

# Zur Theologie Theodors von Mopsuestia

Von Luise Abramowski

## I

Das jüngst publizierte Zitat aus Theodors Werk gegen Eunomius<sup>1</sup> enthält eine christologische Definition, die näherer Betrachtung wert ist. Ich zitiere den nur syrisch überlieferten Text in meiner Übersetzung.

„Dies sagt mit vielem anderen auch der selige Theodor im 18. Buch gegen Eunomius so:

„Prosopon“ wird auf doppelte Weise gebraucht: entweder bezeichnet es die Hypostase und das, was jeder von uns ist, oder es wird der Ehre und der Größe und der Anbetung zuerkannt, folgendermaßen: „Paulus“ und „Petrus“ bezeichnen Hypostase und Prosopon jedes von ihnen (beiden); das Prosopon aber unseres Herren Christus bedeutet Ehre und Größe und Anbetung. Weil<sup>2</sup> sich der Gott Logos in der Menschheit offenbarte, verband er die Ehre seiner Hypostase mit dem Sichtbaren. Und deswegen bezeichnet das „Prosopon“ Christi, daß es (ein Prosopon) der Ehre ist, nicht (ein Prosopon) der Usia der zwei Naturen. [Denn Ehre ist weder Natur noch Hypostase, sondern eine sehr große Erhöhung,<sup>3</sup> die zugesprochen wird aus Ursache der Offenbarung.]<sup>4</sup> Was für den König Purpurgewänder oder königliche Kleider sind, das ist für den Gott Logos der Anfang, den er aus uns genommen hat, unzertrennlich, unveräußerlich, ohne (räumliche) Entfernung in der Anbetung. Wie der König also nicht durch Natur Purpurgewänder hat, so hat auch nicht der Gott Logos

<sup>1</sup> L. Abramowski, Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia. *Le Muséon* 71 (1958) p. 97–104.

<sup>2</sup> meṭul. Es ist überraschend, daß Theodor diesen Gedanken als Begründung anführt; statt „weil“ würde man „als“ (kad) erwarten. Durch eine (absichtliche?) Verlesung von *ḏte* in *ḏti* war der oben übersetzte syrische Text leicht zu erhalten. Der Gedanke der Offenbarung spielt für den nestorianischen Kontext, der das Zitat überliefert, eine große Rolle, l. c. p. 104; cf. auch Anm. 4.

<sup>3</sup> cf. Phil. 2,9.

<sup>4</sup> Ich halte diesen Satz für eine Glosse, seit der Veröffentlichung des Zitats hat sich mir diese Vermutung zur Gewißheit verstärkt. *gelyana* = *ἐπιφάνεια* Christi als Ursache für das Prosopon der Ehre ist eine Begründung, die bei Theodor in so deutlicher Form sonst nicht zu finden ist, wohl aber reichlich in den nestorianischen Kephalaia, die das Zitat überliefern. Das Offenbarungsprosopon ist ein nestorianisches Theologumenon, cf. A. de Halleux, La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme, *Orient. Christ. Periodica* 23 (1957) p. 5–32. Ich verweise noch auf den Dialog am Anfang des Liber Heraclidis des Nestorius; dieser Dialog ist ein nestorianisches Produkt (= Ps. Nestorius), wie ich an anderer Stelle nachweisen werde. Ps. Nestorius arbeitet mit dem Offenbarungsprosopon.



durch Natur Fleisch. Wenn jemand behauptet, daß der Gott Logos natürlicherweise Fleisch hat, geschieht der göttlichen Usia eine Entfremdung durch ihn, weil er (sc. der Logos) sich einer Veränderung unterzieht durch Hinzufügung einer Natur. Wenn er aber nicht durch Natur Fleisch hat, wie sagt Apollinarius, daß ebenderselbe teilweise dem Vater wesensgleich ist in seiner Gottheit und derselbe uns wesensgleich im Fleisch, so daß er ihn zusammengesetzt machen kann. Denn wer so in Naturen zerlegt wird, ist etwas Zusammengesetztes und wird in der Natur gefunden.“

Mit der Wendung gegen Apollinarius am Schluß des Zitates beschäftigen wir uns nicht weiter, sie bringt nichts Neues. Der Text beginnt mit allgemeinen Definitionen für die beiden Weisen, die Vokabel *πρόσωπον* zu gebrauchen. Die angegebenen Beispiele zeigen, daß nicht das Allgemeine das Gesuchte ist, sondern das Besondere: das *πρόσωπον* Christi. Für dieses Prosopon wird ein Vergleich zu Hilfe genommen, der dem christologischen Teil gänzlich das Übergewicht gibt. Es zeigt sich erneut, daß Theodor die Einheit der beiden Naturen in Christus mit Hilfe des Wortes *πρόσωπον* zu beschreiben versucht<sup>4a</sup> und nicht mit dem Wort *ὑπόστασις*, das hier ganz unbefangen gebraucht wird: einmal als identisch mit dem Prosopon eines beliebigen Menschen und einmal als identisch mit einer der Personen der Trinität, dem Gott Logos. Man beachte, daß von der menschlichen Natur Christi (im Gegensatz zu Paulus und Petrus) in diesem Text der Begriff Hypostasis nicht gebraucht wird.<sup>5</sup> Man weiß, wie die Entwicklung weiterging: nachdem die Definition der christologischen Einheit mit Hilfe von *πρόσωπον* durch Nestorius kompromittiert worden war, griff man in Chalkedon auf die Vokabel *ὑπόστασις* zurück, die für den einmaligen Fall eines speziellen neuen Sinnes bedurfte. Formal denselben Vorgang haben wir hier vor Augen, denn auch Theodor muß den Begriff Prosopon neu bestimmen, um ihn christologisch anwenden zu können.

Die erste der beiden möglichen Anwendungen von *πρόσωπον*, die auf eine beliebige menschliche Person, ist ein echter allgemeiner Gebrauch, denn er paßt auf Petrus wie auf Paulus. Das gilt nicht für den zweiten Fall; als einziges Beispiel wird denn auch „unser Herr Christus“ genannt. Nur aus logischen Gründen ist die allein auf sein Prosopon gemünzte Regel als allgemeine formuliert worden. Das tertium quid des Vergleichs mit dem König in seinem Purpur ist das „nicht durch Natur“, „nicht natürlicherweise“. Die Einheit zwischen dem Gott Logos und dem Fleisch, „dem Anfang, den er aus uns genommen hat“, ist so wenig eine „natürliche“, wie dem König sein Purpurgewand angewachsen ist. Aber der Logos ist vom Fleisch „unzertrennlich, unveräußerlich, ohne (räumliche) Entfernung in der Anbetung“ — das ist mehr als man vom König sagen kann, dessen Gewand ja vom Träger nicht absolut „unzertrennlich“ ist. Ein nicht ausgesprochener Vergleichspunkt ist die Tat-

<sup>4a</sup> G. H. M. Posthumus Meyjes, *De Christologie van Theodorus van Mopsuestia*, *Vox Theologica* 25 (1954/5) p. 9: „Auf dieses *πρόσωπον* kommt es an in seiner Christologie.“ p. 19: „In diesem Terminus liegt das Wichtigste von Theodors Christologie verborgen.“

<sup>5</sup> cf. Muséon 1958 p. 103.



sache, daß das *Prosopon Christi* und die Gestalt des Königs „von außen“ gesehen werden, so wie sie dem anbetenden Gläubigen oder dem königlichen Untertanen erscheinen.<sup>6</sup>

Wir haben hier also zwei Definitionen von *Prosopon* vor uns, deren Glieder zwar äußerlich parallel geformt sind, deren Inhalt aber so wenig parallel wie möglich ist: im ersten Fall wird die Identität mit *Hypostasis* festgestellt, im zweiten Fall bezieht sich *Prosopon* auf eine Größe, die durch „Ehre, Größe und Anbetung“ bestimmt ist (so wird man Theodors um der formalen Analogie willen elliptischen Ausdruck paraphrasieren dürfen). Die erste der beiden Definitionen kann man als ontologisch bezeichnen, die zweite ist es offensichtlich nicht, zum Kummer oder zur Genugtuung aller jener, die für oder gegen die Orthodoxie Theodors Partei ergriffen haben. Doch versagt die übliche Alternative, daß Theodor nur eine „moralische“ Einheit der Person Christi zugäbe, vor diesem Text; sie ist von den Verteidigern Theodors mit Recht immer zurückgewiesen worden. Der Terminus „Anbetung“ macht es deutlich, daß wir uns hier in liturgischer Sphäre bewegen; die christologische Definition von *Prosopon* erfolgt damit auf einer anderen Ebene als die erste, anthropologische Definition. Die Schwierigkeit in der Interpretation der Christologie Theodors, die sich an den unaufhörlichen neuen Versuchen zu diesem Thema zeigt,<sup>6a</sup> liegt darin, daß die Christologie selber auf zwei Ebenen abgehandelt wird: von den zwei Naturen Christi und ihren Unterschieden wird ontologisch gesprochen, die Einheit der Person Christi wird dagegen wohl ontisch vorausgesetzt, während eine ontologische Beschreibung oder gar Definition mit den Theodor zur Verfügung stehenden Begriffen nicht möglich ist. So versucht er das von einem anderen Ausgangspunkt her.

Zunächst muß einmal die Originalität dieses Versuchs eines liturgischen Zugangs zum christologischen Problem konstatiert werden. Wir sehen seine unbewältigte Nachwirkung bei Nestorius („ich trenne die Naturen, aber eine die Anbetung“) und können bei Andreas von Samosata feststellen, wie hier ein

<sup>6</sup> A. Grillmeier hat auf einen Aspekt des Begriffes *Prosopon* aufmerksam gemacht, der sich bei Theodoret mehrfach nachweisen läßt: Theodoret „meint unter *Prosopon* die sichtbar-plastische Darstellung der gottmenschlichen Einheit in Christus. Darum spricht er auch von einem ‚Zeigen‘.“ (Die Vorbereitung der Formel von Chalkedon, p. 187, in: Das Konzil von Chalkedon I). Gibt es von hier aus eine Linie zum nestorianischen Offenbarungs*prosopon*?

<sup>6a</sup> F. A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Analecta Gregoriana 82), 1956. Dort die ältere Literatur; Sullivan führt nicht auf: J. Gross, *Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre*. Zeitschr. f. Kirchengeschichte 65 (1953/4) p. 1–15. G. H. M. Posthumus Meyjes, *De Christologie . . . Vox Theologica* 24 (1953/4) p. 153–164. 25 (1954/5) p. 9–23. I. Oñatibia, s. Anm. 12. – Von den Reaktionen auf Sullivans Buch nenne ich: P. Galtier, *Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'Incarnation*. Rech. de science relig. 45 (1957) p. 161–186. 338–360. J. L. McKenzie, *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Theological Studies 19 (1958) p. 345–373. Sullivan antwortete darauf im nächsten Jahrgang der *Theological Studies*. J. S. Romanides, *Highlights in the debate over Theodore of Mopsuestia's christology and some suggestions for a fresh approach*. Greek Orthod. Theol. Review 5 (1959/60) p. 140–185. – Durch die Freundlichkeit des Verfassers wurde mir zugänglich: B. Laboirie, *La christologie de l'„homo assumptus“ chez Théodore de Mopsueste*. Diss. (Maschinenschr.) Löwen 1956.



Ansatz dazu gemacht wird, mit Hilfe der „Betrachtung“ der Naturen Christi,<sup>7</sup> die Verschiedenheit der Aussageweisen zu überwinden. Andreas scheint mir hierin wie in seiner Art, den Begriff Hypostasis in der Christologie nur vom Gott Logos zu gebrauchen (also praktisch beim trinitarischen Gebrauch zu bleiben), der treueste Schüler Theodors zu sein.

Wie ist das christologische „Prosopon der Anbetung“ in den Zusammenhang der Theologie Theodors einzuordnen? Der zitierte Text ist meines Wissens die einzige Stelle, wo das christologische Prosopon so weitgehend definiert ist; es existiert keine ausdrückliche Parallele dazu in den bekannten Werken und Fragmenten Theodors. Das gibt dem Zitat seine besondere Bedeutung (und ist ohne Zweifel der Hauptgrund<sup>8</sup> für seine Benutzung durch den Verfasser der *Kephalaia*, der es uns überliefert hat). Wenn diese Definition für unsere Kenntnisse auch einmalig ist, so präzisiert sie doch nur bereits bekannte Aussagen Theodors. Daß die gemeinsame Anbetung für die Verbindung der Naturen in Christus wesentlich ist, ist ein durchaus geläufiger Gedanke bei ihm, es ist daher nur konsequent, wenn das Ergebnis der Vereinigung, das Prosopon, mit Hilfe der Anbetung beschrieben wird. Ich bringe zwei Belege für die allgemeinere Form des Gedanken. *Chr. Apoll. III*: . . . et per coniunctionem ad se factam talium participem eum fecit, ut et *adorationis communionem* haberet, omnibus quidem *diuinae naturae debitam adorationem* reddentibus, comprehendentibus autem *adoratione* et illum, quem inseparabiliter scit sibi coniunctum.<sup>9</sup> Die gemeinsame Anbetung erscheint hier als wichtigste Folge der Teilhabe an der göttlichen Natur, zu der die menschliche Natur Christi gelangt ist. Ähnlich im Kommentar zu Joh. 5, 23: *Nam quia haud naturaliter accipit (homo) omnium honorem, sed consequenter utpote unitus in adoratione Dei Verbi, necessario eodem honore honoratur, quo Pater una cum Verbo honoratur.*<sup>10</sup>

## II

Unter der Fülle der Arbeiten über Theodor von Mopsuestia gibt es nur selten solche, die seine leitenden Grundgedanken herauszuarbeiten versuchen; von den neueren tun das die Aufsätze von W. de Vries<sup>11</sup> und J. Oñatibia.<sup>12</sup> De Vries sucht sowohl für die Lehre Theodors von den Sakramenten wie für die

<sup>7</sup> cf. *Oriens Christianus* 41 (1957) p. 63 f.

<sup>8</sup> Der zweite Grund ist die Bekämpfung der *συνθεσις* der Naturen in der Person Christi am Schluß des Zitats; der Verfasser der *Kephalaia* lehnt die *συνθεσις* ab.

<sup>9</sup> *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli commentarii*, t. II p. 316, 27–30. – Ich zitiere die dogmatischen Fragmente Theodors hier nach Swetes Sammlung, da nur die im *Constitutum Vigils* enthaltenen Fragmente inzwischen in kritischer Ausgabe vorliegen (in der *Collectio Auellana* ed. Guenther = CSEL 35).

<sup>10</sup> *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Iohannis apostoli* ed. Vosté, *Versio* = CSCO 116, *Script. Syri* 63, p. 83, 32–35.

<sup>11</sup> W. de Vries, *Der „Nestorianismus“ Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*. OCP 7 (1941) p. 91–148. Ders., *Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia*. OCP 24 (1958) p. 309–338.

<sup>12</sup> I. Oñatibia, *La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia*. *Scriptorium Victoriense* I (1954) p. 100–133, hier zitiert nach dem Sonderdruck, p. 1–34.



von den letzten Dingen die Wurzeln in Theodors Christologie<sup>12a</sup> und stellt einen logischen Zusammenhang zwischen diesen Lehrstücken fest. In ihnen allen wird die gleiche theologische Einstellung sichtbar. Oñatibia dagegen geht nicht von einem der traditionellen dogmatischen loci aus, sondern beschreibt eine „Grundkonzeption“ in der Theologie Theodors und verfolgt sie in ihren Auswirkungen. O. setzt sich in seinem Artikel mit dem ersten der de Vriesschen Aufsätze auseinander; darauf geht de Vries seinerseits in seinem zweiten Aufsatz nicht ausdrücklich ein, doch kann dieser als indirekte Antwort<sup>12b</sup> verstanden werden, auch wenn de Vries Oñatibias Arbeit nur in einer Anmerkung erwähnt.<sup>13</sup> In jedem Fall ist deutlich, daß de Vries von O. nicht überzeugt worden ist. Man wird sehen, daß sich hier zwei mögliche Auslegungen der religiösen Beweggründe Theodors gegenüberstehen, zwischen denen man sich entscheiden muß.

