somit gibt es hier keine Differenzen, die für kirchentrennend erklärt wurden und deshalb ökumenisch aufzuarbeiten wären². Aus der Gegenperspektive gesehen: Jene Kirchen, die das Chalcedonense nicht als ihr Erbe anerkennen und deshalb zur

¹ Der Aufsatz stellt die überarbeitete Fassung eines öffentlichen Vortrages dar, der am 4. Januar 1995 an der Universität Groningen zum Abschluß einer Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft über die Rezeption des Konzils von Chalkedon gehalten wurde.

² Wo es kirchentrennende christologische Differenzen zwischen Kirchen dieses Bereichs gab oder gibt, nämlich zwischen den lutherischen und den reformierten Kirchen, standen bzw. stehen sie innerhalb der gemeinsamen Klammer von Chalkedon. S. für die lutherische Seite: CA III (BSELK 54); FC VIII (BSELK 804–812.1017–1049); Catalogus Testimoniorum zum Konkordienbuch I (BSELK 1104,2–22.51–1106,32); für die reformierte Seite: Confessio Gallicana 15; Confessio Scotica 6; Confessio Belgica 19; Confessio Helvetica Posterior 11 (W. NIESEL [Hg.], Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, 1985, 69 f.88.126.236) (vgl. E. SCHLINK, Die Christologie von Chalcedon im ökumenischen Gespräch [in: DERS., Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, 1961,80–87], 80). So steht der Ausgleich der christologischen Gegensätze zwischen den beteiligten Kirchen, den die Leuenberger Konkordie unternimmt, auf der Grundlage des Chalcedonense: Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa 22. Vgl. aber u. Anm. 100.

ökumenischen Verhandlung darüber nötigen, die von ihren Gegnern so genannten Nestorianer und Monophysiten, befinden sich auf der kirchengeschichtlichen Verliererseite. An den Rand der Christenheit geraten, zahlenmäßig dezimiert, als religiöse Minderheiten eingeschränkt oder sogar verfolgt und in alle Winde zerstreut – so stehen die Kirchen des Nahen Ostens heute da, die einst zu den tragenden Säulen der christlichen Welt gehörten. Darum ist es nicht verwunderlich, daß sie der Mehrheit der Christen als lebendige, nicht nur historische Größen und damit als Teil der ökumenischen Szene kaum präsent sind; und die mit ihren Lebensumständen gegebenen Schwierigkeiten hindern sie daran, sich ihrerseits mit gleichem Nachdruck wie die chalkedonensischen Kirchen ökumenisch zur Geltung zu bringen.

Indessen – das ist doch nur die eine Seite des Bildes. Grundsätzlich schon deshalb, weil mit Größe, organisatorischer Stärke und Wohlfahrt einer Kirche über die Wahrheit ihrer Lehre und damit über deren ökumenische Relevanz noch nichts entschieden ist. Und ganz konkret darum, weil die nichtchalkedonensischen Kirchen trotz allem Teilnehmer an der ökumenischen Bewegung sind. Sie gehören sämtlich zum Weltrat der Kirchen, z.T. seit der ersten Stunde³. Und sie haben über den Weltrat begonnen, auch bilaterale ökumenische Gespräche zu führen⁴. Es sind noch nicht sehr viele Gespräche, und die Mehrheit der chalkedonensischen Christenheit hat sie kaum zur Kenntnis genommen, obwohl es sich um Dialoge von großem theologischen Reichtum und hohem Niveau handelt, die durchaus Interesse in weiteren Kreisen beanspruchen dürfen. Im Mittelpunkt ihrer aller aber stand und steht das Konzil von Chalkedon, das so nun auch den chalkedonensischen Gesprächspartnern zum Thema wird.

Fragen wir zunächst, wer hier mit wem gesprochen hat und spricht. Was die Nichtchalkedonenser betrifft, waren es bis zum vergangenen Jahr ausschließlich die fünf⁵ unter der Bezeichnung »Orientalisch-Orthodox« (Oriental Orthodox)

³ S. A. J. VAN DER BENT, *Handbook Member Churches World Council of Churches*, Genf 1985, 39.77.178.197.200.203.206; *Orientierung Ökumene. Ein Handbuch*, 1987², 287.291.297.299.300.

⁴ Die grundlegenden inoffiziellen Gespräche zwischen den orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen (s.u. S. 211 mit Anm. 14) wurden im Zusammenhang mit Sitzungen der »Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order)« und mit nachdrücklicher Förderung durch deren Stab geführt (s. die Einleitungen zu den Texteditionen [s.u. Anm. 14] sowie die Teilnehmerlisten). Vgl. auch die Tatsache, daß der Weltrat der Kirchen eine Auswahl von Texten dieser Gespräche herausgegeben hat: P. GREGORIOS – W. H. LAZARETH – N. A. NISSIOTIS (Hg.), *Does Chalcedon divide or unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, Genf 1981, sowie die Einleitung dazu. 1985 wurde von der »Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Nationalen Rates christlicher Kirchen in den USA (NCCCUSA)« eine Konsultation mit den Orientalischen Kirchen abgehalten, deren Vorträge gedruckt vorliegen: P. R. FRIES – T. NERSOYAN, *Christ in East and West*, Macon 1987.

zusammengefaßten, »monophysitischen«⁶ Kirchen, die ökumenische Gespräche führten, d.h. die »Syrische Orthodoxe Kirche«, die »Orthodoxe Syrische Malankara-Kirche« in Indien⁷, die »Apostolische Kirche Armeniens«, die »Koptische Orthodoxe Kirche« Ägyptens und die »Äthiopische Orthodoxe Kirche«. An keinerlei Gesprächen beteiligt⁸ war die Nestorius verehrende »Apostolische Kirche des Ostens«, auch »Kirche der Assyrer« genannt. Das hat sich im vergangenen Jahr geändert, als auf Initiative der Stiftung »Pro Oriente« in Wien Vertreter dieser Kirche mit solchen der römisch-katholischen und der orientalischen Kirchen zusammentrafen und einen inoffiziellen Dialog begannen⁹. Ja mehr noch, im November 1994 gaben Papst Johannes Paul II. und der Patriarch der Assyrischen Kirche Mar Dinkha IV. eine »Gemeinsame Christologische Erklärung« ab¹⁰. Bislang liegt noch nicht viel Material aus diesen Zusam-

⁵ Näheres zu den einzelnen Kirche s. bei B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen* (Handbuch der Orientalistik I. Abt., VIII/2), Leiden 1964 (Lit.); C. D. G. MÜLLER, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen* (KiG D 2), 1981 (Lit.); F. HEYER (Hg.), *Konfessionskunde*, 1977; R. G. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches*, Rom 1995⁴, Kap. II; sowie in den Bänden XII, XIII und XVIII der Reihe »Die Kirchen der Welt«: P. VERGHESE (Hg.), *Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens*, 1973 (Lit.); DERS. (Hg.), *Die syrischen Kirchen in Indien*, 1974 (Lit.); F. HEYER (Hg.), *Die Kirche Armeniens*, 1978.

⁶ Ein Wort zur Terminologie: Der Aufsatz wird im allgemeinen die im ökumenischen Kontext übliche und von den betreffenden Kirchen als Selbstbezeichnung akzeptierte Benennung »orientalisch-orthodox« – im Unterschied zu »östlich-orthodox (Eastern Orthodox)« für die Kirchen byzantinischer Tradition – oder auch die Abkürzung »orientalisch« verwenden. Um allzu große sprachliche Umständlichkeit zu vermeiden, wird er gelegentlich aber auch auf das Wort »monophysitisch« zurückgreifen, obwohl es von den Gegnern stammt und von den so titulierten Kirchen als unangemessen zurückgewiesen wurde und wird; dieser Tatsache sollen die Anführungszeichen Rechnung tragen.

⁷ Ein Teil dieser zuvor zum Syrisch-Orthodoxen Patriarchat gehörigen Kirche hat sich von 1912 an selbständig gemacht, eine Entwicklung, die mit der Exkommunikation ihres Katholikos durch den Syrischen Patriarchen 1975 ihren vorläufigen Abschluß fand (ROBERSON [s. Anm. 5], 24f). Der Name »Orthodoxe Syrische Malankara-Kirche« bezieht sich nun auf diese selbständige Kirche, während der weiterhin mit Antiochien verbundene Teil jetzt »Jakobitische Syrische Malankara-Kirche (Malankar Jakobite Syrian Church)« heißt (vgl. ISPCU 78 [1991/3 und 4], 151).

⁸ Das gilt abgesehen von der Beteiligung am multilateralen Gespräch im Rahmen des Weltrates der Kirchen. Vgl. im übrigen u. Anm. 13.

⁹ Das Gespräch fand am 24.–29. Juni 1994 in Gestalt einer Konsultation über »Orthodoxy and Catholicity in the Syriac Tradition with Special Attention to the Theology of the Church of the East in the Sasanian Empire« statt und führte zu einem »Joint Communiqué«. S. *First Non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition* (Syriac Dialogue 1), Wien 1994.

¹⁰ Abgedruckt im *Osservatore Romano* vom 12. 11. 1994 (S. 1, daneben die Ansprachen des Papstes und des Patriarchen), jetzt auch in: *First Non-official Consultation* (s. Anm. 9), 230.

menhängen vor, weshalb ich auch nur am Rande darauf eingehen werde. Doch die Einbeziehung der »Kirche des Ostens« in den ökumenischen Dialog ist schon an sich bemerkenswert, weil in den Gesprächen der Orientalen mit chaldonensischen Kirchen die Gefahr besteht, daß Nestorius und die »Nestorianer« zu Buhmännern werden, auf deren Kosten man sich einigt¹¹. Die Neubewertung des Nestorius in der jüngeren Forschung¹² hat hier kaum Auswirkungen gehabt, obwohl man ansonsten durchaus Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Forschung kennt und fruchtbar macht. Es ist zu hoffen, daß die Beteiligung von Gesprächspartnern der ostsyrischen Tradition einen Wandel bringen wird.

Wie auch immer die Zukunft aussieht – bis vor kurzem waren ausschließlich die »monophysitischen« Orientalen die Träger der ökumenischen Gespräche von Nichtchaldonensern, und sie werden auch die Hauptträger bleiben, weil sie an Gliederzahl und Ressourcen der kleinen assyrischen Kirche weit überlegen sind.

Zählen wir kurz die Dialoge auf, an denen sie beteiligt waren¹³. Der wichtigste, ausführlichste und fruchtbarste war der mit den Orthodoxen (Eastern

¹¹ Diese Gefahr besteht besonders im Gespräch zwischen Orientalen und Orthodoxen (vgl. z.B. Aarhus [s. Anm. 14], 14.64.68.75.82.91; Bristol, 299.303.305; Genf [1970], 40). Aber auch im orientalisch-katholischen Dialog ist sie nicht abwesend; hier gibt es zwar Verteidiger des Nestorius, ja sogar Befürworter der mit seinem Namen verbundenen theologischen Perspektive (vgl. Wien I [s. Anm. 19], 61.79.158), doch mit Selbstverständlichkeit wird in den Communiqués (Wien I. II. V) eine als »nestorianisch« bezeichnete Position negativ bewertet. Allein im orientalisch-reformierten Dialog verzichtet man auf solche Namensnennung.

¹² Hier sei nur auf die Beiträge von L. ABRAMOWSKI, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (CSCO 242, Subs. 22), Löwen 1963, bes. 208–229; »Zur Christologie des Nestorius in der Zweiten Apologie und in den übrigen Nestoriana«, von L. SCIPIONI, Nestorio e il concilio di Efeso. Storia-dogma-critica, Mailand 1974, und von A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 1979, 642–660.707–726, sowie DEMS., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, 1975, 245–282, verwiesen. Grillmeier spricht ausdrücklich von dem Ziel der »theologischen Rehabilitierung« des Nestorius (Jesus der Christus, 642) und der damit gegebenen Wahrnehmung einer »ökumenischen« Aufgabe« durch die Forschung (aaO 645). Vgl. auch seinen Forschungsüberblick »The Nestorius Question in Modern Study«, in: DERS., Christ in Christian Tradition I, London-Oxford 1975, 559–568, und den von L. ABRAMOWSKI, The History of Research into Nestorius (in: First Non-official Consultation [s. Anm. 9], 54–65).

¹³ Wir beschränken uns hier auf die internationalen Dialoge. Daneben gibt es eine Reihe von Gesprächen auf nationaler und regionaler Ebene, unter denen besonders die im Rahmen des Middle Eastern Council of Churches (MECC) zu nennen sind. Hinzuweisen ist auch auf die – mehr dem Ziel atmosphärischer und praktischer Verbesserungen als theologischer Ergebnisse gewidmeten – Konsultationen zwischen Theologen der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Orientalischen Kirchen in Deutschland, die seit 1981 in lockerer Folge stattfinden. Nur am Rande sei bemerkt, daß es seit 1988 auch einen

Orthodox) Kirchen. 1964 begonnen und zunächst in vier Runden¹⁴ inoffiziell – aber mit hochkarätiger Besetzung¹⁵ – unter dem Schirm des Weltkirchenrates geführt, ging er 1985 in einen offiziellen Dialog über, der ebenfalls vier Runden umfassen und bis 1993 währen sollte¹⁶. Sein Ergebnis war die Feststellung, es gebe keinen Grund, die Trennung aufrechtzuerhalten, und die Aufforderung an die beteiligten Kirchen, nun Kirchengemeinschaft herzustellen¹⁷. In den siebziger Jahren kam das Verhältnis zwischen den orientalischen und der römisch-katholischen Kirche in Bewegung. Hier hatte mit den unierten Orientalen (Oriental Catholic Churches) schon seit langem eine ökumenische Zwischengröße bestanden, die einerseits beide Seiten verband, andererseits aber und bisher vor allem als Stachel im Fleisch des Ostens schmerzte¹⁸. Nach dem Zwei-

Dialog zwischen der Koptisch-orthodoxen und der Koptisch-evangelischen Kirche gibt (s. Proche Orient Chrétien 39, 1989, 334–336, zu den bislang abgehaltenen Sitzungen s. die folgenden Bände).

