

Von Leporius bis zu Leo dem Großen.

**Zur Frühgeschichte
des christologischen Streites im Westen**

Dissertation

**zur Erlangung des akademischen Grades
doctor theologiae (Dr. theol.),**

**vorgelegt dem Rat der Theologischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena**

**von
Diplomtheologe
Torsten Krannich,
geboren am 05. Dezember 1971 in Sondershausen**

Gutachter:

1. Prof. Dr. Martin Wallraff, Jena.
2. Prof. Dr. Volker Leppin, Jena.
3. Prof. Dr. Jürgen Dummer, Jena / Berlin.

Tag des Rigorosums: 19.01.2004

Tag der öffentlichen Verteidigung: 02.02.2004

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung	1
1. Leporius und sein Libellus emendationis	7
1.1. Zur Person	7
1.1.1. War Leporius in Trier?	8
1.2. Zum Werk	12
1.2.1. Abfassungszeit	12
1.2.2. Die Bestreitung der Authentizität durch R. Weijenborg	13
1.2.3. Die Empfänger des Libellus: Cillenus und Proculus	16
1.2.4. Augustinus und der 219. Brief	22
1.2.4.1. Bibelstellen in der ep. 219	23
1.2.4.2. Inhaltlicher Vergleich	25
Exkurs 1: Augustinus als Epistolograph	26
1.2.4.3. Der Libellus fidei des Cälestius an Papst Zosimus und dessen Rezeption durch Augustinus	28
1.2.5. Capreolus von Karthago und die nordafrikanische Bischofsversammlung	31
1.2.5.1. Zur literarischen Gattung des Libellus emendationis	31
1.2.5.2. Hilarius von Poitiers und ein Libellus ad emendationem an die Teilnehmer der Synode von Rimini und Seleukia	33
Exkurs 2: Die Doppelsynode von Seleukia und Rimini	35
1.2.5.3. Mußte Capreolus den Fall Leporius kennen?	37
1.2.6. Der Libellus und (Ps.-)Athanasius, De trinitate IX-XII	38
1.2.7. Leporius und sein Libellus: Zur Rezeption im fünften und sechsten Jahrhundert	39
1.3. Zur literarischen Gestaltung und Gliederung des Libellus	42
1.3.1. Zur literarischen Gestaltung	42
1.3.2. Gliederung des Textes	44
1.4. Die Lehren des Leporius	45
1.4.1. Der „junge“ Leporius	45
1.4.2. Leporius und die Pelagianer	49
1.4.3. Zur Theologie des Libellus	50
1.4.3.1. Communicatio idiomatum	51

1.4.3.2. Substantia, natura und persona	53
1.4.3.3. Die Inkarnation Christi als <i>susceptio carnis</i>	55
1.4.3.4. Una persona accipienda est	57
1.4.3.5. Maria. Die Mutter Gottes	58
1.5. Zusammenfassung	60
2. Johannes Cassian und sein Werk 'De incarnatione Domini'	63
2.1. Dogmen- und theologiegeschichtlicher Hintergrund: Der Streit um die rechte Christologie zwischen Nestorius und Kyrill von Alexandrien	63
2.2. Zur Person	68
2.3. Zum Werk	72
2.3.1. Abfassungszeit	72
2.3.2. Gliederung	74
2.4. Zur Christologie von 'De incarnatione Domini'	76
2.4.1. Communicatio idiomatum	76
2.4.2. Terminologische Bestimmungen: substantia, natura	83
2.4.3. Maria, die jungfräuliche Gottesmutter	85
2.4.4. Jesus Christus als wahrer Gott	88
2.4.4.1. Die Empfängnis als <i>aduentus Dei</i>	88
2.4.4.2. Der Name „Jesus Christus“	89
2.4.4.3. De incarnatione Domini	90
2.4.4.4. Sacramentum unitatis	94
2.4.4.5. Der Grund der Einheit der Naturen: potestas, uirtus, maiestas Dei	95
2.5. Johannes Cassian und Leporius	98
2.6. Zusammenfassung	100
3. Caelestin I. und seine Schreiben zum christologischen Streit	102
3.1. Zur Person	102
3.2. Zum Werk	102
3.2.1. Die Schreiben des Jahres 430 an Caelestin	103
3.2.2. Das Caelestin-Fragment der römischen Synode vom 10. August 430	105

3.2.3.	Die Schreiben Caelestins vom 10. August 430	109
a)	Der erste Brief an Kyrill	109
b)	Der Brief an Johannes von Antiochien u.a.	110
c)	Der Brief an Nestorius	111
d)	Das Schreiben an die Kleriker und das Volk von Konstantinopel	112
3.2.4.	Die Schreiben des Jahres 431	114
a)	Der dritte Brief des Nestorius an Caelestin	115
b)	Der zweite Brief Caelestins an Kyrill	117
c)	Der erste Brief an die Synodenteilnehmer zu Ephesus	118
d)	Der erste Brief an Kaiser Theodosius II.	119
e)	Das Schreiben der kyrillischen Synode an Caelestin	120
3.2.5.	Die Schreiben des Jahres 432	123
a)	Der zweite Brief an die Synodenteilnehmer	123
b)	Der zweite Brief an den Kaiser Theodosius II.	124
c)	Der Brief an den Konstantinopolitaner Patriarchen Maximian	125
d)	Der zweite Brief an das Volk und den Klerus von Konstaninopel	125
e)	Das Schreiben an Flavian von Philippi	126
3.3.	Zusammenfassung	127
4.	Papst Xystus III. und der christologische Streit	129
4.1.	Zur Person	129
4.2.	Zum Werk	130
4.2.1.	Die Briefe des Jahres 432	130
4.2.2.	Die Schreiben des Jahres 433	132
4.2.2.1.	Johannes von Antiochien an Xystus III., Kyrill und Maximian	132
4.2.2.2.	Kyrill von Alexandrien an Xystus III.	133
4.2.2.3.	Der zweite Brief des Xystus III. an Kyrill	134
4.2.2.4.	Johannes von Antiochien an Xystus III.	135
4.2.2.5.	Xystus III. an Johannes von Antiochien	135
4.2.2.6.	Eutherius von Tyana und Helladius von Tarsus an Xystus III.	137
4.3.	Zusammenfassung	139

5. Vinzenz von Lérins und das Commonitorium gegen die Häretiker	141
5.1. Zur Person	141
5.2. Zum Werk	141
5.3. Zum Traditionsprinzip des Vinzenz von Lérins	143
5.3.1. quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est	143
5.3.2. „Bewahre, was dir anvertraut ist...“ (1Tim 6,20)	143
5.4. Zur Christologie	144
5.4.1. Die Irrlehren von Nestorius und Apolinarius	144
5.4.2. Die Einheit der beiden Naturen in der einen Person Christi	146
5.5. Zusammenfassung	149
6. Die Christologie Leos des Großen in seinen frühen Predigten und Briefen bis zum Jahre 448 n.Chr.	150
6.1. Zur Person	150
6.2. Zum Werk	151
6.3. Die Gegner Leos in seinen Schriften vor dem Jahre 448	154
6.3.1. Contra Manichaeos	154
6.3.2. Contra Priscillianistas	157
6.4. Zur Christologie Leos des Großen	160
6.4.1. Communicatio idiomatum	160
6.4.2. Natura, substantia, persona und essentia	161
6.4.3. Maria	165
6.4.4. Jesus Christus: Die Einheit der beiden Naturen in der einen Person	165
6.4.4.1. „Gott wurde Mensch“ – die Niedrigkeit Christi	165
6.4.4.2. „denn das Leben kommt zur Welt“ – die Herrlichkeit des Sohnes	168
6.4.4.3. „um die Welt mit Gott zu versöhnen“ – der Grund der Hoffnung	170
6.4.4.4. Utramque enim substantiam in unam conuenisse personam (serm. 29,1)	172
6.5. Einzelanalysen ausgewählter Predigten Leos	173
6.5.1. Die Versuchungsgeschichte Christi in den Fastenpredigten	173
6.5.2. Predigt zur Transfiguration Christi (serm. 51)	176
6.5.3. Predigt am Palmsonntag 442 (serm. 54)	179

6.6.	O mirabilis potentia crucis! (serm. 59,7)	181	
6.7.	Zusammenfassung	183	
7.	Ergebnisse und abschließende Thesen	184	
8.	Bibliographie	196	
8.1.	Primärquellen	196	
8.1.1.	Textsammlungen und Corpora	196	
8.1.2.	Antike und mittelalterliche Autoren	197	
8.1.3.	Biblische Quellen	206	
8.2.	Sekundärliteratur	207	
8.3.	Hilfsmittel	220	
Anhang 1: Übersicht der Schreiben Caelestins I. und Xystus III. zum christologischen Streit und ihrer Editionen			221
Anhang 2: Chronologische und numerische Übersicht der Predigten Leos			223
Anhang 3: Übersetzung und Kurzkommentierung des Libellus emendationis und der ep. 219			227
Selbständigkeitserklärung			249

Einleitung

Die Geschichte des Christentums ist eine Geschichte des Ringens um das rechte Verständnis der Person Jesus Christus¹. Durch diesen Namen wird auf die historische Person Jesus von Nazareth, zugleich aber auch auf den Anspruch, daß er Gottes Sohn sei, verwiesen. Die christliche Theologie mußte sich dieser doppelten Herausforderung stellen und stellt sich der Frage bis heute: wie kann das Verhältnis von Menschheit und Gottheit in Jesus Christus angemessen zum Ausdruck gebracht werden?

In der Dogmen- und Theologiegeschichte wurde insbesondere zwischen dem Ende des vierten und dem Ende des achten Jahrhunderts um diese Verhältnisbestimmung erbittert gerungen. Als historischer Rahmen ist die Lehrverurteilung des Apolinarius im Jahre 377/378 n.Chr. durch den römischen Papst Damasus zu nennen², außerdem ist auf die Verurteilung der ikonoklastischen Theologie auf dem siebten ökumenischen Konzil von Nizäa im Jahre 787 n.Chr. zu verweisen³. Zwischen diesen beiden Ereignissen lagen sechs ökumenische, d.h. sowohl in der östlichen als auch in der westlichen Kirche anerkannte Konzilien, die sich alle – mit Ausnahme des Konzils von 380/381 n.Chr. – vorrangig und ausdrücklich zu Fragen der Christologie äußerten. Dabei nimmt in dieser Epoche das fünfte Jahrhundert eine herausgehobene Stellung ein, da in diesem Jahrhundert die beiden ökumenischen Konzilien von Ephesus (431) und Chalcedon (451) stattfanden; ebenso bedeutsam waren neben den dogmatischen Klärungen die entstandenen Kirchenspaltungen, die als Folge der Konzilsentscheidungen des fünften Jahrhunderts bis in die Ge-

¹ Vgl. die Auslegung Martin Luthers zu Joh 17,3 aus dem Jahre 1528: „Und wenn jemand fragte, was doch die Christen können oder lernen? sol man nichts anderes antworten, das es sey, denn das man den Christum kenne gesand vom Vater. Wer das nicht kan noch leret und treibt, der rhueme sich nur keiner Christen kunst ... Also das rein abgeschelet und ausgeschlossen sey alles was man predigen odder wissen, heissen odder thun kan von allerley guter lehre und leben, und nichts bleibe noch gelte, das da muege einen Christen machen, on das er hie sagt: 'Das sie dich und den du gesand hast, Jhesum Christum erkennen'.“ (WA 28, 96,17–20.24–28).

² Vgl. REUTTER, Damasus, 368–462.

³ Dazu jüngst UPHUS, Horos, passim.

genwart andauern⁴. Fühlten sich nach 431 n.Chr. besonders die im persisch-arabischen Raum angesiedelten Christen nicht mehr mit den Kirchen im Imperium Romanum verbunden, da sie von diesen als Nestorianer verunglimpft wurden, so wog der Bruch nach dem Konzil von Chalcedon noch schwerer, da nun ein Großteil der Gemeinden der orientalischen Kirchen, vornehmlich in Ägypten und Syrien, keine Kirchengemeinschaft mehr mit den sogenannten Orthodoxen pflegten, die ihrerseits die Orientalen als Monophysiten brandmarkten⁵.

In der bisherigen Forschung zur Christologie des fünften Jahrhunderts gibt es eine Fülle von Einzeluntersuchungen zu den Autoren der lateinisch- wie der griechischsprachigen Kirchen⁶. Dabei erregten vor allem die Auseinandersetzungen zwischen Nestorius und Kyrill von Alexandrien das Interesse der dogmengeschichtlichen Forschung⁷.

Während man davon sprechen kann, daß die Zusammenhänge, die zum Streit zwischen Nestorius und Kyrill führten, nach den derzeitigen Quellenkenntnissen weitgehend geklärt sind, erfolgte eine solche Klärung für den lateinischsprachigen Bereich bisher noch nicht. Zwar konnten auch hier in Einzeluntersuchungen wichtige Erkenntnisse zur Entwicklung des christologi-

⁴ Insbesondere von katholischer Seite kann man dabei in den letzten Jahrzehnten bemerkenswerte Annäherungen an die nicht-chalcedonischen Kirchen des Ostens feststellen, vgl. dazu KASPAR, Herr, 79f.; DERS., Ökumene, 154f. Dabei greifen diese ökumenischen Kontakte vor allem auf die Arbeit der Stiftung „Pro Oriente“ zurück, die seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts regelmäßige Konsultationen zwischen den nicht-chalcedonischen und der katholischen Kirche veranstaltet, vgl. dazu die Dokumentationen der offiziellen und nichtoffiziellen Konsultationen in: KIRCHSCHLÄGER/STIRNEMANN, Chalcedon, 52–481; SCHÖNBORN, Pro-Oriente, 247–254; THÖLE, Initiativen, 113f.; WINKLER, Dialogue, 159–173.

⁵ Vgl. hierzu GRILLMEIER, Jesus Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451; DERS., Jesus Bd. 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600.

⁶ Grundlegend ist das Opus magnum imperfectum von A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1–2/4, zu nennen, der die christologischen Entwicklungen im Osten und im Westen von der Zeit des Neuen Testaments bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts untersucht hat. Vgl. für den griechischsprachigen Bereich die neueren Monographien von GERBER, Theodor von Mopsuestia; MCGUCKIN, St. Cyril; MEUNIER, Christ; MÜNCHLABACHER, Denken; SCHURIG, Theologie; sowie das Themenheft „Cyrill von Alexandrien“, ThQ Heft 4, 178, 1998.

Für den lateinischsprachigen Bereich ist vor allem auf die Arbeiten von ARENS, Sprache; DROBNER, Person-Exegese; und die Aufsatzbände von STUDER zu verweisen.

⁷ Vgl. dazu zuletzt die umfassenden Darstellungen von FRAISSE-COUÉ, Diskussion, 570–626; DIES., Ephesus, 1–89; und REDIES, Kyrill, 195–208.

schen Dogmas gewonnen werden⁸, doch eine Überblicksdarstellung der lateinischsprachigen Christologie des fünften Jahrhunderts ist noch ein Desiderat der dogmengeschichtlichen Forschung⁹.

Diese Lücke kann auch die vorliegende Arbeit nicht schließen. Statt dessen wird in einem engen zeitlichen und räumlichen Rahmen die christologische Lehrentwicklung nachgezeichnet.

Der Zeitraum der Arbeit umfaßt die Jahre 417/418 n.Chr. bis 448 n.Chr. Während der terminus ante quem bestimmt wird durch die Abfassung des *Tomus Leonis*, in dem sich der römische Papst Leo I. hauptsächlich mit der Christologie des Konstantinopolitaner Archimandriten Eutyches auseinandersetzt, ist der terminus post quem durch die Abfassung eines christologischen Traktats des gallischen Mönchs Leporius bestimmt. Mit der Verortung dieser beiden Personen ist zugleich auch der geographische Rahmen der vorliegenden Arbeit abgesteckt. Es geht um die christologischen Konzeptionen, die in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Südgallien und Italien präsent waren. Dabei kann und soll die Auseinandersetzung mit der Christologie des Nestorius, die seit dem Jahre 430 maßgeblich für die Beiträge der lateinischsprachigen Theologen wurde, nicht ausgeblendet werden¹⁰. Allerdings wird hier der Versuch unternommen, die Theologen vor allem in und aus ihren eigenen historischen und systematisch-theologischen Zusammenhängen zu verstehen.

Dies bedingt, daß die überaus gewichtigen christologischen Vorgaben Augustins nur den Rahmen für die folgenden Ausführungen bieten können, ohne daß der Kirchenvater aus Hippo Rhegius eigenständig untersucht wird – dies würde den Umfang einer Qualifikationsarbeit sprengen¹¹. Es bleibt aber grundsätzlich festzustellen, daß Augustinus der eigentliche Gesprächspartner der Theologen des fünften Jahrhunderts ist. Seine christologischen Vorgaben wurden rezipiert, zitiert und weiterentwickelt. Augustinus kann darum fast schon

⁸ Vgl. für Rom vor allem die Papstgeschichte von CASPAR, *Geschichte*; und die Darstellung zur Geschichte der römischen Kirche bis zum Episkopat von Xystus III. von PIETRI, *Roma christiana II*.

⁹ Angekündigt ist in Fortsetzung des Werkes von GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, ein Band 2/5, der sich mit der Entwicklung der lateinischsprachigen Christologie vom fünften bis zum achten Jahrhundert befaßt, vgl. HAINTHALER, *Jesus Christus*, 89.

¹⁰ Grundlegend für den lateinischsprachigen Bereich sind die unvollendet gebliebenen Aufsätze von AMANN, *Affaire* 1–4.

¹¹ Vgl. hierzu an neueren Monographien WYRWA, *Christus*, 11–185; DROBNER, *Personen-Exegese*, passim; GEERLINGS, *Christus*.

als der theologische „Übervater“ seiner Epoche bezeichnet werden. Dies wird sich auch in der kommenden Arbeit widerspiegeln.

Gleichzeitig werden auch andere zentrale lateinischsprachige Theologen dieser Zeit nur am Rande besprochen: so ist es weder möglich, das Wirken des Marius Mercator in Konstantinopel und dessen Textsammlung der *Collectio Palatina* auszuwerten¹², noch wird der Augustinus-Schüler und Weggefährte Leos des Großen, Prosper von Aquitanien¹³, behandelt.

Behandelt werden in zeitlicher Reihenfolge die Theologen Leporius, Johannes Cassian, Caelestin I., Xystus III., Vinzenz von Lérins und Leo der Große.

Der gallische Mönch Leporius fand bisher in der Forschung nur wenig Beachtung. Nachdem er einen heftig kritisierten Brief zu Fragen der Christologie veröffentlicht hatte, mußte Leporius seine Heimat verlassen und kam in Nordafrika in Kontakt mit Augustinus. Durch diesen ließ sich Leporius belehren und gelangte zu einer neuen, eigenständigen Christologie. Seine neue christologische Konzeption schrieb Leporius im Jahre 417/418 in einem Traktat nieder und gab diesen südgallischen Bischöfen zur Kenntnis. Die Auseinandersetzungen um die Christologie des Leporius zeigen den Stand der lateinischsprachigen Christologie auf, bevor diese vom christologischen Streit im Osten bestimmt wurde. Erstmals wird im Anhang der Arbeit der Text des Leporius in eine moderne Sprache übersetzt.

Als zweiter Theologe wird der vor allem durch seine monastischen Schriften bekanntgewordene Johannes Cassian dargestellt, der in Marseille lebend im Frühjahr 430, d.h. bereits während der voll entfachten Diskussion zwischen Nestorius und Kyrill, einen ersten westlichen Beitrag zur aktuellen Kontroverse lieferte. Untersucht wird jedoch nicht seine Polemik gegen Nestorius und seine Auseinandersetzung mit dessen Lehren, die von einer Vielzahl von Fehleinschätzungen des Patriarchen von Konstantinopel geprägt sind¹⁴, sondern Johannes Cassians eigene christologische Position, die – im Unterschied etwa zu Leo und Leporius – am wenigsten von allen hier vorgestellten Personen von der Christologie Augustins beeinflusst ist.

¹² Zur *Collectio Palatina* vgl. SCHWARTZ, Praefatio, ACO I 5,1, I–XIII; zu Marius Mercator vgl. ELTESTER, Marius 53 (Mercator), 1835–1835; WERMELINGER, Marius Mercator, 1386f. (Lit.).

¹³ Vgl. LORENZ, Augustinismus, 217–252.

¹⁴ Vgl. BRAND, Contribution, 119–155; KUHLMANN, Neubewertung, 52–55.

Mit den Päpsten Caelestin I. und Xystus III. verlassen wir den südgallischen Raum und erörtern sowohl deren dogmatische als auch kirchenpolitische Positionen in den christologischen Kontroversen. Die beiden Päpste waren aufgrund ihres Amtes die natürlichen Ansprechpartner für die Patriarchen des Ostens und wurden auch als solche auf dem Höhepunkt der Kontroversen um Nestorius immer wieder in die Auseinandersetzungen einbezogen.

Im Jahre 434 n.Chr. verfaßte der Mönch Vinzenz von Lérins, der heutigen Insel St. Honoratius östlich von Marseille, ein *Commonitorium* (Erinnerungsschrift) gegen die Häretiker. In diesem Werk setzt er sich mit der Frage auseinander, warum es zu immer neuen Häresien kommt und wie diese Häresien überwunden werden können. Während in der bisherigen Forschung zu Vinzenz vor allem das von ihm entwickelte Traditionsprinzip untersucht wurde¹⁵, analysiert diese Arbeit seine Christologie, die in der Forschung bisher noch keine Beachtung fand¹⁶.

Als letzte Person wird Papst Leo I. vorgestellt. Dabei sind insbesondere seine Predigten der Jahre 440 bis 445 n.Chr. von Interesse. Zu untersuchen ist, wie er sich in diesen Predigten zur Christologie äußerte. In der bisherigen Leo-Forschung wurden weitgehend dessen Briefe und dogmatische Schreiben, die er im Zuge der Diskussionen um Eutyches und dem Konzil von Chalcedon verfaßte, analysiert¹⁷. Die Predigten der Jahre 440 bis 445 dagegen sind weitgehend frei von den früheren dogmatischen Streitigkeiten; ebenso hatte die neu aufflammende Kontroverse ab dem Jahre 448 n.Chr. noch keinen Einfluß auf den römischen Theologen und Kirchenpolitiker. Statt dessen spiegeln die frühen Predigten den Alltag einer römischen Gemeinde wieder und sind somit Dokumente einer genuinen lateinischsprachigen Theologie.

Zu den hier behandelten Personen ist der Quellenbestand ganz unterschiedlich. Während von Leporius ein relativ kurzer Traktat vorliegt, legt Johannes Cassian in insgesamt sieben Büchern seine eigene Christologie dar. Von Cae-

¹⁵ Vgl. grundlegend SIEBEN, Konzilsidee, 148–170.

¹⁶ Wie wenig bisher in der Forschung zur Christologie der Leriner Mönch wahrgenommen wurde, kann man daran erkennen, daß etwa Grillmeier Vinzenz von Lérins in seinen Studien zur Christologie nur ganz am Rande erwähnt. Ausschlaggebend für diese Geringschätzung seiner Christologie mögen Äußerungen wie die folgende von JÜLICHER, Vincentius, 672f., sein: „V(incentius) hat sich nicht die Aufgabe gestellt, ... Begründung der orthodoxen Kirchenlehre zu liefern,... Es handelt sich da nur um Exkurse, die ihm als Beispiel dienen.“

¹⁷ Vgl. aus der neueren Literatur etwa GRILLMEIER, Jesus I, 734–750; RITTER, Dogma, 243–270; WYRWA, Etappen, 148–162.

lestin und Xystus sind nur Briefe überliefert, in denen sie aber an keiner Stelle eine systematische Darstellung ihrer Christologie geben. Vinzenz von Lérins äußert sich nur in wenigen Kapiteln seines *Commonitorium* und in der *Praefatio* seiner *Excerpta* zur Christologie. Von Leo dem Großen existieren etwa 150 Briefe und umfangreiche Predigtsammlungen. Daraus ergibt sich, daß in den einzelnen Kapiteln die Quellen unterschiedlich gewichtet und zur Bestimmung der christologischen Positionen eingesetzt werden müssen. Während es bei Leporius, Johannes Cassian, Vinzenz von Lérins und Leo dem Großen möglich ist, aus ihren Werken den theologischen Sprachgebrauch sowie die Mariologie und Christologie herauszuarbeiten, müssen für Caelestin und Xystus die Briefe der Jahre 430 bis 435 einzeln referiert und gewertet werden.

Daneben wird in allen Kapiteln die Person vorgestellt. Diese Darlegung kann, wo es für das Verständnis der Christologie notwendig ist, umfangreich ausfallen (so bei Leporius und Johannes Cassian) oder auch relativ knapp gehalten sein (Caelestin, Xystus, Vinzenz von Lérins und Leo der Große). Die Zusammenfassungen am Ende eines Kapitels bündeln die wichtigsten Ergebnisse.

Die Zielstellung der Arbeit ist rein dogmengeschichtlich. Die leitende Fragestellung lautet in allen Kapiteln: Wie versuchen die Autoren, während sie die Unterscheidung der beiden Naturen Christi zu beachten haben, die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zu denken und zu verstehen?

Aus der Themenstellung ergibt sich, daß frömmigkeits- oder sozialgeschichtliche Aspekte, zum Beispiel das umfangreiche Bauprogramm unter Xystus und Leo, nur am Rande Erwähnung finden. Hierfür hätten nicht nur die literarischen Quellen – wie in der vorliegenden Arbeit geschehen –, sondern die nichtliterarischen Quellen vor allem aus den Bereichen der Kunstgeschichte und Archäologie herangezogen werden müssen.

Zuletzt muß noch zur Sekundärliteratur angemerkt werden, daß eine vollständige Erfassung derselben insbesondere bei Leo dem Großen unmöglich ist. Es wurde aber eine möglichst weitreichende Aufnahme angestrebt, vor allem bei der neueren und neuesten Literatur zum Thema. Der Verfasser bleibt sich dabei nicht nur an dieser Stelle der eigenen Unzulänglichkeiten bewußt.

1. Leporius und sein Libellus emendationis

1.1. Zur Person

In den Jahren 417 oder 418 n.Chr. kam es in Gallien und in Nordafrika zu Auseinandersetzungen um die Christologie des Leporius. Über seine Person ist nur wenig bekannt:

„Leporius, bisher Mönch, später Presbyter, der sich etwas einbildete auf die Reinheit des Lebens, an welcher er nur durch die freie Entscheidung und die eigene Anstrengung, nicht aber durch die Hilfe Gottes festgehalten zu haben glaubte. Er hatte angefangen, der Lehre des Pelagius zu folgen. Aber durch die gallischen Lehrer ermahnt und in Afrika durch Augustinus noch dazu verbessert, schrieb er ein Büchlein über seine Besserung, in welchem er sich für den Irrtum rechtfertigte und Dank sagt für die Verbesserung. Und indem er zugleich das was er nicht recht über die Fleischwerdung Christi gedacht hatte, berichtigte, äußerte er die katholische Lehre, indem er sagt, daß die Person des Sohnes Gottes als eine geglaubt wird, wobei in Christus in seinem Wesen zwei Naturen bleiben.“¹

Gennadius gibt in seinem Schriftstellerkatalog im wesentlichen wieder, was bereits durch Johannes Cassian über Leporius zu erfahren ist. Danach war dieser in Gallien Mönch und wurde später Priester (Joh. Cass., inc. I 4: *tunc monachus, modo presbyter* [CSEL 17, 241,8 Petschenig])². Wegen seiner pelagianischen Lehren wurde Leporius in Gallien, so Johannes Cassian und Gennadius übereinstimmend, ermahnt³. Wie es zu den Kontakten nach Nordafrika, insbesondere zu Augustinus kam, ist unbekannt⁴.

¹ Gennad., vir. ill. LX: *LEPORIUS adhuc monachus, post presbyter, praesumens de puritate vitae quam arbitrio tantum et conatu proprio, non Dei se adiutorio obtinuisse credebat, Pelagianum dogma coeperat sequi. Sed a Gallicanis doctoribus admonitus, et in Africa per Augustinum adeo emendatus, scripsit emendationis suae libellum, in quo satisfacit de errore et gratias agit de emendatione; simul et quod de incarnatione Christi male senserat corrigens, catholicam sententiam tulit dicens manentibus in Christo in sua substantia duabus naturis unam credi Filii Dei personam.* (TU 14,1, 81,17–25 Richardson).

Eine Zusammenstellung der relevanten Quellen zum Fall Leporius bietet der Sammelband von GLORIEUX, Prénestorianisme en occident.

² Aus den Äußerungen des Johannes Cassian kann man schließen, daß Leporius erst nach der Abfassung des Libellus zum Presbyter geweiht wurde.

³ Nach Augustinus und Gennadius waren es gallische Lehrer, die diese Ermahnung aussprachen, nach Johannes Cassian war er es selbst (*a nobis admonitus* [CSEL 17, 241,11 P.]). Ob dahinter eine tatsächliche Beteiligung des Johannes zu sehen ist, kann nicht gesagt werden, vermutlich ist Johannes Cassians Aussage aber stereotyp zu verstehen.