Wir beginnen mit W. de Vries. Um äußerste Sachlichkeit wie immer bemüht, läßt er Theodor in unzähligen Exzerpten zu Worte kommen.<sup>14</sup> Trotzdem wird aus seinen Kommentaren dazu nicht recht klar, worum es Theodor geht, wohl aber, worum es de Vries geht und daß er, wie man erwartet, die korrekte katholische Dogmatik in ihrer heutigen westlich-scholastischen Prägung voraussetzt und ihr seine Fragestellungen entnimmt. Bei Theodor findet er nichts Entsprechendes vor; also beschreibt er dessen theologische Intentionen als das Gegenteil der seinen.<sup>15</sup> Da wo „Übernatürliches“ sich ereignen müßte, macht Theodor nur „moralische“ Aussagen. Die Grundhaltung Theodors ist „Rationalismus“<sup>16</sup> und „Minimismus“,<sup>17</sup> ihm fehlt jeder sakramentale Realismus.<sup>18</sup> Der Ausgangspunkt für all diese beklagenswerten Mängel ist, daß Theodor eine Inkarnation im strengsten Sinn des Wortes („das Wort wurde Fleisch“ heißt für ihn: es „verwandelte“ sich in Fleisch) nicht anerkennen kann.<sup>19</sup>

<sup>12a</sup> OCP 1941, p. 91.92.96.97.98.102.103.106.112.145 ff.; OCP 1958, p. 310.325.327.328.329.338.

<sup>12b</sup> de Vries verteilt seine Arbeiten gewissermaßen symmetrisch auf Mono- und Dyophysiten: Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, 1940; Sakramententheologie bei den Nestorianern, 1947; Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer, 1955, behandelt Jakobiten und Nestorianer gesondert; als Pendant zum Aufsatz über Theodors Eschatologie ist zu nennen: Die Eschatologie des Severus von Antiochien, OCP 23 (1957) p. 354–380.

<sup>13</sup> p. 310 n. 1.

<sup>14</sup> Nur einmal (OCP 1958, p. 328) ist mir eine Ungenauigkeit aufgefallen: *šautaputha* wird mit *συνάφεια* und dies mit „Zuordnung“ übersetzt. Das syrische Wort gibt aber immer *κοινωνία* oder *μετονοία* oder *μέθεξις* (participatio) wieder; wogegen für *συνάφεια* im Syrischen *naqiputha* stehen würde. *συνάφεια* heißt bekanntlich „Verbindung“.

<sup>15</sup> Die von de Vries mitgeteilten Exzerpte zeigen häufig, daß de Vries' Exegese nicht auf sie paßt, wenn man sich zu unbefangener Betrachtung entschließt, z. B. OCP 1941, p. 97.

<sup>16</sup> OCP 1941, p. 92.93.114.124.129.138.147.148.

<sup>17</sup> OCP 1941, p. 93.107.110.111.114.120.124.148. Mit dem Vorwurf des „Minimismus“ setzt sich Oñatibia auseinander (l. c. p. 30), glücklicherweise hat de Vries diese Vokabel in OCP 1958 fallengelassen.

<sup>18</sup> OCP 1941, p. 102.106.107 ff.138.147.

<sup>19</sup> cf. die in Anm. 12a aufgeführten Stellen.



Das wirkt sich in der Sakramentslehre auf folgende Weise aus. Der Christ empfängt im Sakrament „nur praeternaturale, nicht supranaturale Heilsgüter“ (OCP 1941, p. 106), die Gotteskindschaft in der Taufe wird ihres „übernatürlichen Gehaltes beraubt“ (p. 108). Alles bleibt nur symbolisch und läßt sich zurückführen auf Unsterblichkeit, Unverweslichkeit, Unveränderlichkeit. Die Erneuerung in der Taufe und die Gliedschaft am Leibe Christi sind nur in der Richtung auf die Zukunft zu verstehen, sie bedeuten „keine reale Erneuerung hier und jetzt“ (p. 111). Im Gegensatz zu anderen Kirchenvätern ist von realer Vergöttlichung keine Rede. Die Sakramente sind Symbole, die die Wirklichkeit nicht enthalten (p. 118 ff.). Die Sakramente haben keine objektive Wirksamkeit (p. 120 ff.), die traditionelle Redeweise, die man bei Theodor manchmal findet, spricht nicht dagegen, Rationalismus und Tradition stehen bei ihm schlecht verbunden nebeneinander. Die Sakramente geben nur ein Anrecht auf die zukünftigen Güter, dienen also hauptsächlich einer Stärkung des Glaubens (p. 123 ff.). Das führt zu starker Betonung des Subjektiven. Die reale Gegenwart der Elemente in der Eucharistie ist „sehr zweifelhaft“ (p. 138).

Nicht anders steht es mit dem eschatologischen Heil, das bei Theodor eine solch beherrschende Rolle spielt. De Vries muß feststellen, daß es sich um n u r eschatologisches Heil handelt und der Mensch daher j e t z t so gut wie nichts hat. „Und auch das eschatologische Heil wird uns keine wahre übernatürliche Teilnahme an Gottes Natur bringen“ (OCP 1958 p. 309 f.). De Vries legt Theodors Katastasenlehre dar. „Durch die mystische Vorwegnahme der Auferstehung in der Taufe und den Glauben an Christus wird der Mensch schon irgendwie wirklich aus der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Leben herausgelöst und in einen mittleren Zustand zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit versetzt . . . Die Frage ist, ob der Mensch bereits in diesem mittleren Zustand effektiv der Heilsgüter teilhaftig wird oder ob sie ihm doch in Wirklichkeit erst nach der Auferstehung geschenkt werden“ (p. 315). „Wenn er (Theodor) aber die uns hier und jetzt schon gewährten Heilsgüter näher erklärt, dann scheint außer einer moralischen Hilfe zum Leben nach dem Glauben nichts übrig zu bleiben als eine rein symbolische Vorwegnahme des wesentlich eschatologischen Heils“ (p. 316). „Wo Theodor von der Vergebung der Sünden spricht, da deutet er sie für gewöhnlich rein eschatologisch“ (p. 317). „Wir müssen folglich die symbolische Wiedergeburt in der Taufe, die symbolische Auferstehung, die im Geheimnis der Taufe geschieht, als eine unwirkliche Geburt, als ein bloßes ‚als ob‘ auffassen. Es ist, wie Theodor ausdrücklich sagt ‚als ob (ὡσπερ) wir schon neu geschaffen wären‘“. „Die Wiedergeburt in der Taufe könnte uns schon in diesem Leben ein wahres neues, übernatürliches Sein schenken. Theodor versteht sie aber nicht so . . .“ (p. 318 f.). Auch „die Neuschöpfung ist vielmehr nichts anderes als die Auferweckung zum Leben der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit am Ende der Zeiten“ (p. 319). Einmal scheint Theodor eine Ausnahme zu machen; „es gibt also doch Geheimnisse für den menschlichen Verstand, auch nach Theodor von Mopsuestia. Ein reiner Rationalist ist er nicht. Diese Stelle steht aber für sich allein da. Für gewöhnlich löst Theodor die Geburt aus der Taufe eschatologisch auf“ (p. 320). „Von der Nachlassung der Schuld, der Beleidigung Gottes, in dieser Welt durch den Sühnetod



Christi, des Gottmenschen, am Kreuze ist überhaupt nicht die Rede. Vergebung der Sünden wird ganz und gar eschatologisch gefaßt. Erst im zukünftigen Äon werden wir die vollkommene Rechtfertigung durch die Gnade Gottes erlangen“ (p. 322). Das einzige Heilsgut, das man als gegenwärtig bezeichnen kann, ist die Gabe des hl. Geistes — aber nur seine Gnade, nicht seine persönliche Einwohnung (p. 323). Theodors Lehre von Heil bestätigt seinen christologischen Grundirrtum, sie stimmt nicht zu einer echten Theologie des menschengewordenen Wortes. „Theodor selbst wird sich über diese Zusammenhänge wie überhaupt über die Mangelhaftigkeit seiner christologischen Grundanschauungen kaum Rechenschaft geben haben, was verständlich ist, da zu seiner Zeit das kirchliche Lehramt das letzte klärende Wort zum christologischen Problem noch nicht gesprochen hatte“ (p. 338).

Vergleichen wir damit Oñatibias Auffassung, so erhalten wir aus den gleichen Elementen ein anderes Bild. Der Aufsatz verdient es, sehr ausführlich referiert zu werden, weil er einerseits an verborgener Stelle<sup>20</sup> erschienen ist, andererseits einen wirklichen Fortschritt im Verständnis Theodors darstellt.

O. beginnt mit der Feststellung, daß im theologischen System Theodors Unsterblichkeit „und die anderen himmlischen Wirklichkeiten eine äußerst wichtige Rolle“ spielen (p. 1), — was de Vries, wie man sah, nur negativ beurteilt. Das Christentum, wie es Th. seinen Katechumenen präsentiert, „ist ein Christentum, das wesentlich auf den Himmel ausgerichtet ist“. „Die Hoffnung auf diese zukünftigen Güter ist auf jeder Seite zu finden, beinahe nach der Art einer fixen Idee.“ Die Ausrichtung auf den einen Endpunkt des unsterblichen Lebens im Himmel gibt Th.s Theologie eine „solche Einheit und Kraft“, daß das eine Studie über diesen Aspekt rechtfertigt. Das erlaubt dann auch ein besseres Verständnis seiner „wesentlich auf die Typologie gegründeten Argumentation“. Der Verfasser hofft, so in der Lage zu sein, „eine authentische Interpretation seines (Th.s) theologischen Denkens, über dessen Orthodoxie so viel diskutiert wurde, zu bieten“ (p. 2).

Es ergibt sich folgende Gliederung: „Die beiden Katastasen“ (p. 2); „Israel und die erste Katastase“ (p. 4); „Christus, Erstling und Typus der zweiten Katastase“ (p. 6); „Christus inauguriert die zweite Katastase“ (p. 8); „Taufe und Unsterblichkeit“ (p. 10); „Taufe und Eintragung im Himmel“ (p. 14); „Die Eucharistie, Speise der Unsterblichkeit“ (p. 18); „Die eucharistische Liturgie, Bild der himmlischen Liturgie“ (p. 21); „Das sittliche Leben des Christen, eine Vorwegnahme des Himmels“ (p. 24); „Die Erstlinge des hl. Geistes und die himmlischen Wirklichkeiten“ (p. 26); „Typen, Symbole und Figuren“ (p. 29). — Die Christologie als solche wird nicht behandelt, was der Herausarbeitung der Grundgedanken nur förderlich ist.

Die Unsterblichkeit, „Chiffre und Kompendium der unaussprechlichen Güter, die den Menschen im Himmel erwarten“, wird gegen de Vries' Geringschätzung (s. o. p. 268) verteidigt: „Sie ist keine bloß präternaturale Gabe“, Theodor sagt einmal ausdrücklich, sie sei „eine bestimmte Art göttlichen Lebens“; er gebraucht sie immer zur Beschreibung der innersten göttlichen Natur. „Teilneh-

<sup>20</sup> Herr Prof. Grillmeier S.J. hatte die große Freundlichkeit, mir einen Sonderdruck zu beschaffen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danken möchte.



men an der Unsterblichkeit ist für Theodor Teilnehmen an einer göttlichen Eigenschaft“ (p. 3 n. 8).

Im Blick auf dieses Ziel zerlegt Theodor die Geschichte der Menschheit in zwei Katastasen oder Zustände, in die gegenwärtige und die zukünftige (p. 3). Die Katastasen stehen natürlich nicht unverbunden nebeneinander, Gott bedient sich der Symbole und Bilder, um die Einheit seines Planes zu offenbaren. Das AT enthält die Symbole für das Leben der Kirche, das Leben der Kirche und der Christen ist das Abbild des Lebens im Himmel. „Die verschiedenen Typen haben, wenn auch in mangelhafter und fortschreitender Weise, teil an der vollen Wirklichkeit des Prototyps“ (p. 4).

Die Geschichte Israels spielt sich ganz in der ersten Katastase ab. Das Gesetz enthält irdische Realitäten; die Beziehung zur himmlischen Wirklichkeit ist nur die eines Schattens, und zwar des Schattens, den das neutestamentliche, christliche Abbild des himmlischen Prototyps wirft (p. 4–6).

Die zweite Katastase wird durch das Erlösungswerk Christi eingeleitet. Deswegen „offenbart das Werk Christi mehr als alles andere die Orientierung der ganzen *οἰκονομία* Gottes auf die Unsterblichkeit hin. „In Christus zeigt uns Gott die Erstlinge der Unsterblichkeit, die er uns bereit hält. „Die Geschichte Christi stellt sich dar als ein Typus der Realitäten, die die Kirche in dieser letzten Etappe vor der Auferstehung leben wird.“ „Doch Theodor versteht das nicht allein in dem Sinne, daß das Leben Christi ein Modell wäre, das die Christen in ihrem Leben nachzuahmen hätten“ (— darauf will de Vries die Meinung Th.s in der Tat reduzieren —), „sondern vielmehr in dem Sinne, daß die verschiedenen Mysterien des Lebens Christi sich uns darbieten als eine vorweggenommene Vision der Mysterien der Kirche“ (p. 6).

Die Taufe Christi ist in dieser Sicht der entscheidende Akt der *οἰκονομία*, da sie ja unsere Taufe vorwegnimmt, mit der wir unser christliches Leben beginnen (p. 6. 7). Der Christ lebt das unsterbliche Leben zuerst „embryonal und sakramental“, „in Typen und Figuren“ in diesem Leben, dann endgültig und in Wirklichkeit nach seiner Auferstehung. Christus hat beide Phasen in seiner Person durchlaufen, die erste in seiner Taufe und in seinem Leben, wie es die Evangelien berichten, die zweite in Auferstehung und Himmelfahrt. So ist er Typus des christlichen Lebens. Adam wiederum ist ein Typus Christi, wofür Th. sich auf Paulus beruft (p. 8).

In die neue, durch Christus begonnene Katastase gehören alle Gläubigen; aber das göttliche Leben dieser Katastase hat für sie erst begonnen, in ihrer Auferstehung gewinnt es Endgültigkeit<sup>21</sup> (p. 9).

Dem Tod und der Auferstehung Christi entspricht im Leben der Christen das Mysterium der Taufe. Sie ist Symbol dieses Todes und dieser Auferstehung. „Fast die ganze Tauftheologie Theodors von Mopsuestia bewegt sich um diesen paulinischen Gedanken.“ Was der hl. Geist am Leib Christi bei der Auferstehung bewirkt, bewirkt er auch in der Seele des Täuflings in der Taufe.

<sup>21</sup> Das ist das „mittlere“ Stadium (Katastase), mit dem de Vries sich plagt (s. o. p. 268); p. 10 n. 41 führt Oñatibia das Zitat aus dem Komm. zu Gal. 2,15–16 an, wo es heißt, wir seien „medii“; Aussagen solcher Art sind ihm also durchaus bekannt. Ich stimme Oñatibia zu, wenn er sie nicht als Beweise für eine mittlere Katastase nimmt.



Der Täufling stirbt ab für die Bedingungen der ersten Katastase und empfängt die Gabe der Unsterblichkeit (p. 10). Die Taufe ist Typus der Auferstehung, wie die Taufe Christi ein Typus seiner eigenen Auferstehung war. Weil die Taufe „Zeichen der Auferstehung“ ist, ist sie auch „Zeichen der Erneuerung und der Wiedergeburt“ (p. 11). Theodor insistiert in der Tat darauf, daß wir in der Taufe Auferstehung und Unsterblichkeit nur „in Typen und Symbolen“ empfangen. „Deswegen sind sie (sc. Auferstehung und Unsterblichkeit) doch nicht weniger wirklich.“ Natürlich ist es nur ein „Anfang der Auferstehung“, aber es ist dieselbe Unsterblichkeit, die der Christ hier empfängt (p. 13).

Die Taufe gleicht dem Eingang in den Himmel; mit ihr schreibt man sich in der Kirche ein und damit im Himmel, denn die Kirche ist der Typus der himmlischen Dinge in dieser Welt (p. 14). Die Inskription im Himmel impliziert die Teilhabe an den himmlischen Gütern und zwar schon hier und jetzt.<sup>21a</sup> Auf die Sklaverei, die das Kennzeichen der ersten Katastase ist, folgt die Freiheit der Kinder Gottes (p. 16). Die Wurzel dieser Freiheit liegt in der Adoption zu Söhnen Gottes, die die Christen in der Taufe empfangen und die sie den Einwohnern des Himmels gleichstellt. Die Adoption ist ein Typus jener, die wir bei der Auferstehung empfangen werden, was aber nicht hindert, daß es sich um eine wahrhaftige Adoption handelt. In ihr nimmt man teil an der wahren Sohnschaft des Sohnes Gottes (p. 17).