¹⁴ Aarhus, 11.–15. 8. 1964, ed. in GOTR 10/1 (1964–65), 9–160; Bristol, 25.–29. 7. 1967, ed. in GOTR 13/2 (1968), 123–320; Genf, 16.–21. 8. 1970, ed. in GOTR 16/1 und 2 (1971), 3–209; Addis Abeba, 22.–23. 1. 1971, ed. aaO 210–259. Es liegen hier jeweils die auf den Tagungen gehaltenen Vorträge, die Protokolle der Diskussionen darüber und die gemeinsamen Erklärungen der Teilnehmer vor. Diese Erklärungen und eine Auswahl der Vorträge und Diskussionen bietet die in Anm. 4 genannte Publikation des Weltrates der Kirchen. Die gemeinsamen Erklärungen sind in deutscher Sprache veröffentlicht im Anhang zu VERGHESE, Koptisches Christentum (s. Anm. 5), 248–266.

¹⁵ Die Teilnehmerlisten weisen so illustre Namen wie G. Florovsky, J. Meyendorff, J. Karmires, J. Romanides, N. Nissiotis, J. Zizioulas und P. Verghese auf.

¹⁶ Genf, 10.–15. 12. 1985 (Resultat: das Arbeitsprogramm für die folgenden Runden, ed. gr. und frz. in *Episkepsis* 348 vom 25. 12. 1985, 5f [gr.] bzw. 5f [frz.]); Anba-Bischoi-Kloster, 20.–24. 6. 1989 (Resultat: Erste Gemeinsame Erklärung [First Agreed Statement], ed. gr. und frz. in *Episkepsis* 422 vom 1. 7. 1989, 7f [gr.] bzw. 11f [frz.]/engl. in GOTR 34 [1989], 394–396/dt. in: H. MEYER – D. PAPANDREOU–H. J. URBAN–L. VISCHER, *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, 1992, 298–301 [hiernach zitiert]); Genf, 23.–28. 9. 1990 (Resultat: Zweite Gemeinsame Erklärung [Second Agreed Statement], ed. gr. und frz. in *Episkepsis* 446 vom 1. 10. 1990, 18–20 [gr.] bzw. 17–19 [frz.]/engl. in GOTR 36 [1991], 185–187/dt. in *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, 302–304 [hiernach zitiert]); Genf, 1.–6. 11. 1993 (Resultat: »Vorschläge für die Aufhebung der Anathemata«, ed. gr. und frz. in *Episkepsis* 498 vom 30. 11. 1993, 6f [gr.] bzw. 6f [frz.]).

¹⁷ So die »Vorschläge« der Runde von 1993 (s. vorige Anmerkung), die die für diesen Schritt notwendigen Maßnahmen auflisten.

¹⁸ Zur Entstehung und Geschichte dieser Kirchen s. W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, 1953, Teil I, Kap. 3 (Lit.); SPULER (s. Anm. 5), 212f. 228–231. 236–238. 264–266. 305f. 313; A. BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'Unione*, Mailand 1966, 497–521 (Lit.). Zum gegenwärtigen Stand s. das Handbuch: *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, Vatikan 1974⁴, kurz auch ROBERSON (Anm. 5), Kap. IV C (in all diesen Büchern auch Ausführungen über die unierten Assyrer [Chaldäer] und über den Sonderfall der Maroniten). Grundlage aller Unionen mit den orientalischem-orthodoxen Kirchen waren die Unionsdokumente des Konzils von Florenz: *Exsultate Deo* (Bulla unionis Arme-

ten Vatikanischen Konzil setzten Gespräche zwischen der römisch-katholischen und den orientalischen Kirchen in einem neuen Geist ein. Theologisch am bedeutendsten war eine Reihe von Zusammenkünften, die vom Jahre 1971 an in Wien unter der Schirmherrschaft der Stiftung »Pro Oriente« stattfanden und auf denen alle fünf orientalischen Kirchen vertreten waren¹⁹. Zwar hatten diese Treffen nur inoffiziellen Charakter, doch speisten sie – vor allem die ersten beiden – mit ihren Argumenten alle weiteren Dialoge und Erklärungen²⁰ – nicht umsonst, hatten doch nicht nur die Orientalen hier ihre besten Leute aufgeboten, sondern auch die römische Seite war durch eine Gruppe prominenter Patristiker, Ostkirchenkundler und Dogmatiker vertreten²¹. Offiziell liefen und laufen zugleich Dialoge Roms mit einzelnen orientalischen Kirchen, insbesondere mit den Kopten²²; es kam zu mehreren gemeinsamen Erklärungen des Papstes

norum), ed. G. HOFMANN, *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes* (Concilium Florentinum Ser. A. Vol. I), Pars II, Rom 1944, 123–138 (n. 224)/DS 1310–1328 (Auszug); *Cantate Domino* (Bulla unionis Coptorum), ed. HOFMANN, *Epistolae Pontificiae*, Pars III, Rom 1946, 45–65 (n. 258)/DS 1330–1353 (Auszug); *Multa et admirabilia* (Bulla unionis Syrorum), ed. HOFMANN, *Epistolae Pontificiae* III, 96–99 (n. 278). Das Faktum dieser Unionen und die Existenz der dadurch entstandenen Kirchen gehören zu den Problemen des Dialoges zwischen der römisch-katholischen und den orientalischen Kirchen, s. die Vierte Wiener Konsultation (s. Anm. 19) und vgl. R. G. ROBERSON, *The Modern Roman Catholic – Oriental Orthodox Dialogue* (One in Christ 21 [1985], 238–254), 249–251.

¹⁹ Fünf »Non-official Ecumenical Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church«, 7.–12. 9. 1971; 3.–9. 9. 1973; 30. 8. – 5. 9. 1976; 11.–17. 9. 1978; 18.–25. 9. 1988, Edition der Vorträge und Diskussionsprotokolle sowie der Communiqués in: *Wort und Wahrheit*, Supplements 1–5, Wien 1972. 1974. 1976. 1978. 1989 (im folgenden zitiert als Wien I, II usw.), eine Auswahl in: *Five Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church*. Selected papers in One volume, Wien 1993. Eine kurze Zusammenfassung der ersten vier bei ROBERSON (s. Anm. 18), 239–241. 245–247.

²⁰ ROBERSON, aaO 251, spricht hier zu Recht von einem wirkungsvollen »interplay« zwischen offizieller und inoffizieller Ebene.

²¹ Hier seien nur die Namen A. Grillmeier, A. de Halleux, W. de Vries, E. Lanne, P. Schoonenberg und K. Lehmann genannt.

²² Die Communiqués der ersten vier Runden von 1974, 1975, 1976 und 1978 finden sich im Spezialheft ISPCU 76 (1991/1) »The Roman Catholic Church and the Coptic Orthodox Church. Documents (1973–1988)«, 14–21. 26–30 (vgl. *Proche Orient Chrétien* 24, 1974, 175–178; 25, 1975, 314–316; 26, 1976, 360f; 29, 1979, 107–109), Angaben über die der nächsten vier von 1988, 1990, 1991 und 1992 in ISPCU 68 (1988/3–4), 164; 73 (1990/2), 36f; 77 (1991/2), 68f; 80 (1992/2), 37 (vgl. *Proche Orient Chrétien* 39, 1989, 330; 40, 1990, 301f; 41, 1991, 362f; 42, 1992, 408–411). Einzelne Dokumente aus diesem Dialog liegen auch vor in: H. MEYER – H.-J. URBAN (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung* I, 1978, 529–542; II (s. Anm. 16), 574–577 (hiernach zitiert). Die folgenden Gesprächsrunden sind noch nicht dokumentiert. Seit 1988 gibt es eine Internationale Gemeinsame Kommission der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Syrischen Malankara-Kirche in Indien (vgl. o. Anm. 7), s. ISPCU ab 72 (1989/1) pass.

und orientalischer Kirchenhäupter²³, deren eine sogar die Möglichkeit gastweiser Inanspruchnahme von Sakramenten der jeweils anderen Gemeinschaft in Notfällen vereinbarte²⁴. Schließlich ist zu bemerken, daß 1993 auch der Reformierte Weltbund als erster und bislang einziger Vertreter der Reformation einen Dialog mit den Orientalen aufgenommen hat; die Kommission ist bislang zweimal zusammengekommen²⁵ und hat bereits eine gemeinsame christologische Erklärung verabschiedet²⁶.

Worum ging es in all diesen Gesprächen? Es ging nicht nur, aber in erster Linie um Chalkedon, einschließlich der altkirchlichen Folgegeschichte. Und damit sind wir nun beim Thema angelangt. Allerdings ist noch genauer zu bestimmen, was denn »Chalkedon« hier meint. Chalkedon als Gegenstand ökumenischer Gespräche – das ist einerseits die Lehre über Jesus Christus, die jenes Konzil vertrat. Das ist andererseits aber das Konzil des Jahres 451 selbst, sein Rang in der Geschichte der Kirche und damit seine Bedeutung für die erstrebte Gemeinschaft von Orientalen und Chalkedonensern. M.a.W., unser Thema hat eine christologische und eine ekklesiologische Dimension. Mit dieser Feststellung sind zwei Elemente der folgenden Ausführungen gegeben, der erste und der dritte Teil. Dazwischen wird ein Abschnitt stehen, der den mit den jeweiligen christologischen Lösungen verbundenen dogmengeschichtlichen Rekonstruktionen gilt.

I. Das christologische Problem

»Wer sich anmaßt, ein anderes Bekenntnis aufzustellen [sc. als wir es hier in Chalkedon abgelegt haben], ... der sei, wenn er Bischof oder Kleriker ist, abgesetzt – der Bischof von seinem Bischofsamt und der Kleriker von seinem kirchlichen Amt –, wenn er aber Mönch oder Laie ist, sei er verflucht!«²⁷ »Verflucht soll sein, wer da sagt: »Zwei Naturen!« »Die Synode von Chalkedon soll verflucht

²³ Jene aus den Jahren 1967–1984 sind mit Fundstellen aufgeführt bei ROBERSON (s. Anm. 18), 251–254, die der folgenden Jahre in ISPCU pass., einzelne auch in MEYER I und II (s. Anm. 22 und 16) (hiernach zitiert).

²⁴ Nämlich die von Papst Johannes Paul II. und dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatius Zakka I. Iwas am 23. 6. 1984, s. ISPCU 55 (1984/2 und 3), 61–63/MEYER II (s. Anm. 16), 571–574, Ziffer 9.

²⁵ Im Mai 1993 im Anba-Bischoi-Kloster, Ägypten, und im September 1994 in Driebergen, Niederlande.

²⁶ The Oriental Orthodox – Reformed Dialogue »Kerk en Wereld«, Driebergen, Agreed Statement on Christology vom 14. 9. 1994, bislang noch nicht veröffentlicht – ich zitiere aus dem den beteiligten Kirchen zugesandten Typoskript.

²⁷ ACO 2/1/2,130,6–11.

sein samt allem, was auf ihr geschehen ist, und allen, die so denken und lehren wie die von Chalkedon!»²⁸

Zwei Donnerschläge – das Anathema, welches das Dogma des Konzils von Chalkedon beschließt und dessen Gegner verdammt, und das Urteil der größten und einflußreichsten Gruppe dieser Gegner, der »Monophysiten«²⁹ – hier in Gestalt von Zitaten eines Bischofs aus Palästina um 515³⁰, doch noch in demselben Jahrhundert vielfältig und bei Kopten, Syrern und Armeniern gleichermaßen zu belegen³¹. Mit jenen Urteilen ist der Ton gesetzt, der das Verhältnis von Chalkedonensern und Orientalen bis in die Gegenwart bestimmt. Die Anathemata gelten nicht nur bis zum heutigen Tag; auf orthodoxer Seite³² wird die Verurteilung der Gegner von Chalkedon sogar jedes Jahr feierlich im Rahmen ihrer Liturgie wiederholt, nämlich am Sonntag der Orthodoxie und am Fest der Sieben Ökumenischen Konzilien (16. Juli)³³, das ursprünglich das Fest des Konzils von Chalkedon war³⁴: »Auf, laßt uns mit aller Schärfe den Irrtum des Severus, des Eutyches, des Jakobus und mit ihnen den Irrtum Theodors und Dioskours zurückweisen! Und laßt uns die Vierte Synode der frommen Väter mit heiligen Liedern besingen!«, so lautet ein Troparion dieses Festes³⁵. »Mit ihr im

²⁸ Johannes Rufus von Maiuma, Plerophoria 22 (Patr. Or. 8, 54,3–5).

²⁹ Zur Haltung der »Nestorianer« gegenüber dem Konzil vgl. W. DE VRIES, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon (in: A. GRILLMEIER – H. BACHT [Hg.], Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, 1951, 603–635).

³⁰ Zu Johannes Rufus vgl. E. SCHWARTZ, Johannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller (SHAW.PH 1912, Abh. 16).

³¹ Einige Beispiele: die Verdammungsurteile in den monophysitischen Dokumenten des 6. Jahrhunderts in CSCO 17/103 (z.B. CSCO 103,5,12–15; 20,8–12; 79,7f; 86,26–31; 121,24f; 214,24–30; 232,31–34); der Beschluß der antiochenischen Synode von 513 (nach dem Brief des Philoxenos von Mabboug an Simeon, Abt von Teleda, Ed. und lat. Übers. J. LEBON [Textes inédits de Philoxène de Mabboug (Le Muséon 43, 1930, 69–220)], 192,15f [zur Datierung aaO 191, Anm. 2]); die Antwort des armenischen Katholikos Neises und des Bischofs der Mamikonier Mersapuh an die Syrer (dt. bei E. TER-MINASSIANZ, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts [TU 26,4], 1904, 163) (zur Haltung der armenischen Kirche zum Chalcedonense vgl. auch V. INGLISIAN, Chalkedon und die armenische Kirche [in: A. GRILLMEIER – H. BACHT, Das Konzil von Chalkedon, Bd. II, 1953, 361–414], und K. SARKISIAN, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, London 1965).

³² Allerdings nicht mehr von allen autokephalen Kirchen: Die Russen verlesen die Anathemata am Sonntag der Orthodoxie nicht mehr, s. Addis Abeba (s. Anm. 14), 229. Daß sie auch dort, wo sie zum offiziellen liturgischen Bestand gehören, faktisch vielfach nicht wiederholt werden, steht auf einem anderen Blatt.