⁴ Augustinus schildert in seinem Begleitbrief zu dem Libellus des Leporius (ep. 219,1) ebenfalls nur kurz, daß Leporius zu ihm kam, nachdem er von den gallischen Bischöfen wegen seiner Anmaßung und seinen Fehlern (*pro sui erroris praesumptione merito idoneeque correptum* [CSEL 57, 428,10f. Goldbacher]) vertrieben worden war. Die Nordafrikaner nahmen ihn auf, um ihn *salubriter perturbatum corrigendum sanandumque* (428,12f. G.). In diesem Zusammenhang wird immer wieder auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß es daneben einen nordafrikanischen Presbyter Leporius gegeben hat, der im Kontakt mit Augustinus stand (vgl. Aug., ep. 213,1 [CSEL 57, 373,3 G.]). Ob die beiden Personen identisch sind, kann nicht geklärt werden. Zur Klärung der eigentlichen Fragen um den Libellus trüge dieses höchstens dann bei, wenn man aufgrund einer Identifikation beider neben der ep. 219 und dem Libellus noch einen dritten Erweis der Historizität des Leporius hätte (vgl. dazu das

1.1.1. War Leporius in Trier?

In der Literatur zur Mönchs- und Bischofsgeschichte des Bistums Trier, aber auch in den Untersuchungen zu Leporius, taucht immer wieder die These auf, daß Leporius die pelagianischen Lehren in Trier verbreitet habe⁵. Zur Begründung dieser Meinung nutzt man einen kurzen Satz aus Johannes Cassian, *De incarnatione*:

„Vor kurzem erst, d.h. in unseren Tagen, haben wir eine giftige Irrlehre, am meisten in der Stadt der Belger, auftauchen sehen, deren Irrlehren sicher sind, unsicher (dagegen) ihr Name...“⁶.

Die Hauptstadt der Provinz Belgica war Augusta Treverorum. Schon seit Cäsar wird die Landschaft immer wieder als das Gebiet der Belger bezeichnet⁷.

Die Schwierigkeiten mit einer Gleichsetzung von Trier und der *urbs belgarum* beginnen aber schon im textkritischen Bereich. Die Lesart *belgarum* wird nur von einer Pariser Handschrift aus dem 13. Jahrhundert bezeugt, während zwei Handschriften aus dem 10.–12. Jahrhundert *velgarum* stehen haben⁸. Läßt man sich darauf ein, daß Johannes Cassian damit die Hauptstadt der Provinz Belgica gemeint haben sollte – was aber den Duktus der vorherigen Aufzählungen der Ketzer durchbrechen würde⁹ – ist damit noch immer nicht geklärt, daß er Leporius für den Überbringer der neuen Häresie hält. Diese neue Irrlehre charakterisiert er in dem Abschnitt bloß mit dem Hinweis, daß sie von Jesus

folgende Kapitel; zu den beiden anderen Erwähnungen AMANN, Léporius, 435, und zu den inschriftlichen Belegen für den Namen Leporius vgl. WEIJENBORG, Leo, 373 mit Anm. 51).

⁵ Vgl. etwa AMANN, Léporius, 434; ANTON, Studien, 42; BECKER, Trierer Mönchtum, 17–19; CODINA, Aspecto, 153 mit Anm. 5 („monje centroeuropeo [¿Belley? ¿Tréveris?]); PFEIFFER, Mauricius, 962; GORI, Il Libellus emendationis, 201 („un monaco di nome Leporio, forse originario di Treviri“) u.a.m. Der Begründer dieser These ist wohl MORIN, Notes, 102f., der sich in der Miscelle aufgrund der handschriftlichen Bezeugung für Trier aussprach.

⁶ Joh. Cass., inc. I 2,4: *nuper quoque, id est in diebus nostris, emersisse haeresim uenensam ex maxima Belgarum urbe conspeximus, certi erroris, incerti nominis* (CSEL 17, 238,28–239,2 Petschenig).

⁷ Caes., Gall. I 1,5: *eorum una pars, quam Gallos obtinere dictum est, initium capit a flumine Rhodano, continetur Garunna flumine, Oceano, finibus Belgarum, attingit etiam ab Sequanis et Helvetiis flumen Rhenum, vergit ad septentriones* u.ö.; vgl. auch Tac., ann. I 34 u.a.m.

⁸ Vgl. dazu auch die lange Erörterung von A. GAZET, in: PL 50, 17 D –19 C; KOHLHUND, der deutsche Übersetzer von *De incarnatione*, 439 Anm. 3, verweist im Anschluß an Gazet auf Rom, auch wenn er sich selbst auf keine Stadt festlegen möchte; DATTRINO, *L'incarnazione*, 103 Anm. 8, meint „Allusione a Leporio, oriundo di Treviri secondo Cassiano“; VANNIER, *Traité*, 92 Anm. 2, faßt die Diskussion zusammen mit „Cette localisation est invraisemblable“.

⁹ Das zweite Kapitel des ersten Buches entwickelt eine Sukzessionskette von Häresien, die, nach der Meinung von Johannes Cassian, alle in irgendeiner Form die Gottheit Christi leugneten. Johannes Cassian zählt nacheinander die Ebioniten, Sabellius, die Arianer, Eunomius, Macedonius, Photin und Apolinarius auf und nennt in einem kurzen Satz deren jeweilige Häresie. Von keinem der Häresiarchen nennt er eine genauere geographische Verortung, auch wenn ihm dieses sicher ohne Probleme möglich gewesen wäre.

lehrt, er sei als einfacher Menschen geboren (*solitarium ... hominem dominum nostrum Iesum Christum natum esse*) und ihm alle Göttlichkeit abspricht, da er nur von Gott angenommen sei (*a deo ... adsumptum*). Im folgenden Kapitel des ersten Buches erklärt Johannes Cassian erst, wer der geistige Vater dieser neuen Irrlehre sei: Pelagius¹⁰. Von diesem haben die neuen Irrlehrer die Thesen übernommen, daß die Menschen ohne Sünden sein könnten, denn wenn schon der Mensch Jesus ohne Sünden war, so wäre dies auch allen Menschen möglich¹¹. Darum konnten die neuen Irrlehrer auch behaupten, daß die Erlösung durch Gott unnötig sei (inc. I 3,2f. [240,4–25 P.]). Darauf aufbauend erklärt er nun wiederum, daß derjenige, der die neue Irrlehre verbreitet habe, mit seinen Schriften den Pelagianern Fürsprache erwies¹². Abgesehen davon, daß er Pelagius als den geistigen Vater dieser Häresie bezeichnet, hat Johannes Cassian bisher noch keinen Namen für den neuen Irrlehrer genannt.

Im vierten Kapitel des ersten Buches beginnt Johannes Cassian mit der Vorstellung des Leporius. Dieser war einst Mönch, später Presbyter. Aus der Schule des Pelagius kommend, lehrte er entweder als erster oder am meisten (*aut primos aut inter maximos*) diese Häresie in Gallien¹³. Was Johannes Cassian in dem Abschnitt aber nicht sagt, ist, daß Leporius der bisher immer noch ungenannte Irrlehrer sei, den er in Kap. 2,4 eingeführt hat. Statt dessen kommt es ihm gerade im Kap. 4 darauf an, die wundersame Besserung des Leporius durch Gott aufzuzeigen (*a nobis admonitus, a deo emendatus* [241,11f. P.]) und diesen darum zum einen als Beispiel für diejenigen aufzuzeigen, die noch der Irrlehre anhängen oder schon schwankend geworden sind; zum anderen dient ihm Leporius als Zeuge für den katholischen Glauben¹⁴.

Im ersten Kapitel des zweiten Buches greift Johannes Cassian noch einmal auf das dritte Kapitel des ersten Buches zurück, wenn er nun davon spricht,

¹⁰ Joh. Cass., inc. I 3,1: *quod peculiare ac proprium supra dictae illius haereseos quae ex Pelagiano errore descenderat fuit* (239,20–22 P.).

¹¹ Joh. Cass., inc. I 3,1 (239,25–28 P.).

¹² Joh. Cass., inc. I 3,4 (240,25–241,2 P.).

¹³ Joh. Cass., inc. I 4,2: *Leporius enim, tunc monachus, modo presbyter, qui ex Pelagii ut supra diximus institutione uel potius prauitate descendens apud Gallias assertor praedictae haereseos aut inter primos aut inter maximos fuit* (241,8–11 P.).

¹⁴ Joh. Cass., inc. I 5,1: *Ex cuius confessione uel potius deploratione nonnulla inserenda existimauimus duplici ex causa, ut correctio eorum et nobis testimonio et his qui nutant exemplo esset, quorumque errorem sequi non erubuissent, eorum emendationem sequi non erubescerent, ac sicut simili aegritudine infirmarentur, ita simili remedio sanarentur* (241,22–27 P.). Vgl. auch inc. I 6,1: *hanc ergo eius confessionem, id est catholicorum omnium fidem* (245,1f. P.).

daß er im ersten Buch bereits auf die Sukzession des neuen Häretikers in bezug auf die alten Häresien hingewiesen habe¹⁵. Damit kann aber nun unmöglich Leporius gemeint sein, statt dessen wird spätestens im zweiten Kapitel jedem klar, um welche Person es Johannes Cassian geht, wenn er hier schreibt:

„Deshalb behauptest du, wer auch immer du da bist, Irrlehrer, der du verneinst, daß Gott aus der Jungfrau geboren ist, daß Maria die Mutter unserer Herren Jesus Christus nicht θεοτόκος, d.h. die Mutter Gottes genannt werden könnte, sondern χριστοτόκος, d.h. nur Mutter Christi und nicht Gottes.“¹⁶

Gemeint ist mit dem neuen Irrlehrer der Konstantinopolitaner Patriarch Nestorius und nicht der gallische Leporius! Damit kann man auch erklären, auf welche Empfehlungsschreiben für die Pelagianer sich Johannes Cassian in inc. I 3,4 bezog: die beiden Briefe des Nestorius an Papst Caelestin I., in denen Nestorius anfragt, welche Bewandnis es mit Julian von Aeclanum und dessen angeblicher Häresie auf sich hätte¹⁷. Daß es sich bei den neuen giftigen Irrlehren in I 2,4 auf jeden Fall um die Lehren des Nestorius handeln muß, kann man auch schon aus der Gliederung des Gesamtwerkes entnehmen. Johannes Cassian kommt es auf die Widerlegung des Nestorius an, den er im übrigen in seinem ganzen Werk nie namentlich erwähnt¹⁸, dazu reiht er ihn von Anfang an in die Sukzessionskette der Häretiker ein. Leporius dient ihm in diesem Zusammenhang nur als Beleg dafür, daß Leute, die früher falsch gedacht haben, durch die Mithilfe der Brüder zum rechten Glauben zurückkamen. Dasselbe versucht er ja mit seinem Werk auch bei Nestorius zu erreichen.

Hat man mit dem Irrlehrer aber erst einmal Nestorius identifiziert, dann bleibt noch die Frage, warum Johannes Cassian diesen nach Nordgallien zur Mission geschickt haben sollte. Hier hilft eine Untersuchung seines Sprachgebrauchs weiter: *Urbs* verwendet Johannes Cassian in dem ganzen Werk *De incarnatione* streng im Sinn von Reichshauptstadt beziehungsweise Patriar-

¹⁵ Joh. Cass., inc. II 1,1: *Quoniam libello primo quaedam praemisimus, quibus nouum haereticum ex antiquae haereseos stirpibus pullulare adprobaremus* (246,2–4 P.).

¹⁶ Joh. Cass., inc. II 2,1: *Dicis itaque, quisquis es ille, haeretice, qui deum ex uirgine natum negas, Mariam matrem domini nostri Iesu Christi theotocon, id est matrem dei, appellari non posse, sed Christotocon, hoc est Christi tantum matrem, non dei* (247,1–4 P.).

¹⁷ Nest., ep. I ad Cael. 1 (Coll. Ver. 3,1 [ACO I 2, 12,20–13,5 Schw. = LOOFS, Nestoriana, 165,10–166,15]); ep. II ad Cael. 1 (Coll. Ver. 4,1 [ACO I 2, 14,5–18 Schw. = LOOFS, Nestoriana, 170,4–27]). Vgl. zu den beiden Briefen des Nestorius unten „3.2.1. Die Schreiben des Jahres 430 ...“. SCHWARTZ, Konzilstudien, 6, geht davon aus, daß Johannes Cassian auf jeden Fall den ersten Brief des Nestorius an Caelestin kannte.

¹⁸ Statt dessen umschreibt er diesen Namen immer bzw. wendet sich in der Anrede der 2.P. Sg. (du!) an diesen. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß Johannes Cassian in seinem Ketzerkatalog im ersten Buch Nestorius nicht nennt! Vgl. auch SCHWARTZ, Konzilstudien, 6 mit Anm. 2.

chensitz¹⁹. *Civitas* dagegen benutzt er für alle anderen Städte²⁰. Es liegt von daher nahe, *belgarum* im Text als Glosse anzusehen und *ex maxima urbe* historisch zutreffend so zu verstehen, daß Nestorius am meisten in der Reichshauptstadt Konstantinopel, welche auch sein Patriarchensitz war, die neue giftige Irrlehre verbreitet habe. Bestätigt wird diese Interpretation durch eine weitere Stelle aus *De incarnatione*. Im siebten Buch schreibt Johannes Cassian über Nestorius:

„Und du, o höchst gottloser und schamloser Verunreiniger der so angesehenen Stadt und du schwere und verderbliche Seuche des katholischen und heiligen Volkes, du wagst es in der Kirche Gottes zu bleiben und zu reden und bringst durch deine lästerlichen und wahnsinnigen Reden die Priester des immerwährenden unverletzten Glaubens und des katholischen Bekenntnisses in schlechten Ruf, indem du sagst, daß durch den Fehler der früheren Lehrer das Volk der Stadt Konstantinopel irre“²¹.

Ob Leporius jemals im Laufe seines Lebens in Trier war, können wir nicht mehr feststellen. Der Text des Johannes Cassian läßt sich aber auf keinen Fall als Beleg für diese These nutzen, zumal sich – wie wir unten noch aufgezeigt werden – die Ansprechpartner des Leporius im südgallischen Raum der Provinzen Narbonensis secunda und Viennensis lokalisieren lassen und nicht in der nördlichen Provinz Belgica.

¹⁹ Als Bezeichnung für Konstantinopel: inc. VI 11,2 (339,14f. P.); VII 30,3 (389,6f. 10f.); VII 31,1 (389,20f.); VII 31,3 (390,4); als Bezeichnung für Alexandria inc. VII 29,1 (387,18); für Antiochia inc. VI 6,1 (331,5). Ohne weitere geographische Hinweise nutzt er *urbs* in inc. VI 5,5 (330,31), wobei der Kontext darauf hinweist, daß er damit Konstantinopel meint, wo er selbst als Mönch gelebt hat. Ein zweiter Beleg für *urbs* ohne weitere Erläuterung findet sich in inc. VI 5,3 (330,12–14). An dieser Stelle hält er Nestorius vor, er sei in einer *catholica urbs* geboren und aufgezogen worden. In VI 6,1 sagt er, daß Nestorius in Antiochia geboren sei (331,5f.; vgl. auch VII 30,2 [388,22–24]). Wir haben für *urbs* also sechs von zehn Belegen in bezug auf Konstantinopel, zwei für Antiochia, einen für Alexandria, hinzukommt als zehnter Beleg die hier mit Konstantinopel identifizierte Stadt aus inc. I 2,4.

²⁰ Joh. Cass., inc. I 4,3: *ad omnes admodum Galliae civitates* (241,18 P.); II 2,2: *in civitate David* (cf. Lk 2,11 [247,12f.]); VII 19,2: *in civitate Ioppe* (376,11).

²¹ Joh. Cass., inc. VII 30,3: *et tu, o impiissime atque inpudentissime praeclarae urbis contaminator et catholicae ac sanctae plebis grauis et exitiosa contagio, stare in ecclesia dei ac loqui audes, et blasphemis ac furiosis uocibus tuis sacerdotes semper in laesae fidei et catholicae confessionis infamas, dicens magistrorum priorum uitio plebem Constantinopolitanam urbis errare?* (389,6–11 P.).

1.2. Zum Werk

1.2.1. Abfassungszeit des Libellus

In älteren Publikationen zu unserem Text wurde vielfach eine Abfassungszeit des Libellus um 426–428 n.Chr. angegeben²². Diese Angabe leitete man aus dem Redebeitrag eines Presbyters Leporius in Augustins Sermo 356,10 (PL 39, 1578) und der Nennung eines Presbyters Leporius im Präskript eines Briefs an die Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. (ep. 213,1 [CSEL 57, 373,3 Goldbacher]) ab. Dieser Brief ist datiert auf den 26.9.426 (*VI Kalendas Octobris* im Konsulat des Theodosius und Valentinian)²³.

Seit den Untersuchungen von É. Amann hat sich diese Spätdatierung immer mehr zu Gunsten einer Frühdatierung zwischen 417 und 420 n.Chr. verlagert, die mit Hilfe verschiedener textimmanenter Argumente gewonnen wurde²⁴. Aufgrund der fehlenden Nennung des Pelagius beziehungsweise eines Anhängers des Pelagius im Rahmen des Ketzerkatalogs in Lepor. 10 (CChr.SL 64, 122,23–25 Demeulenaere) vermute ich, daß der Libellus 417 oder 418 n.Chr. im Zuge der Kontroverse zwischen Papst Zosimus und dem nordafrikanischen Episkopat um die Verurteilung des Cälestius verfaßt wurde. Zosimus forderte in einem Schreiben vom Sommer 417 die Nordafrikaner dazu auf, nicht länger an einer Verurteilung des Cälestius festzuhalten.

²² Vgl. etwa GRÜTZMACHER, s.v. Johannes Cassian, 748 (426 n.Chr.). DE TILLEMONT, *Memoires*, 878f., datiert im Anschluß an Aug., corrept. XI 30 *Neque enim quisquam tanta rei huius et fidei caecus est ignorantia, ut audeat...* (PL 44, 934), die Abfassung des Libellus und der ep. 219 auf die Zeit nach 427, da Augustinus an dieser Stelle sagt, daß ihm bis jetzt niemand bekannt sei, der daran zweifeln würde, daß der Sohn der Maria und des Heiligen Geistes der Gottes Sohn sei. Somit müßte die Leporius-Kontroverse nach 426/427 erfolgt sein (vgl. auch DE TILLEMONT, *Memoires*, 1039f. mit Note 85). MOREL, *Invloed*, 35, nennt noch ohne weitere Begründung das Jahr 426 als Entstehungszeit; vgl. dazu die Forschungsübersicht von MAIER, *Date*, 40.

²³ Dieses Schreiben, die sogenannten *acta ecclesiastica*, gibt protokollartig den Verlauf einer Kirchenversammlung in Hippo Rhegius wieder, in der Augustinus den Presbyter Heraclius zu seinem Nachfolger designieren läßt, damit dieser ihm bei der Durchführung seiner bischöflichen Amtsgeschäfte behilflich sei (Aug., ep. 213 [CSEL 57, 372,13–379,9]).

²⁴ Zu den verschiedenen Datierungsmöglichkeiten vgl. AMANN, *Léporius*, 435f., zuletzt BODROŽIĆ, *Ancora*, 385f. Bodrožić datiert selbst den Libellus und die ep. 219 auf September 419 (*Ancora*, 410). Auf das Datum kommt der Verfasser durch einen Vergleich mit verschiedenen Augustinusschriften. Das Datum kann aber nicht stimmen, da der mitunterzeichnende Bischof Florentius im April 419, eventuell aber sogar schon davor starb, vgl. PAC, *Florentius* 4, 473, so bereits MAIER, *Date*, 39–42, der sich im Anschluß an AMANN für 418 aussprach (ebenso die Mauriner in ihrer Ausgabe der *Conciliarum Galliae*, 351); PHILLOTT, s.v. Leporius (1), 702, datiert die Abfassung auf 415–420. DROBNER, *Lehrbuch*, 345, legt sich bei der Abfassungszeit gar nicht fest, sondern gibt dafür die Jahre 418 bis 428 an.

Deshalb „beschlossen wir im vorliegenden Fall nichts Übereiltes noch Voreiliges, sondern daß eurer Heiligkeit unsere Prüfung bezüglich des vollendeten Glaubens des Cälestius mitgeteilt wird.“²⁵

In seiner ep. 3 vom 21.9. 417 dehnte Zosimus die Absolution auch noch auf Pelagius selbst aus (PL 20, 654 A – 661 A [= JK 330]). Erst nach heftiger Gegenwehr der Nordafrikaner um Aurelius und Augustinus revidierte Zosimus seine bisherige Auffassung und erkannte die Verurteilung der beiden an²⁶. Die von mir vertretene Datierung mit Hilfe des *argumentum e silentio* beruht auf der Annahme, daß man mit der vermiedenen Nennung der Pelagianer nicht noch zusätzliches Öl ins Feuer einer aktuellen Kontroverse gießen wollte. Daß sich eine solche Nennung zu einer anderen Zeit regelrecht angeboten hätte, kann man daran ersehen, daß die Empfänger des Libellus wohl selbst der anti-pelagianischen Fraktion angehörten beziehungsweise dieser nahestanden²⁷.

1.2.2. Die Bestreitung der Authentizität durch R. Weijenborg

Im Jahre 1976 stellte R. Weijenborg infrage, ob der Libellus tatsächlich ein Werk des Leporius sei²⁸. Weijenborg bestritt diesen Sachverhalt, vielmehr handele es sich um eine Grundschrift des römischen Diakons Leo (des späteren Papstes) aus dem Jahre 429 n.Chr., die dieser verfaßte, um Nestorius von einer Abkehr von seinen christologischen Irrlehren zu bewegen (363–368). 430 n.Chr. erkannten Papst Caelestin I. und der Diakon Leo, daß Nestorius sich nicht von seinen Lehren abbringen ließ und gaben daher ihr Projekt eines *Libellus emendationis* (einer Selbstkorrektur) auf. Statt dessen übergab Leo seine Reinschrift des Libellus an den Priester und Abt Johannes Cassian und bat diesen, die Lehren des Nestorius zu widerlegen (368–371). Johannes übernahm

²⁵ Zos., ep. 2,6: *unde in praesenti causa nihil praecox immaturumque censuimus, sed innotescere santitati vestrae super absoluta Coelestii fide nostrum examen* (PL 20, 652 B; = JK 329).

²⁶ Zos., ep. 12 (PL 20, 676 A – 678 A; = JK 342); tract. Zos. (PL 20, 693 B – 695 D; = JK 343). Vgl. zum ganzen WERMELINGER, Rom, 134–218, unten S. 18f.

²⁷ Vgl. dazu unten „1.2.3. Die Empfänger ...“. MOREL, *Invloed*, 39, bemerkte zwar auch das Fehlen der Pelagianer in dem Ketzerkatalog, doch er vermutet darin nur eine Unkenntnis Augustins, der nicht erkannt habe, daß der „Leporianismus“ mit dem „Pelagianismus“ zusammenhängt. Dieses Argument kann nicht geteilt werden, zumal Augustinus in dieser Zeit vermutlich eher ein Zuviel als ein Zuwenig im Aufspüren der Pelagianer praktizierte.

²⁸ WEIJENBORG, Leo, 353–398. In der seit 1976 erschienen Literatur zu Leporius reagierte bisher noch niemand auf die Einwürfe Weijenborgs. So erwähnte etwa der Herausgeber R. DEMEULENAERE in der kritischen Ausgabe des Libellus aus dem Jahre 1985 in der Reihe des CChr.SL nur den Aufsatz, ohne sich mit diesem auseinanderzusetzen. VAN BAVEL, s.v. Leporius, 844, verweist im LThK³ auf Weijenborgs Thesen. Die folgenden Seitenangaben im Haupttext beziehen sich auf den Aufsatz von Weijenborg.

den Text Leos, änderte aber die Namen im Text: so wurde aus einem Korrekturschreiben des Konstantinopolitaner Patriarchen Nestorius ein Entschuldigungstext eines ansonsten unbekanntes Mönches Leporius. Dieser Text wurde als Abschrift von Johannes Cassian nach Konstantinopel geschickt, um zu zeigen, daß es im Westen bereits ein Jahrzehnt früher eine Lösung für die verkehrte Christologie des Nestorius / Leporius gegeben hätte (371–376). Um die Legende von dem umkehrwilligen Leporius weiter auszubauen, kompilierte Johannes Cassian einen Brief des Bischofs von Hippo Rhegius, Augustinus (ep. 219), in dem dieser an gallische Bischöfe schrieb, daß die Lehren des Leporius jetzt orthodox seien (376–380)²⁹. Zusätzlich baute Johannes Cassian in seiner Schrift *De incarnatione* Teile des Libellus ein, um damit Nestorius von der Abwendung von seiner falschen Christologie zu bewegen, indem er ihm aufzeigen will, wie ein gallischer Mönch bereits einige Zeit früher zum rechten Glauben kam. Dabei war sich Johannes Cassian die ganze Zeit im klaren darüber, daß es sich bei dem Libellus eigentlich um ein Schreiben Leos und damit in letzter Konsequenz um einen Erlaß des Papstes Caelestin gehandelt habe: doch Johannes Cassian maß der Autorität des päpstlichen Schreibens bereits so eine universelle Bedeutung bei, daß er diesem Denken allein die rechte Lösung der Nestorius-Frage zutraute. Die Texte des gefälschten Libellus, des kompilierten Augustinusbriefes (ep. 219) und von *De incarnatione* verschickte Johannes Cassian im Frühsommer 430 in den Osten, damit sie dort gegen Nestorius benutzt werden konnten, gleichzeitig erhielt Leo von allen Texten Abschriften (380–383). Im Osten wurde der Text sogleich rezipiert, unter anderem forderte Kaiser Theodosius II. Augustinus auf, an der Synode in

²⁹ WEIJENBORG, Leo, 361f., unterstellt dabei Johannes Cassian grundsätzlich eine kritische, wenn nicht sogar negative Haltung gegenüber Augustinus. Danach stammen die ep. 219 und die Unterschrift unter dem Libellus nicht von Augustinus. „Weil der echte Bischof von Hippo Regius zu intelligent war, um sich selbst zu disqualifizieren, ist hier ein Fälscher am Werk gewesen, der ihm nicht sehr gewogen war.“ (362) Wie aber erst kürzlich von CASIDAY, Cassian, 41–47, gezeigt wurde, hängt das von Weijenborg postulierte augustinkritische Bild des Johannes Cassian in der Forschung im wesentlichen von den Vorgaben von Prosper von Aquitanien ab. Danach gab es in der Forschung, so Casiday, einen theoretischen Blickwinkel (theoretical perspective) im Anschluß an Prosper, wonach die Theologie Cassians „as a sinister smuggling of Pelagian notions of grace into the bosom of the Church“ (42) galt. Casiday versucht dagegen stärker den praktischen Blickwinkel (practical perspective) zu beleuchten, wonach vor allem seine asketischen Schriften und deren Wirksamkeit im Rahmen des lateinischsprachigen Mönchtums von großer Bedeutung sind. Er charakterisiert Cassian „as a brilliant synthetic thinker who translated eastern asceticism into forms intelligible to his western audience“ (44). Zu dem Vorwurf von Prosper von Aquitanien, daß Johannes Cassian ein Pelagianer gewesen sei, vgl. auch REBILLARD, Quasi funambuli, 197–210.

Ephesus teilzunehmen, was aber aufgrund von dessen Tod im Sommer 430 nicht mehr möglich war. Statt dessen teilte der Bischof von Karthago, Capreolus, mit, daß ihm die Vorgänge um Leporius und Augustinus vollkommen unbekannt wären (383–392). Der inzwischen Papst gewordene Leo scheint später die Abfassung des Libellus leugnen zu wollen, in dem er Teile des Textes im Florilegium zu seinem *Tomus ad Flavianum* zitierte. Hierbei handelt es sich aber gar nicht um eine originäre Hinzufügung Leos, sondern um eine spätere Ergänzung des Textes, die nicht auf Veranlassung Leos geschah (392–394). Des weiteren wird wiederum ein Zitat aus dem Libellus im Florilegium eines Schreibens Leos I. (ep. 165) an Kaiser Leo (457–474 [PLRE II, Leo 6]) genannt – aber auch hier handelt es sich um eine spätere Interpolation (394–396). Durch Gennadius ging die Legende des sich selbst korrigierenden Mönches Leporius in die Kirchengeschichte ein (396). Ab der Mitte des sechsten Jahrhunderts war man sowohl im Osten als auch im Westen davon überzeugt, daß es den Pränestorianer Leporius gegeben habe (396–398).

Da hier nicht der Raum dafür ist, alle Argumente Weijenborgs zu besprechen, möchte ich mich auf einzelne Bereiche beschränken, die wesentlich für seine These sind. Zugleich dienen diese Themenfelder dazu, ein besseres Verständnis des Libellus zu erlangen³⁰, denn damit werden ebenfalls wichtige Einleitungsfragen zum Libellus geklärt. Die Widerlegung der Thesen Weijenborgs bieten darum auch den Aufriß für die kommenden Abschnitte.

1. Die im Libellus genannten Personen lassen sich nicht verifizieren beziehungsweise sind Interpolationen von Namen durch Johannes Cassian.

2. Der 219. Brief Augustins ist eine Fälschung. Bestimmte Aussagen aus der ep. 219 lassen sich erst in späteren Texten Augustins belegen, darum kann der Brief schon rein inhaltlich nicht aus den Jahren 418 bis 421 stammen.