Zur Erhaltung des in der Taufe mitgeteilten unsterblichen Lebens hat Gott eine entsprechende Speise bereitgestellt: Leib und Blut Christi. Zum unsterblichen und geistlichen Leben gehört unsterbliche und geistliche Nahrung. Zu ihr haben nur Zugang, die durch die Taufe in die Unsterblichkeit hineingebohren sind (p. 18). Wie kann der sterbliche Leib unseres Herren ein geistliches und unsterbliches Leben ernähren? Das Handeln des heiligen Geistes verwandelt den Leib Christi durch die Auferstehung in unsterbliche Natur. Brot und Wein werden wiederum durch den hl. Geist in jenen unsterblichen, unverweslichen Leib Christi verwandelt. Die wahre Speise der Unsterblichkeit wird die Gnade des hl. Geistes im Himmel sein — die Eucharistie ist ihr Typus (p. 19). Das bedeutet aber nicht, daß sie leeres Symbol wäre. „Wenn, wie wir gesehen haben, das unsterbliche Leben, das der Christ in der Taufe erhält, eine Wirklichkeit ist, muß die Speise, die unser Leben hier unten erhält, eine weitere Realität sein. Was Theodor über die Eucharistie sagt, ist voll von Realismus, über ein bloßes Symbol wären seine Aussagen undenkbar. Gerade weil sie (die Eucharistie) Typus der wahren Speise der Unsterblichkeit ist, vermag sie hier anfangsweise jene Effekte zu bewirken, die der hl. Geist im Himmel in Fülle gibt.“

Die Väter des 4. Jhdts. benutzten die Ausdrücke *τύπος*, *ἀντίτυπος*, *σύμβολον*, *figura*, *similitudo* und andere gleichwertige, um ihren Glauben an die Realpräsenz von Leib und Blut Christi in der Eucharistie auszudrücken (P. Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2 série, Paris 1930, p. 385—89). Am Ende des Jahrhunderts beginnen einzelne Väter unter alexandrinischem Einfluß (K. J. Woolcombe, *Le sens de 'type' chez les Pères*, Suppl. de la

<sup>21a</sup> Oñatibia führt „himmlische Realitäten“ und „Hoffnung auf dieselben“ nebeneinander auf, ohne zwischen beiden einen Widerspruch zu finden, womit er recht hat.



Vie Spirituelle 4/1951 p. 99 f.) diesen Ausdrücken zu mißtrauen, weil sie sie für nicht eindeutig halten (Battifol p. 392 f.). Bei Theodor findet man die erste Reaktion auf die neuen Tendenzen. Einerseits betont Theodor ausdrücklich, Christus habe nicht gesagt: „Dies ist das Symbol meines Leibes und Blutes“, sondern: „Dies ist mein Leib und Blut“, um aber in der nächsten Zeile wieder von der Eucharistie als vom Typus des Leibes und Blutes Christi zu sprechen (p. 20). „Das ist ein evidentere Beweis, daß für Theodor ebenso wie für die anderen Väter der antiochenischen Schule der *τύπος* die Wirklichkeit enthält, die er symbolisiert,<sup>22</sup> daher steht es ganz außer Zweifel, daß unser Autor emphatisch das Dogma der Realpräsenz bestätigt. Seine ganze Lehre von der Eucharistie beruht auf der kategorischen Behauptung der Gegenwart Christi in der Eucharistie“ (p. 20. 21). Die Zweifel von Jugie und de Vries<sup>23</sup> beruhen auf einer irrigen Interpretation dessen, was „Typus“ bei Theodor bedeutet (p. 21 n. 114).

Die Eucharistie ist nicht nur Gegenwart und Nahrung, sondern auch Opfer und als solches ein *μνημόσυνον* und ein Abbild von Tod und Auferstehung des Herren. Die ganze *οικονομία* wird unter den Zeichen der eucharistischen Liturgie gegenwärtig (p. 21). Die eucharistische Liturgie ist ein *μνημόσυνον* der Unsterblichkeit. Zugleich ist sie Typus und Abbild der himmlischen Liturgie. Nach Hebr. 8, 4 gehören Priesteramt und Opfer Christi in den Himmel, dort übt Christus dieses Amt unter himmlischen Dingen aus, auf der Erde hätte er beides nur nach dem Gesetz haben können. Als Priester des neuen Bundes geht er als erster in das Allerheiligste und macht es möglich, daß auch wir hineinkommen (p. 22). Der Priester ist in der eucharistischen Liturgie Abbild des Hohenpriesters. Jesaja hat in seiner Vision die himmlische Liturgie gesehen. „Das Opfer Christi und das eucharistische Opfer sind deswegen dieselbe Wirklichkeit, die zur zweiten Katastase gehört, eine himmlische Wirklichkeit. Das eucharistische Opfer spielt sich ab in einer Welt der Symbole und Bilder, die aber in Wahrheit die himmlische Wirklichkeit enthalten, die sie symbolisieren“ (p. 23).

Wer in die himmlischen Mysterien eingeweiht worden ist und von der Unsterblichkeit kosten durfte, muß seinen Lebenswandel den Regeln anpassen, die im Himmel herrschen. Die Ethik Theodors bewegt sich ebenso um seine Grundkonzeption wie seine Sakramentstheologie. Zwischen den Sitten der ersten und zweiten Katastase herrscht ein radikaler Unterschied. Die Dinge dieses Lebens haben mit denen des zukünftigen nichts zu tun, deswegen muß man sie als fremd betrachten (p. 24). Der Christ, der seinen Aufenthalt im Himmel befestigt hat, muß den Wandel jener nachzuahmen suchen, die im Himmel sind. Im Katechumenat bereitet man sich darauf vor. Die Taufe bringt dem Menschen den höchsten Rang des Adels, die Gotteskindschaft, ihr entsprechend muß er leben (p. 25). Auch in dieser Hinsicht ist die Kirche Typus und Abbild der *civitas caelestis*. „Aufs neue müssen wir sagen, daß Theodor diese

<sup>22</sup> (Sperrung von mir), „el *τύπος* contiene la realidad que simboliza“ (Sperrung vom Autor). Über *τύπος* in Theodors Verständnis der Eucharistie cf. auch Joh. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I, 1, 1955, p. 227–239.

<sup>23</sup> s. o. p. 268.



Ausdrücke nicht bloß in metaphorischem Sinn versteht.“ Kirche und Himmel sind auf gewisse Weise identisch, daraus erklärt sich die Schlüsselgewalt der Kirche in der Person des Petrus.

„Wo auf irgendeine Weise Auferstehung und Unsterblichkeit impliziert sind, sieht Theodor unausbleiblich die Auswirkung des Handelns des hl. Geistes.“ Ihm schreibt er die Auferstehung Christi zu, ebenso die Umwandlung, die Brot und Wein zur Speise der Unsterblichkeit macht. Das Wirken des hl. Geistes ist Zeichen der Endzeit, diese beginnt mit Pfingsten. In die begonnene Endzeit fällt die Zeit der Kirche, die in eschatologischer Spannung lebt (p. 26). Die Aufgabe des hl. Geistes in der Kirche ist es, den Genuß der Unsterblichkeit hier unten schon anheben zu lassen. Daher spielt er bei der Taufe die bedeutungsvollste Rolle. Taufe und „Gabe des hl. Geistes“ sind für Theodor vertauschbare Begriffe. Theodors Hauptargumente für die Göttlichkeit des hl. Geistes sind dessen Wirkungen in der Seele der Getauften, die auf seine und der anderen göttlichen Personen Anrufung hin sich ergeben. Wer solche göttlichen und unsterblichen Gaben gibt, muß selber göttlich sein. Die von Theodor beschriebenen Erstlinge des Geistes sind nach heutiger Terminologie supranaturale Gaben, nicht bloß (wie de Vries will) präternatural. Die Befreiung von der Sünde und die Erneuerung des inneren Menschen erfordern schöpferische Kraft und Heiligkeit, die nur in der Teilhabe an der substanziellen Heiligkeit des hl. Geistes möglich ist (p. 27). Die Gaben, die wir durch die Mysterien der Kirche empfangen, übersteigen die geschaffene Natur und die intellektuelle Kapazität des Menschen. Die Erstlinge des Geistes geben uns aber die feste Grundlage für unsere Hoffnung, sie sind von derselben Gattung wie die vollen Realitäten des zukünftigen Lebens (p. 28), der Gradunterschied gibt keinen Anlaß, alles zu leeren Symbolen zu erniedrigen (wie de Vries es tut), denen in diesem Leben keine geistliche Realität entspricht (p. 29).

Weil die Theologie des Theodor von Mopsuestia eine Theologie der Symbole und Typen ist, hängt es von der Interpretation dieser Begriffe ab, ob sich das Christentum Theodors auf einen rationalistischen Nominalismus reduziert (so bei de Vries) „oder im Gegenteil eine Religion ist, die göttliche Realitäten übermittelt“. Wenn Theodor eine bloße Erscheinung ohne realen Inhalt bezeichnen will, benutzt er nicht die Vokabeln *τύπος*, *σύμβολον*, *μίμησις*, *μῆνυσις*, *ἀπόδειξις* (und seine syrischen Übersetzer die Äquivalente dieser Wörter), sondern (syr.) b<sup>s</sup>schêmâ, b<sup>c</sup>chezâtâ, masbrânûtâ (p. 30).

Zur Erklärung seiner Definition des Sakraments und zur Betonung der Realität, die die christlichen Mysterien enthalten, benutzt Theodor ausführlich die Antithese, die zwischen den Mysterien und den gesetzlichen Institutionen des AT bestehen: letztere symbolisieren und enthalten irdische Realitäten; die christlichen Mysterien dagegen symbolisieren und enthalten himmlische Realitäten (p. 31).

Theodor schreibt dem Abbild einer Sache Teilhabe an Würde und Wirkungskraft der Sache selber zu. Weil der Mensch imago Dei ist, ist er Gott und Sohn Gottes (p. 32).

Oñatibia schließt: „Diese Konzeption unseres Autors, weit entfernt davon mit der Tradition zu brechen, setzt die Linie fort, die der hl. Paulus begonnen



hat. Es wäre leicht, die paulinischen Stellen anzugeben, die Theodor zum Ausgangspunkt für jeden der Gedanken (conceptos) dienen, die wir in dieser Arbeit untersucht haben. Wir haben nichts angetroffen, was nicht in einem traditionellen und orthodoxen Sinn interpretiert werden könnte. Das einzigartige Verdienst Theodors besteht darin, daß er es verstanden hat, in kraftvollem Mut zur Synthese alle Wahrheiten des Dogmas und alle Pflichten der Moral um eine Hauptidee zu gruppieren und eine einheitliche und großartige Vision vom Christentum zu bieten, dessen Elemente alle harmonisch auf ein in Licht getauchtes Endziel hingebordnet sind“ (p. 34).

### III

Der Vergleich der beiden referierten Auffassungen ergibt als entscheidende Differenz, daß de Vries glaubt sagen zu können, nach Theodors Lehre erfahre der Christ in seinem irdischen Leben das Heil nicht realiter, wogegen Oñatibia behauptet, eben dies sei der Fall. Ich glaube, daß Oñatibias Darstellung die zutreffende ist.<sup>23a</sup> Doch bedarf sein Kernsatz, der Typus enthalte die Wirklichkeit, die er abbildet, noch einer Ergänzung: der Typus enthält die Wirklichkeit, die er abbildet, in dem er an ihr teilhat.

Die Anteilhabe (*μετουσία, μετοχή, κοινωνία*, participatio, communitio, *šautaputha*) kann man in den von de Vries und Oñatibia benutzten Zitaten finden und ebenso, als einen nicht weiter diskutierten Begriff, in Oñatibias Darstellung (s. Oñatibia, p. 32!). Participatio ist in der Tat kein neuer und origineller Terminus, sondern in der patristischen Literatur durchaus geläufig.<sup>24</sup> Nicht das Wort als solches ist auffällig, sondern die Häufigkeit, mit der es von Theodor benutzt wird. Was Oñatibia von den „himmlischen Gütern“ sagt, gilt auch für die Anteilhabe: sie ist in den Schriften Theodors nahezu eine „fixe Idee“ (obsession). Ich belege das zunächst statistisch.

Die folgende Zusammenstellung erhebt nicht den Anspruch absoluter Vollständigkeit: den Psalmenkommentar und die exegetischen Fragmente bei Staab und Reuß habe ich nicht in die Liste aufgenommen; täte man es, würde sich das Gesamtbild dadurch nicht ändern.

Johannes-Kommentar (Versio, CSCO 116 Vosté): p. 17,2; 26,31.36; 31,37; 33,16; 51,1; 56,23.35; 57,19.20.35; 59,31; 63,22; 76,26; 83,30; 84,7; 86,7.27; 89,5; 97,38; 98,7; 106,35; 107,33; 109,11; 118,18.29; 119,4; 120,16; 126,31; 148,12.17; 170,30; 171,1.4; 172,18 (bis); 174,28.29; 175,5; 183,18; 185,35; 190,14.26; 194,6.12.24; 203,15.18.21.25 (bis). 30.35; 204,2.24; 205,1; 208,5; 209,15.17; 210,6.23.30; 212,21.23; 213,25.32; 215,20.22.24; 217,1.9.13.16; 218,26.27; 224,3.17.32.33.36; 225,25; 226,4; 227,33; 228,10; 229,24; 230,17; 231,6.12. An allen Stellen steht in der alten syrischen Übersetzung (Textus, CSCO 115 Vosté) *šauteph* und seine Derivate, der Herausgeber übersetzt mit *communicare, participare, consors esse* etc. Einige dieser Stellen meinen nichts anderes als „dabeisein“ oder „teilnehmen an etwas (z. B. einer

<sup>23a</sup> Das Folgende zeigt, daß ich von einem anderen Ausgangspunkt – Taufe und Anteilhabe in der Theologie Theodors – zu Ergebnissen gekommen bin, die die Oñatibias ergänzen oder sich mit ihnen überschneiden; in jedem Fall bestätigen sie sich gegenseitig auf das erfreulichste. Noch ohne Kenntnis von O.s Arbeit hielt ich im Mai 1956 zum Abschluß meiner Promotion in Bonn einen Vortrag, der zum Keim dieses Aufsatzes wurde.

<sup>24</sup> Für Kyrill vergleiche man unten den Exkurs p. 277.



Veranstaltung“ im gewöhnlichen Sinn (31,37; 170,30; 171,1.4). An drei Stellen, die nicht aufgezählt wurden, steht im Syrischen nicht šauteph sondern ethhallat 26, 19; menatha nesibinan 26,20; maqene hewa 210,37. Außerdem hat Vosté ein syrisches methyahba, das im erhaltenen griechischen Parallelfragment χαλιζεραυ heißt, mit communicaretur (212,6) übersetzt.

Die dogmatischen Fragmente (ed. Swete, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli commentarii II, p. 291 ff.; die Fragmente aus den Katechetischen Reden und das Theodor zugeschriebene Symbol sind nicht berücksichtigt): p. 291,12; 294,7; 296,4.5.6; 298,18.28.29; 302,28.29.30; 303,5.15; 305,7.9.12.26.31; 306,2.8.14; 316,27; 317,22.24.26.28; 318,9; 335,31.32.

Kommentar zu den kleinen Paulinen (ed. Swete, I. II): I Galater p. 5,1; 8,8; 18,9.13.14.17; 21,18; 34,7.13; 37,3.12; 39,27; 40,1.8.15; 41,1; 43,16 (bis); 45,14.21; 46,9; 53,11; 57,9; 58,3; 59,16; 63,1.17; 64,1; 72,13; 85,5; 86,21; 87,18; 88,15; 89,13.15; 92,28.30; 93,26; 94,20; 100,8; 104,1; 105,4; 108,8.

Epheser p. 122,1; 124,20; 125,11.20; 126,17; 132,12; 133,2.14; 134,3.9; 138,12; 139,8.12 (bis).14; 140,26; 145,10.25; 152,20; 156,2.11; 178,9; 179,1; 180,1; 194,8.

Philipper p. 202,12.21; 203,4.8; 227,8; 238,1.3.6.14; 250,15.16.21; 251,1.

Kolosser p. 259,10.14; 260,2; 273,15 (bis); 283,12.18; 284,10.

II Thessalonicher I. II p. 59,5.

Tim. I p. 77,15; 137,9; 144,1; 172,3.6; 174,14; 186,21.

Tim. II p. 197,17; 199,19; 207,1.2.

Philemon p. 268,11; 273,12; 282,15.20; 285,5.