³³ S. SALAVILLE, La fête du concile de Chalcedoine dans le rite byzantin (in: GRILLMEIER – BACHT II [s. Anm. 31], 677–695), 694. Gefeiert wird dies Fest an dem Sonntag, der dem 16. Juli am nächsten liegt (vgl. Μηναϊον τοῦ Ἰουλίου, Athen 1904, 63 col. 1).

³⁴ SALAVILLE (s. Anm. 33), 681.694f.

³⁵ Δεῦτε Σεβήρου Εὐτυχοῦς, καὶ Ἰακώβου τὴν πλάνην, Θεωδώρου Διοσκοροῦ σὺν

rechten Glauben übereinstimmend, wollen wir diese Männer [sc. Dioskur, Eutyches und Severus] verabscheuen!«, heißt es kurz darauf³⁶. Entsprechendes gibt es auch auf orientalischer Seite³⁷.

Der Gegenstand des Anstoßes ist deutlich: Für die einen ist es die Rede von »einer Natur« Christi – sie leugne sein volles, uneingeschränktes Menschsein; für die anderen ist es die Rede von »zwei Naturen« – sie widerspreche der Tatsache, daß der inkarnierte Logos Einer sei. So gilt das Anathema der einen all jenen, die die Rede des Chalcedonense von »zwei Naturen« ablehnen, konkret festgemacht an Namen wie Eutyches, Dioskur und Severus; die andere Seite verdammt die Verfechter dieser Formel, d.h., von den Antiochenern abgesehen das gesamte Konzil und insbesondere Bischof Leo I. von Rom³⁸.

So schroff nun aber die Urteile aufeinanderprallen – die ökumenischen Gespräche zwischen Chalkedonensern und Orientalen haben zu der Feststellung geführt³⁹, die christologischen Probleme zwischen beiden Seiten seien gelöst, jene Verurteilungen gegenstandslos; der Fortbestand der Trennung lasse sich mit christologischen Argumenten nicht mehr rechtfertigen. Denn – so die Begründung für diese bemerkenswerte Aussage – die Differenzen zwischen beiden Seiten betrafen nur die Terminologie, in der Sache sei man sich einig und immer einig gewesen. So heißt es in dem Dokument »Erklärung und Empfehlungen«, mit dem die »Gemischte Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen« 1990 ihre theologische Arbeit abschloß, bevor sie konkrete Schritte zur Herstellung der Kirchengemeinschaft vorschlug: »Wir [haben] nun klar verstanden, daß die beiden Familien stets denselben authentischen orthodoxen christologischen Glauben ... treu bewahrt haben, auch wenn christologische Termini in unterschiedlicher Weise angewandt wurden«⁴⁰. Ähnlich stellten Papst Johannes Paul II. und

τούτους, ἀποθώμεθα τρανῶς τὴν δὲ τετάρτην Σύνοδον, τῶν εὐσεβῶν Πατέρων, μέλησωμεν θείοις ἐν ἄσμασιν. Μηναῖον (s. Anm. 33), 65 col. 2f.

³⁶ Μεθ' ἧς ὀρθοδοξοῦντες, μισήσωμεν δὴ τοῦτους. AaO 68 col. 1. Diesen Zitaten ließen sich noch weitere an die Seite stellen, s. den ganzen Vespertext aaO 63 col. 1–70 col. 2. Vgl. SALAVILLE (s. Anm. 33), 692.

³⁷ So gibt es im Hymnenbuch und in der Ordinationsliturgie der armenischen Kirche ausdrückliche Verurteilungen des Chalcedonense und Leos von Rom (Genf [1970] [s. Anm. 14], 42; Bristol [s. Anm. 14], 223).

³⁸ Vgl. bes. die in dem o. Anm. 31 angegebenen Band des CSCO vorliegenden Verdammungsurteile, die fast durchweg das Konzil und den römischen Bischof in einem Atemzug nennen, sowie Anm. 37.

³⁹ So bereits die erste Gemeinsame Erklärung orientalischer und chalkedonensischer Theologen, die der inoffiziellen Konsultation zwischen Orientalen und Orthodoxen in Aarhus 1964 (s.o. Anm. 14).

⁴⁰ Genf (1990) (s. Anm. 16), Ziffer 9. Diese Feststellung baut auf den Gemeinsamen Erklärungen der ersten beiden inoffiziellen Konsultationen orientalischer und ortho-

der syrisch-orthodoxe Patriarch Ignatius Zakka I. Iwas 1984 in einer gemeinsamen Erklärung fest: Ihre Heiligkeiten »erkennen heute, daß die Verwirrungen und Schismen, die zwischen beiden Kirchen ... auftraten, in keiner Weise die Substanz ihres Glaubens betrafen oder berührten; denn diese entstanden nur durch die Unterschiede in der Terminologie, die von den unterschiedlichen theologischen Schulen formuliert wurden, um denselben Inhalt zum Ausdruck zu bringen«⁴¹.

Die Diagnose »identische christologische Substanz bei unterschiedlicher Formulierung oder Terminologie« bezieht sich vor allem auf das alte Gegeneinander der Rede von »einer Natur« und »zwei Naturen« Christi bzw. der Wendungen »aus (ἐκ) zwei Naturen« und »in (ἐν) zwei Naturen«, das damit in ein legitimes Nebeneinander überführt wird – ein Verfahren, das man im Verhältnis zur Assyrischen Kirche nun gleichermaßen anwenden will, jetzt vor allem den Begriff »Hypostasis« (qnoma) betreffend⁴². Allerdings ist keiner der gemeinsa-

doxer Theologen (s. Anm. 14) in Aarhus, 14, und Bristol, 133f, auf; s. auch das »Summary of Conclusions« in Genf (1970), 3.

⁴¹ Erklärung (s. Anm. 24), Ziffer 3. Ebenso die »Gemeinsame Erklärung« des Papstes Paul VI. und des syrischen Patriarchen Mar Ignatius Yakub III. 1971: Die Unterzeichner »stimmen darin überein, daß im Glauben an das Mysterium des Wortes Gottes, das Fleisch und wahrhaft Mensch geworden ist, kein Unterschied besteht, auch wenn über Jahrhunderte hin Schwierigkeiten aufgrund verschiedener theologischer Ausdrucksweise im Bekenntnis des Glaubens entstanden sind« (MEYER I [s. Anm. 27], 58). Ferner die »Erklärung der Gemeinsamen Kommission der Römisch-katholischen Kirche und der Malankarischen Syrisch-Orthodoxen Kirche« 1990: Der Inhalt unseres Glaubens an Christus »ist derselbe in beiden Gemeinschaften; in der Formulierung dieses Inhaltes sind jedoch im Laufe der Geschichte Unterschiede in Terminologie und Akzentsetzung aufgetreten« (MEYER II [s. Anm. 16], 579). Vorsichtiger äußerte sich der koptische Papst Shenouda III., der am 16. Juni 1979 an den römischen Papst schrieb: »It became clear that our two Churches confess and profess in essence almost the same teaching ...« (ISPCU 76 [1991/1], 11).

Diese und verwandte offizielle Texte zehren alle von dem Communiqué der ersten inoffiziellen Wiener Konsultation (Wien I [s. Anm. 19], 182), das programmatisch zwischen common faith einerseits und differing formulations oder different emphases (vgl. u. Anm. 44) unterscheidet. Leicht abgewandelt werden die Formulierungen dieses Communiqués in dem neuerdings (1994) aufgenommenen inoffiziellen Gespräch mit der Assyrischen Kirche nun auch auf das Verhältnis zwischen ihr, den orientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche angewandt, s. das »Joint Communiqué« dieser Konsultation (First Non-official Consultation [s. Anm. 9], 198). Vgl. auch die »Gemeinsame christologische Erklärung« von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Mar Dinkha IV. (s.o. Anm. 10), in der von »common faith in the mystery of the Incarnation« und verschiedenen »expressions of the same faith« die Rede ist.

⁴² Vgl. das Joint Communiqué der Wiener Konsultation von 1994 (s. Anm. 9), 197, wo es heißt, man habe sich besonders dem unterschiedlichen Verständnis der christologischen Schlüsselbegriffe gewidmet und dabei gezeigt, »how different understandings of the meanings of these terms had led to verbally conflicting Christological statements«.

men Erklärungen daran gelegen, genauer zu bestimmen, was mit »φύσις« in der einen und der anderen Tradition gemeint ist und inwiefern es sich demnach nur um einen terminologischen Gegensatz handelt. Auch die Referate und Diskussionen der dahinterstehenden Dialoge gehen nur selten und knapp darauf ein⁴³. Man konzentriert sich vielmehr darauf festzustellen, es herrsche jeweils ein bestimmtes Anliegen, ein bestimmter Schwerpunkt⁴⁴ im Sprachgebrauch der einen und der anderen Seite vor, dem aber durchaus auch das jeweilige Gegenüber Rechnung trage, wenngleich nicht immer mit denselben Worten und demselben Nachdruck.

Bemerkenswert ist dabei – und dem Vorgehen von Chalkedon selbst gemäß –, daß die »Schwerpunkte« vornehmlich negativ benannt werden. Das heißt zum einen in Form der berühmten α -Privativum-Adverbien von Chalkedon, die unumstritten seien⁴⁵. Das heißt aber vor allem in Gestalt von Befürchtungen und Abgrenzungen: Die Chalkedonenser hörten aus der Rede von »einer Natur« leicht eine Leugnung des Menschseins Jesu Christi heraus; umgekehrt klinge in den Ohren der Orientalen die Rede von »zwei Naturen« leicht nach einer Aufspaltung Christi in zwei Personen⁴⁶. In Wirklichkeit aber behaupte keine Seite,

⁴³ Für den offiziellen Dialog zwischen den orientalischen und den orthodoxen Kirchen hatte man sich ein »vollständiges, vertieftes Studium der Begriffe ›Natur‹ und ›Hypostasis‹ in dem Sinne, in dem sie von den verehrungswürdigen Vätern und Theologen beider Kirchen verstanden wurden«, vorgenommen (Episkopsis 348 vom 25. 12. 1985, 6), doch aus diesem großen Plan wurde nichts (vgl. A. DE HALLEUX, *Actualité du Néochalcédonisme. Un accord christologique récent entre Orthodoxes* [RTL 21, 1990, 32–54], 35 einschließlich Anm. 20). Die inoffiziellen Konsultationen zwischen orientalischen und römisch-katholischen Theologen widmeten jener Frage etwas mehr Aufmerksamkeit (s. bes. Wien II [s. Anm. 19], 19–45), die Gesprächspartner faßten das Ergebnis ihrer Überlegungen aber in dem Satz zusammen, sie hätten bemerkt, »wie schwierig es ist, eine befriedigende Definition dieser Begriffe zu finden, die beiden Kontexten in einer kohärenten Weise gerecht wird« (Communiqué Wien II, aaO 176). Mit diesem Befund verbindet sich die Forderung, nach einer Terminologie zu suchen, die die christologischen Aussagen dem heutigen Menschen besser einsichtig machen könne als die Begriffe der Väterzeit (ebd.).

⁴⁴ Der inoffizielle Dialog zwischen orientalischen und römisch-katholischen Theologen spricht von »different emphases«: »Realizing that there can be different emphases in the theological and dogmatic elaboration of Christ's mystery...« (Communiqué Wien I [s. Anm. 19]), so nun auch das Communiqué der Konsultation von Theologen dieser beiden Kirchen mit Vertretern der Kirche der Assyrer (s. Anm. 9).

⁴⁵ Sie werden in allen gemeinsamen christologischen Erklärungen von Orientalen und Chalkedonensern, welcher Konfession auch immer, angeführt. Auch in der von Papst Johannes Paul II. und dem Patriarchen der Assyrischen Kirche Mar Dinka IV. (s. Anm. 10) sind sie enthalten.

⁴⁶ Communiqué Wien II (s. Anm. 19), Ziffer 3; vgl. Bristol (s. Anm. 14), Agreed Statement Ziffer 4. Diese Befürchtungen, vor allem die der Orientalen, werden in den Dialogen immer wieder laut (s. z.B. Wien I, 177).

was die andere befürchte; das zeige sich ganz handgreiflich darin, daß beide jene Lehren verurteilten, die das tatsächlich beinhalteten. Für Orientalen, Orthodoxe und Katholiken heißt das konkret, ihre Übereinstimmung angesichts der Fragen des christologischen Streites erweist sich an dem von allen wiederholten Anathema gegen die Lehren des Eutyches und des Nestorius⁴⁷; der Dialog zwischen Reformierten und Orientalen vollzieht dieselbe inhaltliche Abgrenzung; er verzichtet allerdings darauf⁴⁸, Namen zu nennen⁴⁹.

Daß man in der skizzierten Weise zwischen identischer christologischer Substanz und differierender christologischer Terminologie unterscheiden kann, ist in allen Dialogen vorausgesetzt. Die Konsequenzen aber, die man daraus zieht, unterscheiden sich beträchtlich voneinander. Die Gemeinsamen Erklärungen der römisch-katholischen Kirche und der orientalischen Kirchen verzichten schlicht auf die umstrittenen termini technici; von »Natur« (φύσις)« oder »Hypostase« (ὑπόστασις) ist dort nicht mehr die Rede. Vielmehr versucht man, in möglichst untechnischer, »kerygmatischer«⁵⁰ Sprache und im Rückgriff auf unumstrittene Wendungen das und nur das auszusagen, was nach gemeinsamer Überzeugung über Jesus Christus ausgesagt werden muß: daß er unverkürzt und bleibend Gott und Mensch sei; und daß er das als Einer sei. So heißt es in der Gemeinsamen Erklärung Papst Johannes Pauls II. und des syrisch-orthodoxen Patriarchen Zakka I. Iwas: Wir bekennen, »daß Er Mensch wurde für uns, daß Er einen wirklichen Leib mit einer rationalen Seele annahm ... Wir bekennen, daß unser Herr und Gott, unser Retter und König aller, Jesus Christus, wahrer Gott entsprechend Seiner Gottheit und wahrer Mensch entsprechend Seiner Menschheit ist. Diese Einheit ist real, vollständig, ohne Vermengung oder Vermischung, ohne Konfusion, ohne Veränderung, ohne Teilung, ohne die geringste Trennung. Er, der Gott ist, ewig und unteilbar, wurde sichtbar im Fleisch und

⁴⁷ Aarhus (s. Anm. 14), Agreed Statement: »Since we agree in rejecting without reservation the teaching of Eutyches as well as of Nestorius, the acceptance or non-acceptance of the Council of Chalcedon does not entail the acceptance of either heresy«; ähnlich Communiqué Wien I (s. Anm. 19): Auf beiden Seiten löst die Terminologie des Gegenübers Befürchtungen aus; doch »both sides are agreed in rejecting Eutychianism and Nestorianism«; Anba Bischoi (s. Anm. 16), Ziffer 8; Genf (1990) (s. Anm. 16), Ziffer 1.2; Christologische Erklärung der koptisch-katholischen Kommission 1974 (MEYER I [s. Anm. 22], 533f), I 5.