3. Weil der Bischof von Karthago, Capreolus, mitteilte, daß er bisher noch nie gehört hat, daß jemand eine ähnliche Irrlehre wie Nestorius gelehrt habe, gab es keine Selbstkorrektur des Leporius vor einem nordafrikanischen Bischofskollegium.

³⁰ Im folgenden Kapitel wird die von Weijenborg angenommene Abhängigkeit des Libellus von Leo dem Großen nicht ausdrücklich untersucht. Allerdings kann man – im Vorgriff auf die kommenden Ergebnisse – die weiter unten gemachten Ausführungen zur Theologie des Libellus und zu Leos Christologie vor diesem Hintergrund verstehen. Danach ist es meines Erachtens sicher, daß der Libellus nicht von Leo stammt.

1.2.3. Die Empfänger des Libellus: Cillenius und Proculus

Es ist festzuhalten, daß die Quellenkenntnis zu den beteiligten Personen im Fall Leporius teilweise sehr gering ist. Unabhängige zeitgenössische Zeugen zu Leporius liegen nur in dem Schreiben Augustins (ep. 219) und im Werke Johannes Cassians vor.

Im Unterschied zur Bezeugung des Leporius ist die Bezeugung der beteiligten gallischen Bischöfe Proculus und Cillenius, an die der Libellus und der Augustinusbrief gerichtet wurden, unterschiedlich gut³¹. Ein Bischof namens Cillenius wird – abgesehen von den beiden Belegen im Libellus und der ep. 219 – nirgends genannt. Auch eine ausführliche Suche mit Hilfe verschiedener Computerkonkordanzen brachte kein Ergebnis³².

Wesentlich besser ist die Bezeugung eines Bischofs namens Proculus: Der Bischof Proculus von Marseille (vor 381 – nach 428) ist in verschiedenen Quellen gut belegt. Die erste Nachricht, die wir über sein Episkopat haben, stammt aus den Akten einer Synode in Aquileia. Die Synode fand im September 381 (*III Nonas Septembres*) unter dem Konsulat von Syagrius und Eucerus statt, geleitet wurde sie von Ambrosius von Mailand. Proculus wird hierbei in der Unterschriftenliste für einen Brief an das Kaiserhaus³³ genannt, später verurteilte er in einem kurzen Redebeitrag die Lehren des Arianers Palladius³⁴.

³¹ In der Gallischen Prosopographie (260–527), hrsg. von M. HEINZELMANN, wird außer Johannes Cassian keine der beteiligten Personen erwähnt. Besonders irritierend ist dieser Befund, weil Heinzelmann zumindestens kurz Proculus (Bf. Marseille) erwähnt (Gallische Prosopographie, 675), ohne aber dessen prosopographische Angaben anzuführen.

³² PHILLOTT, s.v. Leporius (1), 702, nennt als möglichen Empfänger einen Bischof Quillirius von Fréjus (Foroiulensum) in der Provinz Narbonensis secunda. „Quillirius, a name which may well stand for Cylinnius, is mentioned as having preceded Leontius in that see, whose episcopate began about the same date.“ In der Bischofsliste von Foroiulensum (Fréjus) wird als erster bekannter Bischof ein Leontius genannt, der 419 in einem Brief des Papstes Bonifacius I. an gallische Bischöfe erwähnt wird (Bon., ep. 3 [PL 20, 756 B; = JK 349]), doch ein Bischof Quillirius konnte in den Quellen von mir nicht nachgewiesen werden. In der Konzilien-Ausgabe der Mauriner von 1789 findet man noch folgenden Hinweis: „*Cylinio*. Aquensi episcopo, si Garnerio fides, qui hoc ex notitia veterum Galliae episcoporum constare asserit. Verum quatenam sit illa notitia, se prorsus nescire Tillemontius profitur, tom. XIII, pag. 1040. Sunt qui forojuliensem episcopum fuisse conjiciunt; cum tamen Leontius ab an. 407 eidem ecclesiae praesideret, ut Tillem. ibidem annotavit pag. 1039. Itaque Cylinii sedes omnio incerta.“ (Conciliorum Galliae, 355 Anm. 3). AMANN, Léporius, 435, faßt die bisher vergeblich Suche nach Cillenius zusammen: „... nous en sommes beaucoup moins sûrs qu’eux, et l’identité de ce prélat est loin d’être établie“.

³³ Conc. Aquileiensis, ep. 2 subscriptio (CSEL 82,3, 325; siehe auch 327,6f. Zelzer). Ebenfalls im Rahmen der Synodalakten ist das Einberufungsschreiben erhalten, welches an Proculus und Constantius (Bischof von Arausio/Orange, vgl. DUCHESNE, Fastes, 265) adressiert wurde. Aufgabe der Synode sei es, über die *adversarii et inimici dei, Arrianae sectae interpretes ac defensores, Palladius ac Secundianus, duo tantum qui ausi sunt ad concilium con-*

Ein weiterer Beleg stammt aus den Akten einer gallischen Lokalsynode in Turin am 22. September 398 (*dies decimo kalendas octobris*)³⁵. Hier wird über Proculus verhandelt, der auf sein Ordinationsrecht für die Bischöfe der Provinz Narbonensis secunda³⁶ besteht, da die dortigen Bischofssitze zu seinem Einflußbereich (*parrocia*) gehören³⁷. Die Synode lehnt dieses für die Kirche von Marseille im allgemeinen ab, da Marseille in einer anderen politischen Provinz liege³⁸. Allerdings gestatten die Teilnehmer der Synode Proculus, daß er ein

venire, debitam praesentes exceperere sententiam super impietate convicti (Conc. Aquil., ep. 1,2 [CSEL 82,3, 316,15–18 Zelzer]).

³⁴ Gesta concilii Aquileiensis 63: *Proculus episcopus Massiliensium dixit: "Palladium qui Arri blasfemias sub quadam impia hereditate non condemnando defendit, sicut hunc et plurimorum iam venerabilium sacerdotum sententia blasphemum designavit atque a sacerdotio alienum duxit, mea pariter sententia in perpetuum condemnatum designat"*. (CSEL 82,3, 363,796–801 Zelzer). Zu der Synode vgl. CASPAR, Geschichte, 237.

³⁵ In der älteren Literatur wird die Synode von Turin noch mehrheitlich für das Jahr 401 angenommen (eine Ausnahme stellt hier JALLAND, Life, 164–166, dar, der für eine Spätdatierung im Jahre 412 plädiert). In der Textausgabe von C. MUNIER zu den gallischen Synoden (CChr.SL 148) wird statt dessen das Jahr 398 angegeben. Munier beruft sich für die Datierung auf PALANQUE, Les dissensions, 482–484 (MUNIER, Concilia Galliae, 52). Diese Angabe wurde etwa von WERMELINGER, Rom, 68.135 mit Anm. 6 (Lit.), übernommen und hat sich seitdem in der Forschungsliteratur durchgesetzt.

³⁶ Die Provinzen Narbonensis prima und secunda gehören beide zur Diözese Viennensis. Marseille liegt in unmittelbarer Nähe zur Provinz Narbonensis Secunda, in der Provinz Viennensis (DUCHESNE, Fastes, 274–277, ordnet die Stadt entsprechend einer Verwaltungsreform aus dem sechsten Jahrhundert in die Provinz Arles ein). Leider ist in der Forschung die Frage noch nicht geklärt worden, ob Kleriker aus der Narbonensis secunda mit der Hauptstadt Aix Suffragane von Marseille waren. Zumindestens die geographische Nähe würde daraufhindeuten, dann wäre aber das Verhalten von Proculus nichts Unbotmäßiges gewesen, sondern ließe auf einen tatsächlichen historischen Brauch schließen. Die Notitia Galliarum (viertes bzw. fünftes Jahrhundert n.Chr.) nennt Marseille als 14. Stadt innerhalb der Provinz Viennensis (Not. Gall. XI 14 [CChr.SL 175, 398,105 Mommsen]); Hauptstadt der Narbonensis secunda ist Aix (Not. Gall. XVI 1 [404,149 Mommsen]). Zur Provinzeinteilung unter Diokletian vgl. MOMMSEN, Verzeichniss, 582f.; KUHOFF, Diokletian, 329–340 (Lit!); PIETRI, Roma christiana II, 986–991; BLECKMANN, s.v. Diocletianus, 579–584 (auf der Karte Sp. 579f. sind allerdings die beiden Provinzen Narbonensis miteinander verwechselt: Nr. 3 wäre richtig Narbonensis prima, Nr. 2 richtig Narbonensis secunda, die zwischen Viennensis [Nr. 1] und Alpes maritimae [Nr. 7] liegt, vgl. etwa Mommsen, 583). Historische Karten Galliens bieten etwa KIEPERT, Gallia. secundo et tertio p. Chr. n. saeculo, Nr. XXV, und mit Einzeichnung der Provinzgrenzen unter Diokletian SIEGLIN/SPURNER, Hand-Atlas, Nr. 27 (b) Imperium Romanum ab imper. Diocletiano a.p. Chr. 297 in Praefecturas, Dioceses, Provincias divisum.

³⁷ Conc. Taurinense 1: *Nam cum primo omnium uir sanctus Proculus Massiliensis episcopus ciuitatis se tanquam metropolitanum ecclesiis quae in secunda prouincia Narbonensi positae uidebantur diceret praeesse debere, atque per se ordinationes in memorata prouincia summorum fieri sacerdotum, siquidem assereret easdem ecclesias uel suas parrocias fuisse, uel episcopos a se in iisdem ecclesiis ordinatos* (CChr.SL 148, 54,9–15 Munier).

³⁸ Conc. Taurinense 1: *id iudicatum est a sancta synodo contemplatione pacis et concordiae, ut non tam ciuitati eius quae in altera prouincia sita est, cuius magnitudinem penitus nesciremus, quam ipsi potissimum deferretur, ut tanquam pater filiis honore primatus assisteret.* (54,17–55,21 Munier).

persönliches Ordinationsrecht in der Narbonensis secunda auf Lebenszeit habe³⁹.

Wohl zwischen 406–410 hören wir aufgrund eines Briefes von Hieronymus an den Mönch Rusticus (ep. 125) etwas über den Leumund des Proculus. Hieronymus schreibt an Rusticus:

„Du hast vor Ort den heiligen und sehr gelehrten Bischof Proculus, der durch seine lebendige und gegenwärtige Rede unserem papiernen Schreiben überlegen ist und der durch tägliche Unterweisung deinen Weg lenkt und damit nicht duldet, daß du – weil du in eine andere Richtung abbiegst – den königlichen Weg verläßt ...“⁴⁰.

Im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen Papst Zosimus und dem gallischen Episkopat um den Primat von Arles innerhalb der Diözese Viennensis gibt es eine Fülle an Belegen für das Wirken des Proculus. Zosimus unterstützt mit allen Möglichkeiten den Metropolit von Arles, Patroclus, in einem Schreiben (ep. 1), wonach dieser unter anderem das Ordinationsrecht über sämtliche Bischöfe der Provinzen Viennensis, Narbonensis prima und secunda habe⁴¹. Damit wurde aber direkt das Privileg des Proculus beschnitten, welches ihm auf der Synode von Turin zuerkannt wurde. Daneben besteht Zosimus in dem Brief darauf, daß die Ortschaften Citharista und Gargarius dem Einflußbereich von Arles unterstehen⁴². Es dauerte auch nicht lange, da erhielt Proculus

³⁹ Conc. Taurinense 1: *Haec igitur ipsi tantum in die uitae eius forma seruabitur, ut in ecclesiis provinciae secundae Narbonensis quas vel suas parrochias vel suos discipulos fuisse constitierit ordinatos, primatus habeat dignitatem.* (55,24–27 Munier). Eine französische Übersetzung der Konzilstexte bietet PALANQUE, *Les dissensions*, 485f.

⁴⁰ Hier., ep. 125,20,2: *habes ibi sanctum doctissimumque pontificem Proculum, qui uiua et praesenti uoce nostras scidulas superet cotidianisque tractatibus iter tuum dirigat nec patiat te in partem alteram declinando uiam relinquere regiam* (CSEL 56,1, 141,3–7 Hilberg). Zu den Beziehungen zwischen Gallien und Palästina im fünften Jahrhundert vgl. HUNT, *Gaul*, 264–274 (bes. 272 zu Proculus).

⁴¹ Zos., ep. 1,2 (PL 20, 644 A [= JK 328]). Zur Papstwahl des Zosimus und dessen Verbindungen zu Patroclus vgl. CASPAR, *Geschichte*, 344f. Nicht so kritisch wie Caspar beurteilt LANGGÄRTNER, *Gallienpolitik*, 26–52, die Privilegierung Arles unter Zosimus, statt dessen sieht er in der Stärkung der südgallischen Provinzen einen Versuch von Zosimus, die starke Stellung der Mailänder Bischöfe, die es seit Ambrosius gab, zu unterminieren, indem er ein gewichtiges kirchliches Zentrum in Gallien schuf und versuchte, diejenigen gallischen Bischöfe, die sich bisher der Jurisdiktionsgewalt der Mailänder unterworfen hatten, unter den Arler Primat zu stellen (37–41). Einen knappen Überblick über die Auseinandersetzungen zum Arler Primat bietet JALLAND, *Life*, 159–164.

⁴² Zos., ep. 1,3 (PL 20, 644 A – 645 A [= JK 328]). Die beiden Orte liegen im Vorfeld von Marseille und unterlagen nach dem Wohnheitsrecht der kirchlichen Verwaltung von Marseille, auch wenn sie wohl einst zu Arles gehörten, vgl. CASPAR, *Geschichte*, 346f. mit Anm. 6. Dieses Wohnheitsrecht kann man u.a. darin belegen, daß Proculus die Bischöfe Tuentius und Ursus wohl in diesem Gebiete ordinierte, vgl. Zos., ep. 4,2: „...“, daß sie auf ungehörigem, von Alters her zu Arles gehörendem Gebiete eingesetzt wurden...“ (*ut territoriis indebitis, ad Arelatensium civitatem antiquitus pertinentibus, locarentur* [PL 20, 663 A/B; Übersetzung: WENZLOWSKY, 252f.; = JK 331]), siehe auch WERMELINGER, *Rom*, 69; LANGGÄRTNER, *Gallienpolitik*, 27f. 47. Nach Langgärtner reagierte Proculus auf den Entzug

von Zosimus die direkte Aufforderung, seine anmaßende Haltung in der Ordinationsfrage aufzugeben. Statt dessen habe allein Patroclus das Recht, Bischöfe zu ordinieren⁴³. Der Konflikt eskalierte so weit, daß Zosimus Proculus für abgesetzt erklärte⁴⁴. Wie sich Proculus in dieser Situation verhielt, können wir aus den Quellen nicht mehr erschließen. Zosimus starb noch im Jahre 418. Ob Proculus überhaupt seinen Bischofssitz verlassen hat, läßt sich auch nicht mehr feststellen⁴⁵.

Der letzte Beleg, den wir zu Proculus besitzen, stammt aus einem Brief Caelestins I. (422–432) an den Episkopat Galliens aus dem Jahre 428. In diesem Schreiben wird Proculus aufgefordert, sich nicht so hämisch über die Er-

der beiden Pfarreien, indem er diese zu Bischofssitzen erhob und dafür Bischöfe ordinierte (47).

⁴³ Zos., ep. 5 (665 A – 666 B [= JK 334]). Zosimus nimmt hierbei direkt die Formulierung von Turin auf, wonach Proculus die Bischöfe aus der Provinz Narbonnensis secunda ordinieren dürfte, aber nun heißt es, dies sei gegen die alten Ordnungen der Väter und gegen die Verehrung des heiligen Trophimus (*contra statua patrum et sancti Trophimi reverentiam* [666 A; vgl. WENZLOWSKY, 259 Anm. 2]). Daß Proculus von diesem Recht bis zu diesem Zeitpunkt Gebrauch machte, erfahren wir ebenfalls aus einem Brief des Zosimus, ep. 3,3 (PL 20, 656 A/B [= JK 330]). Hier wird über die Weihe des Lazarus, des Bischofs von Aix, berichtet, die durch Proculus erfolgte. Mit dieser Bischofsweihe geriet Proculus in das Zentrum der pelagianischen Streitigkeiten: Lazarus von Aix und Heros von Arles erhoben bei Eulogios von Cäsarea im Dezember 415 Anklage gegen die Lehren des Pelagius und Caelestius. Vorher kamen sie in Kontakt mit dem nordafrikanischen Episkopat um Aurelius von Karthago und Augustinus von Hippo Rhegius; vgl. aus der Fülle der Literatur etwa GROTE, Anachorese, 181; HEINZELMANN, Bischofsherrschaft, 74f.; HUNT, Gaul, 273; MARSCHALL, Karthago, 151–157; WERMELINGER, Rom, 68–70 u.ö.; ULBRICH, Augustins Briefe, 51–75.235–258; ZUMKELLER, Einführung, 37–47. Zosimus versuchte in seinen Briefen an die Nordafrikaner immer wieder die moralische Integrität der beiden aus Gallien geflohenen Bischöfe zu bezweifeln. Damit hinterfragte er aber auch die Integrität von Proculus, dem Ordinator des Lazarus. Zu den Wechselbeziehungen zwischen Rom, Gallien und Nordafrika vgl. WERMELINGER, Rom, 68f.; CASPAR, Geschichte, 349–360; ULBRICH, Augustins Briefe, 251–253; CHADWICK, Church, 446–463; LÖSSL, Julian von Aeclanum, 273–278; zu Rom und Gallien PIETRI, Roma christiana II, 1000–1021; DUCHESNE, Fastes, 91–112; zum politischen und kirchlichen Gallien am Anfang des fünften Jahrhunderts vgl. LANGGÄRTNER, Gallienpolitik, 18–25; FRYE, Bishops, 350–354.

⁴⁴ Zos., ep. 7,1: *Quid de Proculi damnatione censuerim, tenet conscientia tua, cum meo interesset examini: nec te gestorum nostrorum auctoritas latet vel scriptorum quae de ipsius damnatione per terrarum diversa direximus* (PL 20, 668 A/B [= JK 333]), und Zos., ep. 11 (PL 20, 674 B – 675 B [= JK 341]). Als Begründung für die Verurteilung wird angegeben, daß Proculus „sich in diebischer und ungebührlicher Weise mit Hilfe der Synode (von 398, TK) in die Würde und den Rang eines Metropolitanbischofes eingeschlichen habe“ (ep. 7,1: *Unde metropolitani in te dignitatem atque personam etiam apostolicae sedis auctoritate considera: in quem furtive locum per indebita a synodo Proculus usurpatum irreperat* [PL 20, 668 B; Übersetzung nach WENZLOWSKY, 257; = JK 333]). Vgl. zu den Spannungen zwischen Zosimus und Proculus LANGGÄRTNER, Gallienpolitik, 47–49; FRYE, Bishops, 355–360.

⁴⁵ Allerdings muß man aufgrund der Nichterwähnung seines Namens im Brief von Papst Bonifatius I. an die gallischen Bischöfe aus dem Jahre 419 davon ausgehen, daß die Suspension wirksam wurde, vgl. Bon. I., ep. III (PL 20, 756 B [= JK 349]).

mordung seines früheren Kontrahenten Patroclus im Jahre 426 zu freuen, wie er es tat, als er sogar dessen Mördern entgegengelaufen⁴⁶.

Ein anderer Bereich, der auf Proculus als Empfänger des Libellus hinweist, findet sich in der Biographie des Johannes Cassian. Über dessen Geburtsort sind wir nur unzureichend informiert⁴⁷. Nach längeren Aufenthalten in Bethlehem, Konstantinopel und Rom wohnte er seit 415 oder 419 bis zu seinem Tode in Marseille und gründete dort zwei Klöster⁴⁸. Über die Gründe seines Umzuges nach Marseille können wir nur spekulieren: wahrscheinlich ist, daß die Stadt seine Heimatstadt war beziehungsweise – im Anschluß an Zelzer –, daß er aus Südgallien stammte, zum anderen könnten Kontakte über Hieronymus beziehungsweise Lazarus von Aix zu Proculus hergestellt worden sein⁴⁹. Folgen wir nun unserer bisherigen Annahme, daß einer der beiden Empfänger des Libellus Proculus von Marseille ist, so hat Johannes Cassian als Bewohner und Kleriker⁵⁰ derselben Stadt mit Sicherheit von der Existenz des Schreibens

⁴⁶ Cael., ep. 4,10: *Massiliensis vero Ecclesiae sacerdotem, qui dicitur, quod dictu nefas est, in necem fratris taliter gratulatus, ut huic qui eius sanguine cruentus advenerat* (PL 50, 435 C [= JK 369]). Diese letzte Nachricht über Proculus endet mit dem Hinweis, daß dieser wegen seiner Freude über den Mord sich vor einer Synode in Gallien zu verantworten habe. Nachfolger des Proculus wurde in Marseille Venerius, von dem wir erstmals durch einen Brief des Papstes Caelestin aus dem Jahre 431 hören (Cael., ep. 21 [PL 50, 528 B; = JK 381]). Zu dem Mord an Patroclus vgl. HEINZELMANN, Bischofsherrschaft, 75.

⁴⁷ Nach Gennad., vir. ill. 62 (TU 14, 82,7 Richardson), stammt er aus dem Volk der Skythen (*natione Scythia*). Diese Angabe wurde lange Zeit in der Forschung immer wieder mit dem Gebiet zwischen der Donau und dem Schwarzen Meer (dem heutigen Rumänien) gleichgesetzt. Wie aber ZELZER, Cassianus, 165–168, meines Erachtens überzeugend herausgestellt hat, handelt es sich hierbei um einen Itazismus, der eigentlich auf die Sketen, d.h. auf Mönchsgemeinschaften, zurückgeht. *Natione Scythia* ist dann „im Sinne einer geistigen ‚parentela‘“ zu verstehen (ZELZER, 167). Damit sprechen alle Argumente, so Zelzer, für eine Beheimatung des Johannes Cassian in Südgallien. Zu den biographischen Angaben vgl. auch FRANK, Johannes Cassian, 183–196, DERS., s.v. Johannes Cassianus, 414–417.

⁴⁸ Gennad., vir. ill. 62: *Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Massiliam presbyter, condidit duo id est virorum et mulierum monasteria, quae usque hodie extant* (82,7–10 R.). Während FRANK, Johannes Cassianus, 416, das Jahr 415 angibt, nimmt VANNIER, Introduction, 21, im Anschluß an MARROU, Jean Cassien, 365–372, das Jahr 419 für die Übersiedelung nach Marseille an; VANNIER, Jean Cassien, 323 mit Anm. 1, verweist darauf, daß sich Proculus als Förderer des Mönchtums verdient gemacht hat.

⁴⁹ Vgl. FRANK, Johannes Cassianus, 416; CHADWICK, John Cassian, 33 Anm. 2. Zu den biographischen Angaben zu Johannes Cassian vgl. auch unten 2.2. „Zur Person ...“.

⁵⁰ VANNIER, Introduction, 21, verweist auf die eigentümliche Konstruktion bei Gennadius *apud Massiliam presbyter* (anstelle von: *Massiliae presbyter*). ZELZER, Cassianus, 161f., löst dieses Problem, indem er die beiden Kommata im Unterschied zu der Ausgabe von Richardson wegläßt und sich somit nicht weiter auf den Ort der Priesterweihe des Johannes festlegt. Dann lautet der Satz des Gennadius einfach: „Cassianus, aus dem Volk der Skythen, wurde durch den Bischof Johannes, dem Großen, zum Diakon eingesetzt, der Priester gründete bei Marseille zwei Klöster“.

Kenntnis genommen⁵¹, das entweder zu einem Zeitpunkt eintraf, als er schon in Marseille lebte (ab 415), oder nur kurze Zeit vorher geschickt wurde (419). Zu fragen bleibt dann nur, warum Johannes Cassian in *De incarnatione* nicht darauf verwies, daß er die Empfänger des Schreibens selbst gekannt hat. Dies läßt sich wohl am leichtesten mit der unrühmlichen letzten Information erklären, die wir von Proculus besitzen. 428 wurde Proculus, wie oben dargestellt, von Papst Caelestin massiv abgemahnt, eventuell fiel er nun endgültig aus der Kirchengemeinschaft heraus. Caelestin sagt sogar in seinem Schreiben, daß der Name des Bischofs von Marseille nicht genannt werden darf⁵². Maximal zwei Jahre später widmete Johannes Cassian das Werk dem römischen Diakon Leo, der zur Kurie Caelestins gehörte. Es ist also nicht auszuschließen, daß Johannes Cassian lieber den Namen seines langjährigen Ortsbischofs wegließ, um nicht durch eine Nennung desselben sich und/oder sein Werk ebenfalls in Mißklang zu bringen.

Möglicherweise kann man aufgrund der Nennung der gallischen Autoren in Gennad., vir. ill. 60–70, einen zusätzlichen Anhaltspunkt zur Lokalisierung der Empfänger des Libellus erschließen. In vir. ill. 60 wird Leporius genannt (hier verweist Gennadius auf die besondere Rolle der *doctores Gallicani* [TU 14,1, 81,20 R.]); in vir. ill. 61 stellt er den Rhetor Victorinus aus Marseille vor; in vir. ill. 62 Johannes Cassian. Nummer 63 bis 66 beschäftigen sich mit gallischen Schriftstellern (die Lokalisierung von Nr. 63 [Philippus] und Nr. 66 [Syagrius] ist unklar). Nr. 67 weicht davon ab und verweist auf den antiochenischen Presbyter Isaac, bevor die Nummern 68–70 sich wieder mit gallischen Autoren beschäftigen (Nr. 69 wohl Paulinus von Bordeaux⁵³); ab Nr. 71 (Leo der Große) finden wir keine so eindeutige geographische Zuordnung der Schriftsteller mehr vor. Wir hätten dann unter den zehn genannten gallischen Autoren drei Personen, bei denen Gennadius ausdrücklich Marseille als Ortsbezeichnung angibt (61, 62, 68), von den übrigen ist die Lokalisierung in Südgallien (Lyon [64], Lerins [65], Arles [70]) sicher beziehungsweise möglich (Bordeaux [69]). Diese Beobachtungen unterstützen die These von einer süd-

⁵¹ AMANN, Léporius, 434, erwägt sogar, ob nicht Leporius ein Mönch aus dem Kloster des Johannes Cassian gewesen wäre („Léporius avait été moine dans le monastère que dirigeait à Marseille l’auteur des *Collationes*“); ihm schloß sich MOREL, Invloed, 35, an. Doch damit kommen wir nur noch in den Bereich der Spekulationen.

⁵² Cael., ep. 4,10: *Massiliensis vero Ecclesiae sacerdotem, ... quod dictu nefas est* (PL 50, 435 C).

⁵³ Vgl. SKEB, Paulinus von Bordeaux, 549.

gallischen Verortung der Empfänger des Libellus, eventuell läßt sich damit sogar der Großraum von Marseille besser belegen⁵⁴.

Faßt man die Ergebnisse der prosopographischen Studien zu Proculus zusammen, so erweist er sich als geeigneter Empfänger des Augustinusbriefs und des Libellus. Proculus war zu dem Zeitpunkt seit mindestens 30 Jahren Bischof von Marseille, einer bekannten Metropole Galliens. In seinen Auseinandersetzungen mit Zosimus bewies er Rückgrat, wodurch er sich wohl insbesondere bei den Nordafrikanern, die die gleichen Schwierigkeiten mit dem römischen Bischof hatten, von vornherein als Gesprächspartner anbot⁵⁵. Der „gute“ Leumund des Proculus, der bis ins ferne Bethlehém zu Hieronymus gelangte, war vermutlich ebenso über die engen Kontakte zwischen dem exilierten gallischen Episkopat und den Nordafrikanern im Rahmen der pelagianischen Streitigkeiten zu Augustinus gedrungen. Möglicherweise läßt sich der Hinweis von Johannes Cassian, daß Leporius einst ein Pelagianer gewesen war, auch in diesem Kontext erklären⁵⁶: Proculus stand im engen Kontakt zu den gallischen Kritikern des Pelagius. Von daher wird er als Bischof sensibel für pelagianische Lehren gewesen sein. Sollte Leporius aus seiner Parrochie beziehungsweise aus einer Parrochie stammen, die von den Pelagius-Kritikern geprägt war, so wäre dieser Teil seiner Lehre schon früh dem Verdikt verfallen⁵⁷. Gleichzeitig verweist der Lebensmittelpunkt des Johannes Cassian, Marseille, ebenfalls auf die südgallische Metropole.

1.2.4. Augustinus und der 219. Brief

Die Bestreitung der Verfasserschaft Augustins für den 219. Brief durch Weijenborg geht neben der äußeren (schlechten) Bezeugung der Adressaten des

⁵⁴ Vgl. auch PIETRI, Gennadius, 377: „Gennadius räumt in *De viris illustribus* den *doctores Gallicani* (60) einen besonderen Platz ein und belegt somit eine Regionalisierung der Kultur; er gibt den Aufstieg eines gallischen Christentums und insbesondere eines Marseiller Zentrums (62. 68. 80 [zu ergänzen ist 61, TK]) wieder...“.

⁵⁵ Fast möchte man psychologisierend sagen, daß die gemeinsame Gegnerschaft zu Zosimus eine ausreichende Grundlage bieten konnte, um im Falle Leporius als Ansprechpartner zu dienen.

⁵⁶ Joh. Cass., inc. I 4,2: *Leporius enim, tunc monachus, modo presbyter, qui ex Pelagii ut supra diximus institutione uel potius prauitate descendens apud Gallias assertor praedictae haereseos aut inter primos aut inter maximos fuit* (241,8–11 P.).