Unter diesen Stellen sind Bibelzitate (meist aus dem gerade kommentierten Text) I 105,4; 156,2; 178,9; 179,1; 180,1; 202,12; 203,4; 238,1; 250,15.21; 251,1. II 172,3; 174,14; 186,21; 268,11; 273,12; 282,15. Der einfache Sinn von „teilnehmen“ ist gemeint I 18,9.13.14.17; 21,18; „zugesellen“ II 268,6; „Mitteilungen (von Lebensunterhalt)“ 268,12.

Katechetische Reden (ed. Tonneau, Studie Testi 145). Der syrische Übersetzer benutzt immer šauteph und seine Derivate (Ausnahme s. u.), Tonneau übersetzt mit participer, avoir part, associer, société, communion, communauté. Die Stellenangaben beziehen sich auf Tonneaus Übersetzung, die leider keine Zeilenzählung hat. p. 11,1.5.15.21; 13,2.11; 29,6; 39,2; 41,16; 51,3; 59,12; 65,4; 83,9.20; 117,16.20; 129,2; 131,2; 135,21; 143,20; 147,15.27; 149,3.4.22; 151,13 (bis).16.17; 153,15.24; 155,23; 157,14; 171,17.26; 175,18; 177,1.3.7.11; 199,22; 201,2; 203,3.6; 205,19; 207,2; 215,10; 219,21; 225,1; 231,22; 243,4; 271,16.20; 299,3; 325,2; 329,5.21; 331,15.16; 333,12.20.22; 337,14.21.25; 341,4; 351,4; 365,6; 371,6.22; 373,3.19; 375,15.17; 377,1.10.18.24; 383,15.18; 389,6; 393,5.25; 399,22; 401,1.16; 403,23; 405,5.12.16; 407,12; 413,10.11; 415,4.11.21 f.; 417,17; 429,11; 439,21; 447,9.22; 455,19; 461,14; 471,13 (bis).20; 473,5; 475,4; 477,17; 481,17.20; 483,25; 487,24; 489,14; 491,18; 497,15; 511,10; 515,17; 525,21; 529,17; 531,19; 535,10; 537,9.23.27; 539,6; 549,8; 551,7.20; 555,4.8.14.17; 559,22; 561,11; 563,2.21.24; 567,23; 571,5.12.14.16.17.20.21; 573,2; 575,15.24; 577,3; 581,6.8; 583,9.13; 587,19.21.24; 589,7.25; 593,14; 597,5.8. Dazu kommt noch 583,10, wo nethhallat gebraucht ist. Von den aufgezählten Stellen beziehen sich auf die eheliche Gemeinschaft 39,2; 41,16; 51,3 (alle über Adam und Eva); 149,3.22. Gemeinsamkeit der Ansichten ist gemeint 215,10; gemeinsamer Anblick 389,6. Um Pauluszitate handelt es sich bei 537,9; 571,16.17.

Wenn Theodor Realität ausdrücken will, so benutzt er den Begriff der Anteilhabe. Das ist ihm so selbstverständlich, daß er Verben, die eine Beziehung herstellen sollen, durch „participieren“ ersetzen oder erklären kann, wie die



folgenden Beispiele belegen. So paraphrasiert er Gal. 3,2: ‚dicite ergo mihi: quemadmodum accepistis Spiritum? unde tantae *donationis participationem* sumpstis?‘<sup>25</sup> Nach Theodors Verständnis erläutert die zweite Frage nur die erste. Oder Gal. 3,27: ‚in Christo baptizati, induti estis Christum‘: hoc est, ‚*participes estis effecti* immortalis eius naturae . . .‘<sup>26</sup> Oder Gal. 5,5: nos iustificari speramus per fidem, Spiritus expectantes gratiam per quam et perfectam bonorum *participationem* adquirimus.<sup>27</sup> Man hofft auf die Rechtfertigung aus dem Glauben, indem man die Gnade des Geistes erwartet, welche wiederum die vollkommene Anteilhabe an den (himmlischen) Gütern gibt. Kürzer gesagt: Rechtfertigung aus dem Glauben ist Anteilhabe an diesen Gütern. Oder Eph. 1,20: nam quod dicit, ‚sedere fecit in dexteram suam‘, hoc est, ‚*participem* illum *honoris* accepit‘, . . .<sup>28</sup> In all diesen Fällen ist participatio für Theodor der vertrautere Begriff, mit dessen Hilfe er andere verständlich macht.

Die Anteilhabe macht dem Christen jene „himmlischen Güter“ zugänglich, auf die Theodors ganze Theologie ausgerichtet ist. Zu Joh. 14,3: Attamen illa (sc. bona) ego vobis paro et ad eadem vos invito, quia primus e mortuis resurgam et post ascensionem meam dabo imitatoribus meis *habere partem* in illis.<sup>29</sup> Oder zu Joh. 15,15: Vos ergo non servi, sed amici iure vocandi estis, quia omnia circa me audituri estis, et quantum fieri potest, postea etiam *participes eritis* regni mihi servati. Per haec ergo verba: ‚omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis‘, dicere intendit: omnium bonorum, quae ego recepi, *participes vos feci*, per verbum significando factum.<sup>30</sup> Dieser Text zeigt zugleich, daß gegenwärtige und zukünftige Teilhabe nebeneinander gebraucht werden. Das bezieht sich zwar hier auf die Jünger, gilt aber für alle Christen, denn die gegenwärtige Teilhabe ist die Voraussetzung für die zukünftige.

Die himmlischen Güter, an denen der Christ schon auf der Erde teil hat und vollkommenen Anteil im Himmel bekommen wird, werden so allgemein am häufigsten in den Katechetischen Reden erwähnt. Was im einzelnen unter den himmlischen Gütern zu verstehen ist, kann man bei de Vries und Oñatibia belegt finden und nachlesen: es ist das ewige Leben, oder wie es oft heißt, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Die Anteilhabe hieran verschafft der heilige Geist, an dessen Gnade man wiederum teilhat. Der Grund für die Teilhabe an Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit usw. ist die Auferstehung Jesu, an der auch wir teilhaben und derentwegen auch wir auferstehen und damit zur participatio perfecta der himmlischen Güter gelangen werden. Die Teilhabe der Christen an Christi Natur und Herrschaft wird weiter unten im Zusammenhang mit Theodors Christologie besprochen werden.

<sup>25</sup> Swete I, p. 37,2–4. cf. zu Rm. 8,15: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀντὶ τοῦ πνεύματος μετεσχῆσατε, Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (NTliche Abh. XV) 1933, p. 136,13–15.

<sup>26</sup> Swete I, p. 58, 2 f.

<sup>27</sup> p. 89,13–15.

<sup>28</sup> p. 138,11 f.

<sup>29</sup> Vosté, Versio p. 190,11–14.

<sup>30</sup> p. 203,16–21.



## E x k u r s :

Der Begriff der Anteilhabe bei Kyrill von Alexandrien.

Um die Eigentümlichkeiten Theodors besser hervortreten zu lassen, versuche ich, den Gebrauch, den Kyrill von Alexandrien vom Begriff ‚Anteilhabe‘ macht, zu skizzieren. Aus dem umfangreichen oeuvre Kyrills habe ich für diesen Zweck eine Auswahl getroffen: Partien aus dem Johanneskommentar, nämlich die Erläuterungen zu den Kapiteln 1.3.6, für die Zeit vor den nestorianischen Streitigkeiten; den 3. Brief an Nestorius (ep. 17) samt Anathematismen und die Oratio ad Theodosium aus der Zeit der Streitigkeiten; den Friedensbrief von 433 an Johannes von Antiochien (ep. 39); schließlich die Symbolerklärung (ep. 55), die nach 438 verfaßt in den Streit über Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia gehört.<sup>31</sup>

In den genannten Teilen des Johanneskommentars<sup>32</sup> wird der Begriff erwähnt, um seine Benutzung für trinitarische Aussagen zu verbieten: die Stellung der zweiten (und der dritten) Person der Trinität gegenüber dem Wesen der ersten darf nicht durch *μέθεξις* beschrieben werden, da Logos und Geist sonst Teile der Schöpfung wären. Diese These wird mehrfach ausführlich behandelt, worauf Kapitelüberschriften den Leser vorbereitet, so zu lib. I cap. 8<sup>33</sup>: *Ὅτι μόνος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ φῶς ἐστὶν ἀληθινόν, ἡ δὲ κτίσις οὐκ εἶναι φωτὸς οὕσα μέτοχος, ὡς γενητή.* Zu lib. II cap. 1<sup>34</sup>: *ὅτι οὐ κατὰ μετοχήν, οὐδὲ ὡς ἐπακτὸν ἐν τῷ νῆφ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐστὶν, ἀλλ’ οὐσιωδῶς, καὶ κατὰ φύσιν ἐνυπάρχει αὐτῷ.* Zu lib. II. cap. 4<sup>35</sup>: *ὅτι οὐ μεταληπτῶς ἐν νῆφ τὰ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἴδια, ἀλλ’ οὐσιωδῶς κατὰ φύσιν.* Zu lib. IV cap. 3<sup>36</sup>: *ὅτι οὐ ζωῆς τῆς πατρ’ ἐτέρου μέτοχος ἐστὶν ὁ υἱός, μᾶλλον δὲ κατὰ φύσιν ζωῆ, ὡς ἐκ ζωῆς τῆς κατὰ φύσιν γεγεννημένος, τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς.*

Ein Beispiel erläutert den Gegensatz zwischen dem Sein „aus Natur“ und dem Beteiligtensein als *μέτοχος*: *Ὅσον θεομὸν μὲν τῇ φύσει τὸ πῦρ, θεομὰ δὲ καὶ ἕτερα, τῆς ἐνεργείας μετέχοντα τῆς ἀπ’ αὐτοῦ, σίδηρος τυχόν, ἢ ξύλον· ἀλλ’ οὐκ ἐπέπερ ἐθερμάνθη, διὰ τοῦτο λέγουσι ἂν εἶναι καὶ πῦρ.*<sup>37</sup> Angewendet auf die Prädikate, die vom Logos im Johannesevangelium ausgesagt werden: *ζωῆ δὲ ζωῆς ἀμέτοχος, ἵνα φαίνεται ζωῆ . . . οὐ γὰρ ἡ κτίσις ἐστὶν κατὰ φύσιν ζωῆ, ζωῆς δὲ μᾶλλον δεομένη καὶ μέτοχος*<sup>38</sup>; mit denselben Worten wird dieser Schluß hinsichtlich des Lichts gezogen.<sup>39</sup> Das Prinzip ist: *ἀποδιουσιῶσιν ἐναργῶς τὸ φύσει τῶν κατὰ χάριν, τῶν ἐν μεθέξει τὸ μετεχόμενον, τῶν ἐν χορηγίᾳ τὸ τοῖς δεομένοις ἐαυτὸ χορηγοῦν.*<sup>40</sup> Der Logos erhält eben nicht „aus Gnade“ Anteil am Licht (oder am Leben), sondern ist es „wesentlich“ selber: *καὶ ὁ μὲν τοῦ θεοῦ λόγος οὐσιωδῶς ἐστὶ φῶς, οὐ μεθέξει τῇ κατὰ χάριν τοῦτο ὑπάρχων.*<sup>41</sup> Der Logos ist ein „anderer“ als die, die an ihm Anteil haben: *εἰ γὰρ ἐν τοῖς γεγονόσιν ὁ λόγος ἦν, ὡς ζωῆ κατὰ φύσιν, διὰ μετοχῆς τοῖς οὖσιν ἐαυτὸν ἀναμιγνύς. ἕτερος ἄρα ἐστὶ τῶν ἐν οἷς εἶναι πιστεύεται.*<sup>42</sup> Die Beziehung zwischen Logos und Schöpfung durch die Anteilhabe ist

<sup>31</sup> Über die Einordnung von ep. 55 in die Auseinandersetzungen der Jahre um 438 cf. Zeitschr. f. Kirchengeschichte 67 (1955/6) p. 281.

<sup>32</sup> PG 73, col. 17–221.241–288.433–632.

<sup>33</sup> col. 112 A.

<sup>34</sup> col. 193 D.

<sup>35</sup> col. 280 D.

<sup>36</sup> col. 585 B.

<sup>37</sup> col. 589 D. cf. 160 C.

<sup>38</sup> col. 92 BC.

<sup>39</sup> col. 100 C: *φῶς δὲ φωτὸς ἀμέτοχον . . .*

<sup>40</sup> col. 112 A.

<sup>41</sup> col. 112 B.

<sup>42</sup> col. 88 C.



geheimnisvoll: *κατά τινα μετουσίας ἄρρητον τρόπον*.<sup>43</sup> Diese Gedanken werden (mit Ausnahme des zuletzt genannten) in Form logischer Schlüsse vorgetragen und kehren immer wieder.<sup>44</sup>

Dem dezidiert negativen Gebrauch der *participatio* im trinitarischen Bereich steht ein positiver im eucharistischen gegenüber. Ist vom negativen trinitarischen Gebrauch in den hier befragten Schriften aus der Zeit nach 428 wenig zu finden,<sup>45</sup> weil Thema und Gegner gewechselt haben, so gilt dies keineswegs von der Verwendung im eucharistischen Bereich, sie findet sich in beiden Perioden der kyrillischen Schriftstellerei. Henry Chadwick hat auf den Zusammenhang zwischen Eucharistie und Christologie bei Kyrill hingewiesen und überzeugend dargelegt, wie sich Kyrills christologische Einstellung und ihre religiöse Verankerung vor und nach 428 gleich geblieben sind, auch wenn die technischen christologischen Formeln erst in der Auseinandersetzung geprägt wurden.<sup>46</sup> Der Befund für den eucharistischen Gebrauch von *μέθεξις* bestätigt das aufs beste. Wenn „Anteilhabe“ für Kyrill überhaupt irgendwo eine positive Bedeutung und einige Wichtigkeit hat, dann in diesem Zusammenhang. In den Passagen aus dem Johanneskommentar, die hier benutzt werden, stehen die eucharistischen Stellen alle, wie nicht anders zu erwarten, in der Auslegung des 6. Kapitels. *οὐ γὰρ τοῖς Μωσαϊκοῖς ἔτι τρεφόμεθα γράμμασιν, ἄρτος δὲ λοιπὸν ὁ ἐξ οὐρανοῦ, τοῦτ' ἔστι Χριστός, ἀποτρέφων ἡμᾶς εἰς μακροτάωνα ζωῆν, διὰ τε τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ μεθέξει τῆς ἰδίας σαρκός, ἐνταυθεῖσιν ἡμῖν τὴν τοῦ θεοῦ μετοχήν, καὶ νεκρότητα τὴν ἐκ τῆς ἀρχαίας ἀφανίζουσης ἀράς*.<sup>47</sup> Statt „eigenes Fleisch“<sup>48</sup> kann es auch heißen „heiliges Fleisch und Blut“, für „Entfernung der Sterblichkeit“ kann einfach „Unsterblichkeit“ stehen oder „Schaffung des Lebens“ oder „Auferstehung“; das alles widerfährt dem Christen *μυστικῶς*.<sup>49</sup> Teilhabe an der Speise ist Teilhabe am Leben,<sup>50</sup> da die Speise das „eigene“ Fleisch und Blut Christi ist, ist Empfang der Speise Teilhabe an Christus<sup>51</sup> und dadurch an der göttlichen Natur.<sup>52</sup> Durch die Teilhabe wird man Christus „beigemischt“ (*ἀναμιγνύμενος αὐτῷ διὰ τῆς μεταλήψεως*),<sup>53</sup> in ihn verwandelt (*μεταστοιχειούμενος*).<sup>54</sup> Das Nebeneinander von Darreichung des Geistes und Anteilhabe am „eigenen“ Fleisch Christi im Zitat oben<sup>55</sup> ist kein Zufall; man darf es nicht als Tautologie betrachten, wie folgender Text lehrt: *ἔδει, μὴ μόνον διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς ζωῆς καινότητα τὴν ψυχὴν ἀνακτιζέσθαι, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ παχὺ τοῦτο καὶ γεῶδες σῶμα διὰ παχυτέρας καὶ συγγενοῦς ἀγιάζεσθαι μεταλήψεως, καὶ καλεῖσθαι πρὸς ἀφθαρσίαν*.<sup>56</sup>

<sup>43</sup> col. 101 B.

<sup>44</sup> col. 73 C. 88 D. 89 D. 92 AB. D. 96 B. C. D. 97 C. 100 A. B. D. 101 C. D. 109 A. 112 B. (vor der oben zitierten Stelle). 113 B. 117 D. 120 B. 125 D. 200 BC. 208 C. D. 281 A. 565 C. 588 C. 589 B. 592 A. 593 A.

<sup>45</sup> Einmal auf das Pneuma bezogen: 3. Brief an Nestorius, ACO I 1,1 p. 39,27 f.