⁴⁸ Vgl. o. Anm. 11.

⁴⁹ Im Agreed Statement der Reformierten und Orientalen (s.o. Anm. 26) heißt es nur: »Both sides agree in rejecting the teaching which separates or divides the human nature, both soul and body in Christ, from his divine nature or reduced (!) the union of the natures to the level of conjoining. Both sides also agree in rejecting the teaching which confuses the human nature in Christ with the divine nature so that the former is absorbed in the latter and thus ceased to exist«. Dieser Abschnitt ist von dem orientalisch-orthodoxen Communiqué von Anba Bischoi (s. Anm. 16) abhängig (Ziffer 9).

⁵⁰ DE HALLEUX, Actualité (s. Anm. 43), 48.

nahm die Gestalt des Dieners an. In ihm sind in einer wirklichen, völlig unteilbaren und untrennbaren Weise die Gottheit und die Menschheit vereint, und in ihm sind alle ihre jeweiligen Eigenschaften gegenwärtig und aktiv⁵¹.

In dem hier geübten Verzicht auf die umstrittene Fachterminologie drückt sich die Überzeugung aus, daß dogmatische Begriffe und kirchliche Lehren das Mysterium der Inkarnation niemals voll erfassen, sondern immer nur partielle, in einem bestimmten Kontext formulierte und insofern bei allem Wahrheitsgehalt relative Annäherungen darstellen⁵². Das bedeutet für die römisch-katholische Seite, daß sie im Gegenüber zu einem anderen Partner sich auch auf eine andere Annäherung einlassen kann: gegenüber der in antiochenischer Tradition stehenden Kirche der Assyrer. So heißt es in der Gemeinsamen Erklärung Papst Johannes Pauls II. und des Patriarchen Mar Dinkha IV. zunächst wie in den Erklärungen mit den »monophysitischen« Orientalen: »Gottheit und Menschheit sind vereint in der Person desselben und einzigen Sohnes Gottes und Herrn Jesus Christus (the divinity and humanity are united in the person of the same and unique Son of God and Lord Jesus Christ)⁵³. Dann aber wird – in Aufnahme der gegenüber den »monophysitischen« Orientalen vermiedenen chalkedonensischen Terminologie – gesagt: In Christus »ist der Unterschied der Naturen der Gottheit und der Menschheit (the difference of the natures of divinity and humanity) bewahrt worden«. Mehr noch, die römisch-katholische Seite ist auch bereit, einen Terminus der kirchlichen Tradition zu relativieren, der ihr mit den »monophysitischen« Orientalen gemeinsam, ja als gemeinsames konziliares Erbe sanktioniert ist: die von der Dritten Ökumenischen Synode zu Ephesus dogmatisierte Bezeichnung Marias als θεοτόκος. Hatte der Streit um dieses Wort, seine Ablehnung zugunsten der Bezeichnung χριστοτόκος durch Nestorius den Ausgangspunkt jener Kirchenspaltung gebildet, die noch heute die ihn verehrende Kirche von der übrigen Christenheit trennt, so heißt es in der katholisch-

⁵¹ Erklärung (s. Anm. 24), Ziffer 4. Ähnlich die Erklärung von Papst Paul VI. und Papst Shenouda III. von 1974 (MEYER I [s. Anm. 22], 529–531).

⁵² Wien I (s. Anm. 19), Communiqué. Zusammengefaßt auf der Konsultation mit der Assyrischen Kirche (First Non-official Consultation [s. Anm. 9], 28).

⁵³ Gemeinsame Christologische Erklärung (s. Anm. 10). Dasselbe Wort »Person«, das hier für die Personeneinheit Jesu Christi gebraucht wird, findet sich zuvor für die zweite trinitarische Hypostase. Damit ist – begünstigt durch den Gebrauch einer von den damaligen Diskussionen weit entfernten Sprache – ein terminologischer Ausgleich vorgenommen, der in der antiochenisch-assyrischen Tradition nicht gegeben war. Wurde dort doch unterschieden zwischen der trinitarischen ὑπόστασις/qnoma und dem πρόσωπον/parso-pa Jesu Christi, das zwei ὑποστάσεις/qnome in sich vereine und so – wie es ganz traditionell auch die Erklärung sagt – »Gegenstand einer einzigen Anbetung« sei (vgl. MAR BAWAJ SORO, Is the Church of the East Nestorian? [in: First Non-official Consultation 116–131], 126–128, und A. DE HALLEUX, Nestorius: History and Doctrine [aaO 200–215], 215).

assyrischen Erklärung, die Anrufung Marias als »Mutter Christi, unseres Gottes und Heilandes«, wie sie bei den Assyrern geübt werde, sei ebenso legitim wie die Anrede als »Mutter Gottes« bei den Katholiken⁵⁴.

Die gemeinsame christologische Erklärung der reformiert-orientalischen Dialogkommission geht einen anderen Weg als die katholisch-orientalischen Dokumente. Sie erweist die Relativität, aber auch die relative Legitimität der umstrittenen Termini, indem sie sie bewußt wiederholt, als gleichberechtigt anerkennt und die Voraussetzungen für ihren richtigen Gebrauch angibt. So heißt es dort: »Die unter uns, die von zwei Naturen in Christus sprechen, sind berechtigt, das zu tun, da sie damit nicht deren unteilbare, unscheidbare Einheit leugnen; ebenso sind die unter uns, die von einer vereinigten gott-menschlichen Natur (one united divine-human nature) sprechen, berechtigt, das zu tun, da sie damit nicht die fortwährende dynamische Gegenwart (the continuing dynamic presence) des Göttlichen und des Menschlichen in Christus, ohne Verwandlung und Vermischung, leugnen«. Es folgt die Ablehnung der falschen Lehren, wie gesagt ohne Nennung der Namen Eutyches und Nestorius⁵⁵.

Schließlich der Dialog zwischen Orthodoxen und Orientalen. Auch hier räumt man die Relativität und relative Legitimität der umstrittenen Begriffe angesichts der gemeinsam vertretenen Sache ein. Doch zieht man daraus weder die Konsequenz, in den gemeinsamen Erklärungen ganz auf diese Begriffe zu verzichten, noch, sie strikt gleichberechtigt zu verwenden. Sondern man äußert gleichwohl eine eindeutige Präferenz für die eine der umstrittenen Formulierungen, und zwar nicht für die von Chalkedon, sondern für die Rede von der »einen Natur«, der *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*. Seit Beginn des orthodox-orientalischen Dialoges⁵⁶ war es diese Formulierung des »gemeinsamen Vaters«⁵⁷ Kyrill, die das Zauberwort zur Lösung des jahrhundertalten Gegensatzes bildete – in ihr hätten beide Gesprächspartner ihre »Verständigungsbasis«

⁵⁴ Gemeinsame christologische Erklärung (s. Anm. 10). Zu der verwickelten Geschichte der Übernahme der antiochenischen Tradition in der Assyrischen Kirche s. MAR BAWAI SORO (s. Anm. 53); A. DAVIDS, *Is the Theology of the Assyrian Church Nestorian (First Non-official Consultation 134–141)*; vgl. auch DE HALLEUX (s. Anm. 53), 214f, und ABRAMOWSKI, *The History* (s. Anm. 12), 64f.

⁵⁵ Reformiert-orientalisches Agreed Statement (s. Anm. 26). Auch hier liegt direkte Abhängigkeit von der orthodox-orientalischen Erklärung von Anba Bischoi (s. Anm. 16) vor, vgl. o. Anm. 49.

⁵⁶ So schon die Erklärung von Aarhus (s. Anm. 14), vorbereitet in den Beiträgen und Diskussionen der Konsultation, s. bes. das Referat von J. KARMIRES mit dem programmatischen Titel: »The Problem of the Unification of the Non-Chalcedonian Churches of the East with the Orthodox on the Basis of Cyril's Formula: »Mia Physis tou Theou Logou Sesarkomene« (GOTR 10/2,61–74).

⁵⁷ Erklärung von Aarhus (s. Anm. 14); Erklärung von Anba Bischoi (s. Anm. 16) 299, Ziffer 2 und öfter.

gefunden⁵⁸. Nicht daß die chalkedonensische Rede von den »zwei Naturen« dadurch ausgeschlossen werden soll, doch sie gilt als Partikularformel nur der einen Seite, während die mia-physis-Formel das ökumenisch Gemeinsame ist. So heißt es in der Erklärung, mit der die offizielle orthodox-orientalische Kommission ihre theologische Arbeit abschloß⁵⁹: »Die Orthodoxen sind sich einig, daß die Orientalisch-Orthodoxen ihre traditionelle Cyrillische Terminologie der »einen fleischgewordenen Natur des Gott-Logos« (μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) weiterhin beibehalten, da sie die doppelte Konsubstantialität des Logos anerkennen, die Eutyches abgelehnt hatte. Die Orthodoxen verwenden⁶⁰ ebenfalls diese Terminologie. Die Orientalisch-Orthodoxen sind sich einig, daß die Orthodoxen gerechtfertigten Gebrauch der Zwei-Naturen-Formel machen, da sie anerkennen, daß die Unterscheidung »nur in Gedanken« vorgenommen wird (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ).« Die chalkedonensische Rede von »zwei Naturen« ist nicht nur die ausschließlich einer Seite, sondern sie wird, anders als die mia-physis-Formel, nicht einmal beim Namen genannt und genau zitiert.

Was ist der Grund für diese Vorbehalte gegen die Terminologie von Chalcedon? Die gerade angeführte Erklärung bringt ihn indirekt zur Sprache, indem sie sich von der »Irrlehre des Nestorius« und dem »Krypto-Nestorianismus« Theodoret's von Kyros abgrenzt – implizit korrigiert sie hier auch das Chalcedonense selbst: Orthodoxe und Orientalen »sind sich einig, daß es nicht genügt zu sagen, Christus sei mit Seinem Vater und uns wesensgleich, Seiner Natur nach sowohl Gott als auch Mensch; es muß unbedingt auch gesagt werden, daß der Logos, welcher Seiner Natur nach Gott ist, durch seine Inkarnation ... Seiner Natur nach (auch) Mensch wurde«. Der ewige Gottessohn ist Subjekt der Inkarnation und Träger des Menschseins; demgemäß gilt, daß auch »Derjenige, Der will und handelt, stets die eine Hypostase des Fleisch gewordenen Logos ist«⁶¹. Die Erklärung wirft dem Chalcedonense nicht vor, diese Subjektstellung des Logos samt dem damit gegebenen anhypostatischen Status seines Menschseins zu leugnen⁶²; doch sind die Verfasser offensichtlich der Meinung, die Rede des

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Erklärung von Genf (1990) (s. Anm. 16), Ziffer 7.

⁶⁰ Die deutsche Übersetzung ebd. »sie werden verwenden« ist falsch. Es handelt sich nicht um eine Absichtserklärung, sondern um die Angabe eines Sachverhaltes (Episkopsis 446 vom 1. 10. 1990, 18: »ils utilisent«). Nicht allein sprachlich unrichtig, sondern auch sachlich irreführend ist die zweimalige Übersetzung »nachdem sie anerkennen« statt, wie oben verbessert, »da sie anerkennen« (Episkopsis 446, 18: »puisqu' ils reconnaissent«) – hier ist nicht von neuen Einsichten die Rede, sondern der jeweilige Standpunkt wird präzisiert. Auch die Übersetzung der Kyrillischen Formel wurde korrigiert; im Text heißt es die »eine Natur des Fleisch gewordenen Logos«.

⁶¹ Erklärung von Genf (1990) (s. Anm. 16), Ziffer 2.5.

⁶² In den Papieren und Diskussionen der vorangegangenen Gespräche hatten orientalische Teilnehmer das durchaus getan, z.B. GOTR 10/2, 50.151.

Konzils von »zwei Naturen« Christi, die ihm mit dem verdamnten Nestorianismus gemeinsam ist, trage dieser »unbedingt« zu lehrenden Grundwahrheit nicht hinreichend Rechnung. Deshalb ist sie der mia-physis-Formel unterlegen und kann nur diese gemeinsamer Ausdruck des Glaubens sein.

Damit ergibt sich nun aber nicht nur eine terminologische Differenz gegenüber den Dokumenten des katholisch-orientalischen und des reformiert-orientalischen Dialoges. Auch der Aufriß ist ein anderer. Diese Dokumente haben – wie die Definition von Chalkedon – alle ihren Schwerpunkt in der Darlegung der doppelten Wirklichkeit des Gottmenschen Jesus Christus⁶³. Was darin impliziert und demgemäß einvernehmlich zu lehren ist, bringen sie auf den Begriff. Die orientalisch-orthodoxen Erklärungen haben ihren Schwerpunkt dagegen in der Darstellung der Inkarnationsgeschichte des ewigen Logos. Da von der Inkarnation als Implikation der gottmenschlichen Wirklichkeit Christi in den gemeinsamen Erklärungen mit Katholiken und Reformierten immer auch die Rede ist, können die Orientalen sich hier auf den anderen Zugang einlassen. Den eigentlich angemessenen Blickwinkel aber repräsentieren für sie die Erklärungen mit den Orthodoxen, die ihr begriffliches Herzstück in der mia-physis-Formel haben und von Jesus Christus in der Perspektive der Inkarnation der zweiten göttlichen Hypostase sprechen⁶⁴. Es wird sich zeigen, daß hinter diesem Befund nicht einfach eine spekulative Vorliebe steckt, sondern ein spezifisches soteriologisches Anliegen.