⁵⁷ GROSSI, Categoria, 37, ist sich sicher, daß Leporius „monaco marsigliese“ gewesen sei, vermutlich baut er damit auf AMANN, Léporius, 434 (vgl. oben S. 8 mit Anm. 5) auf, ohne diesen aber zu erwähnen.

Schreibens davon aus, daß in diesem Text durch Augustinus Gedanken geäußert werden, die dieser erst in Schreiben niederlegte, die nach 426 n.Chr. verfaßt wurden⁵⁸.

Nach Weijenborg bezieht sich die ep. 219,2 (CSEL 57, 429,26f. Goldbacher) an einer Stelle direkt auf Aug., corrept. X 26 (PL 44, 931). Diese antipe-lagianische Schrift ist aber – so einheitlich in der Forschungsliteratur – erst 426/427 entstanden⁵⁹. Dabei nutzt Johannes Cassian als „Fälscher“ des 219. Briefes, insbesondere die Stelle aus Sap. 7,16, die sich nach Weijenborg sonst nicht im Werk von Johannes Cassian belegen läßt⁶⁰.

Der Text aus der Sapientia Salomonis wird bei Augustinus immer wieder benutzt⁶¹. Diese noch erweiterbare Bezeugungsleiste der Bibelstelle im Werke Augustins verbietet meines Erachtens geradezu, davon zu sprechen, daß es sich dabei nur um die Wiedergabe eines relativ späten Textes aus dem Jahre 426/427 handeln könne, die der Kompilator (= Johannes Cassian) nutzte, um einen vermeintlichen Augustinbrief vorzutäuschen. Für Augustinus ist die Redeweise, daß man all sein Denken von Gott her bestimmt, da man sich und sein Werk in der Hand Gottes weiß, spätestens seit 414 n.Chr. sicher belegt.

Daneben lassen sich aber auch weitere Bezüge der ep. 219 zum Gesamtwerk Augustins auffinden, die die Urheberschaft des Bischofs von Hippo Rhegius sicher belegen.

1.2.4.1. Bibelstellen in der ep. 219

Im folgenden Abschnitt werden einzelne Bibelstellen, die in der ep. 219 implizit oder explizit benutzt werden, auf ihr Vorkommen bei Johannes Cassian und Augustinus überprüft.

⁵⁸ WEIJENBORG, Leo, 378 Anm. 68; siehe auch 379 Anm. 70.

⁵⁹ Die im folgenden Text wiedergegebenen Daten zur Abfassungszeit der einzelnen Augustinuswerke beziehen sich auf die Angabe im Augustinus-Artikel des LACL von W. GEERLINGS. Hingewiesen wird daneben auf die jüngst erschienene umfassendere Werkbibliographie Augustins, die ebenfalls von W. GEERLINGS herausgegeben wurde, und zur Ergänzung der Einträge des LACL herangezogen wird.

⁶⁰ Auch eine erneute Überprüfung des Gesamtwerkes von Johannes Cassian mit Hilfe der Computerkondordanzen ergab keinen Beleg für eine Benutzung von Sap. 7,16 durch Johannes Cassian.

⁶¹ Vgl. etwa Aug., bon. viduit. 18,22 (entstanden 414 [CSEL 41, 332,16f. Zycha]); doct. christ. IV 15,32; IV 30,63 (entstanden um 426/427 [CChr.SL 32, 139,16; 167,14f. Martin]); in Psalm. 118 serm. 2,1; in Psalm. 118 serm. 23,5 (entstanden vor 420 [CChr.SL 40, 1668,3f.; 1743,4 Dekkers/Fraipont]); serm. 48,1 (Datierung unklar [CChr.SL 41, 606,8f. Lambot]) u.ö.

In freier Anlehnung an 1Thess 5,14 heißt es in ep. 219,1 *nam sicut uos oboedistis apostolo, ut corripere inquietos, ita et nos, ut consolaremur pusillanimes et susciperemus infirmos* (428,13–15 G.). Augustinus benutzt diese biblische Redewendung in seinen Werken immer wieder⁶², wobei er ausdrücklich betont, daß es sich bei diesem Dienst um ein Werk handelt, welches schon der Apostel in Auftrag gegeben hat⁶³.

In ep. 219,1 (429,10f. G.) schreibt der Verfasser im Blick auf die Empfänger seines Briefes: *intendens te ipsum, ne et tu tempteris*. Dabei handelt es sich um eine freie Aufnahme aus Gal 6,1 (V): *considerans te ipsum ne et tu tempteris*. Im Corpus Augustinianum findet sich die zuerst genannte Formel an zwölf Belegstellen⁶⁴, bei Johannes Cassian ist sie nicht nachgewiesen, ebenso gibt es keinen Beleg für die Benutzung von Gal 6,1 (V) durch Johannes Cassian.

Die nahezu wörtliche Benutzung von Gal 6,2 *alter alterius onera portemus, quoniam sic implebimus legem Christi* läßt sich neben ep. 219,1 (429,13f. G.) noch in Aug., serm. 163B⁶⁵ sowie bei dem weitgehend unbekanntem Augustinusschüler Archidiaconus Romanus feststellen⁶⁶.

Ebenfalls typisch augustinischen Sprachgebrauch finden wir wenige Zeilen weiter vor. Ep. 219,1: *qui enim putat se aliquid esse, cum nihil sit, se ipsum seducit* (429,15f. G.). Augustinus nimmt dabei Gal 6,3 (V) auf: *nam si quis*

⁶² Vgl. etwa Aug. (?), spec. 36: *rogamus autem uos, fratres, corripite inquietos, consolamini pusillanimes, suscipite infirmos, patientes estote ad omnes* (CSEL 12, 241,6–8 Wehrich); Aug., ep. 211,15 (CSEL 57, 370,7f. Goldbacher); civ. Dei XV 6 (CChr.SL 48, 458,6–8 Dombart/Kalb) u.ö. Im lateinischen Sprachraum läßt sich ansonsten die Benutzung der Stelle 1Thess 5,14f. nicht belegen.

⁶³ Aug., c. Petil. III 4,5: *nam ubi erit illud apostoli: corripite inquietos, consolamini pusillanimes, suscipite infirmos, patientes estote ad omnes* (CSEL 52, 166,14–16 Petschenig); corrept. XVI 49 (PL 44, 946).

⁶⁴ Vgl. etwa Aug., ep. 82,29 (CSEL 34,2, 380,14f. Goldbacher); c. mend. IX 22 (CSEL 41, 497,18f. Zycha); civ. Dei XIV 9 (CChr.SL 48, 426,26 Dombart/Kalb) u.ö. Im gesamten lateinischsprachigen Raum finden wir ansonsten lediglich in einem Werk eines anonymen römischen Archidiacons einen Anklang an den augustinischen Sprachgebrauch. Archidiaconus R., serm. 1,7 (CChr.SL 9, 356,61f. Heylen); serm. 3,5 (362,51f. H.). Diese Bußpredigten wurden lange Zeit auch unter Augustins Namen tradiert. Vgl. zur Person WINDAU, Archidiaconus, 57. Die Formel aus Gal 6,1 (V) wird einmal von Augustinus (?) benutzt, vgl. Aug. (?), spec. 33 (CSEL 12, 230,5f. Wehrich).

⁶⁵ Aug., serm. 163B,1 (MiAg 1, 212,9f. Morin) und serm. 163B,4 (MiAg 1, 215,18f. Morin). Entsprechend dem Wortlaut der Vulgata *adimplebitis legem Christi* finden wir daneben noch fünf weitere Belege im Werke Augustins, vgl. in Gal. 58 ad Gal 6,2 (CSEL 84, 134,13f. Divjak); in Psalm. 129,4 (CChr.SL 40, 1892,14f. Dekkers/Fraipont); serm. 88,20 (RBen 94, 94,514f. Verbraeken); c.Parm. III 2,5 (CSEL 51, 105,19f. Petschenig); Aug. (?), spec. 33 (CSEL 12, 230,6f. W.).

⁶⁶ Archidiaconus R., serm. 3,5 (CChr.SL 9, 362,52f. Heylen).

existimat se aliquid esse cum sit nihil ipse se seducit. Anstelle von *existimat* benutzt Augustinus immer wieder *putat*⁶⁷.

Die Zitation aus Dtn 32,39 *ego percutiam, et ego sanabo* in ep. 219,2 (429,20f. G.) findet sich neben dem Brief an sechs weiteren Stellen im Gesamtwerk Augustins⁶⁸. Bei Johannes Cassian ist sie nicht belegt.

Die Aussage *deus caritas est* (1Joh 4,8.16) findet sich im Werk Augustins vielfach – bei Johannes Cassian kommt sie lediglich an einer Stelle in den *Conlationes* vor⁶⁹.

Sowohl bei Augustinus (ep. 219,3 [430,13–17 G.]) als auch bei Johannes Cassian finden wir wiederholt Joh 1,1.14 und Phil 2,6f. zitiert, dieses kann man allerdings weder für die Urheberschaft des einen Autors noch des anderen als Beweis heranziehen, da es sich bei beiden Stellen um die wohl am meisten genannten neutestamentlichen Schriftzitate im Rahmen der christologischen Auseinandersetzungen handelt⁷⁰.

1.2.4.2. Inhaltlicher Vergleich

Neben der Bibelstellenbenutzung kann man die Authentizität des Briefes auch aufgrund eines sprachlich–inhaltlichen Vergleiches mit dem Corpus Augustinianum absichern.

Die Wendung, daß im Leben des Christen Verbesserung und Heilung (*corrigendum sanandumque* [428,13 G.]) notwendig sei beziehungsweise immer wieder vorkommt, finden wir außerhalb des Corpus Augustinianums im vierten beziehungsweise fünften Jahrhundert lediglich in einer Predigt von Leo dem Großen⁷¹. Innerhalb des Werkes von Augustinus ist dieser Gedanke vielfach aufgenommen⁷².

⁶⁷ Aus der Fülle von Belegen sei hier nur verwiesen auf ep. 140,34,80 (CSEL 44, 228,4f. Goldbacher); cons. euang. II 30,72 (CSEL 43, 176,18f. Wehrich); in euang. Ioh. 1,4 ad Ioh 1,1 (CChr.SL 36, 2,22–24 Willems); in Psalm. 38,8 (CChr.SL 38, 410,16f. Dekkers/Fraipont). Für Johannes Cassian ist der Gebrauch weder des wortwörtlichen Zitats von Gal 6,3 noch der abgewandelten Form nachgewiesen.

⁶⁸ Aug., in Psalm. 50,11 (CChr.SL 38, 608,33 Dekkers/Fraipont); in Psalm. 101 serm. 1,8 (CChr.SL 40, 1432,29f. Dekkers/Fraipont); serm. 24,4 (CChr.SL 41, 328,90 Lambot); serm. 77,3 (PL 38, 484); serm. 169,8,10 (PL 38, 921).

⁶⁹ Ioh. Cass., conl. 16,13 (CSEL 13, 448,13 Petschenig).

⁷⁰ Vgl. etwa die seitenweise angeführten Belege zu Joh 1,14 und Phil 2,6f. in den sieben Bänden der *Biblia Patristica*, die bisher erst bis zu Didymus dem Blinden am Ende des vierten Jahrhunderts gelangt ist.

⁷¹ Leo M., serm. 67,7 (CChr.SL 138A, 413,135–139 Chavasse).

⁷² Vgl. Aug., ep. 138,11 (CSEL 44, 137,2–5 G.); ep. 185,51 (CSEL 57, 44,14–19 G.); ep. 259,3 (CSEL 57, 613,13–15 G.); in Psalm. 88 serm. 2,4 (CChr.SL 39, 1235,7–9 D./F.) u.ö.

In ep. 219,2 heißt es: *dominus et medicus noster utens uasis ac ministris suis* (429,19f. G.). Die Redeweise, daß Jesus Christus „unser Herr und Arzt“ sei, findet sich im lateinischsprachigen Raum des vierten beziehungsweise fünften Jahrhunderts lediglich an sieben Belegstellen⁷³, davon stammen sechs aus dem Werk des Augustinus⁷⁴.

In ep. 219,3 wird gesagt, der Evangelist Johannes lehre von Christus (*verbum*) *hoc esse factum non perdendo, quod erat, sed adsumendo, quod non erat* (430,14f. G.). Dazu gibt es eine inhaltliche Parallele in Augustins Spätwerk *contra Maximinum* (ca. 428/429)⁷⁵.

Die Feststellung, den Brief eigenhändig unterschrieben zu haben (430,10f.), teilt Augustinus auch in ähnlichem Wortlaut in ep. 238 seinem Briefpartner Pascentius mit⁷⁶.

Exkurs 1: Augustinus als Epistolograph

Nach J. Divjak nutzte Augustinus den Brief, „um anderen seine Gedanken, Überlegungen und Diskussionsbeiträge ebenso wie Verwaltungsangelegenheiten zu übersenden“⁷⁷. Dabei trennt er oft nicht genau zwischen Werk und Brief, so daß die Bandbreite seiner Briefe von dogmatischen Texten über Homilien in Briefform, Trostbriefen bis hin zu Aufforderungen und Empfehlungen reichen kann. In der Briefform hält sich Augustinus weitestgehend an das traditio-

Das Motiv wird von Augustinus innerhalb der ep. 219 noch einmal am Ende des Briefes aufgenommen, ep. 219,3: *cum illo correcti atque sanati sunt* (431,6 G.). Augustinus verweist dabei auf die beiden anderen Mitunterzeichner des Libellus Dominus und Bonus (Lepor. 12 [CChr.SL 64, 123,5–7 D.]).

⁷³ Orig., hom. in Lev. 8,1 (GCS Origenes VI, 393,18f. Baehrens). Genaugenommen handelt es sich bei dieser Stelle nicht um ein Zeugnis für den lateinischsprachigen Bereich, sondern nur um eine Übersetzung aus dem Griechischen, die Rufinus im vierten Jahrhundert vornahm. Sucht man unter etwas erweitertem grammatikalischen Verständnis nach diesem Gedanken, so findet man insgesamt 15 Belege, von denen aber wiederum die Mehrzahl von Augustinus verfaßt wurden.

⁷⁴ Neben der Stelle in ep. 219,2 vgl. Aug., in euang. Ioh. 3,3 ad Ioh 1,15–17 (zw. 414–417 [CChr.SL 36, 21,1–3 Willems]); in Psalm. 84,1 (vor 420 [CChr.SL 39, 1162,16f. Dekkers/Fraipont]); in Psalm. 130,7 (CChr.SL 40, 1903,19f. D./F.); serm. 88,1 (RBen 94, 74,2–4 Verbraken); serm. 25D,15 (= 360B): *Adtende nunc medicum salutarem uenisse ad nos dominum nostrum Iesum Christum, inuenit caecitatem cordis nostri, promisit lucem quam 'oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit'* (vgl. 1Kor 2,9; Januar 404 [257,297–299 Dolbeau]).

⁷⁵ Aug., c. Maximin. I 5: *non enim est mutabilis illa natura ut se exinaniret perdendo quod erat, sed accipiendo quod non erat: nec consumendo quae sua sunt, sed assumendo quae nostra sunt; ac deinde in forma serui obediendo sicut homo 'usque ad mortem crucis'* (vgl. Phil 2,7f.; PL 42, 747). Die grammatikalische Form *perdendo* ist im übrigen im lateinischen Sprachraum der Spätantike an 22 Stellen bezeugt, davon stammen 17 Belege von Augustinus. Für Johannes Cassian gibt es keine Bezeugung.

⁷⁶ Aug., ep. 238,26: *tamen ea non solum dictata conscribi uolui, sed etiam manu mea subscribenda curauit, quod quidem et antea uolueram, si, quod inter nos placuerat, seruaretur* (CSEL 57, 553,17–20 Goldbacher). In dem Brief geht es um die Auseinandersetzung zwischen Augustinus und dem Arianer Pascentius. Vgl. DIVJAK, s.v. Epistulae, 1002.

⁷⁷ DIVJAK, s.v. Epistulae, 899. Vgl. dazu auch STUDER, Schola, 116–120.

nelle Briefschema vom Briefeingang mit *Salutatio*⁷⁸. Auf die *Salutatio* folgt das Proömium, im Hauptteil werden die Gedanken expliziert, im Briefschluß noch einmal zusammengefaßt und fokussiert, und die Empfänger werden abschließend noch einmal angesprochen und begrüßt. In den Briefen finden wir bei Augustinus wiederholt die Form der Binnenanrede vor, d.h., die Adressaten werden erneut mittels der *Salutatio* begrüßt. Dabei stellt Augustinus die Binnenanrede an Schlüsselstellen des Textes, d.h. oft am Ende der Einleitung beziehungsweise als Übergang zwischen Haupt- und Schlußteil des Briefes⁷⁹. Die augustianischen Briefe sind in ihrer Mehrheit von Anfang an für einen größeren Empfängerkreis gedacht gewesen als für die in der *Salutatio* genannten Personen⁸⁰.

Aus dem hier untersuchten Gebrauch biblischer Belege und inhaltlicher Parallelen zur Ausgestaltung der ep. 219 kann eindeutig als Ergebnis festgehalten werden, daß der Brief von Augustinus verfaßt wurde. Zwar muß einschränkend festgestellt werden, daß natürlich das wesentlich größere literarische Werk des Bischofs von Hippo Rhegius eine viel umfassendere Benutzung biblischer Texte ermöglicht. Doch wir können aufgrund mehrerer Belege davon ausgehen, die so nur im Werke Augustins zu finden sind, daß es sich um ein Originalschreiben handelt⁸¹. Damit entfällt ein wesentliches Element der Thesen Weijenborgs. Wir haben für die Abfassung des *Libellus emendationis* eine unabhängige zeitgenössische Bestätigung, die noch dazu von einem überaus prominenten Theologen vorgenommen wurde. Augustinus bestätigt die Existenz des Leporius und verbürgt sich gegenüber den gallischen Bischöfen für dessen Orthodoxie. Die Sinnesänderung des Leporius wird ausdrücklich erwähnt. Es deutet im Schreiben Augustins nichts darauf hin, daß es sich nicht nur um die Auseinandersetzung um einen unbekanntem gallischen Mönch handle, sondern eine reichsweite Diskussion um den wesentlich bekannteren Konstantinopolitaner Patriarchen Nestorius im Gange sei.

⁷⁸ Bestehend aus *superscriptio* (= Absender), *adscriptio* (= Angabe des Adressaten) und der eigentlichen *salutatio* (im Griechischen mit *χαίρειν*, im Lateinischen mit *salutem*). In der ep. 219 finden wir diese Form vor. Augustinus unterscheidet in der Anrede, so Divjak, genau zwischen den Empfängern seiner Briefe. Mit *filius* kann ein Ungetaufter bezeichnet werden (anders DIVJAK, *Epistulae*, 902, der meint, mit dieser Anrede werden ausschließlich Ungetaufte titulierte; vgl. aber Aug., ep. 222: *dilectissimo filio et condiacono Quodvultdeo* [CSEL 57, 446,4 G.]), *frater* steht für Christ allgemein, kann aber auch einen Bischof bezeichnen. Durch die Hinzufügung eines „Con-“ in der Anrede stellt sich Augustinus auf eine Stufe mit dem Angeredeten (DIVJAK, *Epistulae*, 902f.). Danach werden in der *adscriptio* der ep. 219 als Empfänger die Bischöfe und Mitpriester bzw. Mitbischöfe Proculus und Cillenius genannt.

Aufgrund der fehlenden Briefe im Werk des Johannes Cassian können wir allerdings nicht überprüfen, ob dieser sich ebenfalls an diesen Aufbau gehalten hat.

⁷⁹ Vgl. DIVJAK, *Binnenanrede*, 285–294.

⁸⁰ Vgl. SCHNEIDER, *Brief*, 580–582.

⁸¹ Vgl. zusätzlich zu den oben angegebenen Belegen die aufgeführten Parallelstellen mit dem Corpus Augustinianum in der kritischen Edition von DEMEULENAERE zum *Libellus* sowie die teilweise wortwörtlichen Bezüge, die durch GORI, *La pericope cristologica*, 369–375 (mit [Ps.–]Ath., trin. X), und BODROŽIĆ, *Ancora*, 390–401 (mit Aug., trac. in euang. Ioh 105 ad Joh 17,5) nachgewiesen wurden.

1.2.4.3. Der Libellus fidei des Cälestius an Papst Zosimus und dessen Rezeption durch Augustinus

Etwa zeitgleich zu den Vorgängen um Leporius wird im Jahre 417 n.Chr. durch den Pelagianer Cälestius ein Schriftstück verfaßt, in dem dieser sich gegenüber dem Papst Zosimus zu seinem Glauben bekennt. Weite Teile dieses *Libellus fidei* sind verschollen. Einzelne Fragmente finden sich in Augustins Werk *De peccato originale*⁸². Für unsere Fragestellung nach der Gattung des *Libellus emendationis* sind an dieser Stelle aber weniger der historische Ort und die dogmen- und theologiegeschichtliche Stellung von Belang⁸³, sondern vielmehr interessiert die Rezeption und Reaktion, die wenige Jahre später durch Augustinus auf diesen Text erfolgte.

Im Jahre 420/421 setzte sich Augustinus in seinem Werk *Contra duas epistulas Pelagianorum* in vier Büchern, die an den römischen Papst Bonifatius adressiert sind, mit zwei Briefen des Julian von Aeclanum auseinander. Im Rahmen dieser vier Bücher verteidigte sich Augustinus im ersten Buch gegen den Vorwurf des Manichäismus, Buch zwei bis vier sind eine kritische Auseinandersetzung mit pelagianischen Gedanken. Im zweiten Buch geht Augustinus unter anderem auf den *Libellus fidei* des Cälestius ein, den er wie folgt charakterisiert:

„Da man jene scharfsinnigen Leute, die zwar durch den ruchlosen Irrtum verwirrt, nicht jedoch verabscheuungswürdig waren, lieber mit Eifer bessern als leichtthin verdammen zu müssen glaubte, behandelte man sie damals bedeutend gelinder, als die strenge Zucht der Kirche es forderte ... Auch hatten mancherlei Verhandlungen in dieser Sache bei jenem (apostolischen) Stuhl stattgefunden, bei denen Cälestius anwesend war und Antwort gab ... Als Cälestius dies vielmehr in seinem Büchlein niedergeschrieben hatte, freilich nur unter jene Stellen, über die er nach seinem Bekenntnis noch zweifelte und sich belehren lassen wollte, da wurde an diesem so scharfsinnigen Manne, der in der Tat durch seine Besserung sehr vielen zum Nutzen gewesen wäre, der Vorsatz zur Besserung, nicht der Irrtum der Lehre gebilligt. Deshalb wurde sein Büchlein katholisch genannt, weil auch das ein Zeichen katholischer Gesinnung ist, wenn jemand vielleicht in manchen Dingen anders denkt, als es die Wahrheit verlangt, das nicht als ganz sicher zu erklären, sondern, wenn es aufgedeckt und (als falsch) bewiesen wurde, zurückzuweisen.“⁸⁴

⁸² Aug., pecc. orig. 5,5 (CSEL 42, 169,23–170,3 Urba/Zycha); 6,6 (170,13–22 U./Z.); 23,26 (185,11–17 U./Z.). Eine Zusammenstellung der Fragmente bieten die Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites, 78f.; übersetzt sind die Texte in: Briefe der Päpste Bd. III, übersetzt von S. WENZLOWSKY, 231–233.

⁸³ Vgl. dazu WERMELINGER, Rom, 137–158, und oben S. 18f.

⁸⁴ Aug., c. Pelag. II 3,5: *quando illa ingenia quamuis nefando errore peruersa, non tamen contemptibilia, cum studiose corrigenda potius quam facile damnanda uiderentur, aliquanto lenius, quam seuerior postulabat ecclesiae disciplina, tractata sunt. ... etiam gestis de hac causa apud illam sedem Caelestio praesente et respondente ... nusquam prorsus hoc dixit, nusquam omnino conscripsit. sed cum hoc Caelestius in suo libello posuisset, inter illa dumtaxat, de quibus se adhuc dubitare et instrui uelle confessus est, in homine acerrimi ingenii, qui profecto, si corrigeretur, plurimis profuisset, uoluntas emendationis, non falsitas dogma-*

Bemerkenswert sind an diesem Text die Umstände, unter denen Augustinus eine mögliche Annahme des Libellus fidei beschreibt. Grundsätzlich scheint er im Anschluß an die Entscheidung von Papst Zosimus in einer ersten Stufe eine gewisse Streubreite des theologischen Spektrums zu akzeptieren⁸⁵. Er wäre bereit gewesen, einzelne Lehrirrtümer in dem Libellus hinzunehmen, da dies im Rahmen des katholischen Glaubens möglich sei. Denn eine jede Abkehr von der Häresie dient vielen Menschen zum Vorbild. Notwendig wäre es dann aber, daß der Irrende nicht bewußt ein Häretiker war, sondern „nur“ als ein theologisch Verirrter galt⁸⁶. Augustinus begründet dies im folgenden Abschnitt mit Phil 3,15, im Vertrauen auf die Offenbarung der rechten Erkenntnis unter den Gläubigen⁸⁷ sowie auf die Bereitschaft des Cälestius, sich belehren zu

tis adprobata est. propterea libellus eius catholicus dictus est, quia et hoc catholicae mentis est, si qua forte aliter sapit, quam ueritas exigit, non ea certissima definire, sed detecta ac demonstrata respicere. (CSEL 60, 463,23–464,13 Urba/Zycha); Übersetzung MORICK, ALG III, 316f. Zu Cälestius vgl. NUVOLONE, Pélage, 2891–2895.

⁸⁵ Vgl. dazu auch Aug., pecc. orig. V 5–VII 8 (CSEL 42, 169,23–171,24 Urba/Zycha). Augustinus schildert hier, wie Cälestius sich in seinem Libellus anfangs erklärte, der kirchlichen Lehre zu folgen, indem er die Heilsnotwendigkeit der Kindertaufe einräumte (V 5). Erst durch den Zusatz, daß er die Erbsündenlehre ablehne, machte Cälestius deutlich, daß er außerhalb der Lehre stehe (VI 6). Zosimus schließlich habe sich aus seelsorgerlichen Gründen dazu bereit gefunden, den Rasenden (*furentem*) durch seine Fragen und Antworten vor dem Absturz zu hemmen (*sed multum misericors memoratae sedis antistes, ubi eum uidit ferri tanta praesumptione praecipitem tamquam furentem, donec, si posset fieri, respisceret, maluit eum sensim suis interrogationibus et illius responsionibus colligare quam restricta feriendo sententia in illud abruptum, quo iam propendere uidebatur, inpellere* [170,26–171,1 U./Z.]). Zosimus hegte, so Augustinus (VII 8), Cälestius wie einen Wahnsinnigen, damit dieser zur Ruhe käme, und gönnte diesem zwei Monate Zeit, um von seiner Irrlehre geheilt zu werden (*atque ita uelut phreneticus, ut requiesceret, tamquam leniter fotus a uinculis ... sed interposito duorum mensium tempore, ..., respiscendi ei locus sub quadam medicinali sententiae lenitate concessus est, quoniam reuera* [171,13–18 U./Z.]). Erstaunlich an diesen Dokumenten ist insbesondere der verständnisvolle Ton des Augustinus gegenüber dem Handeln des Zosimus; ZUMKELLER, Gegen zwei Briefe, 535–537, erklärt dieses mit der unbedingten Unterordnung des Augustinus unter den apostolischen Stuhl. Das kann aber in dieser Form nicht als Erklärung ausreichen, da Augustinus zusammen mit dem nordafrikanischen Episkopat gerade zu Lebzeiten des Zosimus dessen Politik der ruhigen Hand gegenüber Pelagius und Cälestius massiv zurückgewiesen hat (so auch noch ZUMKELLER, Erbsünde, 525f. mit Anm. 3).

⁸⁶ Als weitere Erklärung für seine Zurückhaltung gegenüber Cälestius könnte man auf einen Abschnitt in Augustins Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe verweisen. Darin teilt Augustinus mit (Kap. 6,18 [CChr.SL 46, 58,1–59,41 Evans]), daß niemand als Lügner bezeichnet werden kann, der etwas Falsches sagt, was er für wahr hält, da dieser sich selbst im Irrtum befinde und damit andere nicht wissentlich zur Unwahrheit anrege (*nemo sane mentiens iudicandus est qui dicit falsum quod putat uerum, quoniam quantum in ipso est non fallit ipse sed fallitur* [58,13–15 E.]).

Bereits Abälard erkannte in diesem Umgang mit den Häretikern ein Charakteristikum Augustins, vgl. Abael., theol. schol. praef. 9 (CChr.SM 13, 316,85–99 Buytaert/Mews).