<sup>46</sup> Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. Journ. Theol. Studies, NS II (1951) p. 145–164.

<sup>47</sup> col. 517 D.

<sup>48</sup> *διὰ τῆς μεταλήψεως τῆς ἐμῆς σαρκός*, sagt Christus, col. 585 D.

<sup>49</sup> col. 520 D. 521 A. 568 A. 580 A. 596 A. 644 B. Wer nicht zum Abendmahl geht, bleibt *ἀμέτοχος*, col. 521 D. 525 C. 577 B.

<sup>50</sup> col. 521 B. 561 D.

<sup>51</sup> col. 521 C. 561 AB. D.

<sup>52</sup> col. 521 C. 525 A.

<sup>53</sup> col. 548 B. 561 AB,

<sup>54</sup> col. 585 D.

<sup>55</sup> col. 517 D.

<sup>56</sup> col. 580 A. „Feste“ und „irdische“ Speise, an der man Anteil hat, bzw. an der die Engel nicht Anteil haben können: col. 561 B. C.



Geist und „eigener“ heiliger Leib Christi wirken selbständig nebeneinander im Abendmahl. Theodor von Mopsuestia argumentiert genau umgekehrt: der heilige Geist ist an der göttlichen Wirkung von Brot und Wein in der Eucharistie wesentlich beteiligt, *dadurch* werden die Elemente zur himmlischen Nahrung, die man braucht, weil man in die neue Katastase bereits eingetreten ist (s. o. p. 271). Die Gegenüberstellung von heiligem Geist und heiligem Leib Christi findet man auch in Kyrills Oratio ad Theodosium, mit der wir uns in der zweiten Periode der kyrillischen Oratio befinden: *ἡμᾶς ζωοποιεῖ μὲν ὡς θεός, πλὴν οὐ μόνῳ τῷ μεταλαχεῖν ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἔδεσθην παραθεῖς καὶ τὴν ἀναληφθεῖσαν σάρκα.*<sup>57</sup> In dieser Zeit begegnen uns weiterhin die vertrauten Aussagen: *καὶ ἁγιαζόμεθα μέτοχοι γινόμενοι τῆς τε ἁγίας σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίου αἵματος,*<sup>58</sup> oder: *καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος καὶ κεκοινωνήκε παρασπλησίως ἡμῖν αἵματος καὶ σαρκός.*<sup>59</sup> Hier ist Hebr. 2,14 benutzt, wie auch zweimal in der Oratio ad Theodosium.<sup>60</sup> Die *ζωοποίησις* in der Eucharistie durch *μέθεξις ζωῆς* gibt der Leib Christi nicht, weil er seinerseits *μέτοχος* am Leben wäre, sondern weil er der „eigene“ Leib ist: *ζωοποιῶν οὖν ἄρα τὸ ἅγιον σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ. σῶμα γὰρ, ὡς ἔφηρ, ἔστιν οὐκ ἀνθρώπου τινὸς μετόχου ζωῆς, ἴδιον δὲ μᾶλλον τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς, δῆλον δὲ ὅτι τοῦ μονογενοῦς.*<sup>61</sup> Diese Stelle bietet uns zugleich den Übergang von der eucharistischen Verwendung des Begriffs *participatio* zu seinem christologischen Gebrauch; dieser ist wie der trinitarische negativ. *ὡς ἔφηρ,* sagt Kyrill ganz richtig, denn er hat in derselben Schrift schon vorher hinsichtlich der *μέθεξις* dreimal Ähnliches gesagt und tut es nach der eben zitierten Stelle noch einmal.<sup>62</sup> Von diesen Stellen sei die erste hier noch in extenso mitgeteilt, weil sie außer *μέθεξις* weitere typische Ausdrücke für die von Kyrill bekämpfte Ansicht enthält, die in den Parallelen nur einzeln vorkommen: *οἱ γε μὴν αὐτὸν εἰς υἱοὺς μερῶντες δύο καὶ τομῶντες λέγειν ὅτι τὸν ἐκ σπέρματος τοῦ Δαυὶδ ἄνθρωπον ἑαυτῷ συνῆψεν ὁ θεὸς λόγος καὶ μετέδωκεν αὐτῷ τῆς δόξης καὶ τῆς τιμῆς καὶ τοῦ τῆς υἰότητος ἀξιώματος*<sup>63</sup> Daß ausdrücklich Theodors Meinung charakterisiert werden soll, geht aus der Nennung seines Namens neben dem des Nestorius hervor.<sup>64</sup> Bereits im 3. Brief an Nestorius spricht Kyrill sich dagegen aus, daß man die *συνάφεια* ὡς κατὰ μέθεξιν *σχετικὴν* erkennen könne (außerdem sei der Ausdruck *συνάφεια* ganz ungenügend, um die christologische Einheit zu beschreiben).<sup>65</sup> Aber die Anteilhabe der menschlichen Natur Christi an der *δόξα* der göttlichen, die Kyrill nach 438 gegen Theodor so heftig ablehnt, spricht er in der Orat. ad Theodos. noch ganz unbefangen aus: *ἦ μὲν γὰρ ἔστι θεός, νοοῦτ' ἂν ὑπάρχων αὐτὸς ὁ τῆς δόξης κύριος· ἦ δὲ γέγονεν ὁ κατὰ μέθεξιν, τὴν παρὰ θεοῦ δοξαζόμενος ἄνθρωπος, ἐδεῖτο καὶ δόξης, λέγων πάτερ δόξασον σου τὸν υἱόν (Joh. 17,1). ἀλλ' εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα (Eph. 4,5) . . .*<sup>66</sup> Die Anteilhabe des Fleisches an der Unsterblichkeit des Logos durch die Inkarnation wird in der Auslegung von Joh. 1,14 a festgestellt: *σάρκα γὰρ ἔδει γενομένην αὐτοῦ (sc. τοῦ λόγου), τῆς ἀπ' αὐτοῦ μετασχεῖν ἀθανασίας.*<sup>67</sup> Man sieht, daß solche Aussagen, die für Theodor

<sup>57</sup> ACO I 1, 1 p. 67,24 f.

<sup>58</sup> 3. Brief an Nestorius = ep. 17. ACO I 1,1 p. 37,25 f.

<sup>59</sup> 5. Anathematismus, *ibid.* p. 41,6 f.

<sup>60</sup> *ibid.* p. 48,7–9; 54,17–21.

<sup>61</sup> ep. de symbolo = ep. 55. ACO I 1,4 p. 60,9–11.

<sup>62</sup> *ibid.* p. 54,37–55, 1; 55,10 f.; 59,40–60,3; 60,33–36.

<sup>63</sup> p. 54,37–55,1.

<sup>64</sup> p. 61,1.

<sup>65</sup> ACO I 1,1 p. 36,18 ff.

<sup>66</sup> *ibid.* 63,18–21.

<sup>67</sup> PG 73, col. 160 C.



typisch sind, sich auch bei Kyrill finden konnten, wengleich nur selten. Sie gehörten zum theologischen Allgemeingut, aus dem der eine sie entnahm, um seinen Hauptakzent darauf zu legen, während der andere geringen Gebrauch von ihnen macht und sie verläßt, sobald sie suspekt erscheinen. Solch allgemeiner Sprachgebrauch ist die Weitergabe von Unsterblichkeit usw. an das ganze menschliche Geschlecht durch Christus *ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ χάριν*,<sup>68</sup> oder die *μέθεξις θεοῦ* durch die Heiligung im Geist (parallel zur Gnade durch die Taufe),<sup>69</sup> oder die Anteilhabe am Frieden, den Gott gewährt.<sup>70</sup> In den aufgezählten Passagen des Johanneskommentars gibt es genügend Beispiele für den allgemein christlichen Gebrauch von participatio,<sup>71</sup> doch ist ihre Zahl gemessen an der Länge der Texte unauffällig; für den Gedankengang des Kommentators sind sie nicht konstitutiv.

So erklärt sich die mangelnde Konsequenz Kyrills in der Anwendung von Begriff und Vorstellung der participatio. Für zwei Bereiche wird der Gebrauch definiert, wie wir gesehen haben, und zwar durch Ausschluß, die Anwendung des Begriffs wird also verboten. Aber Kyrill selber hält sich in der Christologie erst in seinen letzten Jahren strikt an das Verbot (s. o.). Selbst in der Trinitätslehre verhält er sich nicht so eindeutig, wie es nach den von ihm aufgestellten Regeln erwartet werden könnte. Der Vater macht den Logos zum Teilhaber seines Ratschlusses über die Schöpfung der Menschen.<sup>72</sup> Auch hinsichtlich der Schöpfung wird der Grundsatz, daß „wesentliches“ Sein und Anteilhabe einander ausschließen, durchbrochen. Zu Joh. 1, 9 liest man: der Gott Logos, der jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, *οὐ διδασκαλικῶς*, sondern vielmehr als Gott *δημοιουργικῶς*, pflanzt in jedem zum Sein gerufenen Wesen den Samen der Weisheit und die Wurzel des Verstandes, *λογικόν τε οὕτως ἀποτελεῖ τὸ ζῶον τῆς οἰκείας φύσεως μέτοχον ἀποδεινύων* — es geschieht auf eine nur Gott bekannte Weise, daß solchen Partikeln der göttlichen Natur sich im Menschen finden.<sup>73</sup> Die *μετοχή* am Licht macht schließlich die Schöpfung selbst zum Licht, durch die Gnade des Erleuchtenden wird sie über ihre Natur hinweggehoben.<sup>74</sup> Der Grundsatz *ἀποδιότισθον ἐναργῶς τὸ φύσει τῶν κατὰ χάριν, τῶν ἐν μεθέξει τὸ μετεχόμενον, τῶν ἐν χορηγίᾳ τὸ τοῖς δεομένοις ἑαυτὸ χορηγῶν*,<sup>75</sup> der für die trinitarische Diskussion (s. o.) aufgestellt, *κατὰ χάριν* und *ἐν μεθέξει* gleichsetzt, wird im folgenden Text noch deutlicher außer Kraft gesetzt: *θεὸς ἔσται καὶ ἐκ θεοῦ κατὰ φύσιν τὸ πνεῦμα, οὐ δὴ καὶ μετίσχειν διὰ πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν ἀξιούμενοι, θείας τε φύσεως ἀποτελούμεθα κοινωνοί, καὶ ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι λεγόμεθα, καὶ θεοὶ διὰ τοῦτο χρηματίζομεν, οὐ χάριτι μόνον(!) εἰς τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀνιπτάμενοι δόξαν, ἀλλ' ὡς ἦδη καὶ θεοὶ ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἐννοικοῦντα καὶ ἀλιζόμενον.*<sup>76</sup> Man erfährt in der *μετοχή* nicht bloß einen Gna-

<sup>68</sup> Orat. ad Theodos., ACO I 1,1 p. 55,3–8; *ἐν μεθέξει* ist durch *κατὰ χάριν* deutlich in Gegensatz zu *ἐν φύσει* gestellt, cf. den negativen trinitarischen Gebrauch.

<sup>69</sup> p. 66,16–18.

<sup>70</sup> Friedensbrief ep. 39 ad Joh. Antioch., ACO I 1,4 p. 16,20 f.

<sup>71</sup> PG 73, col. 93 B. 108 C. 113 B. 133 C. 137 D. 153 AB. 156 D. 157 AB. 161 C. 165 C. 196 C (Ps. 44,8). 241 D. 244 C. 248 D. 284 D. 457 C.D. 597 D.

<sup>72</sup> col. 84 D: *οὐ γὰρ, ποιήσον ἄνθρωπον, ἐπιτάττει τῷ λόγῳ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ, ἀλλ' ὡς σύνοντα κατὰ φύσιν, καὶ ἀδιαστάτως ἐνυπάρχοντα συνεοργάτην, ὥσπερ ἐποιεῖτο, καὶ τῆς ἐπ' ἀνθρώπῳ βουλήσεως κοινωνοῦν . . .* - Als Meinung des Eunomius wird col. 57 A vorgetragen, daß der Logos *προφορικῶς* am Logos *ὁ ἐν γεννήσει νοηματικῆ* Anteil hat.

<sup>73</sup> col. 128 B.

<sup>74</sup> col. 128 C.

<sup>75</sup> col. 112 A.

<sup>76</sup> col. 157 AB.



denerweis, sondern bekommt ganz wörtlich einen Teil der göttlichen Natur. *ὁ χάριτι μόνον* zeigt deutlich, daß man sich die Realität des göttlichen Anteils nicht kompakt genug vorstellen kann: man bekommt nicht nur die Wirkung des Anteils, sondern diesen selbst, *ἐν μεθέξει* ist hier mehr als *κατὰ χάριν*. Entsprechend reden die eucharistischen Texte (s. o.) immer wieder von der participatio an der *θεία φύσις*, an der *φύσις θεοῦ*.

Auf das Ganze gesehen ist der Gebrauch des Begriffes participatio bei Kyrrill schwankend: *μετοχή* kann soviel vom *μετεχόμενον* vermitteln, daß es den *μετέχων* zu etwas anderem macht; andererseits kann *ἐν μεθέξει* von vorneherein besagen, daß man „nur“ *κατὰ χάριν* an einem *ἐν φύσει* ganz anderen Wesen Anteil hat. Den Ton auf diese letzte negative Fassung zu legen und sie dann vom Gebrauch in bestimmten Bereichen auszuschließen, war Kyrrill nur in der Polemik gezwungen. Diese Polemik richtete sich vor 428 gegen Arianer und Eunomianer, nach diesem Termin zuerst gegen Nestorius und dann gegen die großen Antiochener. In den von der Polemik nicht betroffenen Bereichen der Theologie ist ihm dagegen zu jeder Zeit die positive Fassung des Begriffs geläufig und selbstverständlich.

Der Punkt, an dem für Theodor die Teilhabe im christlichen Leben verankert wird, ist die Taufe, wie diese auch den Beziehungspunkt für sein typologisches Denken abgibt. An die Taufe werden alle typologischen, durch participatio realisierten Beziehungen rückwärts in die Heilsgeschichte, vorwärts zum Eschaton und „aufwärts“ zum heiligen Geist und zu Christus geknüpft. Taufe Christi und unsere Taufe stehen in einem reziprok typologischen Verhältnis, das Oñatibia gut beobachtet und beschrieben hat.

Die große Bedeutung, die die Taufe für die Theologie Theodors hat, läßt sich statistisch nachweisen. Die Stellen im Johanneskommentar, an denen die Vokabel Taufe erscheint, sind in zwei Gruppen einzuteilen. Die erste Gruppe betrifft das Ereignis der Taufe des Johannes und der Taufe Jesu durch Johannes als Bestandteil des evangelischen Berichtes. Wenn ich richtig gezählt habe, geschieht die Erwähnung dieser Fakten 53 mal, p. 4. 25—39.53—55.60. 155; mehrfach sind darunter Zitate aus dem Taufbericht des Evangelisten, wenn dieser nämlich im Kommentar zu den späteren Kapiteln wieder erwähnt wird. Die zweite Gruppe enthält die Stellen, an denen die Taufe nicht aus Anlaß des Textes, sondern aus der theologischen Auffassung des Kommentators heraus genannt und zur Erläuterung benutzt wird: 24,24.28; 46,36; 47, 19.29.32; 49,33; 55,36; 56,2.4.5.10.19; 57,16; 152,36; 153,10.12; 183,18.26. 27.30; 212,28.29.30; 225,11; 229,7.11 f.28; 230,20.25; 242,22. p. 47—49 gehören zur Nikodemus-Geschichte. Rm. 6 wird benutzt p. 56.153.212; 1. Kor. 12 p. 152.229.

In den dogmatischen Fragmenten ist (mit zwei Ausnahmen) immer die Taufe Christi gemeint: Swete II p. 296,40; 297,1; 298,24.26 (wir).27 (wir); 306,25; 307,7.8.30; 314,16.17 (bis).23; 316,9.

Im Kommentar zu den kleinen Paulinen sind drei Gruppen zu unterscheiden. Erstens zitiert der Kommentator gelegentlich den kommentierten Text noch einmal in der Auslegung, diese Stellen führe ich nicht auf. Zweitens geißelt Theodor in seiner Erklärung des 1. Tim. Briefes die zeitgenössische Taufpraxis in scharfen Worten (Swete II p. 100—108). Drittens gibt es den uns interessierenden, für Theodor charakteristischen Gebrauch: Swete I



Gal.: p. 1,4; 2,25; 30,12f.(bis).14; 33,22; 34,1.2f.20 (1. Kor. 12,34); 35,6; 56, 5.6.7; 58,1; 59,8; 60,1; 70,7; 102,2. Ephes.: 139,16.17; 140,2 (1. Kor. 12,13); 173,9.14. Koloss.: 273,16; 288,10.11; 289,1; 290,24; 291,1. Swete II. 1. Tim.: 76,13; 77,15; 112,1.3.4.5 f.6.7.9.12.13; 113,3.18.19; 115,4.21; 116,9; 137,1.