II. Die dogmengeschichtliche Rekonstruktion

Die dargestellten Konsenserklärungen sind durchsetzt von kirchengeschichtlichen Referenzen, Zitaten und Anspielungen. Ja mehr noch, in allen Fällen verbindet sich die ökumenische Lösung mit einer dogmengeschichtlichen Rekonstruktion. Konkret, es wird jeweils eine bestimmte Sicht der Ereignisse vom

⁶³ Eine bedingte Ausnahme s. in der folgenden Anm.

⁶⁴ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die von Papst Shenouda III. und anderen Vertretern der koptischen sowie Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche anlässlich einer ökumenischen Zusammenkunft unterzeichnete und anschließend von Papst Johannes Paul II. bekräftigte kurze Formel von 1988 (MEYER II [s. Anm. 16], 575), in der die Gemeinsame Erklärung des römischen und des koptischen Papstes von 1973 in einer »einfacheren und populärerem Form« zusammengefaßt wird (Brief von Johannes Paul an Shenouda vom 30. 5. 1988, ISPCU 76 [1991/1], 12). Gegenüber der zugrundeliegenden Erklärung, die ihren Schwerpunkt in der Bestimmung der gottmenschlichen Wirklichkeit Jesu Christi hat, nimmt sie eine Verschiebung hin zur Perspektive der Inkarnation des ewigen Logos vor. Das ist kein Zufall, sondern hat seinen Grund in dem Zweck der Formel: Sie soll den Konsens »allen Gläubigen in Ägypten zugänglich« machen (ebd.).

Dritten Ökumenischen Konzil zu Ephesus (431) bis zu dem von den Chalkedonensern als Fünftes (553), z.T. sogar bis zu dem von ihnen als Sechstes Ökumenisches bezeichneten Konzil (680/681) geboten. Die Umständlichkeit dieses Satzes, die zugleich schon auf den letzten Abschnitt vorausweist, zeigt an, daß mit den gegensätzlichen Haltungen zum Chalcedonense jeweils eine andere Sicht nicht nur dieses Konzils gegeben ist, sondern auch der kirchen- und dogmengeschichtlichen Gesamtentwicklung, in die es hineingehört⁶⁵.

Am deutlichsten und ausführlichsten kommt das in den Referaten und Diskussionen bei den Zusammenkünften von Orientalen und Orthodoxen zum Ausdruck. Und weil beide Seiten sehen, daß die Differenzen in der Darstellung der Kirchengeschichte Hand in Hand mit ihren theologischen Differenzen gehen, wird hier ausdrücklich die Forderung erhoben, die dogmatische Einigung müsse mit einem gemeinsamen »Zugang« (approach) zur Kirchengeschichte in der umstrittenen Epoche der christologischen Streitigkeiten verbunden sein⁶⁶. Der gemeinsame Zugang steht ganz im Zeichen eines Mannes: des großen Kyrill von Alexandrien. Immer wieder wird betont, er sei der »gemeinsame Vater« beider Kirchenfamilien⁶⁷. Kyrills Formel »μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη« gilt als gemeinsame »Verständigungsbasis«⁶⁸, Kyrillbriefe sind normative Berufungsinstanz⁶⁹, Kyrills Konzil von 431 mit der Kennzeichnung Marias als θεοτόκος ist unhinterfragbare Autorität⁷⁰. Und von Kyrill her entscheiden sich auch Verständnis und Einschätzung des Konzils von Chalkedon. An dieser Stelle ergibt sich allerdings ein – niemals beseitigter – Unterschied: Für die Orienta-

⁶⁵ So ausdrücklich in der Diskussion in Genf (1970) (s. Anm. 14), 20: »the non-Chalcedonians see the events of the 5th, 6th and 7th centuries in a very different way from the Chalcedonians«. Damit setzt sich fort, was mit der unterschiedlichen Kirchengeschichtsschreibung auf beiden Seiten bereits in der Zeit der christologischen Streitigkeiten gegeben ist.

⁶⁶ Von J. MEYENDORFF auf der Konsultation von Aarhus (s. Anm. 14), 77.

⁶⁷ S.o. Anm. 57. Es gibt auch Stimmen, die vor einer Überschätzung Kyrills warnen, s. bes. P. N. TREMBELAS auf der Konsultation von Bristol (s. Anm. 14), 143–147, vgl. auch V. BOROVY in Aarhus (s. Anm. 14), 106; doch der Kurs, der sich durchsetzt, ist der hier beschriebene.

⁶⁸ S.o. Anm. 58.

⁶⁹ Genf (1990) (s. Anm. 16), Ziffer 7. Es handelt sich um Ep. 39 an Johannes von Antiochien (»Laetentur-Brief«), um Ep. 40 an Acacius, um Ep. 44 an Eulogius und um Ep. 45 an Succensus (I. Succensus-Brief). So wird Kyrills Sicht der Union von 433 ins Spiel gebracht, die man als solche nicht heranzieht. Bemerkenswert ist, daß Kyrills dritter Brief an Nestorius mit den zwölf Anathematismen nicht angeführt wird – trotz mancher Wünsche in dieser Richtung, die während der inoffiziellen Konsultationen auf orientalischer und auf orthodoxer Seite geäußert worden waren (z.B. Aarhus [s. Anm. 14], 88–90.103; Bristol [s. Anm. 14], 153f.164). Dies Vorgehen entspricht dem des Chalcedonense.

⁷⁰ Aarhus (s. Anm. 14), 14; Anba Bischoi (s. Anm. 16), Ziffer 2; Genf (1990) (s. Anm. 16), Ziffer 1.6.

len bedeutet die Berufung auf Kyrill die Korrektur des Konzils, für die Orthodoxen wird damit nur herausgestellt, wie das Chalcedonense selbst schon aufzufassen ist. Die Erklärung, auf die man sich abschließend einigt, stellt faktisch, indem sie die Formel Kyrills auf Kosten der Rede Chalkedons von zwei Naturen Christi zur gemeinsamen Lösung erhebt⁷¹, den Sieg der orientalischen Sicht dar.

Nun hat die Forschung der letzten Jahrzehnte gezeigt, in welchem hohem Maße die Definition des Konzils von Chalkedon von Kyrill zehrte⁷². Diese unbestreitbare Tatsache hat dazu geführt, daß das Konzil heute in den meisten Darstellungen anders eingeschätzt wird als in früheren Zeiten: nämlich als eine Versammlung, die überwiegend kyrillisch gesonnen war und auch so lehrte⁷³. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Sicht des Chalcedonense die Verständigung von Orientalen und Orthodoxen über das Konzil außerordentlich erleichtern könnte; würde sie es den Orientalen doch ermöglichen, Chalkedon als Geist vom eigenen Geist anzuerkennen. Indessen – die Gespräche im Vorfeld der gemeinsamen Erklärungen wie die Erklärungen selber zeigen, daß es nicht dieser Weg war, der zur Einigung führte. Zwar wurde orthodoxerseits der Versuch unternommen, das Chalcedonense als eine im wesentlichen kyrillische Veranstaltung darzustellen⁷⁴. Doch vermochte diese Charakterisierung des Konzils die Orientalen nicht zu überzeugen. Darum konnte die ökumenische Lösung für sie auch nicht lauten: Aufklärung über Chalkedon, wie es wirklich war – und dann Annahme des Konzils als Ausdruck des eigenen Geistes, sondern bestenfalls: Neuinterpretation von Chalkedon, wie es verstanden werden muß, wenn man es gelten lassen will, nämlich Neuinterpretation unter dem Vorzeichen der Kyrillischen Rede von der *μία φύσις*.

Warum überzeugte die Interpretation des Chalcedonense als einer Veranstaltung im Sinne Kyrills die Orientalen nicht? Zum einen stellten sie fest, hier sei

⁷¹ S.o. S. 220f.

⁷² S. nur A. DE HALLEUX, *La définition christologique à Chalcedoine* (RTL 7, 1976, 3–23.155–170); A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus I* (s. Anm. 12), 755–759; A. M. RITTER, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche* (in: C. ANDRESEN [Hg.], *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I*, 1982, 99–283), 264–267; G. D. MARTZELOS, *Γένεση και πηγές του Όρου της Χαλκηδόνας. Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του Όρου της Δ' Οικουμενικής συνόδου*, Thessaloniki 1986.

⁷³ Anders K. BEYSLAG, *Grundriß der Dogmengeschichte II/1*, 1991, 123–130.

⁷⁴ So von J. KARMIREN, Aarhus (s. Anm. 14), 78, und J. ROMANIDES, aaO 82–102.106f.145. Dabei ist es noch nicht die neuere westliche Forschung (s.o. Anm. 72), die sich hier niederschlägt, sondern offensichtlich eine eigene Sicht der Dinge. ROMANIDES bezeichnet sie als die – angemessene – »griechische Interpretation« des Chalcedonense (105) im Gegensatz zur »westlichen«, »lateinischen Interpretation«, einschließlich der protestantischen, die für ihn noch ganz im Banne Leos steht (105.106) – und darin paradoxerweise mit der orientalischen übereinkomme (106).

jedenfalls nicht der eigentliche Kyrill repräsentiert, der Kyrill, dessen theologisches Anliegen eben in der *mia-physis*-Formel eindeutig zum Ausdruck komme und in den »Zwölf Anathematismen«⁷⁵ expliziert sei – beides habe die Synode von Chalkedon nicht sanktioniert⁷⁶. Zum anderen erschien den Orientalen die Berufung auf ihren großen Bischof zugunsten jenes kyrillischen Chalkedonbildes offenbar zu formal. In der Tat ist ja mit dem Nachweis von Vorlagen und Zitaten des Alexandrinerers oder seiner Anhänger für das Chalcedonense⁷⁷ noch keineswegs gesagt, daß der ursprüngliche Sinn des Zitierten und die Aussageintention, der es im neuen Zusammenhang dienstbar gemacht wird, identisch sind. Mag man die Formel »in zwei Naturen« auch in einem Votum des zu den Kyrillanhängern gezählten⁷⁸ Basilius von Seleucia⁷⁹, ja in Vorformen bei dem Meister selber finden⁸⁰ – in Chalkedon wurde sie, wie die Orientalen zu Recht betonen⁸¹, als begrifflicher Ausdruck eines fremden Anliegens gegen die Vorlage der kyrillischen Mehrheit durchgesetzt. Eines fremden Anliegens – d.h., es ging nicht nur darum, gegen Eutyches die Vollständigkeit des Menschseins Jesu Christi auszusagen; dazu verstanden sich die Konzilsväter durchaus und hatte sich ja auch Kyrill im Laufe der Zeit verstanden. Sondern es ging darum, Jesu Sein und Handeln als Mensch in anderer Weise zur Geltung zu bringen denn als bloßes Instrument des ewigen Logos, wie es in Kyrills *mia-physis*-Formel geschieht. Das aber hatte – in einer als häretisch abgelehnten Weise⁸² – Nestorius getan, und das tat nun der Lehrbrief des römischen Bischofs Leo⁸³, der vom Konzil angenommen wurde und mit einer signifikanten Passage in die Definition Eingang fand. Und jedenfalls offen in dieser Richtung war der Aufriß dieser Definition selbst, die – darin dem Unionssymbol von 433⁸⁴ und so indirekt der antiocheni-

⁷⁵ DS 252–263.

⁷⁶ Aarhus (s. Anm. 14), 103.

⁷⁷ S. DE HALLEUX (s. Anm. 72); GRILLMEIER, *Jesus der Christus I* (s. Anm. 12), 755–759; RITTER, *Dogma* (s. Anm. 72), 266.

⁷⁸ Zu ihm s. G. Martzelos, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένη σημασία της*, Thessaloniki 1990. Trotz der vorliegenden Monographie ist die Frage nach der theologischen Prägung dieses in jenen Jahren so vielfach schwankenden Bischofs noch nicht abschließend beantwortet.

⁷⁹ R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and doctrinal Survey*, London 1953, 122.215f; GRILLMEIER, *Jesus der Christus I* (s. Anm. 12), 761f; RITTER, *Dogma* (s. Anm. 72), 266; G. MARTZELOS, *Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukia?* (*Orth. Forum* 6, 1992, 21–39).

⁸⁰ GRILLMEIER, *Jesus der Christus I* (s. Anm. 12), 761f; MARTZELOS (s. Anm. 79), 24–28. Kritisch BEYSCHLAG (s. Anm. 73), 126 Anm. 222.

⁸¹ Wien I (s. Anm. 19), 47.110f.

⁸² Die nachephesinische Entwicklung des Nestorius wird, wie in der Alten Kirche, so auch in dem Dialog nicht berücksichtigt.

⁸³ DS 290–295.

⁸⁴ Das gilt, obwohl das Unionssymbol »nach Maßgabe des ... sog. Laetenturbriefes

schen Synode von 431 folgend⁸⁵ – ihren Ausgang bei der gottmenschlichen Gestalt Jesus Christus nimmt und nicht bei dem göttlichen Logos, wie es Kyrills Rede von der *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* entspricht.

Daß die Rede des Chalcedonense von zwei Naturen nicht als Ausdruck eines kyrillfremden Anliegen zu verstehen sei und nicht die entsprechenden christologischen Implikationen habe, können die Orientalen nur schwer glauben – sie gestehen den Orthodoxen diese Sicht des Konzils zu als »deren eigene Interpretation«⁸⁶. Von beiden Seiten bejaht werden dagegen die Aussagen der von den Orthodoxen als Fünfte Ökumenische gezählten Synode von 553⁸⁷. Hatte doch diese Synode auf Kyrills Theologie einschließlich der *mia-physis*-Formel zurückgegriffen – ein Unternehmen, das die Orientalen als Korrektur⁸⁸, die Orthodoxen dagegen als Explikation des Chalcedonense betrachten⁸⁹. Mit der Lösung, die die gegenwärtigen Konsenserklärungen bieten, wollen die Gesprächspartner der des Jahres 553 folgen, indem sie das Konzil von Chalkedon »im Lichte des späteren Konzils von Konstantinopel (553)« verstehen⁹⁰. Indem sie selbst die *mia-physis*-Formel und verwandte Wendungen dieser Synode in ihren Gemeinsamen Erklärungen gebrauchen, schließen sie sich ihr an⁹¹, ja, indem sie

Kyrills« (RITTER, Dogma [s. Anm. 72], 266) übernommen wurde. Den Text des Symbols s. DS 271–273.