⁸⁷ Aug., c. Pelag. II 3,5: *hoc in illo factum esse putabatur, quando se litteris beatae memoriae papae Innocentii, quibus de hac re dubitatio tota sublata est, consentire respondit* (CSEL 60, 464,14–18 U./Z.). Diesen Grundzug im Wirken Augustins betont auch ULBRICH, Augustins Briefe, 55, mit Verweis auf ep. 157,22 (CSEL 44, 472,2–9 Goldbacher).

lassen. In einem zweiten Schritt verlangte er aber nun noch, daß Cälestius nicht nur den Brief des Innozenz akzeptierte, sondern seine eigenen falschen Lehren, die in seinem Libellus standen, verurteilte:

„Dieser Brief⁸⁸ kam nach Rom mit dem Inhalt, es genüge nicht für zu bedächtige und besorgte Menschen, daß er (nur) seine allgemeine Übereinstimmung mit dem Brief des Bischofs Innozenz bekenne, sondern er müsse ausdrücklich in Bann tun, was er Verkehrtes in seinem Büchlein niedergelegt hatte. Wenn er dies nicht tue, würden viel weniger Einsichtige in seinem Büchlein jenes Glaubensgift vom apostolischen Stuhl, von dem jenes Büchlein doch katholisch genannt worden war, mehr für gebilligt halten als (von Cälestius) berichtet, der geantwortet hatte, er stimme mit dem Brief des Papstes Innozenz überein.“⁸⁹

Augustinus kann somit in der Bereitschaft zur Änderung ein Exempel sehen, das zum einen für den Betroffenen auf Dauer einen großen Nutzen hat, da sich weitere und größere Erkenntnis anschließen kann. Zum anderen weiß Augustinus um den pädagogischen Wert in der Abfassung des Libellus, indem nun alle anderen Menschen ebenfalls zur rechten Erkenntnis gelangen können. Erst aufgrund der fehlenden Bereitschaft des Cälestius, der Aufforderung der Nordafrikaner zu folgen, und seine bisherigen Irrlehren mit dem Bann zu belegen, verliert der Text seinen pädagogischen Nutzen für die große Masse. Zwar könnten immer noch einzelne sagen, er hätte doch einer bestimmten Theologie zugestimmt, die meisten würden aber an den immer noch vorhandenen Irrlehren im Text einen solchen Anstoß nehmen, daß sie dadurch selbst vom Glauben abgehalten würden.

Übertragen wir diesen Ansatz des Augustinus auf den Text des Leporius, so wird die Motivation des Augustinus zu seinem Begleitbrief noch deutlicher. Nachdem es ihm gelungen war, Leporius von seinen falschen Lehren abzubringen, verfaßt dieser ein Libellus, um durch die gallischen Bischöfe rehabilitiert zu werden, und um ein Beispiel für die übrigen Christen zu geben. Im Unterschied zu Cälestius erkannte Augustinus bei Leporius die Bereitschaft, seine früheren Irrlehren zu verurteilen, somit konnte er durch den Begleitbrief dessen katholische Gesinnung bestätigen. Der Libellus des Leporius und die ep. 219 dienten somit der Stärkung der Gemeinde.

⁸⁸ Vgl. Aug., ep. 181 (CSEL 44, 701,2–714,13 Goldbacher).

⁸⁹ Aug., c. Pelag. II 3,5: *quae Romam litterae posteaquam uenerunt id continentis non sufficere hominibus tardioribus et sollicitioribus, quod se generaliter Innocentii episcopi litteris consentire fatebatur, sed aperte eum debere anathemare quae in suo libello praua posuerat, ne, si id non fecisset, multi parum intellegentes magis in libello eius illa fidei uenena a sede apostolica crederent adprobata, propter quod ab illa dictum erat eum libellum esse catholicum, quam emendata, propter illud quod se papae Innocentii litteris consentire ipse responderat* (464,20–465,2 U./Z.); Übersetzung MORICK, ALG III, 317.

1.2.5. *Capreolus von Karthago und die nordafrikanische Bischofsversammlung*
 Eines der Hauptargumente gegen die Historizität des Leporius ist für Weijenborg, daß der karthagische Bischof Capreolus (431–439) in einem Schreiben an die Synode zu Ephesus sagt, ihm seien pränestorianische Tendenzen im Westen absolut unbekannt, vielmehr handele es sich eindeutig um eine östliche Erfindung⁹⁰. Daneben insistiert Weijenborg auf eine Bischofsversammlung, da der Libellus von vier nordafrikanischen Bischöfen unterschrieben wurde⁹¹.

Zu fragen ist darum in diesem Zusammenhang nach dem literarischen Genus eines *Libellus emendationis*, möglichen historischen Parallelen sowie nach der zeitgeschichtlichen Verortung des Schreibens.

1.2.5.1. Zur literarischen Gattung des Libellus emendationis

Ein Libellus ist ein Schriftstück von meist mäßigem Umfang und diente in der Kaiserzeit „zur Aufnahme von öffentlichen Bekanntmachungen privater und amtlicher Art“⁹², die anschließend in Umlauf gingen beziehungsweise in anderweitiger Art (z.B. durch Aushang) veröffentlicht wurden. Es gab drei Formen der Libelli: *libelli famosi*; *libelli* als Bitt- beziehungsweise Klageschrift (= gr. ὑπόμνημα) und Libelli im Kognitionsprozeß (unter anderem *libellus conventionis*, *libellus contradictionis*) im Zivilprozeßrecht.

Bereits im 12-Tafel-Gesetz wurden die *carmina famosa* (Schmähgedichte) verurteilt, in späterer Zeit kamen die *libelli famosi* (Schmähschriften) hinzu, deren Abfassung einen Straftatbestand erfüllten und daher justiziabel waren⁹³.

Die Bitt- und Klageschriften sind eine feste Form der Anfrage beziehungsweise des Antrags im Umgang mit Ämtern und Behörden im römischen und griechischen Zivilleben. Während die Behörden untereinander im wesentlichen in Briefform (ἐπιστολή) miteinander verkehrten, waren Libelli die Form, deren

⁹⁰ Capreol., ep. ad conc. Eph. (= ep. 1): ... *credimus adfuturum, nouas doctrinas et ante hoc ecclesiasticis auribus expertes prouincialis auctoritatis uirtute repellere et ita nouis quibuscumque erroribus resistite, ne eos quos pridem expugnauit ecclesia et in his temporibus quibus exorti sunt* (Coll. Ver. 18,1 [ACO I 2, 64,31–34 Schw.]); Capreol., ep. ad Vit. et Tonan. (= ep. 2): *iam enim, quod etiam ad uestram, filii, notitiam peruenisse non dubito, intra Orientis partes, ubi primum pestis ista surrexit...* (ACO II 3,3, VII,6–8 Schw.).

⁹¹ WEIJENBORG, Leo, 355. 387–392. Die These von der nordafrikanischen Bischofsversammlung ist in der Forschung weitverbreitet, vgl. etwa MOREL, Invloed, 34–36. GRILLMEIER, Jesus, 663, spricht dagegen nur davon, daß Leporius in Karthago vor einigen Bischöfen, darunter Augustinus, seinen Text vorgelesen und unterschrieben habe.

⁹² V. PREMIERSTEIN, s.v. Libellus, 27. 59–61. Cod. Theod. 9,34,3f. (487,1–4 Krüger/Mommsen) verbietet ausdrücklich, anonyme Anzeigen anzunehmen, fordert aber dazu auf, die Urheber solcher Verleumdungen ausfindig zu machen und zu bestrafen.

⁹³ V. PREMIERSTEIN, s.v. Libellus, 28–30 (mit zahlreichen Beispielen).

sich die Privatbürger zu bedienen hatten. Dabei bekam der Verfasser des Libellus (= ὑπόμνημα) bereits im Präskript eine feste Form vorgegeben: ohne Grußformel (χαίρειν) wird der Text in der Form τῷ δεῖνι παρὰ τοῦ δεῖνοϛ begonnen. Dabei muß jede Form des Libellus während der Öffnungszeiten der Behörde beziehungsweise des Amtes persönlich oder durch einen speziellen Boten überreicht werden⁹⁴. Die Reaktion auf den Libellus erfolgte erst einmal in mündlicher Form, auf dem Libellus wurde die Reaktion als *subscriptio* (auch *subnotatio*) festgehalten, diese wiederum wurde mittels eines Aushanges veröffentlicht. Dabei hatte die *subscriptio* die Form *ille illi* wiederum ohne Grußformel⁹⁵. Bearbeitet wurden die an den Kaiser gerichteten Libelli in einer eigenen Kanzlei (*a libellis*)⁹⁶.

In den Kognitionsprozessen dienten die Libelli des Anklägers als Vorladeschreiben für den Angeklagten. Dabei konnte der Ankläger entweder allein den Libellus überreichen (*denuntiatio suo nomine*)⁹⁷ oder mit administrativer Hilfe (*denuntiatio ex auctoritate*).

Der vorliegende Text des Leporius gehört zur zweiten Gruppe der Libelli, den Bitt- oder Klageschriften. Formal entspricht das Präskript des Leporius nicht ganz den Forderungen⁹⁸. Ebenfalls ungewöhnlich ist die *subscriptio*, die Leporius, Domninus und Bonus hier leisten. Da Leporius bereits im Präskript seinen Namen nennt, müßte er diesen nicht noch einmal in die *subscriptio* einfügen. Sollten Domninus und Bonus ebenfalls aktiv an der Abfassung des Libellus beteiligt gewesen sein, so hätten sie rein formal ebenfalls im Präskript genannt werden müssen. Dagegen entsprechen die vier Unterschriften von Aurelius, Augustinus, Florentius und Secundus genau dem antiken Muster der *subscriptio* „*ille – illi*“. Man übernimmt dabei das von den Libelli an den Kai-

⁹⁴ Vgl. Cod. Theod. 1,16,10: *Libellos iudicibus, postquam se receperint, vetamus offerri, ne super alienis causis vel statu pronuntient, quando ab officii conspectu atque ab oculis publicis recesserint* (58,1–3 Krüger/Mommsen).

⁹⁵ V. PREMIERSTEIN, s.v. Libellus, 30–34. Bei den Libelli, die an den Kaiser gerichtet wurden, unterschrieb dieser mit der Formel (*re*)*scripsi*.

⁹⁶ V. PREMIERSTEIN, s.v. a libellis, 15–26.

⁹⁷ Nach Cod. Theod. 2,4,2 (79,1–5 Krüger/Mommsen) ist es seit Anfang des vierten Jahrhunderts n.Chr. verboten, allein den Anklage-Libellus zu überreichen, d.h., alle Zivilprozesse fanden nun von Anfang an unter behördlicher Leitung statt.

⁹⁸ Lepor.: *Dominis beatissimis et uenerandissimis Dei sacerdotibus Proculo et Cillenio, Leporius exiguus* (111,3f. D.). Es fehlt zwar eine Grußformel (vgl. dagegen etwa in Aug., ep. 219,1: *Dominis dilectissimis ... in Domino salutem* [CSEL 57, 428,6–9 G.]), jedoch gibt der Absender seinen Namen nicht im Genitiv an.

ser bekannte *(sub)scripsi*⁹⁹. Das Schreiben ist an eine Behörde zu adressieren, in diesem Falle an den gallischen Episkopat. Wir können heute natürlich nicht mehr nachweisen, ob die Übergabe persönlich oder mit Hilfe eines bestellten Boten erfolgte.

Die Mitglieder der bearbeitenden Behörde, bei Bittschriften an den Kaiser *a libellis* genannt, gehören seit Hadrian dem *ordo equester* an, später können es auch *virii illustres* sein¹⁰⁰. Dabei gibt es für den staatlichen Bereich keinen Hinweis darauf, daß die Annahme oder Ablehnung der Libelli durch die Beschlußfassung eines Kollegiums erfolgte, vielmehr legte der *magister a libellis* die Schreiben vor, über die nun der Kaiser entschied und unterschrieb¹⁰¹. Überträgt man diesen staatlichen Brauch auf die Bittschrift des Leporius, so wäre es geradezu dem staatlichen Verfahren entgegengesetzt, darüber – so wie von Weijenborg erwartet – eine Synodalentscheidung zu fällen¹⁰². Die Bischöfe um Augustinus brauchten über der Bitte um die Wiederaufnahme nicht lange zu verhandeln, zumal Augustinus nach eigenen Worten kräftig an der Belehrung mitgewirkt hatte¹⁰³.

1.2.5.2. Hilarius von Poitiers und ein Libellus ad emendationem an die Teilnehmer der Synode von Rimini und Seleukia

Im Jahre 397 n.Chr. übersetzte Rufinus von Aquileia die Verteidigungsschrift des Pamphilus von Cäsarea für Origenes ins Lateinische. Zusätzlich zu dieser Übersetzung schrieb er noch einen kleinen Traktat *De adulteriatione librorum Origenis*, den er als Epilog der Übersetzung hinzufügte. Ziel dieses Traktats war das Nachweis, daß nichtorthodoxe Stellen im Werke des Origenes spätere

⁹⁹ Damit wird dem Argument von WEIJENBORG, Leo, 361–363, widersprochen, wonach die einheitlichen Unterschriften darauf deuten, daß immer wieder dieselbe *scriptio* nachgeahmt wurde. Zu den wenigen festgelegten Formalia des Libellus gehört genau diese stereotype Formel.

¹⁰⁰ V. PREMIERSTEIN, s.v. a libellis, 16–21.

¹⁰¹ V. PREMIERSTEIN, s.v. a libellis, 17–19. 22f.

¹⁰² Zwar wird in der Literatur immer wieder davon gesprochen, daß der Libellus einer nordafrikanischen Synode zur Begutachtung vorgelegt wurde, vgl. etwa MOREL, Invloed, 34–36, doch diese These weder durch die historische Praxis noch durch den Text gedeckt. An keiner Stelle heißt es etwa im Text, daß das Schreiben einer Bischofsversammlung o.ä. vorgelegt wurde. So schreibt Leporius nur Lepor. 12,1: *Ego Leporius huic libello meo ..., coram sanctis episcopis in ecclesia Carthaginiensi relecto subscripsi* (123,1–4 D.). Der Libellus wurde vor den Bischöfen verlesen und anschließend von Leporius unterschrieben. Im selben Stil erfolgen dann die Unterschriften der anwesenden vier Bischöfe. Lepor. 12,4: *Aurelius ... oblato nobis a Leporio libello ac relecto subscripsi* (123,9f. D.). Bei den anderen Bischöfen lautet die *scriptio* gleich.

¹⁰³ Aug., ep. 219,1 (428,10–15; 429,8f. G.).

Hinzufügungen und Fälschungen wären. Vielmehr sei Origenes ein orthodoxer Theologe¹⁰⁴. Um zu belegen, daß solche Veränderungen auch anderen orthodoxen Theologen passiert sind, fügt Rufinus im folgenden eine Reihe von Kirchenvätern an, denen ähnliches widerfuhr. Genannt werden Clemens von Rom, Clemens von Alexandrien, Dionysius von Alexandrien, Hilarius von Poitiers, Cyprian von Karthago und Hieronymus¹⁰⁵.

Im 11. Kapitel der Apologie schildert Rufinus eine Geschichte über den Bischof von Poitiers, Hilarius:

„Hilarius, Bischof von Poitiers, war ein Bekenner des katholischen Glaubens. Nachdem er ein Büchlein von sehr reicher Belehrung zur Verbesserung (*ad emendationem*) derjenigen niedergeschrieben hatte, die die Gottlosigkeit von Rimini unterschrieben hatten ...“¹⁰⁶.

Für unsere Themenstellung ist die Historizität und Plausibilität des nun folgenden Fälschungsberichtes uninteressant. Lange Zeit überwog in der Forschung im Anschluß an Hieronymus die Vorstellung, daß es sich hierbei mehr um ein Werk der Fabulierkunst des Rufinus handele als um ein reales Geschehen¹⁰⁷.

Bei dem von Rufinus nur allgemein als *libellus ad emendationem* betitelten Werk handelt es sich um Texte, die nur noch fragmentarisch in den *Collectanea antiariana Parisina* überliefert sind¹⁰⁸. Im Rahmen dieser Texte, dem *Libellus secundus adversus Valentem et Ursacium*, setzt sich Hilarius mit der Doppelsynode von Rimini/Seleukia im Jahre 359 n.Chr. auseinander.

¹⁰⁴ Ruf., apol. Orig. epil. 1 (CChr.SL 20, 7,1–8,43 Simonetti). Zu Rufins Verteidigungsbemühungen um Origenes vgl. CLARK, Origenist Controversy, (159–193) 163f.; JUNOD, L’auteur, 168–170; 176–179; zu den Auseinandersetzungen zwischen Rufin und Hieronymus CHADWICK, Church, 433–445; JUNOD, L’auteur, 170–176.

¹⁰⁵ CLARK, Origenist Controversy, 164, identifiziert den in Kapitel 13 nicht näher bezeichneten Freund, Presbyter und höchst vollendeten Mann des Papstes Damasus mit Hieronymus (CChr.SL 20, 15,6–8 Simonetti).

¹⁰⁶ Ruf., apol. Orig. epil. 11: *Hilarius, Pictaviensis episcopus, confessor fidei catholicae fuit. Hic cum ad emendationem eorum qui Ariminensi perfidiae subscripserant, libellum instructionis plenissime conscripsisset, ...* (CChr.SL 20, 14,1–4 Simonetti).

¹⁰⁷ Vgl. Hier., adv. Rufin II 19 (CChr.SL 79, 55,31–56,48 Lardet). Vgl. zur Stelle auch den Kommentar von LARDET, L’apologie, 200f.

¹⁰⁸ CSEL 65, 39–205. Zu den Texten gehören die Fragmente A V (Epistula synodi Ariminensis ad Constantium imperatorem et gesta Nicaena una cum textu narratio), A VI (Epistula episcoporum Arianorum, qui synodo Ariminensi intererant, ad Constantiam imperatorem), A VIII (Epistula Constantini imperatoris ad episcopos synodi Ariminensis), A IX (Ex actis synodi Ariminensis: Definitio episcoporum homousianorum, textus narrativus, damnatio haereticorum), B VIII (Epistula legatorum synodi Seleuciensis ad legatos synodi Ariminensis una cum textu narrativo). Zur Überlieferungs- und Forschungsgeschichte zu der *Collectanea antiariana Parisina* vgl. BRENNECKE, Hilarius, 248–265. Zur Datierung und dem theologiegeschichtlichen Hintergrund a.a.O., 360–367.

Exkurs 2: Die Doppelsynode von Seleukia und Rimini

Die Doppelsynode von Seleukia und Rimini im Jahre 359 n. Chr. war von Kaiser Konstantius als Einheitssynode gedacht, um mit Hilfe eines gemeinsamen Bekenntnisses¹⁰⁹ alle Spaltungen zwischen der östlichen und westlichen Kirche, aber auch innerhalb der östlichen Kirche zu überwinden, die seit dem Ende der 20er Jahre des vierten Jahrhunderts im Rahmen der trinitätstheologischen Streitigkeiten aufgekommen waren¹¹⁰. Doch anders als geplant kam es nicht zu der großen Aussöhnung der miteinander konkurrierenden Parteien, da insbesondere die westlichen Delegierten in Rimini die Formel ablehnten. Statt dessen verurteilten die Synodalen von Rimini Valens und Ursiacus deshalb, weil diese mit ihrer Formel arianisch lehrten¹¹¹. Wenige Wochen später gelang es Valens, die inzwischen in der Mehrheit in Nike (bei Adrianopel) versammelten Bischöfe zur Rücknahme der Beschlüsse von Rimini und zu der Annahme eines leicht modifizierten Bekenntnistextes zu bewegen¹¹². Die in Rimini ausharrenden Gegner wurden schließlich auch zur Annahme der Formel von Nike gezwungen. Aber auch die Delegierten der östlichen Synode in Seleukia konnten sich nicht zur Annahme der vierten sirmischen Formel entschließen. Während die Mehrheit der Synodalen die Formel von Sirmium ablehnte, gelang es der Minderheit um Acacius von Cäsarea gemeinsam mit Kaiser Konstantius, Valens und Ursiacus in Konstantinopel eine neue Formel abzufassen, die auf dem Bekenntnis von Rimini/Nike basierte und zusätzlich zu dieser ein Verbot aufnahm, den Begriff ὑπόστασις zu benutzen¹¹³. Entsprechend der nun benutzten Formel ὁμοιον δὲ λέγομεν τῷ πατρὶ τὸν υἱόν, ὡς λέγουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ διδάσκουσι (Ath., syn. 30,9 [AW II 1, 259,17f. Opitz]) sprach man von der Gruppe der Homöer¹¹⁴. Diese Formel wurde von den Legaten der beiden Teilsynoden von Rimini und Seleukia Ende 359 angenommen und gemeinsam unterschrieben¹¹⁵.

Hilarius war selbst Teilnehmer der Synode von Seleukia¹¹⁶. Er mußte dabei erleben, wie nicht nur das im Nizänum genannte ὁμοούσιος, sondern auch der

¹⁰⁹ Die Textgrundlage für das Bekenntnis bot die sogenannte vierte sirmische Formel, die gemeinsam von Basilius von Ankyra, Valens von Mursa, Ursiacus von Singidunum und Kaiser Konstantius selbst ausgearbeitet wurde. Vgl. BSGR § 163 (S. 204f.), zur Entstehung der Formel BRENNECKE, Studien, 5–20; LÖHR, Entstehung, 93–102.

¹¹⁰ Vgl. dazu etwa nur aus der neuesten Literatur (mit weiterer Literatur) MARKSCHIES, Theologische Diskussionen, 99–195 (bis 337); PIETRI, Von der partitio, 345–395; RITTER, Dogma und Lehre, 144–190; ULRICH, Auf der Suche, 10–50 (bis 357).

¹¹¹ Vgl. Hil., coll. antiar. A IX 3 (CSEL 65, 96,18–97,13 Feder). BRENNECKE, Studien, 28, macht darauf aufmerksam, daß den westlichen Theologen dieser Zeit wohl alle Dreihypostasenlehren als arianische Häresien erschienen, da ihre Nizänumsrezeption seit der Synode von Serdika im Sinne von Markell von Ankyra streng von einer Einhypostasentheologie geprägt war.

¹¹² Die Formel von Nike, vgl. BSGR § 164 (S. 205f.). In dieser Formel wird die Einhypostasentheologie ausdrücklich verurteilt. Zum Verlauf der Synode von Rimini und Nike vgl. BRENNECKE, Studien, 23–40; WILLIAMS, Ambrose, 18–37.

¹¹³ Das Verbot von οὐσία zu sprechen, wurde bereits in Rimini/Nike festgelegt. Zum Text vgl. Ath., syn. 30,8f.: τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας, ὅπερ ἀπλούστερον ὑπὸ τῶν πατέρων ἐτέθη, ἀγνοούμενον δὲ τοῖς λαοῖς σκάνδαλον ἔφερε, διότι μηδὲ αἱ γραφαὶ τοῦτο περιέχουσιν, ἤρρεσε περιαιρεθῆναι καὶ παντελῶς μηδεμίαν μνήμην τοῦ λοιποῦ γίνεσθαι, ἐπειδήπερ καὶ αἱ θεῖαι γραφαὶ οὐδαμῶς ἐμνημόνευσαν περὶ οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ. καὶ γὰρ οὐδὲ ὀφείλει ὑπόστασις περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὀνομάζεσθαι (AW II 1, 259,12–17 Opitz). Der Text auch BSGR § 167 (S. 208f.), zu Seleukia vgl. BORCHARDT, Hilary, 165–170; BRENNECKE, Studien, 40–54. Zu den terminologischen Problemen einer angemessenen Übersetzung von Hypostasis und Ousia ins Lateinische vgl. MARKSCHIES, Ambrosius, 12–38.

¹¹⁴ Zur Theologie der Homöer vgl. BRENNECKE, Studien, passim; DRECOLL, Entwicklung, 5–15; LÖHR, Entstehung, passim (besonders 159–161).

¹¹⁵ Über die Gründe zur Annahme dieser Formel durch die Homöusianer kann man, so BRENNECKE, nur spekulieren (Studien, 53 mit Anm. 77).

¹¹⁶ Zu den Hintergründen vgl. BRENNECKE, Hilarius, 352–357; LÖHR, Entstehung, 149–155.

inzwischen zumindestens im Osten weitgehend übliche Begriff ὁμοιούσιος sowie jegliche Hypostasentheologie (unabhängig davon ob Ein- oder Dreihypostasen) durch das Bekenntnis von Konstantinopel verboten wurde, welches Konstantius 360 als allein gültiges Bekenntnis deklarierte. Als Hilarius 360 aus dem Exil nach Gallien zurückkehrte¹¹⁷, setzte er sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln gegen die Beschlüsse von Konstantinopel und der Doppelsynode von Seleukia und Rimini ein. So wurde er nicht nur publizistisch tätig¹¹⁸, sondern unterstützt ebenso die Usurpation von Julian¹¹⁹, der 360 sich gegen Konstantius erhoben hatte¹²⁰.

Aus den erhaltenen Fragmenten der *Collectanea antiarianica* kann man heute lediglich Teile des Verlaufs und der Ergebnisse der Doppelsynode rekonstruieren¹²¹.

Wir können darum nicht mehr die genaue Gestalt des *libellus ad emendationem* von Hilarius nachweisen. Man kann aber aufgrund der überlieferten Texte aus der Zeit nach 359/360 davon ausgehen, daß er – so wie er den Kaiser zu einer Korrektur der Ergebnisse von Seleukia/Rimini aufgefordert hat – dies genau in demselben Duktus von seinen Bischofskollegen erwartete.

¹¹⁷ Zum Exil des Hilarius vgl. BARNES, Hilary, 129–140; zur Rückkehr nach Gallien, BORCHARDT, Hilary, 178–183; BRENNECKE, Hilarius, 360–367.

¹¹⁸ Vgl. etwa aus dieser Zeit Hil., ad Const 2 (359/360). Hilarius, sich noch im Exil befindend, bittet den Kaiser Konstantius, ihn wieder heimkehren zu lassen (Kap. 2). Daneben erinnert er ihn an das Taufbekenntnis zum dreieinigen Gott (Kap. 4) und verweist auf das Bekenntnis der Väter von Nizäa und die sich daraus ergebenden Diskussionen, aber auch Erkenntnisse daraus (Kap. 5). Schließlich klagt er (Kap. 7), daß derzeit *ob hoc sub nomine novitatis euangelium negaretur* (CSEL 65, 202,18f. Feder). Er drängt darum auch den Kaiser zur Korrektur der bisherigen Ergebnisse. Hil., ad Const. II 7,2: ... *ut periculose tamquam sub emendatione innovetur. quod emendatum est, semper proficit, ut, dum omnis emendatio displicet, emendationem omnem emendatio consecuta condemnet, ac sic iam, quidquid illud est, non emendatio aliqua sit emendationis, sed coeperit esse damnatio*. (202,19–24 F.). Eine ähnliche Aufforderung zur Korrektur von der Korrektur bietet der im Dezember 361 abgefaßte Liber contra imperatorem, Hil., c. Const. 23: *Nouis uetera subuertis, noua ipsa rursus in-nouata emendatione rescindis, emendata autem iterum emendando condemnas. Suscipis etiam aduersum deliramenta Osii et incrementa Vrsaci ac Valentis emendationum tuarum damnationes. Sed mox emendanda tua omnia esse, uel potius damnanda constituis; offenderis enim his paucis inimicissimis tibi uerbis: 'Et si qui seniores temporis Patrem dicat Filio esse unigenito, iuniorum autem Filium Patri, anathema sit'*. (SC 334, 214,26–34 Rocher), siehe auch c. Const. 24 (214,2–216,14 R.). Vgl. BORCHARDT, Hilary, 170–177; BRENNECKE, Hilarius, 355–358.

¹¹⁹ Julian, später der Apostat genannt, begann im Februar 360 einen Aufstand gegen Konstantius. Zu dessen Usurpation und späterem Aufstieg vgl. ROSEN, s.v. Fl. Claudius Julian, 11–14; DERS., Beobachtungen, 409–447.

¹²⁰ Vgl. BRENNECKE, Hilarius, 362f.

¹²¹ Vgl. dazu BRENNECKE, Studien, 8–55.

1.2.5.3. *Mußte Capreolus den Fall Leporius kennen?*

Faßt man die gewonnenen Ergebnisse aus diesem Kapitel und aus dem Abschnitt „1.2.4.3. Der Libellus fidei ...“ zusammen, so wird deutlich, daß weder durch Aurelius noch durch Augustinus extra ein Konzil zusammengerufen werden mußte, um dem Wunsch nach Selbstkorrektur des Leporius stattzugeben. Entsprechend dem staatlichen Brauch legte Leporius den Text einer Kommission vor, die diesem Wunsch durch ihre *scriptio* nachkam. Dadurch erlangte der Text schon rein formal seine Rechtsstellung¹²². Eine weitere aktenmäßige Erfassung war nicht erforderlich. Aurelius und Augustinus konnten darum auf eine ad-hoc-Kommission zurückgreifen¹²³, die an sich aber gar nicht notwendig gewesen wäre. Im bischöflichen Archiv von Karthago und von Hippo Rhegius wurden sicherlich Abschriften (oder die Originale) aufbewahrt. Daß der Libellus auch in Gallien nicht an eine große Versammlung adressiert wurde, sondern lediglich an zwei Bischöfe, läßt den Schluß zu, daß weder Leporius noch Augustinus diesen Text einem großen Kreis vorlegen wollten, sondern nur den betroffenen Bischöfen¹²⁴. Zu fragen bleibt aber, wie so Capreolus ca. zwölf Jahre später nichts mehr davon wußte, beziehungsweise warum er den Libellus nicht in seinem Archiv vorfand. Natürlich setzt dies ersteinmal voraus, daß Capreolus überhaupt ein Archiv konsultierte. Zwar begeben wir uns damit in den vagen Bereich der Vermutungen, doch läßt sich dieses meines Erachtens mit der zeitgeschichtlichen Situation gut erklären: seit 429 n.Chr. zogen die Vandalen durch Nordafrika. Belagerungen, Plünderungen und Brandschatzungen der großen städtischen Zentren waren an der Tagesordnung. Welche Verluste in Archiven dies mit sich brachte, können wir heute nicht mehr rekonstruieren¹²⁵. Von daher scheint es nicht unwahrscheinlich zu sein, daß ein relativ unbedeutender Verwaltungsvorgang im Leben der Bischö-

¹²² Daneben soll noch auf die Beobachtung von SIEBEN, Konzilsidee, 97–102, hingewiesen werden, wonach Augustinus als Konzilsbegriff grundsätzlich den Terminus *firmare* benutzt. Der Begriff wurde aber in der ep. 219 nicht benutzt, so daß Augustinus in seinem Brief selbst nicht anzeigt, daß der Libellus im Rahmen eines Konzils behandelt wurde!