Daß in den Katechetischen Reden, die der Vorbereitung auf die Taufe dienen, ununterbrochen von der Taufe die Rede ist, wird niemand verwundern. In biblische Zitate gehören die Stellen: (Mt. 28) p. 31,14.25; 39,16; 211,6; 219, 4; 221,7; 269,19; 279,22; 283,9; 431,20; (Mt. 3,3) 133,6; (Mt. 3,11) 451,11. 13; (Mt. 3,14) 449,19; (Rm. 6) 155,13–15; 333,4–5; 411,16.17; 413,6.7; 471, 3.4; (1. Kor. 12,3) 239,13; (1. Kor. 12,13) 571,6; (Eph. 4) 239,14; 243,14; 445, 16. In Zitaten aus dem Taufritual tritt die Vokabel auf: 273,26; 321,25; 323, 1.3; 339,8; 343,12.18f.; 345,8; 367,28; 391,3; 393,1; 401,24; 403,3; 417,20; 431,6.14.17; 433,19f.24.25.

Nach Abzug der genannten verbleiben noch folgende Stellen: 13,4; 39,17; 133,14.15; 145,15; 151,7; 153,3.4.10.11.25; 155,2.7.12.18.21; 157,1; 159,9; 213,7; 219,21 (bis).23; 221,3.8.28; 223,2.4.6.19; 231,13; 235,2; 237,6; 243,8. 19.20.23.27.28; 247,15; 265,21.22; 267,17.18.22; 269,1.5.7.9; 271,1.15.19; 273,23.24; 275,4 (bis).5.6; 279,20.23.25; 281,3.7.(bis); 321,9.12; 323,16.19.20. 22.25.29; 333,8; 345,15; 347,1f.18.20; 351,3; 357,27; 359,1; 369,7; 383,18; 389,18; 391,18; 393,2f.8.20; 403,16.23; 407,14; 409,5; 411,10.11; 413,9f.; 413,13.27.28.29; 417,16.19.25; 419,5.8; 421,1.13.15.21.22; 423,9.16; 425,6; 427,22; 429,6.15.19.25; 431,17; 435,9; 437,1.20; 439,1.3.4 (bis).10.18.22 (bis); 441,2.9.17; 443,7.16.22.25; 445,5.11; 447,2.3.4.13.16; 449,3.9.10.15.17.23; 451,3.4.7.11.13.15 (bis).18.22 (bis).23.24; 453,15.18.24; 455,9; 457,7; 459,7. 22; 461,9.14; 465,11; 467,1; 469,15.18; 471,1.12.15; 483,21.23; 485,1; 493, 22; 523,1.5; 543,4; 551,11; 565,12.13.24; 567,16; 571,23; 575,5; 583,14; 591, 18; 601,2. Hier kommen der Anlaß und Theodors theologische Vorliebe für die Taufe zusammen.

Daß es sich um theologische Vorliebe handelt, zeigt sich, wenn man die Gegenprobe macht und in Theodors Werken nach Erwähnungen der Eucharistie sucht. In den dogmatischen Fragmenten erscheint ein mal: corpus oblatum (Swete II p. 301,13).

Im Johanneskommentar wird außerhalb der Erklärung von Joh. 6 zweimal von der Eucharistie gesprochen: p. 5,6; 242,23 (Lanzenstich). Zu Joh. 6: 98,30.36; 99,21; 101,20; 106,4; 109,6. Dabei ist meist von „mysterium“ (raza) oder „typus mysterii“, die Rede.

Im ganzen Kommentar zu den kleinen Paulinen wird das Abendmahl nicht ein einziges Mal erwähnt.

In den Katechetischen Reden gibt es wenige Stellen außerhalb der beiden Meßhomilien, an denen die Eucharistie vorkommt: p. 201,24f. (Leib Christi gibt unsterbliches Leben); 331,29 und 387,27f. werden Abendmahl und Taufe nebeneinander genannt; bibl. Zitate (1. Kor. 11,26 und Mt. 26,26.28) sind 333,12 ff.; 333,15 ff.; 461,21 (göttl. Speise) ist bereits Überleitung zu den Homilien über die Messe. Wenn man in diesen alle eucharistischen Vokabeln (Brot, Wein; Leib, Blut; Speise, Trank; essen, trinken; Darbringung, Opfer) notiert, kommt man natürlich auf eine endlose Liste (diese Vokabeln



erscheinen zusammen mehr als 200 mal) – aber eben nur hier an dieser thematisch bedingten Stelle. Daß der terminus „Speise“ bei weitem überwiegt, ist schon früher beobachtet worden (s. o. Oñatibia): die Eucharistie ist in erster Linie Speise für den Christen, der durch die Taufe in die zweite Katastase eingetreten, in dieser nun durch die Eucharistie die notwendige himmlische Nahrung erhält. Das bedeutet nicht, daß die anderen Aspekte wegfallen (in dem Formular, das den Homilien stückweise vorangestellt ist, ist die Betrachtung der Eucharistie als Opfer die vorherrschende).

Auf der Taufe ruht der theologische Akzent, die Eucharistie ist ihr zu- und nachgeordnet, wiewohl unerläßlich. Verfolgt man irgendeinen wichtigen theologischen Gedankengang bei Theodor, so stößt man immer auf die Taufe, nicht auf die Eucharistie.

Versuchen wir nun, die Beziehung zur Christologie herzustellen. Daß sie vorhanden ist, ist von R. Abramowski gesehen worden, der aber wie de Vries den üblichen Weg von der Christologie zu den Sakramenten geht: „Die Tauflehre Theodors steht im allerengsten Zusammenhang mit seiner Christologie, durch sie bekommt die Christologie erst Bedeutung für den Menschen. Der Gedankengang erscheint so originell wie einfach und einleuchtend. Christus ist der *filius dei proprius*, die Christen sind die *fili dei adoptivi*. Die von Christus eroberten Güter der Unveränderlichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit des Leibes werden dem Menschen im Adoptionsakt zuteil. Diese *adoptio* (*οἰκέλωσις* *baitayutha*) vollzieht Gott in der Taufe. Dadurch entsteht die enge Verbindung zur göttlichen Natur, die Christus besaß, und die wir brauchen.“<sup>77</sup> Das ist richtig, aber noch nicht präzisiert genug. Die Adoptionsvorstellung ist ja schon im NT an die Taufe gebunden, bei Theodor ist sie ein Stück seiner Tauftheologie, aber nicht das Ganze. Die Art der engen Verbindung kann noch näher beschrieben werden: es ist die *participatio*.

Jesus ist aus unserm Geschlecht, d. h. wir und er sind „*consortes eiusdem naturae*“ (und sollen deswegen auch *participes* seiner Auferstehung werden).<sup>78</sup> *διὰ τὴν φυσικὴν ὁμοίτητα*, die wir mit dem angenommenen Menschen haben, werden wir an seiner Ehre teilhaben.<sup>79</sup> Die *similitudo naturae* gibt uns Teilhabe an der Gnade des Geistes, der in ihm ist.<sup>80</sup> „Il (sc. le Christ) participe à la nature humaine du fait qu'il est de la nature de Marie.“<sup>81</sup> Als Mensch konnte er für unsere Schuld aufkommen „à cause de la communauté de la nature.“<sup>82</sup> „Il convient à cause de l'association (*šautaputha*) que nous avons avec lui en ce monde, que nous recevions aussi avec lui participation (*šautaputha*) à ces biens futurs.“<sup>83</sup>

Die menschliche Natur in Christus partizipiert auf Grund ihrer Verbindung mit dem Logos an Herrschaft, Macht und Ehre seiner göttlichen Natur: per

<sup>77</sup> R. Abramowski, Neue Schriften Theodors von Mopsuestia, Zeitschr. f. d.NTliche Wiss. 33 (1934) p. 79.

<sup>78</sup> Joh. Komm. ed. Vosté, Versio p. 174, 27–29.

<sup>79</sup> Koloss. Komm., Swete I, p. 260, 8 f.

<sup>80</sup> Eph. Komm., Swete I, p. 139, 6–9.

<sup>81</sup> Homélie Catéchétiques ed. Tonneau (Studi e Testi 145), p. 149, 4 f.

<sup>82</sup> *ibid.* p. 147, 13–16.

<sup>83</sup> *ibid.* p. 151, 16–18, cf. 12–14.



unitatem ad deum verbum, per quam omnis honoris ei particeps est post in caelos ascensum.<sup>84</sup> Der „Sohn“ von Hebr. 1,1 bezeichnet den „wahren Sohn“ und τὸν κατ' ἀλήθειαν τῆς ἀξίας μετέχοντα τῇ πρὸς αὐτὸν ἐνώσει.<sup>85</sup> Der Apostel versucht zu zeigen, quomodo particeps est divini honoris; et quod fruitur non propter suam naturam, sed propter inhabitantem naturam.<sup>86</sup> Der Logos macht die menschliche Natur Christi zum Teilhaber an der ihm zukommenden Anbetung, auf Grund der *συνάρθεια*: per coniunctionem ad se factam talium participem fecit ut et adorationis communionem habeat, omnibus quidem divinae naturae debitam adorationem reddentibus, comprehendentibus autem adoratione et illum quem inseparabiliter scit sibi coniunctum.<sup>87</sup> Solche Aussagen lassen sich beliebig vermehren.<sup>88</sup>

Durch die Homousie des Logos mit den anderen Personen der Trinität stellt sich eine participatio der menschlichen Natur in Christus auch zu diesen her, die schließlich auch den Menschen zugute kommt. Denn von Natur aus nehmen die Menschen an der Macht und an den Werken Gottes nicht teil, das kann nur sein Sohn, der aus seiner Natur geboren ist.<sup>89</sup> Man kann noch nicht

<sup>84</sup> De incarn. I, Swete II, p. 291,11 f.

<sup>85</sup> De incarn. XII, p. 303, 3-5.

<sup>86</sup> ibid. p. 305,25-27.

<sup>87</sup> Ctr. Apoll. III, 316,27-31.

<sup>88</sup> Joh. Komm., Vosté, Versio, p. 50,35-51,2: Sed quia ultro habitavit in eo, ipseque eum sibi univit, atque voluit eum *consortem fieri honoris sui*, idcirco in caelum assumpsit eum super omnia exaltandum. p. 86,5-8: merito dixit: „Non possum ego a meipso facere quidquam“, ut ostendet se per unionem cum Deo Verbo *consortem esse potestatis huius ac virtutis*. p. 109,11 f.: unionem (besser: coniunctionem, naq̄putha) cum Deo Verbo et *participationem* praeparavit ei (sc. Spiritus sanctus corpori Domini). p. 118,15-19: figurate solet loqui de seipso ad Iudaeos, praecipue quando vult revelare *dignitatem humanitatis* suae, et dum alludit ad naturam divinitatis suae, *propter quam consors factus est totius dignitatis illius*. 28-30: natura divina est abscondita in eo, propter quam *particeps est omnium mirabilium illorum*. p. 120,15-17: nam cum huius *dignitatis sit particeps*, iure profert iudicium in omnem hominem, quia non est solus, neque a semetipso facit illa. p. 148,10-18: nam quemadmodum *adoratur* ab omnibus creaturis homo ille assumptus, prout ipsa veritas requirit, et hoc quidem valde distat ab eius natura, *particeps autem est in facto* (adorationis) propter unionem (richtig: coniunctionem) suam cum Deo Verbo, ita potestatem habebat sive non moriendi . . . Ipsum autem talis *potestatis participem* esse propter unionem (= coniunctionem) suam cum Deo Verbo . . . cf. p. 194,4-7; 212,21-23; 213,25 f. Hom. Cat. III, p. 59,10-12: Nos pères pensèrent donc à bon droit qu'il ne leur fallait pas négliger la doctrine de l'humanité de Notre-Seigneur, qui possède une *association* ineffable avec la nature divine. VI, p. 135,18-22: Mais ils suivirent les Livres Saints qui parlent différemment des natures, enseignant une seule personne à cause de la jonction exacte qui eut lieu (et) de peur qu'on ne s' imagine qu'ils divisent *l'association* parfaite qu'eut ce qui fut assumé avec ce qui assumé. VII, p. 175,25-177,1. VIII, p. 207, 1-4: *associé* . . . en honneur et en gloire . . .

<sup>89</sup> Joh. Komm., Versio p. 76,21-27: Deum nempe patrem suum dicendo non consueto modo, sed alteriore et sublimi, quatenus ex eo natus eiusdem est naturae. Iure ac merito tamquam filius erga patrem, seorsum a quolibet, *communicabat in eius operibus et potestate*, atque irreprensibilis est in omnibus quae secundum voluntatem suam facit; dum vero *homines in hoc communicare nequeunt*, quia non secundum naturam est pater eorum sed secundum adoptionem. — Participatio der drei Personen der Trinität untereinander auf Grund ihrer Homousie, ibid. p. 210,22-30: Tunc cognoscetis Patris naturam, et dignitatem (rabbutha) Filii qui est genitus ineffabilis, *communicatio*



einmal sagen, wir würden participes regni Dei Verbi – qui enim fieri potest, ut universitatis Opifici iungamus?<sup>90</sup> Wohl aber kann man sagen, wir seien participes regni Christi,<sup>91</sup> denn an der (göttlichen) Ehre des angenommenen Menschen können wir wegen der similitudo naturae teilnehmen.<sup>92</sup> Später sagt Theodor es direkter: durch den homo assumptus haben wir *οικειότης* (baitayutha) mit der göttlichen Natur, an der wir in der zukünftigen Welt auch Anteil haben werden.<sup>93</sup> Gemeinschaft mit Gott gibt der heilige Geist.<sup>94</sup> Der Sohn *ἐν φύσει* hat teil an der Ehre seines Vaters und läßt den, in dem er wohnt, ebenfalls daran teilhaben: *παρεσεύασεν δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὢν φύσει, μετέχει . . . πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν τῆς ἀρχῆς . . .*<sup>95</sup> Als Glied der Trinität ist der Logos consors (meßtauteph) der Schöpfung.<sup>96</sup> Die Ehre, die dem Logos als Mitschöpfer zukommt, ist noch größer als die, die dem wiederkommenden Richter zukommt, so dürfen die Aussagen des Johannesevangeliums über das Richten Christi auf den Menschen Jesus bezogen werden, der dadurch in der Ehre mit dem Vater gleich ist, aber nur, weil er mit dem Logos verbunden ist: consequenter igitur et apte hoc etiam tribuitur homini; quatenus per ea quae accepit, consors factus est honoris cum Patre, ita ut non sit incongruum eum sicut Patrem honorari. Nam quia haud naturaliter accipit omnium honorem, sed consequenter utpote unius in adoratione Dei Verbi, necessario eodem honore honoratur, quo Pater una cum Deo Verbo honoratur.<sup>97</sup> Die Werke des Logos können denen des Vaters nicht entgegengesetzt sein, propter communicationem eius in natura et voluntate cum Patre.<sup>98</sup> Daß Gott Christus nach seiner Auferstehung zu seiner Rechten sitzen läßt (Eph. 1,20), heißt, daß er ihn zum Teilhaber seiner Ehre annimmt. Das bezieht sich ausdrücklich auf den angenommenen Menschen wegen seiner Verbindung mit dem Logos.<sup>99</sup> Die Annahme der menschlichen Natur durch den Gott Logos, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes und die participatio an all diesen Dingen, die uns zuteil wird, ist ein Ausdruck der großen Liebe Gottes zu uns.<sup>100</sup> Wie die Verehrung Vater und Sohn gemeinsam ist, so treffen auch Schmähungen gegen

*eius essentiae*, similitudo perfecta naturae eius in oeconomia inter homines; (cognoscetis) etiam quanta sit dignitas ipsi collata, et quisnam in eo sit, quanam sit conjunctio huius cum illo, quae, nonobstante naturarum differentia, existere potuit, per virtutem illius qui fecit eam. Tunc cognoscetis etiam dignitatem Spiritus, cuius actio erga homines tam potens est, ut Deum Verbum *communicet*. cf. Hom. Cat. IX, p. 231,20–22: der hl. Geist ist dem Vater und dem Sohn „associé en nature.“

<sup>90</sup> Kolos. Komm., Swete I, p. 259,13.14; 260,1.