⁸⁵ Zu Recht schreibt DE HALLEUX (s. Anm. 43), 52 – derselbe Forscher, der wie kein zweiter die Kyrillschen Elemente der Definition von Chalkedon herausgestellt hat! –, das Vierte Ökumenische Konzil habe, zusammen mit dem Sechsten, »garanti les valeurs de la vision antiochienne« de la christologie«.

⁸⁶ Genf 1990 (s. Anm. 16), Ziffer 8.

⁸⁷ DS 421–438.

⁸⁸ Bristol (s. Anm. 14), 274.282; Wien I (s. Anm. 19), 54.

⁸⁹ Die Frage ist, wie J. ROMANIDES in Aarhus (s. Anm. 14), 84, feststellt, »whether or not the Fifth Ecumenical council is really a return to or rather a remaining with Cyril« nach dem Konzil von Chalkedon. ROMANIDES gibt die zweite Antwort, aaO 102: Das Konzil von 553 ist zu betrachten »not as one which modified Chalcedon, but as one which interprets it correctly«.

⁹⁰ Aarhus (s. Anm. 14), Communiqué; s. auch 18.76.107. Verschiedentlich war in den Diskussionen gefordert worden, das Unionssymbol von 433 für die Einigung fruchtbar zu machen (z.B. Aarhus 82.85.144; Genf [1970] [s. Anm. 14], 21.23.37), doch dies Begehren setzte sich nicht durch, sieht man von der Erwähnung von Kyrills Brief an Johannes von Antiochien in der Gemeinsamen Erklärung von Genf (1990) (s. Anm. 16) ab (Ziffer 7).

⁹¹ In den Gemeinsamen Erklärungen verwendet werden neben der *mia-physis*-Formel die Rede von der Unterscheidung der Naturen *τῆ θεωρίας μόνῃ* (553, can. 7, DS 428/ Anba Bischoi [s. Anm. 16], Ziffer 5 und Genf [1990] [s. Anm. 16], Ziffer 4.7) und der Ausdruck *ὑπόστασις σύνθετος* (can. 4, DS 424: *ἔνωσις κατὰ σύνθεσιν ἡγουν καθ' ὑπόστασιν*/ Anba Bischoi, Ziffer 5; Genf, Ziffer 3). Vgl. dazu im Blick auf Anba Bischoi DE HALLEUX (s. Anm. 43), 41f.

jene Formel zur Grundlage der Einigung machen, gehen sie sogar noch darüber hinaus⁹².

Wie auch immer man mit der Definition von Chalkedon fertig wird – es bleibt der Lehrbrief des römischen Bischofs Leo. Ihm gilt die ganze theologische Erbitterung der Orientalen: Der Tomos sei schlicht nestorianisch, und mit ihm sei das ganze Konzil befleckt, das ihn nun einmal angenommen habe⁹³. Bemerkenswert ist die Reaktion der orthodoxen Gesprächspartner: Ablehnen können sie den Tomos nicht, weil er zum Bestand des Konzils gehört. So wird er denn mit allerlei, meist⁹⁴ relativierenden, Argumenten erträglich gemacht⁹⁵. Aber sein Aussagegehalt wird ganz und gar darauf reduziert, daß hier die Vollständigkeit

⁹² Insofern erfolgt die Berufung auf das Konzil von 553 nicht ganz zu Recht. Denn das Konzil ordnet – anders als es in den Gemeinsamen Erklärungen geschieht – die mia-physis-Formel und andere Kyrillsche Wendungen keineswegs der chalkedonensischen Rede von zwei Naturen über und drängt diese zurück, sondern es erklärt jene Formel neben dieser für legitim unter bestimmten Bedingungen, die es ausdrücklich nennt (can. 7 und 8, DS 428f). – Von diesem Befund her ist auch die Frage zu verneinen, ob der Ausgleich zwischen Orthodoxen und Orientalen als Lösung im Geiste des »Neuchalkedonismus« einzuschätzen ist. Das gilt auf jeden Fall für die abschließende Gemeinsame Erklärung von Genf (1990), in der das Chalcedonense gar keinen positiven Referenzpunkt darstellt und Kyrills mia-physis-Formel zur gemeinsamen, die Rede Chalkedons von zwei Naturen aber zu einer bloß partikularen erklärt wird (s.o.). Denn ob man von dem von M. RICHARD (*Le néo-chalcédonisme* [MSR 3, 1946, 156–161]) und CH. MOELLER (*Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle* [in: GRILLMEIER, *Das Konzil I* [s. Anm. 29], 637–720]) geprägten Sprachgebrauch ausgeht und mit »Neuchalkedonismus« den gleichgewichtigen, komplementären Gebrauch der Zwei-Naturen-Formel von Chalkedon und der Eine-Natur-Formel Kyrills verbindet (vgl. auch A. GRILLMEIER, *Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte* [in: DERS., *Mit ihm und in ihm* (s. Anm. 12), 375–377], und DE HALLEUX [s. Anm. 43], 46) oder ob man mit P. GRAY (*The Defense of Chalcedon in the East* (451–553), Leiden 1979, 169–172, und DERS., *Art. Neuchalcedonismus* [in: TRE 24, 289–296]) allgemeiner den Versuch darunter versteht, das Chalcedonense als »fundamentally Cyrillian« zu erweisen (*The Defense*, 169) – in jedem Fall gilt bei dem so bezeichneten Umgang mit dem Vierten Ökumenischen Konzil dieses als normativer Ausgangspunkt der theologischen Arbeit. Eher als »neuchalkedonensisch« läßt sich das *Communiqué* von Anba Bischoi (1989) deuten, das zwar die mia-physis-Formel zur »Verständigungsbasis« erklärt, aber dann die Rede von »einer« und von »zwei Naturen« als zwei legitime Möglichkeiten nebeneinanderstellt (Ziffer 2 und 9); vgl. DE HALLEUX (s. Anm. 43), 46, und den Titel seines Aufsatzes sowie 49f incl. Anm. 92.

⁹³ Z.B. Aarhus (s. Anm. 14), 32f.50f.

⁹⁴ Nicht immer, vgl. Bristol (s. Anm. 14), 173–176 (TSONIEVSKY). 165 (FLOROVSKY).

⁹⁵ Er sei ja nur »a piece of paper among many materials in the Council« gewesen und nicht als Definition übernommen worden (Aarhus [s. Anm. 14], 78 [KARMIREs]); er sei keine »definition of faith« (aaO 107, ähnlich 145 [ROMANIDES]); er sei im Licht der Konzilsdefinition zu lesen (aaO [FLOROVSKY]); er sei von Kyrills Zwölf Anathematismen her zu interpretieren (aaO 82.88f.106.145 [ROMANIDES]); richtig gelesen, sei er nicht nestorianisch (aaO 32 [FLOROVSKY]. 82.94 [ROMANIDES]).

der menschlichen Natur Christi betont sei, die doch auch die Orientalen bejahen⁹⁶; daß dieser Natur von Leo⁹⁷ auch eine andere Rolle im Sein und Handeln Jesu Christi zugeschrieben wird als in Kyrills mia-physis-Christologie, wie die Orientalen betonen⁹⁸, lassen ihre Gesprächspartner nicht gelten⁹⁹. Und so bereitet es ihnen keine Schwierigkeiten, mit dem Rückgriff auf Kyrills mia-physis-Formel den Tomos faktisch beiseite zu schieben.

Der Umgang der Orthodoxen mit dem römischen Dokument entspringt nicht taktischen Überlegungen, er hat vielmehr tiefere theologische, genauer soteriologische Gründe¹⁰⁰. Was für sie hier letztlich auf dem Spiel steht, ist nichts Geringeres als die richtige Auffassung vom Heil: Wird das Heil des Menschen konsequent so verstanden, daß es von Gott kommt – die einzige Weise, in der es wirklich Heil sein kann¹⁰¹? Orthodoxe und Orientalen verstünden es so, und hier liege die große östliche Gemeinsamkeit, die der Streit um das Chalcedonense nur verschleiert habe¹⁰². Diese Gemeinsamkeit hat eine gnadentheologische Dimension: Beide Seiten bestimmten das Heil des Menschen als Vergöttlichung (θεωσις)¹⁰³ – eine Sicht, die der Westen nie geteilt und nie verstanden habe¹⁰⁴.

⁹⁶ Bristol (s. Anm. 14), 174 (TSONIEVSKY); s. auch Aarhus (s. Anm. 14), 82.87f (ROMANIDES).

⁹⁷ Zu seiner Christologie und ihrem Hintergrund in der abendländischen Tradition vgl. BEYSCHLAG (s. Anm. 73), 90–114.

⁹⁸ Z.B. Aarhus (s. Anm. 14), 50.151.

⁹⁹ Ausnahme Bristol (s. Anm. 14), 288–306 (CHITESCU).

¹⁰⁰ S. die Gemeinsame Erklärung von Bristol (aaO 113), in der die Verbindung von Christologie und Soteriologie programmatisch hervorgehoben wird. Vgl. zu den hier anzusprechenden Zusammenhängen die immer noch instruktive Monographie von W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 1957. Im übrigen weist Elert auf die große Nähe hin, die hier zwischen der alexandrinischen und der lutherischen Tradition besteht und die die lutherische Chalkedonrezeption von einer im u. auf S. 230 skizzierten Sinne leoninisch bestimmt signifikant unterscheidet. Das wird sich bestätigen und fruchtbar zu machen sein, wenn es einmal zu einem lutherisch-orientalischen Dialog kommen sollte.

¹⁰¹ MEYENDORFF in Aarhus (s. Anm. 14), 29: Es geht um »a Biblical fact, ... that God alone can save« – eine Aussage, hinsichtlich deren Meyendorff sich in großer Nähe zur »reformierten Neoorthodoxie«, d.h. zur Theologie Karl Barths sieht (ebd.). Und er fährt fort: »If it was not God himself, but a man Jesus, only »united with God«, who was born of Mary, died and rose again, salvation is not achieved. If it is not God – »One of the Holy Trinity« – , if He is not himself the subject of the redemptive act in its entirety, nothing is achieved« (ebd.). Ähnlich SARKISSIAN während derselben Konsultation (aaO 118).

¹⁰² Bristol (s. Anm. 14), 283; vgl. Genf (1970) (s. Anm. 14), 97.116.

¹⁰³ Bristol, 133.127.193.

¹⁰⁴ Bristol, 193 (VERGHESE, ROMANIDES). Der nestorianischen Christologie entsprechende dagegen eine pelagianische Gnadenlehre (aaO 191 [FLOROVSKY]), der römisch-katholischen, von Leo repräsentierten eine imitatio- und meritum-Soteriologie (aaO 302f [CHITESCU]). Für die westliche Konzeption – im Gegensatz zur östlichen Vergöttlichungslehre – gelte: »There is a gap between God and man ... Chalcedonian theology seems to us to emphasize the gap« (Bristol, 193 [VERGHESE]).

Und sie hat eine christologische Dimension: Beide Seiten bestimmten Christi Sein und Wirken so, daß es Gottes eigenes heilvolles Sein und Wirken in Menschengestalt ist¹⁰⁵ – eine Grundaussage, der weder Nestorius noch Leo gerecht werde, die dagegen in konsequenter Weise von der alexandrinischen Tradition, insbesondere von dem »gemeinsamen Vater« Kyrill auf den Begriff gebracht worden sei¹⁰⁶.

Was den katholisch-orientalischen Dialog betrifft, so ist die Relativierung aller umstrittenen termini technici, die zum Verzicht darauf in den kirchlichen Erklärungen führt, zugleich Präjudiz für die Sicht der getrennten Kirchengeschichte: Beide Traditionen, die chalkedonensische und die nichtchalkedonensische, haben die Wahrheit über Christus vertreten, beide aber haben sie je in bestimmten Perspektiven und damit begrenzt erfaßt¹⁰⁷. So wird Kyrill von Alexandrien von allen Dialogpartnern als großer Kirchenlehrer geehrt¹⁰⁸, doch man weist auch – auf beiden Seiten! – darauf hin, daß er ein Kirchenvater unter anderen und Alexandrien nicht die ganze Kirche gewesen sei¹⁰⁹. Seine mia-physis-Formel spielt denn auch keineswegs eine verbindende Rolle für den Dialog; sie wird, richtig verstanden, für legitim erklärt, gilt aber deutlich als die der einen Seite¹¹⁰. Nicht anders steht es mit dem Chalcedonense und seiner Rede von »zwei Naturen«: Ihr wird kein geringeres Gewicht zugeschrieben als Kyrills Formel, ja, die Dialogpartner können gemeinsam feststellen: »Die Definition des Konzils von Chalkedon, heute richtig verstanden, bekräftigt die Einheit der Person und die unauflösbare Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus trotz der Wendung »in zwei Naturen«¹¹¹. Doch gilt auch diese Formel strikt als die der einen Seite¹¹². Dem von den Chalkedonensern so genannten Fünften Ökumenischen Konzil kommt demgemäß keine Rolle als verbindende Interpretation zu; auf orientalischer Seite werden die Entscheidungen dieser Synode als Rückkehr der Chalkedonenser auf den richtigen Pfad verstanden¹¹³, aus römischer Sicht hingegen ist das Zweite Constantinopolitanum von Chalkedon her

¹⁰⁵ Bristol, 126f.133.296f.

¹⁰⁶ MEYENDORFF in Aarhus (s. Anm. 14), 28: Die Christologie Kyrills »was based upon the intuition that the Saviour could only be One and this One is God«. SARKISSIAN, aaO 118: »the subject, so to speak, was always God the Word [sc. für die alexandrinische Tradition]. The human nature did not stand in itself alone in Christ, but was assumed by God and made His own. It is in this respect that one can say that God has suffered.«

¹⁰⁷ Wien I (s. Anm. 19), Communiqué. Vgl. DE HALLEUX (Anm. 43), 47f.

¹⁰⁸ Auch in diesem Dialog wird er als »gemeinsamer Vater in Christus« bezeichnet, Wien II, Communiqué, Ziffer 2.