¹²³ Dies würde erklären, warum einzelne Bischöfe nicht noch in anderen Quellen erwähnt werden.

¹²⁴ Ein gleiches Verfahren fanden wir auch bei Hilarius vor, der seinen Text an die Teilnehmer der Synoden von Seleukia/Rimini schickte, damit sie einzelnen – nicht vor einem neuen Konzil – Korrektur für ihre bisherigen Lehren erwirkten. Aber auch der *Libellus fidei* des Cälestius wurde von diesem ursprünglich nur Papst Zosimus vorgelegt, damit dieser sieht, daß Cälestius katholisch denkt. Erst als Zosimus den Text an die Nordafrikaner weiterschickte, mit dem Hinweis darauf, daß die afrikanischen Bischöfe dem Cälestianer doch wohl bisher bitteres Unrecht angetan haben, wurde der Libellus in einem größeren Rahmen verhandelt.

¹²⁵ Vgl. dazu CAMERON, *Vandal*, 552–569; und WALDHERR, *Vandali*, 1121f.

fe von Karthago und Hippo Rhegius schnell ins Vergessen geriet, zumal bis 430 niemand damit rechnen konnte, daß aus ähnlichen Problemstellungen wie den Thesen des Leporius eine große theologische Krise entstehen könne, die die östliche Kirche an den Rande des Schismas bringen würde.

Die Unwissenheit des Capreolus ist somit nicht – wie von Weijenborg angenommen – auf die Unhistorizität des Verfahrens zurückzuführen, sondern läßt sich zum einen mit den allgemeinen Verfahrensfragen der Kommission *a libellis* erklären, zum anderen ist sie wohl in weiten Teilen dem zeitgeschichtlichen Kontext geschuldet.

1.2.6. Der Libellus und (Ps.-)Athanasius, *De trinitate* IX–XII

Eine bis heute von der Forschung nicht endgültig geklärte Frage ist die Abhängigkeit zwischen dem Libellus und dem pseudathanasianischen Schreiben *De trinitate* IX–XII. Schon seit längerer Zeit sind direkte Bezüge der beiden Schriften in der Forschung bekannt, die man durch die teilweise wortgetreue Übernahme der Gedanken insbesondere im zehnten Buch von *De trinitate* belegen kann. Dies erklärt man entweder so, daß der Libellus abhängig von *De trinitate* ist¹²⁶, oder man nimmt umgekehrt eine Abhängigkeit von *De trinitate* vom Libellus an¹²⁷.

Untersucht wurde *De trinitate* in den letzten 30 Jahren vor allem von dem Italiener Lorenzo Dattrino, der sich allerdings nicht umfassend zu dem Abhängigkeitsverhältnis beider Texte geäußert hat, aber wie Drobner, Gori, Studer und anderen davon ausgeht, daß *De trinitate* von Leporius abhängig sei¹²⁸.

¹²⁶ Zu den verschiedenen Forschungspositionen vgl. den Überblick bei GORI, *La pericope*, 366–368. *La pericope*, 375, führt Gori die beiden Möglichkeiten vor: Entweder man nimmt an, daß Leporius abhängig von trin. X sei, dann wäre Leporius eine Paraphrase des (Ps.-)Ath., oder man vermutet umgedreht eine Abhängigkeit des (Ps.-)Athanasius von Leporius, dann böte (Ps.-)Ath. „un compendio ... esemplare di doppia lunghezza“.

¹²⁷ Vgl. etwa DROBNER, *Person–Exegese*, 196, bei diesem auch weitere Literatur, allerdings verweist er nicht auf Dattrino. Ob der Versuch von DROBNER, 194–197; und STUDER, *Una persona*, 469 Anm. 109. 474f. Anm. 146, aus (Ps.-)Athanasius einen (Ps.-)Vigilius (so Drobner) bzw. (Ps.-)Eusebius von Vercelli (so Studer) zu machen, zur Sache wirklich etwas beiträgt, muß an dieser Stelle bezweifelt werden, da wir durch die Änderung des Namens selbst keinen größeren Informationsgehalt zur Sache bekommen. So auch RÖWEKAMP, *Vigilius*, 720, der die Zuschreibung ebenfalls zurückweist; GORI, *La pericope*, passim, etwa geht überhaupt nicht auf den Vorschlag Drobners ein. CHAVASSE, *Le dossier*, 316–318, bietet einen Überblick der Stellen, die von (Ps.-)Ath., trin. X; Johannes Cassian und Leo dem Großen, *Florilegium* zum *Tomus ad Flavianum* (= ep. 28) aus dem Libellus übernommen wurden.

¹²⁸ DATTRINO, *Trinitate*, 81. Die Forderung von FICKER, *Vigilius*, 643, jedes einzelne Buch von *De trinitate* IX–XII genau auf seine historische Entstehung hin zu untersuchen, wurde bis heute noch nicht in die Tat umgesetzt. GORI, *La pericope*, 369–386, der trin. X mit Aug., ep.

Weitgehend einig ist man sich aber, daß diese Schreiben Ende des vierten beziehungsweise am Anfang des fünften Jahrhunderts verfaßt wurden¹²⁹. In der vorliegenden Arbeit schließe ich mich der Meinung von Dattrino, Gori u.a. an, und vermute eine Abhängigkeit des (Ps.-)Athanasius vom Libellus.

1.2.7. Leporius und sein Libellus: Zur Rezeption im fünften und sechsten Jahrhundert

Im folgenden werden die Kirchenvätertexte genannt, in denen Leporius im fünften und sechsten Jahrhundert Erwähnung fand¹³⁰. Dabei wird seine Bedeutung für die Theologie Johannes Cassians und Leos unten ausführlicher herausgearbeitet, hier erfolgt die Nennung unter Vorwegnahme späterer Arbeitsergebnisse.

Johannes Cassian zitierte als erster umfangreich aus dem Libellus in seinem Werk *De incarnatione*, welches zwischen dem Winter und dem Frühsommer des Jahres 430 abgefaßt wurde. Leporius dient ihm vor allem als Zeuge für eine gelungene Abwendung von christologischen Irrtümern. Gleichzeitig nutzte Johannes Cassian die früheren Irrlehren des Leporius, um sich sein Bild der Häresie des Nestorius zu machen. Johannes Cassian ließ sich in seiner eigenen Christologie nicht auf die Vorgaben des Libellus ein, sondern entwickelte seine eigene Lehre¹³¹.

In einer Deesis (Bittschrift) des Diakons und Archimandriten Basilius vom Sommer 430 an den Kaiser Theodosius II. wird Leporius unter anderem neben Ambrosius von Mailand, Basilius von Cäsarea, Ephraim dem Syrer und Kyrill von Alexandrien als Zeuge für eine rechtmäßige Theologie genannt (Coll. Vat. 143,1 [ACO I 1,5, 7,25 Schwartz]). Basilius forderte mit diesem Schreiben

219 und dem Libellus vergleicht, kommt zu dem Ergebnis, daß trin. X von Leporius abhängig ist, da „quando fra i due testi non c'è perfetta corrispondenza, è sempre il testo di Lep. che risulta più sviluppato“ (GORI, 375). Als einzige Ausnahme finden wir, so GORI, in trin. X 55 in der Zitation von 2Kor 13,4 im Unterschied zu Lepor. 6 (117,18f.) durch die Hinzufügung von *nostra* ein besseres Verständnis vor (ebd.).

¹²⁹ Einen wichtigen Beleg dafür sieht DROBNER, Person-Exegese, 196, in trin. X 55, wo es heißt: *Idcirco una persona accipienda est, carnis et uerbi, unum eundemque deum et hominem* (CChr.SL 9, 144,366–368 Bulhart), da wir hier, so Drobner, den älteren Begriff *caro* anstelle des späteren augustinischen Terminus *homo* vorfinden. Vgl. auch trin. X 53 *caro igitur profecit* (144,353 B.). Allerdings stehen beide Belege auch gleichlautend im Libellus. GORI, Introductione Arnobio, 38f., zeigt, wie sowohl (Ps.-)Ath., trin. X 53 als auch Arnob. Iun., confl. II 8 (CChr.SL 25A, 100,370f. Daur), in ihrer Auslegung zu Joh 1,14 dem Libellus folgen.

¹³⁰ Vgl. dazu auch die Übersicht von DEMEULENARE, Préface, CChr.SL 64, 99–101, der angibt, von welchen Autoren Teile des Libellus zitiert werden.

¹³¹ Vgl. unten „2.5. Johannes Cassian und Leporius“.

Kaiser Theodosius II. zur Einberufung eines Konzils auf, um über die neuen Lehren des Nestorius zu urteilen.

Beachtenswert ist, daß wir sowohl im Florilegium Leos zu seiner *Epistula dogmatica* (= ep. 28 gr.) als auch im Eranistes-Florilegium des Theodoret von Cyrus denselben Abschnitt aus dem Libellus zitiert finden, beide Autoren den Text aber nicht unter dem Namen des Leporius einführen, sondern als Schreiben von Augustinus vorstellen¹³².

Zwar kann man die Abhängigkeit der beiden Texte voneinander gut erklären¹³³, doch warum es zu dieser Verleugnung der Urheberschaft des Leporius durch Leo gekommen ist, kann nicht sinnvoll erklärt werden. Theodoret hängt mit seinem Florilegium von Leos erstem Florilegium zu seiner *Epistula dogmatica* ab¹³⁴, auch wenn Leo in seiner zweiten Fassung des Florilegs seine Augustinusbelege deutlich erweiterte. So fährt Leo 458 n.Chr. in seinem Florilegium damit fort, aus der 78. Rede Augustins zum Johannesevangelium zu zitieren¹³⁵, beziehungsweise er führt zusätzlich einen Text aus dem 187. Brief Augustins an¹³⁶. Die von Leo zitierte griechische Übersetzung ist eine sehr wortgetreue der Augustinus- und Leporiuszitate. Auch die spätere lateinische Fassung des Leo-Florilegs stimmt mit dem Text des Libellus überein. Hinzukommt, daß der entsprechende Abschnitt von Johannes Cassian in *De incarnatione* zitiert wurde (inc. I 5,4–6 [CSEL 17, 243,7–29 Petschenig]). Von daher ist davon auszugehen, daß Leo den Text selbst gekannt hat: Aber nicht als einen ansonsten unbekanntem Augustinustext über die Darlegung des Glaubens, wie er ihn in seinen Florilegien einführt, sondern als ausdrückliches Zitat des Leporius, über den Johannes Cassian sich in seinem Werk *De incarnatione* (welches ja auf Veranlassung Leos geschrieben wurde!) ausführlich äußerte.

Möglicherweise liegt eine – wenn auch nur unbefriedigende – Antwort für dieses Problem in der Beobachtung, daß Leo von seinen lateinischen Vätern lediglich Hilarius, Ambrosius und Augustinus zitierte, während er viel mehr griechische Väter anführt. Damit wollte er wohl zeigen, daß auch der Westen mit den griechischen Theologen übereinstimmt¹³⁷. Warum Leo

¹³² Leo M., ep. 28 gr.: τοῦ αὐτοῦ ἐν τῇ τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῆς ἐκθέσεως τῆς πίστεως (Coll. M. 11 Flor. 15 [ACO II 1,1, 24,6 Schw.] = Thdt., eran. flor. II 84 (180,22 Ettlenger) = Leo M., ep. 165,6: *item eiusdem ex libro assertionis fidei* (Coll. Grim. 104,26 [ACO II 4, 128,20 Schwartz]). Alle Texte zitieren dann Lepor. 3f. (114,27–115,12 D.).

¹³³ Vgl. ETLINGER, Prolegomena, 23–35, der deutlich macht, daß es sich hierbei um eine Erweiterung des Eranistes nach dem Jahre 451 gehandelt hat, in der Theodoret unter anderem Texte aus Leos Florilegium hinzufügte.

¹³⁴ Leo M., ep. 28 gr.: Νῦν δὲ οὗτος μεταξύ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἀνεφάνη μεσίτης ... (Coll. M 11 Flor. 13 [ACO II 1,1, 23,32 Schw.]) = Thdt., eran. flor. II 82 (180,13 E.) = Leo M., ep. 165,6: *nunc vero ita inter deum et homines mediator apparuit* (Coll. Grim. 104,22 [ACO II 4, 127,24 Schw.]) = Aug., ep. 137,9 [CSEL 44, 108,13–16 G.].

Leo M., ep. 28 gr.: τί τοίνυν, αἰρετικέ; ἐπειδὴ Χριστός ἐστι θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ... (Coll. M 11 Flor. 14 [ACO II 1,1, 24,3 Schw.]) = Thdt., eran. flor. II 83 (180,19 E.) = Leo M., ep. 165,6: *Quid igitur, haeretice? cum Christus sit deus et homo* (Coll. Grim. 104,23 [ACO II 4, 128,2 Schw.]) = Aug., in euang. Ioh. 78,2 ad Ioh 14,28 (CChr.SL 36, 524,25–27 Willems).

Wir haben bei allen Augustinuszitaten des Theodoret eine getreue Übernahme des Florilegiums von Leo. Im übrigen stimmen auch hier wieder die Texte mit den Originalschreiben Augustins wortwörtlich überein.

¹³⁵ Leo M., ep. 165,6 (Coll. Grim. 104,24f. [ACO II 4, 128,5–19 Schw.]) = Aug., in euang. Ioh. 78,3 ad Ioh 14,28 (CChr.SL 36, 524,4–525,23 W.).

¹³⁶ Leo M., ep. 165,6 (Coll. Grim. 104,21 [ACO II 4, 127,17–22 Schw.]) = Aug., ep. 187,10 (CSEL 57, 89,6–13 G.).

¹³⁷ Vgl. zu dem Florileg RICHARD, Pape, 117; DERS., Florilèges, 724–726; STUDER, Una persona, 467f. 473–475. Studer erwägt, ob es eventuell dem Wirken Prosper von Aquitaniens zuzuschreiben ist, daß von den gallischen Autoren wie Johannes Cassian oder Vinzenz von

dann aber trotzdem auf die explizite Nennung des Leporius verzichtete, kann nicht gesagt werden¹³⁸.

Arnobius der Jüngere gibt in seinem Dialog mit Serapion ein kurzes Stück des Libellus wieder, ohne aber weiter auf Leporius einzugehen¹³⁹.

Das letzte größere Zeugnis des fünften Jahrhunderts finden wir bei Gennadius vor¹⁴⁰, der in seinem Schriftstellerkatalog die Informationen, die wir bereits bei Johannes Cassian vorfanden, zusammenfaßt. Darüber hinausgehend wirft er Leporius lediglich noch vor, daß er mehr auf die Reinheit des Lebens als auf die rechte Lehre geachtet habe. Damit untermauert Gennadius seinen Vorwurf gegen Leporius, daß er pelagianisch gelehrt habe¹⁴¹.

Im sechsten Jahrhundert wurde wiederholt aus dem Libellus zitiert. Der Zusammenhang waren die Auseinandersetzungen um die Verurteilung der „Drei Kapitel“ (d.h. Theodoret von Cyrus, Theodor von Mopsuestia und dem Brief des Ibas an Mari) unter Justinian I. (* 482; 527–565) und die Diskussionen um die theopaschitischen Formeln in dieser Zeit.

Eine kurze Erwähnung des Leporius finden wir in einem Brief des Papstes Johannes II. (533–535). Dieser verfaßte während seines Episkopats mehrere Briefe, in denen er theopaschitische Formeln Justinians akzeptierte. In seinem zweiten Brief bietet Johannes II. ein umfangreiches Väterflorilegium, in dem es ihm darauf ankam, den Satz *Unum enim ex sancta trinitate Christum esse, hoc est unam de tribus sanctae trinitatis personis esse personam siue substantiam, quam Graeci ypostasin dicunt*¹⁴² durch die Väter zu belegen. Johannes schreibt hier über Leporius:

„Ebenso Leporius in dem Brief, den der Bischof von Karthago, Aurelius, und der selige Augustinus und eine afrikanische Synode bestätigte: Es wird uns also aus der Person des Heiligen Geistes und der ewigen Jungfrau Maria Gott–Mensch, Jesus Christus, der Sohn Gottes, geboren.“¹⁴³

Lerin – die in den Augen Prospers allesamt dem Semipelagianismus zugerechnet wurden – keiner Eingang in die Florilegien Leos gefunden habe.

Beide Autoren geben in ihren Untersuchungen zum Väterflorileg Leos jedoch nicht an, daß es sich hierbei nicht nur um Texte Augustins handelt!

¹³⁸ CHAVASSE, Dossier, 316–318, der zwar die Abhängigkeiten der Texte voneinander untersucht hat, gibt auch keine Erklärung für diese Frage.

¹³⁹ Vgl. unten S. 57 mit Anm. 202.

¹⁴⁰ Vgl. oben S. 7 mit Anm. 1.

¹⁴¹ Ohne Anhalt an den Quellen ist die These von REBENICH, Hieronymus, 218, dem GROTE, Anachorese, 181, folgt, wonach Gennadius mitteilt, daß Leporius sich öffentlich vom Priscillianismus hätte lossagen müssen. Der Vorwurf, daß Leporius früher ein Priscillianist gewesen wäre, ist weder bei Gennadius, Johannes Cassian noch bei Leporius selbst belegt!

¹⁴² Ioh. II., ep. pontif. 2,3 (Coll. Cod. Par. [ACO IV 2, 206,24–26 Schw.]).

¹⁴³ Ioh. II., ep. pontif. 2,27: *Item Leporius in epistola quam Aurelius episcopus Carthagenensis et beatus Augustinus et synodus Africana firmavit: Nascitur ergo nobis proprie de*

Wenige Jahre später schrieb der Theologe Facundus von Hermiane eine umfangreiche Verteidigungsschrift der Drei Kapitel in insgesamt zwölf Büchern. Im ersten Buch zitiert Facundus ebenfalls aus dem Libellus den Anfang des fünften Kapitels. Doch im Unterschied zu seinem Zeitgenossen Johannes II. möchte er in dem vierten Kapitel des ersten Buches nachweisen, daß es unbezweifelbar ist, daß Christus genau wie seine Mutter die volle menschliche Natur hat¹⁴⁴ und Maria als Mutter Gottes zu bezeichnen ist¹⁴⁵. Leporius wird im folgenden Text des Facundus als Pränestorianer eingeführt, der schon wie später Nestorius gelehrt hätte, doch aufgrund der Belehrungen durch Aurelius und Augustinus und anderen afrikanischen Bischöfen „sich von den verdrehtesten Neuigkeiten seiner Lehre lossagte“¹⁴⁶. Facundus zitiert aus Lepor. 5 (116,1–8)¹⁴⁷. In einer längeren Auslegung des Leporiustextes geht er dann darauf ein, daß zwar zuerst im lateinischen Raum diese nestorianische Irrlehre aufkam, doch im Unterschied zu den Griechen konnte die Frömmigkeit der lateinischen Kirchenväter diese Häresie eingrenzen, so daß sie sich nicht noch weiter verbreitet habe¹⁴⁸. Im übrigen bekannte Leporius, so Facundus, die Einheit der beiden Naturen. Dadurch ist es fehlerhaft, wenn einer annimmt, daß Maria nicht auch als Mutter Gottes bezeichnet werden könnte¹⁴⁹.

1.3. Zur literarischen Gestaltung und Gliederung des Libellus

1.3.1. Zur literarischen Ausgestaltung des Libellus

Der *Libellus emendationis* des Leporius läßt sich von seinen literarischen Formen in antike Redegattungen einordnen. Wie bereits oben dargelegt, will der Text die Korrektur¹⁵⁰ des Mönches Leporius gegenüber seinen früheren Lehren bekannt machen. Dazu nutzt er die antike Form eines Libellus¹⁵¹.

Spiritu Sancto et Maria semper uirgine Deus homo Iesus <Christus> Filius Dei (Coll. Cod. Par. [ACO IV 2, 209,23–25 Schw.] = Lepor. 5 [116,1f. D.]).

¹⁴⁴ Facund., defens. I 4,1: *veri autem et proprii filii quis nisi absurdissimus neget uere et proprie esse matrem?* (CChr.SL 90A, 19,1f. Clément/Vander Plaetse). Zur Rolle des Facundus im sogenannten Drei-Kapitel-Streit vgl. BRUNS, Rom, (151–178) 158–176.

¹⁴⁵ Facund., defens. I 4,35: *non est dubium quin etiam illa Virgo uicissim uere et proprie mater Dei esse dicatur* (CChr.SL 90A, 25,230f. Clément/Vander Plaetse).

¹⁴⁶ Facund., defens. I 4,35: *prauissimam nouitatem sui dogmatis abdicauit* (CChr.SL 90, 25,238 C./V.P.).

¹⁴⁷ Facund. defens. I 4,37 (25,244–251).

¹⁴⁸ Facund., defens. I 4,38 (26,252–259).

¹⁴⁹ Facund., defens. I 4,39–42 (26,260–281).

¹⁵⁰ Außerhalb des Titulus wird *emendatio* noch in Lepor. 7 (119,23f.) bzw. *emendatus* in Lepor. 11 (122,6f.) benutzt, wo er darauf verweist, daß die Hinwendung des Psalmenbeters zu Gott eine viel bessere Korrektur ist als seine eigene. DE BEER, Une tessère, 163, macht darauf

Der Text verwendet insbesondere im ersten Kapitel sprachliche Elemente einer Gerichtsrede. Dies wird gleich nach dem Titulus im ersten Abschnitt des Textes deutlich. Leporius ahmt hier die Form der Selbstanklage nach und bringt dafür Termini aus dem Strafverfahrensrecht¹⁵²: während er gar nicht weiß, worin zuerst die Anklage (*accusio* [111,6]) beginnen kann, weiß er auch um keinen sinnvollen Entschuldigungsgrund (*excusatio* [111,6f.]) für sein Vergehen. Die Unkenntnis der Anklage ist dabei ein beliebter Topos in der antiken Gerichtsrede¹⁵³. Leporius lehnt sich an Augustinus an, der in den *Confessiones* davon berichtet, daß er als Manichäer einst *excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem*¹⁵⁴. Über die Gründe dieser Selbstanklage läßt Leporius die Leser auch nicht im unklaren. Sie liegen in seinem früheren Hochmut, der Torheit, dem Ungestüm und dem kraftlosen Glauben. Ähnlich bezeichnet Augustinus im zweiten Buch der *Confessiones* im sechsten Kapitel ebenfalls den Hochmut und die Torheit als Grundübel, durch die er als Jugendlicher zum Birnendiebstahl verführt worden war¹⁵⁵.

aufmerksam, daß Leporius mit seinem Text keine *retractatio* (wie etwa Augustinus) geschrieben hat, sondern eine Verbesserung seiner bisherigen Lehren: „Notre moine reste fidèle à son inspiration fondamentale en rectifiant simplement au passage les erreurs qui lui semblent suspectes ou au sujet desquelles on lui a fait des remontrances.“

¹⁵¹ Vgl. oben „1.2.5.1. Zur literarischen Gattung des Libellus emendationis“.

¹⁵² Vgl. zu den antiken Redegattungen vor allem LAUSBERG, Handbuch, passim; MARTIN, Rhetorik, 52–166; zur Kenntnis derselben bei den Kirchenvätern allgemein STUDER, Schola, (100–135) 105–116. 120–126, DERS., *delectare*, 434–445; und speziell bei Augustinus MARROU, Augustinus, passim; KURSAWE, *docere*, passim; STUDER, *delectare*, 445–461. Der Libellus ist von seiner Gesamtausrichtung her jedoch keine Gerichtsrede, sondern zählt zu den *θέσεις*, die nach Quintilian (inst. X 5,11f.) die Aufgabe haben, *facient infinitae quaestiones*. Dazu zählt auch das Bewahren bzw. Zerstören von bestimmten Meinungen (*destructio et confirmatio sententiarum*). Diese Lehrüberlegungen sind ein Teilbereich der Rechtsfälle (Quint., inst. III 5,5). Vgl. LAUSBERG, Handbuch, §§ 1134–1138. Hier kommt noch hinzu, daß die Selbstanklage einhergeht mit einer *Confessio* bzw. *Concessio*.

¹⁵³ Apul., apol. 17,6 (BSGRT 20,17–20 Helm); vgl. dazu den Kommentar von LAMBERTI, *Magia*, 332–336.

¹⁵⁴ Aug., conf. V 10,18 (BSGRT 91,15f. Skutella).

¹⁵⁵ Aug., conf. II 6,13 (32,28–33,27 S.). Vergleicht man dieses Kapitel der *Confessiones* mit dem Eingangsteil des Libellus, so fällt derselbe selbstanklägerische Tonfall auf. War für Augustinus einst die jugendliche Tat Grund tiefster Reue, da er sein ganzes Tun als größte Gottesferne interpretierte, ist es nun für Leporius sein früherer kraftloser Glaube.

Ein umfassender Vergleich der literarischen Formen im Libellus und in den *Confessiones* kann hier nicht vorgenommen werden, da es nicht nur den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, sondern insbesondere von Seiten der Augustinforschung noch zu viele ungeklärte Fragen zur sprachlichen Gestaltung der *Confessiones* bestehen. Vgl. FELDMANN, *Confessiones*, 1180–1183. Siehe auch den Forschungsüberblick von FELDMANN, *Genus*, 12–32; DERS., *Confessiones*, 1134–1139; KUSCH, *Studien*, 124–128; O'DONNELL, *Confessions* I, xx–xxxii. RATZINGER, *Originalität*, 384–392, geht auf die mehrfache Verständnismöglichkeit des

Leporius erklärt sich zu seinem eigenen Ankläger. Er will über seine früheren Taten nicht den Mantel des Vergessens ausbreiten, sondern sich selbst dafür beschuldigen¹⁵⁶. Doch zugleich übernimmt Leporius für sich auch die Rolle des *defensor*¹⁵⁷. Aus der Anerkennung der Schuld von Anfang an, wobei hier die eigentliche Streitfrage (*controversia*) noch gar nicht genannt wurde, leitet sich schon ab, daß es im kommenden Text nicht mehr um das „daß“ (Quint., inst. VII 2,7: *cum et factum sit necne*), sondern nur noch um das „was“ und „wie“ gehen wird. Für Cicero ist die Anerkennung der Schuld (*concessio*), die mit der Abbitte (*deprecatio*) einhergeht, das letzte Mittel zur Verteidigung, wenn man sich gar nicht mehr zu helfen weiß¹⁵⁸. Leporius bittet dagegen genau um diese Entschuldigung¹⁵⁹ und gesteht sein früheres Vergehen ein¹⁶⁰, für welches er aber immer wieder seinen Eifer für Gott als Beweggrund vorbringt.

1.3.2. Gliederung des Textes

- Kapitel 1 Selbstanklage des Leporius, da er die *regula veritatis* zumindestens teilweise verlassen hat.
- Kapitel 2 Bitte um Zerstörung seines früheren Briefes, in welchem er geleugnet hat, daß Maria Gott geboren habe.
- Kapitel 3 Anerkennung des christologischen Irrtums, als er in Christus eine strenge Trennung der beiden Naturen vorgenommen hat, da dann eine vierte Person in die Dreieinigkeit eingefügt worden wäre. Bekenntnis zu den beiden Wesensarten in der einen untrennbaren Natur Christi.
- Kapitel 4 Die Vereinigung der beiden Naturen geschah vom Wort und nicht vom Fleisch her. Es gibt eine Unterscheidung zwischen den Personen der Dreieinigkeit, die aber eine gemeinsame Natur haben.

confessio–Begriffes bei Augustinus ein, der entweder als Tun der Wahrheit (*veritatem facere*) oder als Opfer (*sacrificium*) verstanden werden will.

¹⁵⁶ Orig., hom. in I Reg. I 15: *Interim omnes necesse est 'accusari', sed si quidem 'iustus' fuero, non exspecto, ut alius me 'accuset', sed 'ipse mei accusator' exsisto* (GCS Origenes VIII, 23,12–14 Baehrens). Origenes legt hier Prov 18,17 aus und spielt dabei mit der doppelten Bedeutung von *accusator*, den er zum einen als Selbstankläger sieht, zum anderen aber auch als satanischen Ankläger (*Zabulus 'accusator' quidem est* [23,11f. B.]); vgl. z.St. auch NAUTIN, Homélie, 146 Anm. 2, mit Verweis auf DE LAGARDE, *Onomastica*, 61,9.

¹⁵⁷ Quint., inst. III 9,1. Er übernimmt also im *genus iudiciale* zugleich das *officium intentionis* und das *officium depulsionis*. Vgl. zum ganzen folgenden Abschnitt LAUSBERG, Handbuch, §§ 140–223.