<sup>91</sup> *ibid.* p. 259,10.

<sup>92</sup> *ibid.* p. 260,1 f.

<sup>93</sup> Hom. Cat. IX, p. 243,2–4. Das Abendmahl (Mysterium) verbindet uns mit Christus, dessen Leib wir sind; durch ihn haben wir Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, Hom. Cat. XVI, p. 555,13–17.

<sup>94</sup> Hom. Cat. XVI, p. 539, 4–6.

<sup>95</sup> De incarn. VII, Swete II p. 296,3–6.

<sup>96</sup> Joh. Komm., Versio, p. 17,10–13.

<sup>97</sup> *ibid.* p. 83,29–35, ebenso p. 119,1–12.

<sup>98</sup> *ibid.* p. 86,26–29.

<sup>99</sup> Eph. Komm. Swete I, p. 138,11–14.

<sup>100</sup> Hom. Cat. XVI, p. 537,20–24.



Christus den Vater: scitote tamen et Patrem participem esse iniuriae mihi illatae (vorher ist auf den Unterschied zwischen Christus und denen, die er anredet, hingewiesen worden).<sup>101</sup> Verachtung, die die Glaubenden um Jesu willen trifft, macht sie zu Genossen von Vater und Sohn: cogitat quanam sit eorum causa, et quisnam vobiscum consors sit in contemptu, ego scilicet et Pater meus.<sup>102</sup> Das Wort Joh. 16,28 ist zu den Menschen gesagt, die glauben, Christus sei nur ein Mensch, der keine Anteilhabe am Vater habe.<sup>103</sup> Die Gläubigen aber, die dem Vater gehören, gehören auch dem Sohn, und zwar auch seiner menschlichen Natur, die in „Verbindung“ mit der göttlichen Natur des Logos ist, der an der Gottheit partizipiert.<sup>104</sup>

Die Beziehung des Menschen durch Christus zu Gott läßt sich speziell als die Beziehung des Kindes oder Sohnes zum Vater begreifen; wie die participatio zwischen Mensch und Gott nur durch Christus möglich ist, so erst recht die Kindschaft nur durch ihn, den wahren Sohn. Die Einsetzung in die Kindschaft, die *υιοθεσία*, die einem die *υιότης* gibt, ist an die Taufe gebunden, denn auch die menschliche Natur Christi empfing sie in der Taufe.<sup>105</sup> So heißt es in de incarn. VIII: <sup>106</sup> *καγὼ τὴν δόξαν ἣν ἔδωκας μοι δέδωκα αὐτοῖς* (Joh. 17,20x) *(ζίαν ταύτην; τοῦ τῆς υιοθεσίας μεταλαβεῖν ταύτην γὰρ ἔλαβεν αὐτὸς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, βαπτισθεὶς πρότερον ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, ἔνθα δὴ καὶ προετυποῦντο ἐν αὐτῷ τὸ ἡμέτερον βάπτισμα ἢ τε γιγνομένη ἀναγέννησις ἐμαρτυρεῖτο τῇ πατρικῇ φωνῇ λέγοντος· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (Mt. 3,17), καὶ τὸ πνεῦμα κατελθὼν ἔμεινεν ἐπ' αὐτῷ, κατὰ καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ βαπτισματι τούτῳ μετέχων ἐμέλλομεν. ὅπερ λοιπὸν ἐξαυρέτως αὐτῷ παρ' ἡμᾶς προσέγγονεν, διὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἐνώσεως τούτων μετέχοντι ὧν ὁ κατὰ φύσιν υἱός.* Der johanneische Halbvers, mit dem das Fragment beginnt, wird natürlich auch im Johanneskommentar ausgelegt, dort im Zusammenhang mit v. 22 b. 23,24; es heißt dort, in diesen Versen würde nichts Neues gesagt, und „wie oben“ wird auf die Sohneseinsetzung und die Taufe verwiesen, die den Zugang zum Vater öffnen (in der Tat gibt der Kommentar zu den vorhergehenden Versen ausführliche Darlegungen zu beiden Themen).<sup>107</sup> Das eben zitierte Fragment verbindet auf interessante Weise einen großen Teil der für seinen Verfasser charakteristischen theologischen Aussagen. Christologie und Soteriologie werden durch die Taufe verknüpft, das wird mit Hilfe der Typologie anschaulich gemacht und durch die Anteilhabe verwirklicht. Es ist bemerkenswert, daß gerade diese Auslegung von Joh. 17, 22 a für Theodor die nächstliegende ist. Mit *δόξα* klingt für ihn

<sup>101</sup> Joh. Komm., Versio, p. 205,1.

<sup>102</sup> *ibid.* p. 208,4 f.

<sup>103</sup> *ibid.* p. 217,7–13.

<sup>104</sup> *ibid.* p. 224,2–5.

<sup>105</sup> Die göttliche Natur Christi ist allein im Besitz der natürlichen Sohnschaft: *τῆς θεότητος μόνης τὴν φυσικὴν υιότητα κεκτημένης*, De incarn. XII, Swete II, p. 303,17 ff.

<sup>106</sup> *ibid.* p. 298,22–30.

<sup>107</sup> Versio, p. 230. – Das Syrische vermag der Unterscheidung zwischen Sohnschaft *υιότης* und Sohneseinsetzung (Kindeseinsetzung) *υιοθεσία* durchaus zu folgen: *berutha* und *simath* *ḅḁnaya* werden gebraucht, cf. den Komm. zu Joh. 1,16 Textus, p. 38 oben. Die lateinische Übersetzung *Vostés* (Versio, p. 26,18–22) benutzt *filiatio* und *filiatio adoptiva*; es wäre besser, wenn für Letzteres immer *adoptio filiorum* stünde und wenn *Vosté* im Gebrauch dieser termini konsequent wäre.



sofort eine bestimmte Gedankenreihe an. Die *δόξα*, die Christus als Sohn Gottes hat, gibt er weiter, indem er die Sohneseinsetzung, die *νιοθεσία*, den Menschen mitteilt. Sofern er von göttlicher Natur ist, hat er die *νιότης* von selber, seine menschliche Natur empfing sie in der Taufe. Seine Taufe „bildete“ unsere „voraus“, die Himmelsstimme, die die Sohneserklärung ausspricht, sagt *uns* damit die Wiedergeburt zu, denn zum Sohne Gottes erklärt zu werden, ist eine neue Geburt. Daß der Geist auf ihm blieb, entspricht dem, daß wir am Geist in der Taufe Anteil bekommen. Das alles bedeutet aber nicht, daß aus diesem Verhältnis der Schluß gezogen werden dürfe, Christus sei ein (bloßer) Mensch so wie einer von uns; die Parallele ist nur gestattet, weil seine menschliche Natur dieselbe ist wie die unsere. Da aber die seine durch die *ἔνωσις* mit dem Logos verbunden ist, geschieht ihr das alles auf besondere, auserlesene, bevorzugte Weise.

Die Funktion des Geistes in der Taufe Jesu ist also nicht, die menschliche Natur und den Logos miteinander zu verbinden, sondern die menschliche Natur in die Sohnschaft einzusetzen. Dennoch stehen Logos und Geist in Konkurrenz zueinander – ein uraltes Problem für jedermann, der sich mit der antiochenischen Christologie beschäftigt, und eine freudig ergriffene Gelegenheit für alle den Antiochenern feindlich Gesonnenen. In den erhaltenen Fragmenten von *de incarnatione* ist noch mehrfach davon die Rede, daß Jesus bei seiner Taufe kein bloßer Mensch war und es überhaupt während seiner ganzen Existenz nie war, denn *ex plasmatione* waren menschliche Natur und Logos miteinander verbunden.<sup>108</sup> Zu Mt. 3,14 bemerkt Theodor (*de incarn. XIII*), das Wort des Johannes hebe nicht auf, daß der Mensch (Jesus) getauft worden sei, dem Johannes aber sei er an *ἀρετῇ* überlegen gewesen *καὶ διὰ τὴν ἔνοικοῦσαν αὐτῷ τῆς θεότητος φύσιν οὐχ ὑπὲρ Ἰωάννην μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπων*.<sup>109</sup>

Der Logos wohnte in der menschlichen Natur Jesu schon im Mutterleibe: *bonum est in hoc loco maxime concludere quod virtutis habeant ea quae dicta sunt, sive conversari sive baptizari sive crucifigi sive mori sive sepeliri et resurgere. non puro alicui haec coaptantes homini dicimus . . . sed inhabitato a Deo Verbo ab ipsa in utero matris plasmatione; diese Einwohnung sei nicht die gewöhnliche der Gnade, sondern excellens, eben jene, welche die Verbindung der beiden Naturen zur einen Person zur Folge habe*.<sup>110</sup> Es gibt eine spezifisch christologische Einwohnung und eine andere, das Spezifikum der christologischen besteht in der *ἔνωσις* zwischen Gottheit und Menschheit. Wie diese allerdings zu verstehen sei, ist bekanntlich das große Problem in der Beurteilung der Christologie Theodors.

Die eben beschriebenen Daten des Lebens Jesu zählt in umgekehrter Reihenfolge (die noch weiter nach rückwärts fortgesetzt wird) auf ein Fragment aus *contra Apollinarium III*, um wieder zu zeigen, daß die Menschheit Christi zu jedem denkbaren Zeitpunkt ihrer Existenz nicht ohne den Logos war, also auch

<sup>108</sup> Die *plasmatio* der menschlichen Natur Jesu im Mutterleibe ist aber die Tat des heiligen Geistes, cf. das Fragment aus *ctr. Apoll. III*, *Swete II*, p. 313,3–314,12.

<sup>109</sup> *Swete II*, p. 307,6–11.

<sup>110</sup> *ibid.* p. 307,29–308,3.



nicht bei der Taufe: *mox autem in ipso plasmato Deus Verbum factus est; nec enim in caelum ascendenti solum inerat, sed etiam ex mortuis resurgenti, utpote et resuscitans eum secundum suam promissionem. nec resurgenti ex mortuis solum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato et evangelicam post baptismam conversationem peragenti, necnon etiam et ante baptismam legalem adimplenti constitutionem, et praesentato secundum legem, et circumciso, et partus pannis obvoluto. erat autem forte in ipso et nascente, et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione; dispensationi enim quae circa eum erat ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens.*<sup>111</sup>

Es entspricht Theodors typologischem Denken, daß die beiden Perioden der Heilsgeschichte – unter dem Gesetz und unter dem Evangelium – im Leben Jesu dargestellt werden müssen (s. o. p. 270). Die Taufe ist so wichtig, daß sie den Wendepunkt abgeben muß. Dieselbe Rolle ist der Taufe im Leben der Christen bestimmt. In diesem entscheidenden Augenblick der Taufe ist der Logos nicht nur mit Jesus verbunden und wohnt in ihm, er führt ihn zu ihr und danach zu Tod und Auferstehung, cfr. Apoll. III: *et per tempus quidem ad baptismam ducens, post illum autem ad mortem; . . . resuscitans, ducens in caelum, conlocans eum ad dexteram Dei per suam coniunctionem.*<sup>112</sup> Das Fragment endet wie das vorige mit der Aussage, daß der Gott Logos Jesus zur perfectio führt, nach einer Ordnung, die dem Logos „gefällt“. Diese Texte werden gewöhnlich als Zeugnisse für die fortschreitende Perfektion des Menschen Jesus angeführt, dabei wird übersehen, welche aktive Rolle dem in ihm wohnenden Logos zukommt. Der Logos ist offensichtlich als *ἡγεμόν* verstanden. Wie verhält sich dazu die Leitung des Menschen Jesus, die der heilige Geist in der Taufe übernimmt? Warum ist diese Führung durch den Geist nötig? cfr. Apoll. gibt einige Auskunft darüber: *cum dixisset autem evangelista quod „Spiritu sancto plenus regressus est a Iordane“ (Lc. 4,1), aperte demonstravit quod huius causa Spiritus sancti habitationem in baptismata suscepit, ut inde propositam caperet virtutem. unde et ad certamen illud quid pro nobis erat ad diabolum effecturus Spiritu ducebatur.*<sup>113</sup> Daß der Geist beim Kampf gegen den Teufel hilft, ist ein Beweis dafür, daß dieser Kampf von der menschlichen Natur ausgefochten wird. Wenn Jesus als Gott den Teufel besiegt hätte, wäre das ja nichts besonderes: *Εἰ ὡς θεὸς ὁ Ἰησοῦς κατηγωνίσαστο τὸν διάβολον, οὐδὲν μέγα ἐποίησε νικήσας τὸν πλασθέντα ἐξ αὐτοῦ ἄγγελον ἀποστάτην, οὐδὲ ἡ νίκη ἐπεγράφετο τῇ ἀνθρωπότητι· ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπος τῇ ἀνεξικακίᾳ περιεγίνετο αὐτοῦ παιδεύων ἡμᾶς, ὅτι τοῦ διαβόλου οὐ διὰ σημείων, ἀλλὰ δι’ ἀνεξικακίας καὶ μακροθυμίας περιεγίνεσθαι χροῆ καὶ μηδὲν εἰς ἐπίδειξιν ποιεῖν καὶ φιλοτιμίαν ἀπλῶς.* So kommentiert Theodor Mt. 4, 7.<sup>114</sup> Es gibt auch einen direkt gegen Apollinarius gerichteten Beweis für die notwendige Rolle des heiligen Geistes als Führer Jesu: wenn der Gott Logos die Stelle des νοῦς im Menschen Jesus einnähme, wäre der Geist überhaupt überflüssig. Da aber (in der Schrift) bezeugt ist, daß der Geist Jesus ge-

<sup>111</sup> *ibid.* p. 314,13–22.

<sup>112</sup> *ibid.* p. 314,23–25.

<sup>113</sup> *ibid.* p. 316,7–11.

<sup>114</sup> J. Reuß, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (Texte und Untersuchungen 61) 1957, p. 103 Nr. 20.



salbt habe, in ihm wohne und ihn leite, ist der Ersatz des νοῦς (lat. sensus) durch die θεότης weder nötig noch möglich (der Kampf gegen den Teufel läßt sich in dieses Argument einordnen): dicant igitur nobis omnium sapientissimi: si pro sensu domino Christo qui est secundum carnem<sup>115</sup> deitas facta esset, sicut dicunt, quid sancti Spiritus cooperatione ad haec Christus indigebat? nec enim Unigeniti deitas Spiritu indigebat ad iustificationem (cf. 1. Tim. 3, 16), Spiritu indigebat ad vincendum diabolum, Spiritu indigebat ad operanda miracula, Spiritu indigebat ut doceretur ea quae decebat peragere, Spiritu indigebat ut immaculatus adpareret. si enim pro sensu quidem deitas, sufficiebat autem ad omnia eius virtus, necesse erat inde omnia fieri, ut superflua esset sancti Spiritus habitatio. sed nunc unctum esse dicit ipsum Spiritu et habitasse in eo Spiritum et ad omnia adiuvasse proposita, et doctrinam inde ipsum accepisse et virtutem, et inde impetrasse iustificationem et inde immaculatum factum esse.<sup>116</sup> Der Empfang des Geistes in der Taufe und der Kampf gegen den Teufel werden ihrerseits wieder zur Erklärung von 1. Tim. 3, 16 (iustificatus in Spiritu) benutzt. Dabei wird die soteriologische Seite des Gedankenkomplexes betont. Jene Zeile sei nicht von der Gottheit gesagt, ließe sich jedoch auf die menschliche Natur anwenden, qui et Spiritus inhabitationem in *baptismate* accepit, quando et in specie columbae insuper illum venit. sed a Spiritu in solitudinem ductus est ut *contra diabolum* in agone *decertaret*, et in Spiritu Dei eiciebat daemones, sicut ipse in evangeliiis dicit; et ad plenum omnia illa quae secundum inhabitantem in se Spiritum gratiae pro nostra expediebat salute. primitiae quidem nostrae salutis erant illa quae secundum Christum celebrantur; unde et Spiritus ad perfectionem omnium suscepit bonorum inhabitationem Dei Verbum, eo quod et nobis participatione Spiritus omnium bonorum causa acquiritur sive in praesente saeculo sive in futuro.<sup>117</sup> Swete notiert dazu im Apparat die Bedeutung, die Theodor auf die Herabkunft des Geistes in der Taufe lege und zitiert als Parallele ein Fragment zu Lc. 3, 22. Man kann vielleicht den Akzent verschieben und sagen, daß Theodor die Herabkunft des Geistes so wichtig war, weil für ihn die Taufe die zentrale Rolle spielte und deswegen jeder einzelne Zug des Taufberichtes bedeutsam war. Ein Satz in diesem Text macht mir Schwierigkeiten, wie ich bekennen muß, nämlich: unde et Spiritus ad perfectionem omnium suscepit bonorum inhabitationem Dei Verbum, „daher nahm der Logos Gottes zur Vollendung aller Güter die Einwohnung des Geistes an“. Das Problem dieses Satzes ist das Subjekt „Gottes Wort“. Soll der heilige Geist im Gott Logos wohnen? Das ist ganz undenkbar, denn wozu braucht der Logos den heiligen Geist? Oder soll es etwa heißen, daß der Gott Logos dem heiligen Geist erlaubt, neben ihm in der menschlichen Natur Christi zu wohnen? Das wäre ein

<sup>115</sup> Christus qui est secundum carnem übersetzt natürlich den paulinischen Ausdruck ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα Rm. 9,5. Das erlaubt auch das genauere Verständnis des Ausdrucks, der im Joh. Komm. beinahe technisch ist (cf. Vosté in der Einleitung zur Versio, p. VII): m<sup>e</sup>šihā debabesar (z. B. Textus, p. 80,6.26; 81,20; 296,26 f.), was Vosté immer als Christus-in-carne wiedergibt (Versio, p. 56,31; 57,14.34; 212,17).