¹⁰⁹ Wien I, 129 (NERSOYAN), 130 (GRILLMEIER).

¹¹⁰ Wien II, Communiqué, Ziffer 3.

¹¹¹ AaO Ziffer 2.

¹¹² AaO Ziffer 3.

¹¹³ Wien I, 54.114f. Vgl. o. Anm. 88.

zu interpretieren¹¹⁴. Da man den Konsens aber nicht in der Aufnahme der strittigen Formeln sucht, sei es in einer wertenden Auswahl, sei es in einer Fusion, sondern in einer neuen, untechnischen Formulierung jenseits ihrer¹¹⁵, verhindern die dogmengeschichtlichen Differenzen die christologische Einigung nicht.

Es bleibt freilich die Frage, ob auf diese Weise das ganze Chalcedonense zur Geltung kommt, anders ausgedrückt, ob sich nicht auch in untechnischer Sprache die Differenzen des christologischen Streites niederschlagen, wenn man das ganze Chalcedonense zur Geltung brächte. Diese Frage kommt – wie könnte es anders sein! – auch hier in Gestalt orientalischer Kritik an Leos Tomos zur Sprache¹¹⁶. Wie gehen die römischen Gesprächspartner mit dem Beitrag ihres großen Bischofs in Chalkedon um?

Ohne ihn besonders hervorzuheben, stellen sie auch Leos Tomos als eine Explikation des Christusmysteriums hin, die legitim sei, aber ihren Gegenstand nur begrenzt und nicht ohne Aporien erfasse – eine neben den Darlegungen Kyrills und der Antiochener, von denen dasselbe gelte¹¹⁷. Als Spezifikum von Leos – ältere westliche Traditionen aufnehmender¹¹⁸ – Christologie wird hervorgehoben, daß hier das Menschsein Christi anders in den Blick komme denn als bloßes Organ der Gottheit¹¹⁹, nämlich als »Mittelpunkt selbständiger Handlungen (centre of autonomous activities)«¹²⁰; damit sei die Perspektive einer »Christologie von unten«¹²¹ gegeben, auf die eine evangeliumsgemäße Theologie nicht verzichten könne¹²². Die Orientalen stimmen der Analyse von Leos Tomos zu¹²³, sehen darin aber den Grund ihrer genau umgekehrten, kritischen Bewertung. Sein christologisches Anliegen und damit auch seinen spezifischen Beitrag zum Chalcedonense in den Konsens zu integrieren, mit welchen Worten auch immer, ist folglich unmöglich. Die römischen Gesprächspartner bestehen nicht dar-

¹¹⁴ DE HALLEUX (s. Anm. 43), 51.

¹¹⁵ S.o. S. 218.

¹¹⁶ Wien I (s. Anm. 19), 48f.109.130. Die Kritik wird hier allerdings, sieht man von der letzten Stelle ab, sehr viel zurückhaltender vorgebracht als im Dialog mit den Orthodoxen.

¹¹⁷ S. GRILLMEIER in Wien I, 33–38: Leos Tomos (37f) ist einer von drei christologischen Entwürfen, die alle die eine selbe Christuswahrheit aussagen, aber alle »defective compromises« (33) darstellen.

¹¹⁸ AaO 37.126.

¹¹⁹ AaO 124 (AALST) – so die östlichen »Hoheitschristologien«.

¹²⁰ AaO 37 (GRILLMEIER).

¹²¹ AaO 180 (SCHOONENBERG).

¹²² AaO 157–160 (SCHOONENBERG, der hier Leos und den antiochenischen »Dyophysitismus« zusammennimmt).

¹²³ So habe die Leos Tomos entsprechende römisch-katholische Christologie auch nie das Anliegen der alexandrinischen integriert – darin liege der Unterschied zwischen ihr und der byzantinischen (aaO 109.118). Vgl. die entsprechende Diagnose im orthodox-orientalischen Dialog o. S. 228.

auf – repräsentiert doch auch Leo für sie eine zwar unaufgebbare, aber nur begrenzte Perspektive. Im Gegenüber zu den Orientalen lassen sie sich auf eine andere ein, die ebenso notwendig, aber in ihren Augen ebenso relativ ist – und die deshalb, so nun allerdings die *conditio sine qua non*, nicht in einer das westliche Anliegen ausschließenden Weise zur Sprache gebracht werden darf¹²⁴.

Die Einschätzung nicht nur der Dogmengeschichte¹²⁵, sondern auch des ökumenischen Vorgehens, die hier zum Ausdruck kommt, unterscheidet sich deutlich von der der Orientalen. Eine solch relativierende Sicht des Grundanliegens der alexandrinischen Christologie ist ihnen, bei aller terminologischen Flexibilität im einzelnen, nicht möglich¹²⁶. Die gemeinsame christologische Aussage wird dadurch gleichwohl nicht verhindert. Es fragt sich aber, wie die orientalischen Kirchen auf die konkrete ökumenische Konsequenz reagieren werden, die die römisch-katholische Seite kürzlich aus ihrer relativierenden Betrachtung aller christologischen Aussagen einschließlich des Konsenses mit den Orientalen gezogen hat, auf den Ausgleich mit der Kirche der Assyrer. Wird doch nun hier auch die antiochenische Tradition mit ihrer Rede von zwei Naturen Christi und ihrer Bezeichnung Marias als »Christusgebärende« als legitim anerkannt und so nicht allein die Lehre des Chalcedonense, sondern auch die des Konzils von Ephesus zu einem partikularen Ausdruck des Glaubens erklärt¹²⁷.

Schließlich der orientalisches-reformierte Dialog. Wie gesagt, sucht man hier den Konsens im Umgang mit den umstrittenen Formeln selbst¹²⁸. Das entspricht dem Vorgehen des orthodox-orientalischen Dialoges. Aber hier ist es nicht die Terminologie Kyrills, die den Ausgleich bringt, sondern das Unionsformular von 433. »Wir finden, daß die Interpretationen in dieser Übereinkunft den chri-

¹²⁴ Diese Gefahr sieht DE HALLEUX, der einer der Teilnehmer am katholisch-orientalischen Dialog war, im orthodox-orientalischen Dialog gegeben. Die Christologie so einseitig alexandrinisch zu entwickeln, wie es hier geschehe, bedeute, »die volle Gemeinsamkeit im Christusglauben zwischen dem orthodoxen Osten und der katholischen Kirche zu kompromittieren« (DE HALLEUX [s. Anm. 43], 51).

¹²⁵ Vgl. die grundsätzlichen Überlegungen zu Dogmenentwicklung und Dogmenhermeneutik, die in Wien III (s. Anm. 19) von K. LEHMANN vorgetragen wurden: »Binding magisterial statements and the historical nature of the life of the Church« (210–220). In der Vorbemerkung zum Schlußcommuniqué wird gesagt, man habe mehrfach »einen großen Unterschied zwischen Osten und Westen hinsichtlich des theologischen Denkens« festgestellt (222).

¹²⁶ S. ihre Klage, die heutigen römisch-katholischen Theologen ließen zwar die alexandrinische Christologie gelten, aber sie übernahmen sie nicht in ihre Lehre, Wien I (s. Anm. 19), 109.118.

¹²⁷ S.o. S. 219. Welche Probleme in diesem Dokument ihres römischen Dialogpartners für die Orientalen liegen können, wird deutlich, wenn man sieht, mit welchem Nachdruck sie auf dem bindenden Charakter des Konzils von Ephesus (Wien I, 41) oder dem Titel für Maria (Genf [1970] [s. Anm. 14], 135) bestehen.

¹²⁸ S.o. S. 220.

stologischen Lehren in unseren beiden Traditionen entsprechen«, stellt die Gemeinsame Erklärung einleitend fest und zitiert dann das Unionsdokument selbst¹²⁹. »Unsere beiden Traditionen« – was das für die orientalischen Dialogpartner bedeutet, ist klar. Was aber meinen die reformierten damit? Wenn sie sich hier mit einer der beiden 433 konkordierenden Gruppen identifizieren – tun sie das als Vertreter einer Konfession in der Tradition von Chalkedon? Damit wäre das Konzil einseitig antiochenisch verstanden. Oder tun sie das als Vertreter einer spezifisch reformierten Tradition, die auf die Seite einer der in Chalkedon vertretenen Gruppen gehört? Was hieße das für das Verständnis des Konzils? Jedenfalls ist die Übereinkunft, in der damals Vertreter der Rede von einer Natur und der Rede von zwei Naturen Christi einander uneingeschränkt als Glieder der Kirche anerkannten, Vorbild und inhaltlicher Maßstab der gegenwärtigen reformiert-orientalischen Einigung in der Christologie. Danach gelten beide Traditionen als gleichermaßen legitime Ausdrucksformen »desselben authentischen christologischen Glaubens an den einen inkarnierten Herrn (the same authentic Christological faith in the one incarnate Lord)«¹³⁰.

III. Der Rang des Konzils von Chalkedon

»Laßt uns mit lautem Jubel preisen die mystischen Trompeten des Geistes, die gotttragenden Väter, die, die inmitten der Kirche das wohlklingende Lied der Theologie angestimmt haben!« – so singt die orthodoxe Kirche in der Vesper des schon einmal genannten Festes, das sie zu Ehren aller Ökumenischen Konzilien, insbesondere aber zum »Gedenken der heiligen, gotttragenden 630 Väter des Vierten Ökumenischen Konzils zu Chalkedon« feiert¹³¹.

Ein ökumenisches Konzil – das ist demnach nicht nur der historische Umstand einer bestimmten Lehre. Es ist vielmehr eine Versammlung von Kirchenvertretern, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte der Christenheit eine für die ganze Kirche und ihren weiteren Weg maßgebliche Explikation des Glaubens hervorgebracht hat¹³². Daß sie das vermochte, hat seinen Grund in der besonderen Gegenwart des die Kirche erfüllenden Heiligen Geistes; diese besondere Geistesgegenwart macht das Konzil zu einer Versammlung heiliger Kirchenväter und läßt ihre Lehrbeschlüsse unfehlbar sein¹³³. Darum schuldet die Kirche ihrer Lehre gläubigen Gehorsam, darum verehrt sie sie und gedenkt ihrer in der Liturgie als hervorgehobener Glieder der *communio sanctorum*.

¹²⁹ Agreed Statement (s. Anm. 26).

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Μηναῖον (s. Anm. 33), 63 col. 2.

¹³² Genf (1970) (s. Anm. 14), 79.

¹³³ Bristol (s. Anm. 14), 143.260; Genf (1970), 79.

Dem hymnischen Preis der Versammlung von Chalkedon steht nun aber das Anathema gegenüber, das die orientalischen Kirchen über dasselbe Konzil aussprechen. Die 630 Väter, die dort als maßgebliche Lehrer und heilige Väter verehrt werden, gelten hier als verdammte Irrlehrer, so wie umgekehrt heilige Lehrer der Nichtchalkedonenser das Anathema der Orthodoxen erleiden. Solches Anathema aber bedeutet für die Gegenwart nichts Geringeres als den Ausschluß von der liturgischen *communio* für all jene, die mit den Verdammten – über die Grenzen von Zeit und Raum hinweg – in Gemeinschaft stehen und ihrer Lehre folgen¹³⁴.

Der christologische Gegensatz ist mittlerweile überwunden, Orthodoxe und Orientalen haben sich auf eine gemeinsame Formulierung des Glaubens an den fleischgewordenen Logos geeinigt und gestehen einander die Legitimität ihrer traditionellen Lehren zu. Man sollte denken, daß damit auch der Dissens in der Einschätzung des Chalcedonense überwunden sei. Erstaunlicherweise ist dem aber ganz und gar nicht so – und hier steckt wohl der entscheidende Grund dafür, daß der Lehrkonsens bislang die erhofften kirchlichen Konsequenzen nicht erbracht hat. So schnell man sich in der Christologie einigen konnte, im Grunde schon bei der ersten Zusammenkunft – die Konzilsfrage erwies sich als kaum lösbares Problem¹³⁵. Daß die eine Seite das Konzil von Chalkedon als Viertes Ökumenisches betrachtet, ja darüber hinaus noch drei weitere verfißt, die andere dagegen nur drei altkirchliche Versammlungen als ökumenische anerkennt und die folgenden von der Gegenseite so benannten bestenfalls als partikuläre Veranstaltungen des Westens gelten läßt, z.T. aber sogar mit dem Anathema belegt – dieser Gegensatz wurde zum Prüfstein des Dialoges. Wie die Protokolle der Diskussionen während der verschiedenen Dialogrunden zeigen, war es dieser Punkt, an dem die Teilnehmer am leidenschaftlichsten und unnachgiebigsten reagierten, hier kam es zu regelrechten »Explosionen«¹³⁶ im Gespräch: Wenn die Orthodoxen forderten, die Orientalen müßten das Chalcedonense und die anderen nachephesinischen Konzilien auch für sich anerkennen, sei der Dialog am Ende – so die einen. Wenn die Orientalen verlangten, die Orthodoxen müßten von dieser Erwartung abgehen und ihnen die Anerkennung

¹³⁴ Auf diesen Zusammenhang wird mit besonderem Nachdruck hingewiesen von J. ZIZIOULAS in Genf (1970) (s. Anm. 14), 145–172: »Ecclesiological issues inherent in the relations between Eastern Chalcedonian and Oriental non-Chalcedonian churches«.

¹³⁵ Vgl. Genf 1970 (s. Anm. 14), 206, wo von armenischer Seite im Blick auf nachephesinische Konzilien festgestellt wird: »The substance of the decisions of these Councils can be made acceptable. The difficulty may be with the acceptance of the Councils as such.« Dieselbe Einschätzung gilt für die anderen orientalischen Gesprächsteilnehmer.

¹³⁶ Bristol (s. Anm. 14), 128.

nur dreier Ökumenischer Konzilien zugestehen, brauche man gar nicht weiterzureden – so die anderen¹³⁷.