¹⁵⁸ Cic., inv. I 11,15: *deprecatio est, cum et peccasse et consulto peccasse reus se confiteatur et tamen, ut ignoscatur, postulat; quod genus perraro potest accidere*; vgl. Cic., inv. II 34,104, und Quint., inst. VII 4,17: *Ultima est deprecatio, quod genus causae plerique negarunt in iudicium umquam venire*. Quintilian schildert im kommenden Abschnitt, daß Cicero es abgelehnt habe, diese Form in der Prozeßrede zu verwenden. Statt dessen habe die *deprecatio* ihren Platz *in senatu vero et apud populum et apud principem et ubicumque sui iuris clementia est* (Quint., inst. VII 4,18).

¹⁵⁹ Lepor. 11: *Quod superest: nunc iterum iterumque deprecamur; date ueniam ignoscendo nobis et impetrate orando pro nobis* (123,10f.).

¹⁶⁰ Lepor. 1: *Fateor ignoranter erravi* (112,25). Vgl. GEORGES, WB I, s.v. *fateor* I; LAUSBERG, Handbuch, §§ 186. 192–194. 856.

- Kapitel 5 Der Gott–Mensch ist die Einheit in der Zweiheit. Die Eigenschaften des einen können auch von dem anderen ausgesagt werden.
- Kapitel 6 Die Inkarnation bewirkte, daß man davon sprechen muß, daß der Logos selbst gelitten hat.
- Kapitel 7 Die Inkarnation geschah willentlich und erwies sich als Selbstentäußerung des Logos.
- Kapitel 8 Wenn man von Christus nicht wirklich als vom Gott–Menschen spricht, dann macht man ihm jedem Heiligen gleich. Da Jesus Christus aber einzigartig ist, kann man ihn nicht unter die Menschheit rechnen, denn dann hätte er auch nicht willentlich das Leiden auf sich nehmen können.
- Kapitel 9 Früher verstand Leporius den Ruf Christi am Kreuz so, daß dieser Schrei ein Zeichen seiner vollendeten Geduld sei, nun aber erklärt Leporius, daß das Schreien ein Beweis dafür ist, daß das Fleisch wahrhaft litt und starb, während die Seele gemeinsam mit dem Logos den Körper, der im Grab lag, verließ und zu den Toten herabstieg. Die Himmelfahrt geschah mit Körper und Seele.
- Kapitel 10 So wie Christi Himmelfahrt leiblich erfolgte, so wird auch seine Rückkehr zum Gericht leiblich sein. Gemeinsam mit der katholischen Kirche verurteilt der Verfasser die früheren Irrlehrer und deren Häresien.
- Kapitel 11 Erneute Bitte an die Empfänger des Libellus um Vergebung für die früheren Irrlehren.
- Kapitel 12 Unterschriftenliste

1.4. Die Lehren des Leporius

1.4.1. Der „junge“ Leporius

Die Herausarbeitung der Lehren des „jungen“ Leporius erfolgt an vielen Stellen auf hypothetischer Basis, da Leporius nur in wenigen Worten anzeigt, wie er früher gedacht hat.

Der von uns oben vorgenommene historische Überblick über die beteiligten Personen zeigte, daß der Libellus und die ep. 219 mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit an Proculus von Marseille gerichtet waren. Möglicherweise war eine der mitunterschreibenden Personen der (ehemalige) Bischof von Gratianapolitana, Domninus. Beide beteiligten Personen lebten in der Provinz Viennensis und kannten sich zumindestens vom Konzil von Aquileia (381 n.Chr.). Eventuell ließe sich damit auch die Herkunft des Leporius etwas genauer eingrenzen: wahrscheinlicherweise stammt er ebenfalls aus der Provinz Viennensis¹⁶¹. Im Zuge der pelagianischen Auseinandersetzungen sind wiederholte Kontakte zwischen gallischen und nordafrikanischen Bischöfen nachweisbar. Gallische Protagonisten dieser Auseinandersetzungen stammen oftmals aus der Diözese Viennensis. Von daher scheint die Aussage des Johannes Cassian, daß Leporius früher ein Pelagianer gewesen war (inc. I 4,2

¹⁶¹ Sollte die Angabe von PHILLOTT, s.v. Leporius (1), 702, stimmen, wonach der zweite Empfänger mit einem Bischof Quillirius von Foroiulensum identisch ist (vgl. oben S. 16 mit Anm. 32), dann ergäbe sich ein zusätzlicher Anhaltspunkt für eine geographische Verortung in der Provinz Viennensis bzw. Narbonensis secunda.

[241,8f. P.]), nicht einfach nur ein Klischee gewesen zu sein, sondern kann auf tatsächlichen historischen Angaben fußen, und wie wir unten noch sehen werden, kommt sein Denken den Ausführungen des Pelagius beziehungsweise anderen Pelagianern nahe. Ob Proculus zu einer antipelagianischen Gruppierung gehörte, können wir aufgrund der Quellenlage nicht sagen. Er war aber mit einigen Gegnern von Pelagius und Cälestius gut bekannt, da er an deren Bischofsweihen teilnahm. Es braucht von daher nicht verwunderlich zu sein, daß Proculus eine an Pelagius orientierte Theologie verurteilte, und Leporius darum zur Emigration gezwungen war¹⁶².

Nach Auskunft des Libellus entzündete sich der Streit an zwei Punkten. Zum einen war dies die Frage der Gottesmutterchaft Mariens, zum anderen ging es um die Passion Christi: Geburt und Sterben Christi – damit kommt die Frage nach dem Heilswirken Jesu Christi auf.

Wie wir noch ausführlicher aufzeigen werden¹⁶³, äußerte sich Leporius in einem früheren Brief entschieden gegen die These, daß Maria Mutter Gottes genannt werden könnte¹⁶⁴, denn sie habe nur einen vollendeten Menschen geboren (*perfectum hominem*, Lepor. 2). Es ist von dieser Grundannahme aus auch erklärbar, warum Leporius Schwierigkeiten mit der Passion Christi hatte. Es war nicht Gott oder der Logos, der gelitten hat¹⁶⁵, sondern wiederum der vollendete Mensch, der seine vollendete Geduld am Kreuz bewies (Lepor. 9: *humanam perfectamque in se patientiam demonstraret* [121,31f.]¹⁶⁶. Denn

¹⁶² Allein aufgrund des Augustinusbriefes können wir darauf schließen, daß Leporius nicht allein zu den Nordafrikanern kam, sondern weitere Gefährten hatte, die sich gegenüber dem gallischen Episkopat rechtfertigen mußten. Genannt werden im Libellus als Mitunterzeichner Dominus und Bonus (Aug., ep. 219,3: *quia et illi, cum eo venerunt ad nos, cum illo correcti atque sanati sunt, sicut eorum subscriptionibus, quae coram nobis factae sunt, tenetur expressum* [CSEL 57, 431,5–8 Goldbacher]). Nur als Anachronismus kann man den Hinweis von MORGENSTERN, Briefpartner, 44 mit Anm. 676, werten, wonach Leporius „häretische Gedanken, wahrscheinlich pelagianischen oder nestorianischen Ursprungs“ gehabt hätte (Hervorhebung TK).

¹⁶³ Vgl. unten „1.4.3.5. Maria. Die Mutter Gottes“.

¹⁶⁴ Aug., ep. 219,3: *nolebat fateri deum natum ex femina* (CSEL 57, 430,18 Goldbacher).

¹⁶⁵ Lepor. 2: *pertimescentes scilicet ne diuinitati conditionem assignaremus humanam* (113,25f.). Es war also die Furcht davor, die göttliche Natur mit der menschlichen zu vermischen, die Leporius dazu bewegte, sich gegen die Gottheit Christi auszusprechen. Vgl. auch DE BEER, Une tessère, 151–154.

¹⁶⁶ In Lepor. 6 (117,7–9) erklärt Leporius, daß er bereits früher bekannt habe (*superius professi sumus*), daß die göttliche Natur unveränderlich, unwandelbar und leidensunfähig sei. Damit nimmt er traditionell-kirchliche Formeln auf, die etwa Kyrill von Alexandrien in seinem zweiten Brief an Nestorius zu längeren Erklärungen benötigten, wenn er hier zu erklären versucht, wie er die Leidensaussagen auf den Logos übertragen kann (Cyr. Al., ep. 11,5 [Coll. Vat. 4,5; ACO I 1,1, 27,14–28,2 Schwartz]). Augustinus bestätigt in der ep. 219,1 diesen Befund, wenn er zusammenfassend von Leporius schreibt: *negans deum hominem factum, ne*

dieser vollendete Mensch erhielt am Kreuz keinerlei Hilfe durch die Göttlichkeit (*in nullo quasi perfectus homo a diuinitatis auxilio iuuaretur* [120,3f.]¹⁶⁷). Vielmehr gelingt es dem Menschen, aus eigener Kraft und mit Hilfe der sterblichen Natur die Erlösung zu vollbringen (*solum per se hominem egisse haec omnia possibilitate naturae mortalis* [120,6f.]¹⁶⁸).

Aus dieser Bestreitung der Gottheit Christi heraus ist auch verständlich, warum Leporius Jesus von Nazareth nach seiner menschlichen Natur als unwissend gegenüber Gott-Vater darstellte und ihn somit auf eine Stufe mit den Propheten gestellt hat (Lepor. 10 [122,8–13]).

Zuletzt sei in diesem Abschnitt noch auf einen Vorwurf des Johannes Cassian eingegangen. Dieser berichtet über Leporius im siebten Buch von *De incarnatione*, er habe früher im Anschluß an Pelagius gelehrt, daß Jesus erst durch die Taufe zum Christus geworden sei¹⁶⁹. Der Taufadoptianismus galt spätestens seit den Auseinandersetzungen um Paul von Samosata als altkirchliche Häresie. Eduard Schwartz übertrug die Namensnennung aus inc. VII 21,4 auf inc. I 3,3 und inc. VI 14,2¹⁷⁰ und sah Leporius als Urheber einer mit adoptianischen

uidelicet substantiae diuinae, qua aequalis est patri, indigna mutatio uel corruptio sequeretur, nec uidens quartam se subintroducere in trinitate personam (429,3–6 Goldbacher). Siehe auch Aug., ep. 219,3: *nolebat fateri ... deum crucifixum et alia humana perpassum* (430,18f. G.). TRAPÈ, Un caso, 52f., erklärt diesen Gedanken des Leporius mit einer *unión moral*. Deshalb konnte der leidende Jesus am Kreuz von der Gottheit verlassen werden.

¹⁶⁷ Zur Vorstellung vom *homo perfectus* vgl. DE BEER, Une tessère, 155–159. Nach DE BEER, 158, versuchte der „junge“ Leporius eine Realunion des *perfectum-cum-Deo-hominem* herzustellen, durch den die Erlösung möglich wurde, er lehnte aber eine Personalunion kategorisch ab.

¹⁶⁸ Aug., ep. 219,3: *pie uidit diuinitatem non posse mutari, sed incaute praesumpsit filium hominis a filio dei posse separari* (430,21f. G.). DROBNER, Person-Exegese, 266 mit Anm. 135, deutet die Beschreibung aus Joh. Cass., inc. I 2,5 auf Leporius, der damit einen Adoptianismus gelehrt hätte, auch wenn Drobner zugesteht, daß die Sichtweise von Johannes Cassian so wohl nicht zutreffend wäre. „Leporius vertrat nach Cassians Bericht eine adoptianische Christologie, die Christus als bloßen Menschen auffaßte, der aufgrund seiner Verdienste, insbesondere durch sein Leiden und Sterben, von Gott als Sohn angenommen wurde.“ Wie wir oben aber schon gezeigt haben (vgl. „1.1.1. War Leporius in Trier?“), handelt es sich bei der von Johannes Cassian beschriebenen Person nicht um Leporius, sondern um Nestorius.

¹⁶⁹ Joh. Cass., inc. VII 21,4: *ille enim, ut Leporius discipulus suus dixit, dominum nostrum asserbat Christum factum esse per baptismum* (CSEL 17, 379,23–25 P.). Mit *ille* meint Johannes Cassian Pelagius (vgl. 379,21f.). Übernommen wird dieser Vorwurf Cassians etwa von AMANN, Léporius, 436f.

¹⁷⁰ Joh. Cass., inc. I 3,3: *addiderunt quoque dominum saluatoremque nostrum post baptismum factum esse Christum, post resurrectionem deum, alterum adsignantes unctionis mysterio, alterum merito passionis* (240,13–16); VI 14,2: *illi saluatorem aiunt per baptismum Christum esse factum, ...: illi eum deum non negant factum post passionem, ...* (341,20–23). Vgl. SCHWARTZ, Konzilstudien, 14f.; GRILLMEIER, Jesus, 663, spricht sich auch – allerdings ohne weitere Begründung – gegen die These aus, daß Leporius einen Adoptianismus gelehrt hätte.

Gedanken verbunden Trennungschristologie. Gegen diesen Vorwurf von Johannes Cassian und seiner Ausweitung durch Schwartz spricht aber, daß wir in dem eigenen Zeugnis des Leporius und aus der ep. 219 des Augustinus keinerlei Hinweise auf einen Taufadoptianismus vorfinden. Zwar gesteht Leporius in seinem Libellus ein, früher angenommen zu haben, „daß Gott selbst nicht als Mensch geboren wurde, sondern ein mit Gott vollendeter Mensch“ (Lepor. 2 [113,21–25]). Doch dann hätte Johannes Cassian schon eine gehörige Unkenntnis und Boshaftigkeit aufbringen müssen, um aus diesem Passus einen Taufadoptianismus ableiten zu wollen. Natürlich kann nicht ausgeschlossen werden, daß Johannes Cassian über zusätzliche Quellen zu Leporius verfügte, die über die Informationen im Libellus hinausgehen. Doch dann hätten wir im Libellus darüber deutlichere Informationen erwartet, zumal Leporius selbst in der Benennung seiner Schuld nicht zurückhaltend ist.

Sinnvoller erscheint es mir, entgegengesetzt zu Schwartz zu argumentieren¹⁷¹. Johannes Cassian schildert in inc. I 3 und VI 14 christologische Irrtümer von ungenannten Pelagianern, die zum einen lehren, daß Jesus erst durch die Taufe zum Christus wurde (*post baptismum factum esse Christum*); zum anderen sagen sie, daß Christus erst nach dem Tod Gott wurde (*post resurrectionem deum*). Im Unterschied zu diesem doppelten christologischen Irrtum beschreibt er dagegen in VII 21 nur den „einfachen“ Irrtum, daß Leporius einen Taufadoptianismus gelehrt habe. Doch anstatt nun Leporius – so wie es Schwartz macht – auch die Urheberschaft der doppelten Häresie zuzuschreiben, meine ich, daß Johannes Cassian Leporius dieses Zitat in inc. VII 21 zugeschrieben hat, um wenigstens am Ende seines Werkes noch einmal mit einer konkreten Namensnennung aufwarten zu können¹⁷². Als die eigentliche Quelle dieser Anschuldigung ist dagegen Eusebius, der spätere Bischof von Doryläum, anzusehen, der in seiner *Contestatio* die Lehren des Nestorius in Beziehung zu Paul von Samosata setzte¹⁷³. Und so, wie Johannes Cassian die früheren Irrlehren des Leporius nutzte, um sich seine eigene Vorstellung von den Irrlehren

¹⁷¹ SCHWARTZ, Konzilstudien, 6 mit Anm. 1, verweist zu Recht darauf, daß Johannes Cassian in inc. I 3,4 (240,26–29 P.) Nestorius anspricht, der sich für die Sache der Pelagianer einsetzte (vgl. oben „1.1.1. War Leporius in Trier?“).

¹⁷² So wie es Johannes Cassian scheut, den Namen des Nestorius in *De incarnatione* auszusprechen, genauso nennt er in dem gesamten Werk lediglich Pelagius und Leporius namentlich, ansonsten greift er immer auf unpersönliche Ausdrucksweisen zurück („sie sagen ...“).

¹⁷³ Vgl. dazu etwa TETZ, Streit, 275–280; KUHLMANN, Neubewertung, 14f. (unklar ist allerdings, wie Kuhlmann aus dem Commonitorium Kyrills an Posidonius ableiten kann, daß Nestorius einen Adoptianismus gelehrt haben soll, davon finden wir in diesem Text zumindestens nichts!), siehe unten S. 105 mit Anm. 11 und 114 mit Anm. 51.

des Leporius nutzte, um sich seine eigene Vorstellung von den Irrlehren des Nestorius zu machen¹⁷⁴, konnte er in derselben Weise dann auch die vermeintliche Häresie des Nestorius auf Leporius übertragen.

Aus den wenigen Andeutungen des Leporius zu seiner früheren Christologie kann man ableiten, daß es ihm darauf ankam, die Gottheit „rein“ zu bewahren. Er wollte verhindern, daß durch das menschliche Sein Jesu von Gott als etwas Irdischem gedacht wurde. Gleichzeitig rühmt sich Leporius aber auch, daß er nicht in allen Dingen, sondern nur an wenigen Stellen die *regula veritatis* verlassen hat¹⁷⁵.

1.4.2. Leporius und die Pelagianer

In der Dogmen- und Theologiegeschichte wird der pelagianische Streit weitgehend unter dem Blickwinkel der Frage nach dem freien Willen, der Sündenlehre und der sich daraus ergebenden Anthropologie und Soteriologie wahrgenommen¹⁷⁶. Dieser Blickwinkel hängt nicht unwesentlich von Augustinus ab, da dieser seine Auseinandersetzung mit den Pelagianern vor allem auf diesen Feldern geführt hat¹⁷⁷. Vergleichsweise wenig Interesse fand schon im fünften Jahrhundert die Christologie des Pelagius. Dies ist wohl vor allem der Tatsache geschuldet, daß sich Pelagius selbst¹⁷⁸ zur Christologie nur am Rande äu-

¹⁷⁴ Vgl. dazu MOREL, *Invloed*, 39–49; unten „2.5. Johannes Cassian und Leporius“.

¹⁷⁵ Lepor. 1: *Fateor ignoranter erravi; et regulam ueritatis in quibusdam, dum mihi ad integrum tenere uidebar, excessi* (112,25f.). Vgl. DE BEER, *Une tessère*, 159–162.

¹⁷⁶ Vgl. den knappen Forschungsüberblick bei GRESHAKE, *Gnade*, 31–37. 41–45 (zur Arbeit von Greshake vgl. auch die Rezension von STUDER, *Besprechung*, 459–467); und ausführlicher bei THIER, *Kirche*, 1–47. Siehe zum ganzen auch die Darstellung im *Dictionnaire de Spiritualité* von NUVOLONE/SOLIGNAC, *Pélagie*, 2889–2942.

¹⁷⁷ Vgl. etwa schon in Augustins Schrift *De peccatorum meritis*, seiner ersten schriftlichen Auseinandersetzung mit Pelagius, in der Augustinus vier Themenfelder der Pelagianer nacheinander untersucht: 1. Auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, hätte er sterben müssen; 2. Von der Sünde Adams ging nichts auf seine Nachfahren über; 3. Die Kindertaufe erwirkt keinen Nachlaß der Sünden; 4. Es gab und gibt immer wieder Menschen, die ohne Sünden sind. Vgl. zum ganzen ZUMKELLER, *Erläuterungen zu „Strafe“*, passim. Die Zusammenstellung der Fragmente pelagianischer Gruppen aus der Zeit von 411 bis 418 von WERMELINGER, *Rom*, 286–294, läßt diese starke Ausrichtung des Augustinus auf die Hamartiologie, Anthropologie und Soteriologie der Pelagianer ebenfalls gut erkennen.

¹⁷⁸ Vgl. zur Frage nach den echten Pelagiuschriften etwa GRESHAKE, *Gnade*, 311f.; BONNER, *Pelagius*, 183; STÜBEN, *Pelagius*, 562. Es bleibt dabei auf die nach wie vor schwebende Forschungsdiskussion verwiesen vgl. dazu WERMELINGER, *Forschungskontroversen*, 191–193 mit Anm. 10 und 216f.; TAUER, *Orientierungen*, 313f. mit Anm. 3.

Berte¹⁷⁹. Zwar kann man insbesondere bei der Frage nach dem Kreuzestod und der sich daraus ergebenden Erlösung Ähnlichkeiten zwischen der pelagianischen Christologie und der Christologie des Libellus erkennen¹⁸⁰. Jedoch ist der Quellenbestand des Libellus zu gering, um Leporius genauer in die pelagianischen Strömungen seiner Zeit einordnen zu können¹⁸¹.

1.4.3. Zur Theologie des Libellus

Wie oben dargelegt, erkannte Leporius, daß er in einem früheren Schreiben falsch über Christus und sein Heilswirken gedacht hatte. Aus diesem Grund bemühte er sich, diesen Fehler wiedergutzumachen, indem er nun seine neue Christologie darlegt.

Im folgenden sollen seine neuen christologischen Gedanken dahingehend untersucht werden, wie er formal und material Denkfiguren für seine Theologie aufgreift und weiterentwickelt. Dabei untersuchen wir auf der formalen Ebene seine Vorstellung von der Idiomenkommunikation und die Begriffe *natura*, *substantia* und *persona*. Material fragen wir anschließend, wie er diese formalen Bestimmungen in der Inkarnationslehre und in der Mariologie umsetzt.

¹⁷⁹ Begründen kann man dies damit, daß die trinitätstheologischen- und christologischen Streitigkeiten weitestgehend im Osten des Imperiums stattfanden, und Pelagius von daher auch keinen besonderen Grund zur Präzisierung seiner eigenen Anschauungen gesehen haben mag.

¹⁸⁰ Vgl. etwa das Exzerpt von ungenannten Pelagianern in Aug., pecc. mer. I 9,9: *quantum autem ex aliis comperi, hoc ibi sentiunt, 'quod et mors ista, quae illic commemorata est, non sit corporis, quam nolunt Adam peccando meruisse, sed animae, quae in ipso peccato fit, et ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transisse'* (CSEL 60, 10,12–16 Urba/Zycha), siehe auch I 8,8: *hanc illi mortem non corporis, sed animae intellegi uolunt, ..., ubi omnino animae mortem accipere non sinuntur, quia de resurrectione corporis agebatur* (10,1–4 U./Z.). Die starke Betonung der Seele Christi, die gemeinsam mit dem Logos den Körper im Tode verlassen hat (Lepor. 9 [121,41–53 D.]), ist wohl am ehesten vor diesem Hintergrund zu verstehen.

¹⁸¹ DE BEER, Une tessère, 158f., stellt fest: „Si Leporius est devenu pélagien, c'est sans le vouloir“. Er begründet dieses damit, daß Leporius aus der Furcht, die Gottheit mit der Menschheit zu vermischen, die strenge Unterscheidung der beiden Naturen vornahm, und sich daraus das moralische Vorbild „Jesus“ ergab. Doch hatte Leporius diesen Blickwinkel, so de Beer, nicht vorrangig angestrebt, sondern er resultierte aus der Gotteslehre, ähnlich votiert AMANN, Léporius, 437. Anders etwa TRAPÉ, Un caso, 62f., der unter genauer Wiedergabe altkirchlicher Ketzertopik eine direkte Linie von Arius über Pelagius und Theodor von Mopsuestia zu Nestorius zu erkennen meint, aus dessen geistigem Dunstkreis Leporius – doch ohne dieses zu wissen – seine Lehren entwickelt habe; CHADWICK, John Cassian, 137, geht sogar soweit zu sagen: „He (scil. Leporius, TK) was the champion of Pelagius in Gaul“.

1.4.3.1. *Communicatio idiomatum*¹⁸²

Die Denkfigur der *communicatio idiomatum* (ἀντίδοσις τῶν ιδιωμάτων) erlaubt es, bei einem grundsätzlichen Festhalten an einer Unveränderbarkeit der beiden Naturen Jesu zugleich von der Durchdringung (περιχώρησις)¹⁸³ dieser beiden zu sprechen und trotzdem die personale Einheit festzuhalten¹⁸⁴. Damit wird es möglich, die biblischen Niedrigkeitsaussagen in bezug auf die Gottheit Jesu zu verstehen und die Aussagen zur Herrlichkeit auch seiner menschlichen Natur zuzusprechen¹⁸⁵.

Leporius nutzt die Idiomenkommunikation nahezu im ganzen Libellus, um seine Christologie darzustellen. Bereits in Kap. 2 geht er darauf ein und teilt mit, daß er diesen Gedanken früher entschieden abgelehnt habe, denn er fürchtete, das menschliche Sein (*conditio humana*) dem Göttlichen zuzuschreiben (*assignare* [113,25f.]). Vielmehr nahm er an, daß der Logos fern von allem Leiden sei und statt dessen die menschliche Natur durch ihr eigenes Vermögen die Erlösung bewirken könne (Kap. 9 [120,4–8]), und darum Jesu Ruf am Kreuz allein von seiner menschlichen Natur bewirkt wurde, um ihr vollständiges Leiden in der Gottesferne deutlich zu machen (Kap. 9 [120,19–21]).

Im Kapitel 3 führt Leporius statt dessen aus, warum es jedoch nötig ist, von der Idiomenkommunikation zu sprechen. Wenn man die beiden Naturen streng scheidet und der göttlichen Natur nur die göttlichen Attribute und der menschlichen nur die menschlichen zuerkennt, dann gibt es keine personale Einheit der beiden Naturen, so daß man statt dessen von zwei Christussen reden müßte und mithin auch eine vierte Person in die Dreieinigkeit eingefügt würde (113,7–114,14 D.)¹⁸⁶. Dieser theoretische Unterbau erlaubt es Leporius im

¹⁸² Wenn im folgenden der Begriff der Idiomenkommunikation eingeführt wird, so ist natürlich zu beachten, daß im fünften Jahrhundert dieser Begriff als terminus technicus überhaupt nicht existierte. Ich verwende ihn von daher anachronistisch, um damit die dahinterstehende Denkfigur aufzuzeigen.

¹⁸³ Vgl. dazu PRESTIGE, *περιχώρῳ*, 243–252. Prestige macht aber darauf aufmerksam, daß sowohl das Verb als auch das Substantiv vor Johannes von Damaskus sehr selten („extremely rare“ [242]) sind.

¹⁸⁴ Thdot. Anc., exp. symb. 16: ἐπειδὴ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν αὐτὸν εἶναι τὸν πρὸ αἰῶνων υἱὸν ἀπεφάναντο, ὅρα πῶς πάλιν τὸν πρὸ αἰῶνων Μονογενῆ δεικνύουσιν ἄνθρωπον γεγενημένον· ταῖς ἀντιδόσεσι ταύταις τῆς σωτηρίου οἰκονομίας τὴν ἔνωσιν ἐφιστῶντες, καὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν δεικνύντες, Θεὸν τε ὄντα μονογενῆ, καὶ ἄνθρωπον δι’ ἀνθρώπους γεγενημένον. (PG 77, 1336 D). Siehe auch PGL, s.v. ἀντίδοσις I. exchange, 153.

¹⁸⁵ Vgl. SEILS, *Idiomatum communicatio*, 186f.; MÜLLER, *Idiomenkommunikation*, 403–406; DERS., *Christologie*, 204–209.

¹⁸⁶ Der Vorwurf, eine Quaternität zu lehren, wurde bereits Athanasius von Alexandrien gemacht (vgl. Ath. Alex., ep. Epic. 2 [5,3–11 Ludwig]). Augustinus kann durch seine Aussage, daß die menschliche Natur Christi nicht als eine eigene Person gerechnet wird, sondern daß Chri-

kommenden Absatz zu sagen, daß seit der Inkarnation alle Attribute Gottes auf den Menschen übergegangen sind, während alle menschlichen Attribute auch Gott zugeschrieben werden können (114,20–22; auch Kap. 6 [117,16f.]). Darum wird der Logos durch die Aufnahme (*suscipere*) aller Dinge, die des Menschen sind, ein ganzer Mensch, gleichwie der angenommene Mensch (*assumptus homo*)¹⁸⁷ durch die Annahme (*accipiendo*) des Göttlichen göttlich wird (114,28–30 D.). Grundlegend bleibt aber, daß es dabei keine Verringerung des göttlichen Wesens gegeben hat (*non ... diminutio eius est accipienda substantiae* [114,30f.]), denn Gott hört auch als Mensch nicht auf das zu sein, was er war, nämlich Gott (Kap. 8 [120,20f.]). In Kap. 6 und 8 schließlich schildert Leporius, was dies für den Logos bedeutete: er nahm alle menschlichen Affekte an (Kap. 6 [117,2f.]), so daß er hungerte, dürstete, gequält und getötet wurde (Kap. 6 [117,5f.]; Kap. 8 [120,21–24]). Gott verläßt das Fleisch nicht im Leiden, sondern bleibt in ihm bis zum Tod (Kap. 9 [121,41f.]). Leporius geht sogar so weit zu sagen, daß Gott, Gottes Sohn, gekreuzigt wurde (Kap. 6: *Deum, Dei filium, crucifixum* [118,32]) und somit Gottes Sohn tot im Grabe lag (Kap. 9 [121,45f.])¹⁸⁸. Der Urheber des Lebens wird getötet (Kap. 8 [120,23f.]), um die Menschen zu erlösen. All dies geschah gemäß dem Fleisch (*secundum carnem*) und im Fleisch (*in carne*) für uns Menschen (Kap. 6 [118,36f.]).

stus die eine Person des Wortes und des Menschen sei, diesem Vorwurf entgegenwirken (Aug., in Psalm. 88 serm. 2,3: *non enim pro persona sua ibi computatur homo, sed una persona est Deus et homo* [CCh.SL 39, 1234,21f. Dekkers/Fraipont]). Vgl. DROBNER, Person–Exegese, 261f.