<sup>116</sup> Auseinandersetzung mit derselben apollinaristischen These, aber ohne Beziehung auf die Funktion des heiligen Geistes, im Fragment Swete II, p. 315,1–21.

<sup>117</sup> Komm. zu I. Tim., Swete II, p. 136,14–137,11.



offenes Eingeständnis der Konkurrenz zwischen Gott Logos und dem heiligen Geist, wofür es bei Theodor sonst keine Parallele gibt. Ich schlage vor, „Dei Verbum“ an dieser Stelle als falsch erklärende Glosse zu streichen. Subjekt des Satzes ist dann Christus (man sehe das im Text Vorangehende), was einen ausgezeichneten Sinn ergibt.

Über die Funktionen des heiligen Geistes läßt sich noch mehr sagen: die menschliche Natur bedarf der Gabe des Geistes, um dem Logos verbunden zu werden. Die Auslegung von Joh. 16,14.15<sup>118</sup> ist ein Kompendium aller Gedanken, die bisher hier behandelt worden sind: Christologie – Taufe – Teilhabe an den himmlischen Gästen – Sohnschaft und Sohnesannahme – Christi gloria und Herrschaft. Theodor beginnt mit der Bemerkung, daß er nicht lange die Häretiker widerlegen wolle, die den Text benutzen, um die Person des heiligen Geistes (gegenüber den beiden anderen Personen der Trinität) zu erniedrigen. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis (Joh. 16,14): hier müsse man fragen, was „de meo“ heißt. Die unmittelbare Antwort ist für einen unbefangenen Leser überraschend, denn die für Theodor typischen Gedanken, die jetzt folgen, erscheinen uns nicht als die nächstliegende Erklärung des Textes. Die eigentliche Antwort erfolgt im Zusammenhang des Abschnittes auch erst eine dreiviertel Seite später: dominus noster igitur, volens significare virtutem Spiritus, ait: ipse me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis; id est: *gloriam meam ostendit omnibus hominibus*.<sup>119</sup> Vorher aber wird „de meo“ so erklärt: Hoc nempe dicit: Christus in carne<sup>120</sup> cum in eius natura non esset ut uniretur<sup>121</sup> Deo Verbo, necessario indiguit mediatione Spiritus.<sup>122</sup> Diese Aussage wird am Schluß unseres Abschnittes wiederholt: Haec autem coniunctio facta est, mediante dono Spiritus.<sup>123</sup> Damit wird die *συνάρπεια* aber nicht in die Taufe verlegt, wie es den Anschein haben könnte. Der heilige Geist fungiert ja nicht erst bei der Taufe Jesu, sondern bildet bereits die menschliche Natur im Leibe Marias; vom gleichen Augenblick an ist die menschliche Natur mit dem Logos verbunden (s. o.). Die vom heiligen Geist gebildete menschliche Natur wird durch denselben heiligen Geist mit dem Logos verbunden, weil die menschliche Natur von sich aus nicht in der Lage dazu ist.

Andererseits ist die Verbindung mit dem Gott Logos und der Empfang der „wahren Sohnschaft“ (θεοῦ ἰσχυροῦ = *πίστεως ἀληθῆς*)<sup>124</sup> die Voraussetzung für den Empfang der „ganzen Gnade des Geistes“: Mihi enim, inquit, tota gratia Spiritus facta est, quia Deo Verbo coniunctus sum, et filiationem veram

<sup>118</sup> Versio, p. 217,15–213,28.

<sup>119</sup> *ibid.* p. 213,4–6.

<sup>120</sup> cf. Anm. 115.

<sup>121</sup> *ethneqeph*, daher genauer „coniungeretur“.

<sup>122</sup> *ibid.* p. 212,16–18.

<sup>123</sup> *ibid.* p. 213,26 f.

<sup>124</sup> *πίστεως φροικῆ* hat nur der Logos, s. Anm. 105, aber die *συνάρπεια* gibt dem Menschen Jesus eine solche Teilhabe, daß auch er „wahrer Sohn“ ist; dieses Prädikat kommt den Menschen, die durch ihre Teilhabe „Söhne Gottes“ geworden sind, nicht zu; wahrer Sohn ist nur Christus.



accepit.<sup>125</sup> Es ist anzunehmen, daß der Empfang der „ganzen Gnade des Geistes“ in der Taufe erfolgt; das wird nahegelegt durch die Fortsetzung der oben<sup>126</sup> genannten Stelle, wo es heißt: *et accepta omni gratia perfecta quae fuit ei pro unctione, duxit in integritate multa vitam*<sup>127</sup> *prout humana natura non potest.*<sup>128</sup>

## IV

Für die auffällige Rolle des heiligen Geistes in der Christologie<sup>129</sup> Theodors lassen sich nach den bisher angestellten Beobachtungen mehrere Motive angeben. Beginnen wir mit dem, was uns in den zuletzt besprochenen Zitaten aus dem Johanneskommentar entgegentrat: in der menschlichen Natur ist kein Ansatzpunkt zur Vereinigung mit der göttlichen Natur vorhanden. W. Elert bezeichnet das als Axiom des *finitum non capax infiniti*, er betrachtet es als wesentliches Merkmal der antiochenischen Christologie.<sup>130</sup> Warum aber überläßt man nicht dem Logos die Aufgabe, das *non capax* aufzuheben, sondern behandelt das als Aufgabe des heiligen Geistes?

Ein weiteres Motiv ergibt sich ohne Zweifel aus den biblischen Aussagen über den heiligen Geist und Jesus: Lc. 1,35 (*πνεῦμα ἅγιον ἐπιλεύσεται ἐπὶ σέ*) bringt die Empfängnis Jesu unmittelbar mit dem heiligen Geist in Beziehung; die Taufberichte (Mt. 3,13–17 parr.) stellen die Herabkunft des Geistes und die Sohneserklärung nebeneinander, einige Einzelzüge daraus treten besonders hervor, wie das „Bleiben“ des Geistes auf Christus (*ἔμεινεν* Joh. 1,32). Im „pro unctione“ des Johanneskommentars (s. o.) klingt Jes. 61,1 an („Der Geist des Herrn ist über mir, darum daß er mich gesalbt hat“). 1. Tim. 3,16 (*ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*) gab Anlaß, von der Rechtfertigung des Menschen Jesus zu sprechen. Nach der Taufe führt der Geist Jesus in die Wüste (Mt. 4, 1–11 parr.), wo er den Kampf mit dem Teufel bestand.

Von diesen Aussagen haben selbständiges Gewicht bekommen und sind zu eigenen Motiven geworden die Taufe und der Kampf mit dem Teufel.

Schließlich kamen diese Motive der Polemik gegen Apollinaristen und Pneumatomachen zugute: wenn man den Geist aktiv das Handeln der menschlichen Natur Christi bestimmen ließ, brauchte der Logos nicht die Funktion des *νοῦς* zu übernehmen; die Konkurrenz zwischen Logos und Geist wirkte an diesem

<sup>125</sup> *ibid.* p. 231,11 f.

<sup>126</sup> bei Anm. 122; p. 212,16–18.

<sup>127</sup> *behatitutha sagiatha d'edubbare*, daher genauer statt „duxit . . .“: *in multa integritate conversationis.*

<sup>128</sup> *ibid.* p. 212,18–20.

<sup>129</sup> R. Abramowski, 1. c. p. 83 f.: „Ebenso wie bei der Christologie sind beim Abendmahlssakrament die Natur (Brot) und das Prosopon (Leib) voneinander zu trennen. Die Einheit entsteht dadurch, daß von der himmlischen Seite der h. l. Geist, der auch in der Christologie entscheidend ist, übergreift, und daß sie vom Menschen zwar nicht geschaut, aber im Glauben gedacht wird.“ (Sperrungen von mir).

<sup>130</sup> Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, 1957, p. 52 ff. u. ö. cf. den Index. – Es ist ärgerlich, daß Elert die von Schwartz längst als unecht erwiesenen sog. Gegenanathematismen zur Quelle für die Darstellung der Christologie des Nestorius macht. – Ferner hätten die Herausgeber des postumen Bandes Zitate nach Möglichkeit auf ACO umstellen sollen.



Punkt positiv, sie zeigte die Gleichrangigkeit dieser trinitarischen Personen und nahm jeden Anlaß, den Geist niedriger als Vater und Sohn einzustufen.

Die zentrale Stellung des Geistes hängt eng mit der zentralen Stellung der Taufe in der Theologie Theodors zusammen. Die Konkurrenz von Logos und Geist in der Christologie ist eine (gewiß unbeabsichtigte) Folge der Verbindung einer Zweinaturenlehre, die durch das Apathie-Axiom für die göttliche Natur und das finitum non capax infiniti für die menschliche Natur ihre Strenge erhält, mit einer Tauftheologie, deren christologische Konsequenzen in eine ganz andere Richtung deuten, deren zentrales Datum ursprünglich jedenfalls nicht die Inkarnation, sondern die Taufe Jesu ist. Man weiß, daß die strenge Zweinaturenlehre bei Theodor bereits Schulerbteil ist, aber hat er auch die Tauftheologie geerbt? Die wenigen Fragmente des Eustathius und Diodors erlauben keine Antwort auf diese Frage. Wenn man aber sieht, wie wenig bzw. daß fast gar nichts davon an die jüngere Generation der Antiochener (Theodoret, Andreas von Samosata, Nestorius) übergegangen ist, hegt man die Vermutung, daß die Tauftheologie ein Spezifikum Theodors ist. Man muß geradezu fragen, ob er nicht versuchen wollte, mit Hilfe der Tauftheologie dem christologischen Hiatus der antiochenischen Zweinaturenlehre beizukommen.

Der große Vorzug der Tauftheologie ist ihre unmittelbare soteriologische Fruchtbarkeit. Sie ist es, die in die Aussagen Theodors religiöse Tiefe und Wärme bringt. In ihr leben eine Reihe von neutestamentlichen Vorstellungen weiter, wie Oñatibia gezeigt hat. Zur Überwindung des christologischen Hiatus konnte die Tauftheologie durch den in ihr verwendete Begriff der Anteilhabe beitragen, obwohl dessen Funktion, wie überhaupt die Intention der Tauftheologie soteriologisch und nicht christologisch ist. Nach Verwendung des Begriffs in der Christologie sind zwar Christologie und Soteriologie auf befriedigende Weise miteinander verbunden, aber es bleiben Möglichkeiten zur Mißdeutung und Aporien. Sie sind damit gegeben, daß das System der participaciones nur quantitative Unterschiede in den Beziehungen der menschlichen Natur zur göttlichen festzustellen erlaubt, so daß einerseits die Fülle des Göttlichen in Christus betont und von unserer nur teilweisen Anteilhabe streng unterschieden werden muß; unter diesem Gesichtspunkt kann das uns mitgeteilte Heil als überaus gering und ungenügend, ja unreal erscheinen. Oder es wird andererseits im Blick auf das den Menschen dargebotene Heil die Größe und Herrlichkeit dieser Gabe und Anteilhabe betont, dann erscheint die Beziehung der menschlichen Natur in Christus zur göttlichen nur wenig enger als die irgendeines beliebigen Menschen zu Gott. Von denen, die geneigt sind, das in malam partem auszulegen, wird immer übersehen, daß für Theodor die Anteilhabe des Menschen an den himmlischen Gütern und die Sohnschaft nicht direkt gegeben ist, sondern nur dadurch, daß er auf Grund der gemeinsamen menschlichen Natur Anteil an dem hat, was die menschliche Natur Christi durch ihre Verbindung mit der göttlichen Natur erhalten hat. Auch wenn Theodor das nicht jedesmal wieder explicit sagt, ist dieses Schema immer vorausgesetzt.

Da die menschliche Natur von sich aus nicht in der Lage ist, mit der gött-



lichen Natur durch Anteilhabe in Verbindung zu treten, dies aber bei Christus der Fall ist, liegt im Vergleich zu den *ψιλοὶ ἄνθρωποι*, die die Christen sind (Jesus ist bei Theodor niemals *ψιλὸς ἄνθρωπος*) dennoch ein qualitativer Unterschied vor. Freilich gibt es auch an dieser Stelle einen Faktor, der geeignet ist, den qualitativen Unterschied zwischen Christus und den Christen zu verwischen, nämlich die Mitwirkung des heiligen Geistes. Christus hat ihn ganz, die Christen nur teilweise, was wiederum eine nur quantitative Unterscheidung bedeutet. Doch wird diese Unterscheidung qualitativ begründet: Christus hat die ganze Gnade auf Grund der engen (oder „genauen“) *συνάρφεια* mit dem Gott Logos, eine Aussage, die von keinem anderen Menschen gemacht werden kann. Oder wie es an einer berühmten Stelle heißt: der Logos ist in Christus „als im Sohn“ *ὡς ἐν υἱῷ*,<sup>131</sup> d. h. als im „wahren“ Sohn Gottes, durch den wir erst Söhne werden können. Damit wird allerdings als Erklärung das angegeben, was selber der Erklärung oder Beschreibung bedarf, nämlich die durch die *συνάρφεια* der beiden Naturen herbeigeführte *ἐνότης* der Person Christi. Nachdem schon früher bekannt war (und getadelt wurde), daß die Einheit der Person Christi nur durch ihren Reflex, die eine Anbetung beschrieben werden konnte, hat das neue Fragment (s. o. I) den Beweis dafür erbracht, daß selbst die Bezeichnung, mit der Theodor die Einheit benennt, das eine *πρόσωπον*, durch diesen Reflex definiert wird. Daß Theodor auf solche positive Weise aufnehmen konnte, was bei Diodor noch eine Konzession an Apollinarius war,<sup>132</sup> entspricht seinem soteriologischen Interesse. Vielleicht ist das ein indirekter Beweis dafür, daß die Tauftheologie nicht von Diodor übernommen ist. Von ihr aus bekam das „liturgische“ *πρόσωπον* mehr Wert, als es bei Diodor besitzen konnte.

Das „christliche Leben“, das Oñatibia so treffend als „*τύπος* der himmlischen Realitäten“ beschrieben hat, besteht für Theodor in der Teilnahme am Gottesdienst, an der Liturgie, an der Eucharistie. Das christliche Leben wird durch die Taufe ermöglicht, die Taufe ist die Liturgie *καὶ ἐξοχήν*. So ist es konsequent, wenn Theodor versucht, dem christologischen Problem von hier aus beizukommen. Seine Schüler übernahmen den Lösungsversuch, aber ohne den zu ihm gehörigen Hintergrund der Tauf- und Partizipationstheologie, so daß er im Verein mit der strengen Zweinaturenlehre und ihren Axiomen ungenügend wirkte, zumal nachdem der Streit die Akzente ganz auf die ontologische Ebene verschoben hatte.

Die Christologie Theodors (und nicht die des Nestorius) ist damit auch in ihrem religiösen Interesse das genaue Gegenbild der Christologie Kyrills von Alexandrien. Denn wenn dieser auf ein Sakrament im Zusammenhang mit der Christologie rekurriert, so ist es die Eucharistie und nicht die Taufe.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> De incarn. VII, Swete II, p. 295,40 ff. – Ich verweise auf die ausgezeichnete Behandlung dieses zentralen Textes durch P. Galtier, *Rech. de science relig.* 45 (1957) p. 174 ff.

<sup>132</sup> cf. *Oriens Christianus* 41 (1957) p. 63.

<sup>133</sup> s. o. p. 278 f.