Die abschließende Gemeinsame Erklärung des offiziellen orthodox-orientalischen Dialoges und die darauf aufbauenden Vorschläge zur Herstellung der Kirchengemeinschaft empfehlen die Aufhebung aller Anathemata hüben wie drüben¹³⁸. Beiderseitige Anerkennung als Ökumenische Konzile sieht die Erklärung aber nur im Blick auf die Synoden von 325, 381 und 431 vor, das Chalcedonense und die Versammlungen von 553, 680/681 und 787 werden als »Konzile der Orthodoxen Kirche« bezeichnet¹³⁹. Damit hat sich in dem Dokument der Standpunkt der Orientalen durchgesetzt; die kirchliche Rezeption und mit ihr die kirchlichen Folgen stehen aber eben bislang aus. Der inoffizielle¹⁴⁰ orientalis-katholische Dialog kommt zu einem etwas vorsichtigeren Ergebnis. Was die Zahl der als ökumenisch anzuerkennenden Konzile betrifft – ein Problem, das sich im Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche noch verschärft, da sie einundzwanzig verfiicht –, kann man bislang keine einvernehmliche Lösung vorschlagen. Allerdings stimmen beide Seiten überein, daß den Konzilien von 325, 381 und 431 ein »höherer Grad an Fülle (a greater degree of fullness)« zukomme, weil sie weitere Anerkennung gefunden hätten¹⁴¹. Im Blick auf die Anathemata plädiert man nicht für eine formelle Aufhebung, aber dafür, sie in den liturgischen Büchern fallenzulassen¹⁴².

Warum ist an der Frage »drei oder sieben Ökumenische Konzilien?« so viel gelegen, wenn man in der christologischen Sache doch Konsens erzielt hat? Diese Frage ist deshalb von so großem Gewicht, weil sie unmittelbar mit der Identität der beteiligten Kirchen zu tun hat, »Identität« verstanden nicht einfach in einem psychologischen, sondern in einem theologischen Sinn: Es geht um das Verhältnis der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche zur konkreten Ge-

¹³⁷ Genf (1970) (s. Anm. 14), 29f. S.a. Bristol, 180.260f.281f.

¹³⁸ Genf (1990) (s. Anm. 16), Ziffer 10; Genf (1993), 6.

¹³⁹ Genf (1990), Ziffer 8.

¹⁴⁰ In den offiziellen orientalis-katholischen Dialogen und Dokumenten wurde das Thema bislang nicht behandelt.

¹⁴¹ Wien II (s. Anm. 19), Communiqué, Ziffer 6; s.a. die Communiqués von Wien III und V. Im zweiten Communiqué wird anschließend die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil angesprochen, und dies Problem hat für den orientalis-katholischen Dialog denn auch sehr viel größeres Gewicht als die Frage nach der Anerkennung der nachephesinischen Konzile an sich (s. Wien IV, wo die Primatsfrage erörtert wurde). Vgl. ROBERSON (s. Anm. 18), 246–248.

¹⁴² Wien II, Ziffer 5. Was den orientalis-reformierten Dialog betrifft, so ist das Thema bislang nicht erörtert worden. Falls eine Debatte darüber hier je geführt werden sollte, würde sie wegen des von dem der orthodoxen und dem der römisch-katholischen Kirche unterschiedenen Traditionsverständnisses der Reformierten erheblich anders aussehen.

schichte der Kirche¹⁴³. Beide Seiten gestehen einander zu, legitime Vertreter des Christusglaubens, und das heißt, vom Heiligen Geist erfüllt zu sein¹⁴⁴. Aber beide Seiten sind das anderthalb Jahrtausende lang in einer ganz bestimmten Weise gewesen, zu der – positiv – eine bestimmte Explikation des Christusglaubens ebenso gehört wie – negativ – die Abgrenzung von denen, die diese Explikation nicht teilen. Läßt sich diese konkrete geschichtliche Gestalt ihres geistgeleiteten Weges von einer davon unterschiedenen »Substanz« der Geistesgegenwart ablösen, ohne daß die Geistesgegenwart zu einer rein abstrakten Größe wird? Im Blick auf das Chalcedonense gesprochen: Ist dies Konzil als konkretes kirchengeschichtliches Ereignis das, was es ist, nicht gerade, indem es so und nicht anders spricht¹⁴⁵ und damit auch abgrenzt und ausgrenzt¹⁴⁶? Und gehört es umgekehrt nicht zur Identität der Orientalen, daß sie so nicht sprechen und damit zugleich Abgrenzung erleiden und vollziehen? Nicht umsonst weisen die orientalischen Gesprächspartner auf die Märtyrer hin, die ihre Treue zur Lehre von der einen fleischgewordenen Natur des Logos mit Wohlfahrt und Leben bezahlt hätten¹⁴⁷.

Von orthodoxer Seite wird mit größtem Nachdruck betont, daß in Chalcedon, daß auf allen sieben von ihnen »ökumenisch« genannten Konzilen der Glaube in unfehlbarer und die Kirche aller Zeiten bindender Weise zum Ausdruck gebracht worden sei¹⁴⁸. Dieses Faktum, nicht nur die Lehre jener Versammlungen in einem allgemeinen Sinn sollen die Orientalen akzeptieren, indem sie sie als ökumenische Synoden anerkennen. Würde die orthodoxe Kirche nicht darauf bestehen, wäre sie ihrem Glauben¹⁴⁹, ihren Vätern¹⁵⁰, der Über-

¹⁴³ Genf (1970) (s. Anm. 14), 24 (ZIZIOULAS): Das Problem ist das Verhältnis von »true Tradition« – verstanden als geistgegebene Gegenwart der Christuswahrheit in der Geschichte der Kirche – und »history«.

¹⁴⁴ Addis Abeba (s. Anm. 14), 259.

¹⁴⁵ Bristol (s. Anm. 14), 143f (TREMBELAS mit Bezug auf FLOROVSKY in Aarhus, aaO 33).

¹⁴⁶ So stellt sich die Frage, ob man Definition und Anathemata eines Konzils – wenn sie dogmatisch begründete Anathemata sind – voneinander trennen kann (Bristol [s. Anm. 14], 316; Genf [1970] [s. Anm. 14], 42.153f), allgemeiner formuliert, »to what extent the anathemas ... are tied up with the Tradition of the Church« (Genf [1970], 152 [ZIZIOULAS]). Diese Frage ist nicht nebensächlich, denn hier steht nichts Geringeres auf dem Spiel als die Irrtumslosigkeit der Kirche (aaO 153).

¹⁴⁷ Aarhus (s. Anm. 14), 60; Bristol, 281; Wien I (s. Anm. 19), 179.

¹⁴⁸ Bristol (s. Anm. 14), 143; Genf (1970), 79.86f.

¹⁴⁹ Bristol, 179.

¹⁵⁰ Genf (1970), 30 (ROMANIDES): »The non-Chalcedonian should very clearly realize that from our side the faith professed cannot be separated from the people who profess. The faith confessed by the Fathers of Chalcedon is the true faith. If we accept that faith we must accept also the Fathers who profess this true faith. Otherwise, the communion of saints confessing this faith is not accepted as a reality.«

zeugung von der Geistgeleitetheit ihrer eigenen Geschichte untreu. Würden die orientalischen Kirchen jene Konzile weiterhin ablehnen, wäre ihre Anerkennung der orthodoxen Lehrsubstanz rein abstrakt¹⁵¹. Die Orientalen halten dagegen, wenn die Orthodoxen es ernst damit meinten, daß sie, die Nichtchalkedonenser, den wahren Christusglauben immer gelehrt hätten, dann sei dafür das Konzil von Chalkedon ganz überflüssig gewesen¹⁵²; es jetzt nachträglich anzunehmen, hieße einzugestehen, daß man doch früher nicht in der Wahrheit gelebt, sondern geirrt habe¹⁵³. Gemeinsam mit den Orthodoxen könnten sie nur jene Versammlungen bejahen, die auch Teil der gemeinsamen Geschichte seien¹⁵⁴, die allein allgemeinchristlichen, wirklich »ökumenischen« Konzilien¹⁵⁵ von 325, 381 und 431¹⁵⁶.

Ganz in demselben Sinne beruft man sich freilich auch auf diese drei Versammlungen nicht. Die Beschränkung auf nur drei ökumenische Konzilien, die Ablehnung der späteren von den Chalkedonensern so qualifizierten Synoden, die Erfahrung einer fünfzehnhundertjährigen Geschichte ohne solche Veranstaltungen¹⁵⁷, nicht zuletzt auch die leidvolle Erinnerung an deren imperiale Dimension¹⁵⁸ – all das verbindet sich bei den Orientalen mit einer grundsätzlichen

¹⁵¹ AaO 29f.

¹⁵² AaO 31.

¹⁵³ Aarhus (s. Anm. 14), 132. Die Annahme des Konzils ohne solche Implikationen wäre erst nach einer Strecke gemeinsamer, in voller *communio* abgelaufener Geschichte beider Kirchen denkbar (NERSOYAN).

¹⁵⁴ Genf (1970) (s. Anm. 14), 28.

¹⁵⁵ AaO 27.

¹⁵⁶ Angesichts der Existenz der »Nestorianischen Kirche«, die das Konzil von Ephesus ablehnt, stellt ein orientalischer Gesprächspartner allerdings auch den ökumenischen Charakter dieser Versammlung in Frage (aaO 31; vgl. auch 135), ja selbst die Ökumenizität des Konzils von Nizäa wird bezweifelt – de facto sei hier nur die Christenheit des Imperium Romanum vertreten gewesen (Wien III [s. Anm. 19], 138 [VERGHESE]).

¹⁵⁷ Wien III, 140. Im übrigen sei die Kirche auch vor dem Konzil von Nizäa, bevor die weltliche Gewalt ihre Einheitsvorstellungen auf die Kirche übertragen habe, gut ohne Ökumenische Konzile ausgekommen (ebd.; Wien I, 77).

¹⁵⁸ Die Orientalen heben immer wieder hervor, in welchem hohem Maße die Ereignisse in Chalkedon und während des weiteren christologischen Streites durch die zentralistische kaiserliche Religionspolitik bestimmt gewesen seien, die sich gegen die nichtgriechischen Völker und Kirchen im Osten des Imperiums gewandt habe (Bristol [s. Anm. 14], 280; Genf [1970], 44–54 [SAMUEL]; Addis Abeba, 222.242f; Wien I [s. Anm. 19], 47.51.61.71.75). Ja, im Grunde genommen sei die Instanz »Ökumenisches Konzil« selbst, und zwar von Anfang an, seit der Synode von Nizäa, eine Einrichtung des Römischen Reiches gewesen, das sich mit der ganzen Welt gleichgesetzt habe, und spiegele dessen Anspruch und Strukturen (Wien III, 138–140 [VERGHESE]). Es wird auch auf die Verbindung dieses kaiserlichen Zentralismus mit dem päpstlichen hingewiesen – eine Verbindung, die gerade das Chalcedonense geprägt habe (Addis Abeba, 242f; Wien III, 140).

Da man schon einmal dabei ist, die Größe »Ökumenisches Konzil« zu entmythologisieren, stellt man auch den Konsens in Frage, der unter den Konzilsvätern geherrscht ha-

Relativierung der Instanz »Ökumenisches Konzil«¹⁵⁹. Bei aller Hochschätzung jener Zusammenkünfte müsse gesehen werden, daß weltliche, politische Faktoren hier eine große Rolle gespielt hätten¹⁶⁰. Und bei aller Würdigung ihrer Lehren müßten sie eingeordnet werden in den Gesamtstrom des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Überlieferung¹⁶¹. Sie stünden nicht über der Kirche¹⁶², sondern seien eine Weise unter anderen, in der sich die fortlaufende Auslegung des Glaubens durch die Kirche zu Zeiten vollzogen habe¹⁶³. Darum sei die Kirche auch berechtigt, in einer »gewissen Freiheit« mit ihnen umzugehen¹⁶⁴. Diese Freiheit aktuell wahrzunehmen ist – so die Schlußfolgerung – das Erfordernis der gegenwärtigen ökumenischen Situation, damit aus der Gemeinsamkeit in der Lehre Gemeinsamkeit des kirchlichen Lebens werden kann.

Die abschließende Erklärung der orientalisch-orthodoxen Kommission hat die hier proklamierte Freiheit ein Stück weit umgesetzt. Ob ihre Aussagen und Vorschläge offizielle kirchliche Rezeption erfahren und zur Kirchengemeinschaft von Orthodoxen und Orientalen führen werden, bleibt abzuwarten. Wenn es geschieht, dann wird das ein ökumenischer Durchbruch sein, wie er bislang nur einmal in der Kirchengeschichte, auf der anderen Seite des konfessionellen Spektrums in der Leuenberger Gemeinschaft reformierter und lutherischer Kirchen, gelungen ist.

ben soll – das sei selbst für Nizäa zu bezweifeln (Genf [1970], 27; s. auch Wien I, 71). Ebensovienig könne von einer kontinuierlichen Lehrentwicklung auf den sieben Konzilien die Rede sein – da gebe es offensichtlich auch Diskontinuität (Bristol, 273f). Schließlich äußert man Kritik am Mehrheitsprinzip in der Kirche, das von den Ökumenischen Konzilien repräsentiert werde – auch nicht vertretene oder ausgeschlossene Minderheiten seien in der Lage, wahre Einsichten von gesamtkirchlicher Relevanz zur Geltung zu bringen (Wien I, 83, s. auch 71).

¹⁵⁹ VERGHESE (Genf [1970], 27) betont, eine Konzilsdefinition dürfe nicht auf eine Stufe mit der Heiligen Schrift gestellt werden. Er begründet diese Aussage aber nicht und führt auch nicht aus, welche hermeneutischen und ekklesiologischen Konsequenzen sie hat. Aufs ganze gesehen, spielt sie für die Argumentation der orientalischen Theologen keine Rolle.

¹⁶⁰ Bristol, 278 (KHELLA): »A Council is not simply an event through which a definition of faith is proclaimed; it had rather its political and ecclesiological implications.«

¹⁶¹ Genf (1970), 34 (VERGHESE): Es wird vorgeschlagen, »to treat the councils mainly as historical events in the development of the Church and not as fixed points for the Tradition«. Wien I, 71 (NERSOYAN): »we should not be tempted to think that councils are some kind of supernatural intrusions into the life of the Church having an authority over and above their normal historical role within the context of the events surrounding them.«

¹⁶² Genf (1970), 34.

¹⁶³ Bristol, 274.

¹⁶⁴ Genf (1970), 34 (VERGHESE): »I would plead for a certain freedom regarding councils«.