¹⁸⁷ Leporius greift hierfür auf Augustinus und sein Verständnis der Inkarnation zurück, wonach die Menschwerdung Christi die Annahme des Menschen ist, vgl. Aug., agon. XX 22: *si enim caput ecclesiae est homo ille, cuius susceptione 'uerbum caro factum est, et habitauit in nobis', membra cetera sunt omnes sancti, quibus perficitur et completur ecclesia* (Joh 1,14; CSEL 41, 122,15–18 Zycha). Zur Vorstellung des *assumptus homo* bei Augustinus vgl. DIEPEN, L'«assumptus homo» II, 32–52.

¹⁸⁸ Vgl. auch Aug., serm. 229G 6: *Dicit vobis aliquis, Mortuus est Christus? Confitemur mortuum sed in carne, Et quis est mortuus? Unicus dei Filius, dominus noster Iesus Christus. Ergo moritur diuinitas? Non moritur diuinitas, Non est ergo mortuus Christus? Mortuus est Christus* (MiAg 1, 478,9–12 Morin). Vgl. dazu WYRWA, Christus, 169–171.

1.4.3.2. *Substantia, natura und persona*

An zentraler Stelle nimmt Leporius erstmals in seinem Libellus den Begriff der Wesensart (*substantia*) in Kap. 3 (114,18f.) auf und bekennt (*confitemur* [114,15]; *confitentes* [114,18]) die beiden Wesensarten des Wortes und des Fleisches. Dabei handelt es sich nicht um eine neue Erfindung des Leporius, sondern um die Aufnahme eines alten Theologumenons, welches in der lateinischsprachigen Kirche bereits seit Tertullian zum Repertoire gehörte¹⁸⁹. Beide Begriffe stehen bei Leporius nicht allein: Anstelle von *Verbum* kann er für die göttliche Natur auch *diuina natura* sagen; in Hinblick auf die menschliche Natur verwendet er drei verschiedene Termini, die er beliebig miteinander austauscht. Neben dem Begriff *caro* kommen auch *homo* und *humana natura*¹⁹⁰ vor. Die Benutzung dieser alten Formel bietet für Leporius die Möglichkeit, auf den Kerngedanken seines Textes zu kommen, das Bekenntnis zu dem einen und selben unteilbaren Gott und Menschen (Lepor. 3: *unum eundemque Deum atque hominem inseparabilem* [114,19f.]). Auffällig ist an diesem ersten Definitionsversuch von *substantia*, daß im Verhältnis zu anderen Texten – insbesondere zu Augustinus und Leo – die Erklärung der beiden Naturen nicht auf einen zentralen Personenbegriff hinausläuft. Zwar sollen die beiden Naturen als eins und unteilbar angesehen werden, doch Leporius hat keinen eigenständigen Begriff zur Verfügung, um diese Verbindung anzuzeigen: er sagt statt dessen nur *deum atque hominem inseparabilem*. In Kap. 3 (114,30f.) benutzt Leporius nun *substantia* im Singular. Er lehnt jegliche Verringerung des Wesens – bedingt durch die Inkarnation – ab. *Substantia* steht hier allein für die

¹⁸⁹ Tert., Prax. 27,11: *Sic et apostolus de utraque eius substantia docet: „qui factus est“, inquit, „ex semine Dauid“ (hic erit homo et filius hominis), „qui definitus est Filius Dei secundum Spiritum“ (hic erit deus et sermo dei filius).* (FChr 34, 238,3–6 Sieben). Anders als die christologischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts spricht Tertullian hier aber nicht von den beiden Naturen in Jesus Christus, sondern von der Verhältnisbestimmung von Gott–Vater und Gott–Sohn. Vgl. dazu ABRAMOWSKI, *συνάφεια*, 80–85; GRILLMEIER, *Gottessohn*, 108–110; zur Forschungsdiskussion SIEBEN, *Einleitung*, 83–91; ARENS, *Christologische Sprache*, 320; HAMMERSTAEDT, *Hypostasis*, 1024f.; STUDER, *Una persona*, 469.

¹⁹⁰ STUDER, *Una persona*, 476, verweist im Anschluß an VAN BAVEL, *Recherches*, 17–26, darauf, daß bei Augustinus ebenfalls *homo* anstelle von *caro* stehen kann. ARENS, *Sprache*, 454–458, belegt die Austauschbarkeit von *homo* und *natura humana* im Werke Leos. Worauf Arens allerdings nicht hinweist ist die Tatsache, daß Leo damit direkt auf Augustinus aufbauen kann, vgl. etwa Aug., *trin. I* 8,15 (CChr.SL 50, 47,17–23 Mountain/Glorie); *trin. XIII* 17,22: *quorum est unum quod demonstratum est homini quem locum haberet in rebus quas deus condidit quandoquidem sic deo coniungi potuit humana natura ut ex duabus substantiis fieret una persona ac per hoc iam ex tribus, deo, anima et carne ...* (CChr.SL 50A, 412,3–7 M./G.). Eine relativ geraffte aber instruktive Zusammenfassung der augustianischen Christologie und Soteriologie bietet WYRWA, *Christus*, 100–128.

göttliche Natur, daß es daneben, wie wenige Zeilen vorher geschrieben, noch eine menschliche *substantia* gibt, wird nicht erwähnt. Auch der dritte Beleg für *substantia* in Kap. 4 (115,6f.) zeigt, daß der Begriff keinen festen Bedeutungshintergrund hat. Während Leporius in Kap. 3 von den *utramque substantiam* sprach, wird hier von *duas naturas* gesprochen, die auf keinen Fall *in unam substantiam redactas esse*. *Substantia* tritt hier für den oben vermißten Personenbegriff ein, auch wenn Leporius sich an dieser Stelle gegen den Zusammenfluß der beiden Naturen ausspricht. In Kap. 5 (116,3f.) spricht Leporius wiederum von den beiden Wesensarten (*utraque substantia*), die vollendet erhalten bleiben. Ähnlich ist die Verwendung *geminæ substantiæ* in Kap. 6 (117,15f.) mit dem ausdrücklichen Hinweis auf die kirchliche Tradition.

Fassen wir die hier vorgestellte Verwendung des „Wesens“-Begriffs zusammen, so wird deutlich, daß Leporius ihn einerseits im Blick auf die beiden Naturen Christi benutzen kann, dabei gelingt es ihm aber nicht, einen gemeinsamen Begriff für diese Naturen zu entwickeln. Gleichzeitig verwendet er den Begriff exklusiv für nur eine Natur beziehungsweise sogar als gemeinsamen Oberbegriff für die Naturen.

Untersucht man den Begriff Natur (*natura*) im Libellus, so ist das Ergebnis wesentlich leichter zusammenzufassen. Leporius nutzt ihn fast immer in bezug auf die menschliche (Kap. 6 [117,1]; Kap. 7 [118,7–10]; Kap. 9 [120,7]) oder göttliche Natur (Kap. 4 [115,6. 10–12]; Kap. 6 [117,7f.]). Lediglich in Kap. 4 (116,16f.) sagt er, daß die drei Personen der Trinität eine gemeinsame Natur hätten¹⁹¹.

Der Personenbegriff (*persona*) orientiert sich im Libellus zum einen an dem trinitätstheologischen Dogma, wonach in dem einen Wesen (*essentia* beziehungsweise *substantia*) die drei Personen (Vater, Sohn, Heiliger Geist) sich erweisen¹⁹², und zum anderen im christologischen Zusammenhang. So verweist Leporius in Kap. 3 darauf, daß er durch seine früher vorgenommene strikte Trennung der Gott eigenen und der dem Menschen eigenen Eigenschaften eine vierte Person in die Trinität eingefügt habe (*quartam ... in Trinitate personam* [113,11–114,12 D.]). Im gleichen trinitarischen Verwendungszusammenhang bringt er in Kap. 4 die Unterscheidung von der einen Natur und den drei Per-

¹⁹¹ Vgl. dazu etwa Ruf., apol. ad Anast. 2: *Trinitas in subsistentibus personis, unitas in natura atque substantia* (CChr.SL 20, 25,9f. Simonetti).

¹⁹² Vgl. Aug., trin. VII 4,7 (CChr.SL 50, 255,1–257,76 Mountain/Glorie).

sonen¹⁹³ (*unus est in natura, alter est in persona* [115,15–116,17]; *distinguentes personas in suis proprietatibus* [116,19f. D.]). Ebenso ist Kap. 7 (*Verbum caro factum' euacuat in persona quod possidet in natura* [118,7f.]) trinitätstheologisch zu verstehen: da der Logos als eine Person der Dreieinigkeit von seiner Natur her alle Eigenschaften Gottes besitzt, mußte er diese – als er Mensch wurde – ablegen. Für die Christologie nutzt Leporius den Personenbegriff lediglich an einer Stelle in Kap. 6 (*una persona accipienda est carnis et Verbi* [117,13f. D.]), wodurch der Personenbegriff hier zu einem Terminus für die Einheit der beiden Naturen wird¹⁹⁴.

1.4.3.3. Die Inkarnation Christi als *susceptio carnis*

Leporius verwendet zur Erklärung der Inkarnation die Rede von der *susceptio carnis*¹⁹⁵. Damit nimmt Leporius einen Begriff auf, der seit Hilarius von Poitiers immer wieder zur Beschreibung der Inkarnation genutzt wurde¹⁹⁶. Auffällig ist aber, daß bei Leporius der Gedanke der *susceptio carnis* einen Bedeutungswandel erfährt. Während in den früheren Texten die Beschreibung der

¹⁹³ Vgl. in Auseinandersetzung um Joh 17,11 Aug., coll. c. Maximin. 14: *non dixit, ut ipsi et nos unum: sed, 'ut ipsi sint unum', in natura sua et in substantia sua, concordia aequalitate quodam modo uniti atque conflati; sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus unum, propter indiuiduam eandemque naturam* (PL 42, 722 = 736f.). Allerdings ist es bemerkenswert, daß man keinen Beleg außerhalb der Diskussion mit dem Arianer/Homöer Maximinus findet, an dem Augustinus so explizit von der Gleichheit der Trinität im Wesen bzw. in der Natur spricht (vgl. auch die intensive Diskussion, die Aug., c. Maximin. I 12, zu der o.g. Bibelstelle führt: *et hic non dixit, unum simus; aut, unum nobis cum sint: sed, 'unum sint in nobis'; ut qui natura unum sunt, quia homines sunt, etiam in Patre et Filio sint unum; non cum ipsis unum, id est, non ut ipsi et isti sint unum* [PL 42, 753]). Vgl. zu den Auseinandersetzungen mit Maximinus GAMBLE, Augustinus, passim; GEMEINHARDT, Neunizänismus, 151–155.160–169. In seinen dogmatischen Hauptwerken, etwa in *De trinitate*, wo sich eine solche Erklärung regelrecht angeboten hätte, geht er darauf nicht ein. In dem in der augustianischen Urhebererschaft umstrittenen Werk *De symbolo* schreibt der Verfasser in der Erklärung zum dritten Artikel Aug. (?), symb. 5,13: *ista trinitas unus deus, una natura, una substantia, una potentia, summa aequalitas, nulla diuisio, nulla diuersitas, perpetua caritas* (CChr.SL 46, 196,340–343 Vander Plaeste).

¹⁹⁴ Dieses erlaubt es Leporius davon zu sprechen, daß man bei einer gleichzeitigen Bewahrung der beiden Naturen Christi von der Subjekteinheit auf der Personenebene sprechen kann. Dadurch wird es ihm möglich, mit Hilfe der Rede von der Personeneinheit die Gottheit und die Menschheit Christi im vollen Maße anzuerkennen. Vgl. STUDER, *Una persona*, 484f.; DE BEER, *Une tessère*, 170–173; GRILLMEIER, *Jesus*, 663.

¹⁹⁵ Lepor. 3 (114,20f.); 5 (116,11). Vgl. DE BEER, *Une tessère*, 180f.

¹⁹⁶ Vgl. etwa Hil., trin. X 16 (CChr.SL 62A, 471,7–472,8 Smulders); Conc. Paris. 3 (360/61): *Per cuius carnis susceptionem nos sibi fratres connuncupare dignatus est, cum in forma dei manens, forma serui esse uoluisset* (CChr.SL 148, 34,52–55 Munier); Ambr., fid. V 8,107: *Aliud igitur est secundum diuinam substantiam, aliud secundum susceptionem carnis filium nominari* (CSEL 78, 255,68f. Faller); Aug., ep. 185,1,3 (CSEL 57, 3,14–19 Goldbacher) u.a.m. (insgesamt ist die Verwendung des Terminus vor Leporius ca. 60mal belegt).

Fleischesannahme streng mit einer Trennung der beiden Naturen einherging¹⁹⁷, führt Leporius aus, daß die Folge der Inkarnation ein Übergang der göttlichen Attribute auf die menschliche Natur gewesen sei und umgekehrt. Deutlich wird dies an der Redeweise vom Gott–Mensch, die in Lepor. 5 eingefordert wird (*a tempore susceptae carnis factum Deum hominem non negemus* [116,11]). Anfänge für diesen Bedeutungswandel können wir schon bei Augustinus finden, auch wenn dieser ihn noch nicht so radikal ausformulierte¹⁹⁸. Die Annahme des Fleisches erklärt Leporius im Libellus als eine Annahme des ganzen Menschen durch den Logos, wodurch wiederum der angenommene Mensch ganz Gott wird¹⁹⁹. Mit der Annahme des Fleisches²⁰⁰ einher geht auch eine Übernahme der *conditio humana*, zu der die Sterblichkeit zählt (Lepor. 6 [117,1–4]). Gott nahm den Menschen an, um ihn zu retten. Denn diesem ist es unmöglich, sich aus seiner eigenen Kraft zu erlösen (Lepor. 9 (120,10–14 D.)). Dabei bleibt aber immer zu beachten, daß der Logos durch die Annahme weder eine Minderung erleidet, noch daß ihm ein Zuwachs geschieht (Lepor. 3 [115,32–34])²⁰¹.

Schwierig gestaltet sich für Leporius dennoch das Verständnis der Fleischesannahme. Im vierten Kapitel des Libellus versucht Leporius zu erklären, was die *susceptio carnis* bedeutet. Er lehnt es zwar klar ab, davon zu sprechen, daß die beiden Naturen Christi zu einer gemeinsamen Substanz würden (Lepor. 4 [115,5–7]), da es die trinitätstheologische Formel der Unterscheidung zwischen Natur und Person Gottes gibt: die eine Substanz Gottes als drei Personen

¹⁹⁷ Vgl. neben den bereits genannten Stellen etwa Aug., serm. 362,4: *hanc obliuionem expellit de corde Dominus Christus, rex ipsius patriae, ueniens ad peregrinos; et susceptione carnis diuinitas eius fit nobis uia, ut per hominem Christum pergamus, et in Deo Christo maneamus* (PL 39, 1613).

¹⁹⁸ Vgl. Aug., in Rom. 51,1 ad Rom 9,5: *Quod autem dicit: 'quorum patres, ex quibus christus secundum carnem', et adiecit: 'qui est super omnes deus benedictus in saecula', plenissimam fidem commendat, quia Dominum nostrum et secundum susceptionem carnis Filium hominis confitemur, et secundum aeternitatem Verbum in principio Deum benedictum super omnes in saecula* (CSEL 84, 33,3–8 Divjak); siehe auch in Rom. 51,4f. (CSEL 84, 33,15–17 D.). Vgl. dazu GEERLINGS, *Christus exemplum*, 131–144.

¹⁹⁹ Lepor. 3: *Ac sic ut ipse Deus Verbum totum suscipiens, quod est hominis, homo sit et assumptus homo totum accipiendo, quod est Dei, aliud quam Deus esse non possit* (114,28–30 D.); Lepor. 6: *Sed quia Verbum Deus in hominem dignanter hominem suscipiendo descendit et per susceptionem Dei homo ascendit in Deum Verbum, totus Deus Verbum factus est totus homo* (117,9–12).

²⁰⁰ In Lepor. 10 betont er noch einmal ausdrücklich, daß er glaubt und bekennt, daß *Dominum et Deum meum ... in carne natum, in carne passum, in carne mortuum, in carne suscitatum, in carne eleuatatum, in carne glorificatum* (121,1–4).

²⁰¹ Ein Zuwachs würde bedeuten, daß eine vierte Person hinzukäme, was Leporius aber bereits auf das schärfste abgelehnt hat.

(*una substantia, tres personae*)²⁰². Gleichzeitig benutzt er aber in diesem Zusammenhang mehrfach die sehr mißverständliche Rede von der Vermischung der Naturen, auch wenn er sich ausdrücklich gegen einen Zusammenfluß der beiden Naturen ausspricht²⁰³.

1.4.3.4. *Una persona accipienda est*

Die Verhältnisbestimmung der beiden Naturen Christi nimmt Leporius im Sinne Augustins²⁰⁴ auf, indem er davon spricht, daß die eine Person des Wortes und des Fleisches angenommen werden muß:

Und deshalb muss man eine Person des Fleisches und des Wortes annehmen, so daß wir gläubig ohne irgendeinen Zweifel glauben, daß ein und derselbe untrennbare Sohn Gottes, der auch Riese seines immer doppelten Wesens genannt wurde, in den Tagen seines Fleisches sowohl wahrhaftig immer alles ausführte, was des Menschen ist, als auch immer alles besaß, was Gottes ist²⁰⁵.

Damit wird nun von Leporius material erklärt, wie die bisher nur mit Hilfe der Idiomenkommunikation bestimmte Inkarnation denkbar ist. Beide Substanzen beziehungsweise Naturen Christi sind und bleiben vollständig erhalten, doch es gibt in ihnen eine vollständige Personeneinheit. Diese Subjekteinheit Christi unterscheidet sich auf der Personenebene (*personaliter*) von dem Vater und dem Heiligen Geist, doch auf der Naturenebene (*naturaliter*) sind sie ver-

²⁰² Vgl. dazu etwa MARKSCHIES, Neunizänismus, 246–264; GEMEINHARDT, Neunizänismus, 155–160; HAMMERSTAEDT, Hypostasis, 1028; RITTER, Dogma, 216–221.

²⁰³ Lepor. 4: *putemus Deum hominemque commixtum* (115,3f.); *Deus enim ... per infusionem potentiae suae misericorditer naturae mixtus est humanae, non humana natura naturae est mixta diuinae* (115,8–12). Leporius benutzt hier, gleich Leo in seiner Weihnachtspredigt von 442 (serm. 23,1: *ita ut naturae alteri altera misceretur* [CChr.SL 138, 103,24f. Chavasse]), den Begriff der Vermischung. AMANN, *Affaire* 2, 229, macht darauf aufmerksam, daß Leporius damit ein *tertium quid* lehrt. Augustinus dagegen lehnt es in der ep. 219,3 ausdrücklich ab, in irgendeiner Form von einer Vermischung zu sprechen: *ne diuinitas in homine commutata uel hominis permixtione corrupta crederetur* (430,19f. G.); vgl. auch Aug., serm. 186,1: *idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae* (PL 38, 999). Siehe dazu GAMBLE, Augustinus, 206f.

Im Dialog mit Serapion nimmt Arnobius die Gedanken des Leporius auf, kritisiert aber Serapion massiv, wenn dieser seiner Meinung nach nicht im orthodoxen Sinne von einer Verbindung der beiden Naturen spricht, sondern eine Vermischung lehrt, vgl. Arnob. iun., confl. II 8 (CChr.SL 25A, 99,359–100,371 Daur).

²⁰⁴ DROBNER, Person–Exegese, 265–269, überschreibt den Abschnitt zu Leporius mit „Die Bewährung der Christologie Augustins: Der Fall Leporius“. Vgl. auch GEERLINGS, *Christus exemplum*, 118–125; DROBNER, *passim*, zum augustinischen Verständnis der Rede von der einen Person Christi.

²⁰⁵ Lepor. 6: *Ideoque una persona accipienda est carnis et Verbi ut fideliter sine aliqua dubitatione credamus unum eundemque Dei Filium inseparabilem semper geminae substantiae etiam gigantem nominatum, in diebus carnis suae et uere semper gessisse omnia quae sunt hominis, et uere semper possedisse quae Dei sunt* (117,13–18). Vgl. AMANN, Léporius, 438; DE BEER, *Une tessère*, 169f.

bunden (Lepor. 6 [115,13–116,17])²⁰⁶. Damit wird auch jedem Gedanken an einer Quaternität Einhalt geboten²⁰⁷. Die Subjekteinheit versteht Leporius als Einheit in der Zweiheit von Fleisch und Wort, die aber beide nach ihrem Wesen vollständig erhalten bleiben (Lepor. 5 [116,2–4]). Darum lehnt er es nun nicht mehr ab, von Gott auszusagen, er sei aus einem Menschen geboren, hätte als Mensch gelitten und wäre nach seiner menschlichen Natur gestorben (Lepor. 6 [117,19–21]).

Bei allem Bemühen um das rechte Verstehen der Inkarnation bleibt es Leporius bewußt, daß dies ein Geheimnis des Glaubens ist²⁰⁸ und von Gott den Menschen offenbart werden muß²⁰⁹.

1.4.3.5. Maria. Die Mutter Gottes

Mariologische Aussagen finden wir im Libellus an mehreren Stellen. Von zentraler Bedeutung ist dabei Kapitel 2 (113,19–26 D.). Leporius schildert im Vorfeld, daß er einen Brief verfaßt habe, dessen Inhalt er inzwischen selbst der *Damnatio* übergeben würde²¹⁰. Im Rahmen dieses Briefes scheint er es abgelehnt zu haben, von Maria auszusagen, daß sie Gott geboren hat. Statt dessen erklärt er, daß er – um keinen Unglauben weiter zu verbreiten – nun jenen Fehler ausschließt (*ubi non impietate aliqua sed seducebamur errore* [113,19f.]), und daß er jetzt wahrhaftig und beständig von Maria sagt, sie habe Gott geboren (*dicere uerebamur de Maria Deum natum, nunc constantissime confitemur* [113,20f.]). Im folgenden Satz betont er diesen Sachverhalt noch einmal. Zwar hat er früher bekannt, daß Christus der Sohn Gottes sei (*tametsi Christum Filium Dei*), weshalb er es nicht ablehnte zu sagen, daß er von der heiligen Maria geboren sei (*tunc etiam, natum de sancta Maria non negaremus* [113,21f.]), doch hielt er den Geborenen damals nur für einen mit Gott vollendeten Menschen (*perfectum cum Deo hominem* [113,24]). Deutlich wird an

²⁰⁶ Falsch weist GROSSI, *Categoria*, 37 mit Anm. 124, die von Leporius vorgenommene Unterscheidung zwischen *personaliter* und *naturaliter* Augustinus in seiner ep. 219 zu, die dort jedoch nicht zu finden ist.

²⁰⁷ Vgl. DROBNER, *Person-Exegese*, 268f.

²⁰⁸ Lepor. 7: *Quid tam apertum quam ex hoc testimonio mysterium tantae dispensationis agnoscere?* (118,1f.); 2 (113,23); 3 (114,26f.); 9 (120,13f.). Vgl. auch Lepor. 10: *Hunc igitur Dominum et Deum meum secundum magnum pietatis sacramentum sicut in carne natum, in carne passum, in carne mortuum ...* (121,1–3).

²⁰⁹ Lepor. 7: *'Et hoc non ex nobis, Dei enim donum est': non ex merito propriae sapientiae ut non gloriemur in nobis!* (Eph 2,8 [119,24–26]). Vgl. DE BEER, *Une tessère*, 164–166.

²¹⁰ MOREL, *Invloed*, 36 mit Anm. 31, teilt mit, daß seine Suche nach diesem Brief in verschiedenen Bibliotheken erfolglos verlaufen sei.

diesem kurzen Abschnitt, daß Leporius noch nicht den später üblichen Begriff *Dei genetrix* benutzt. Die Aussage, daß Maria Gott geboren hat, wird in dieser Form im lateinischsprachigen Bereich erstmals bei Leporius verwendet. Johannes Cassian übernahm sie²¹¹. Ebenso fand sie bei Leo dem Großen Verwendung²¹². Dagegen findet sich die Rede von Maria, die heilig ist, in den Werken des Ambrosius von Mailand²¹³, Hieronymus²¹⁴ und insbesondere bei Augustinus²¹⁵. Bei Johannes Cassian läßt sich die Verwendung dieser Marienprädikation nur an einer Stelle belegen²¹⁶.

Ein zweiter Bereich, in dem der Libellus mariologische Aussagen macht, ist die Marienprädikation *semper virgo* (Lepor. 3 [114,17 D.]; 5 [116,2 D.]). Der Begriff kommt bis dato in der lateinischsprachigen Kirche in mariologischer Verwendung noch nicht vor²¹⁷. Für den griechischen Raum ist dagegen der

²¹¹ Joh. Cass., inc. II 4,4: *ac ne forte non ex Maria deum apparuisse diceres, nomen statim addidit saluatoris, scilicet ut eum natum ex Maria deum crederes, quem saluatorem natum negare non possis, iuxta illud: 'quia natus est uobis hodie saluator'* (Lk 2,11 [CSEL 17, 254,22–26 P.]); VI 10,4 (338,1f. P.); VII 24,4 (383,9f. P.).

²¹² Leo M., serm. 47,2: *Dominum Iesum Christum natum ex Maria uirgine, Deum simul atque hominem creditura* (CChr.SL 138A, 277,77–79 Ch.).

²¹³ Ambr., in Luc. II 29: *bene inducitur sancta Maria et exhibuisse officium et mysticum numerum custodisse; non enim sola familiaritatis est causa quod diu mansit, sed etiam tanti uatis profectus*. (CChr.SL 14, 43,393–396 Adriaen); insgesamt gibt es 18 Belege.

²¹⁴ Hier., tract. 66,7: *terra, sancta Maria, de nostra terra, de nostro semine, de hoc luto, de hoc limo, de Adam* (CChr.SL 78, 37,103f. Morin); insgesamt gibt es 21 Belege.

²¹⁵ Aug., serm. 290,6: *sed uidete quid dicat ipsa sancta Maria, plena fide, plena gratia, mater futura, uirgo permansura* (PL 38, 1315); insgesamt gibt es 30 Belege.

²¹⁶ Joh. Cass., inc. IV 12,2: *Iesum enim Hebraice saluatorem interpretari nemini dubium est, sicut angelus sanctae Mariae uirgini protestatur dicens ...* (299,24–26 P.).

²¹⁷ Die nächsten Belege für den Begriff finden wir in Exzerpten aus dem Libellus von Johannes Cassian und Arnobius dem Jüngeren (vgl. Joh. Cass., inc. I 5,3 [242,22 P.]; I 5,7 [244,1f. P.]; Arnob. Iun., confl. II 8 [CChr.SL 25A, 101,402 Daur]) bzw. in einer weiteren Passage des Dialoges mit Serapion, confl. II 26: *ante tempora deus uerus de deo uero, ex tempore deus uerus et homo uerus ex Maria semper uirgine sancto spiritu obumbrante* (154,1756–1758 Daur). Ein weiterer früher Beleg findet sich in dem Prosper von Aquitanien zugeschriebenen, aber von Quodvultdeus stammenden Buch über die Vorsehung Gottes, welches zwischen 445 und 451 verfaßt wurde (Quodu., prom. II 36,82: *Mariae uirginalem uterum signans quae semper uirgo integra protulit saluatorem* [CChr.SL 60, 147,15f. Braun]). Zu der Frage der literarischen Abhängigkeit des Arnobius vom Libellus vgl. DAUR, Einleitung, 31f.; zur Person DAUR, s.v. Arnobius, 64; GORI, Introduzione Arnobio, 5–8. Die beiden Marienpredigten, in denen der Begriff vorkommt und die noch in PL 30 Hieronymus zugeschrieben werden (ep. 9 [PL 30, 122 C – 142 D]; ep. 50 [PL 30, 297 D – 305 C]), stammen von dem mittelalterlichen Theologen Paschasius Radbertus (vgl. Pasch. Radb., assumpt. [CChr.SM 56C, 109–162 Ripberger]).

Allerdings ist der Gedanke von der ewigen Jungfrauenschaft dem lateinischen Bereich nicht fremd, auch wenn man als Begriff bis Leporius allein *uirgo* benutzte. Seit Ende des vierten Jahrhunderts wurde insbesondere durch Ambrosius von Mailand und Hieronymus diese Vorstellung gepflegt. Augustinus sprach von der (ewigen) Jungfräulichkeit Mariens im selben Kontext wie hier Leporius. Es ging ihm um eine strenge christologische Einbettung der

Terminus ἀειπάρθενος seit dem vierten Jahrhundert insbesondere bei Epiphanius von Salamis belegt²¹⁸.

1.5. Zusammenfassung

Die vorliegende Untersuchung zu Leporius verfolgte mehrere Absichten. Zum einen wurde durch die Klärung der Realia (Abfassungszeit des Libellus, beteiligte Personen usw.) die These von Weijenborg, wonach der Libellus und die ep. 219 des Augustinus Fälschungen von Johannes Cassian gewesen sei, falsifiziert. Der sichere Nachweis der Authentizität der ep. 219 als ein Schreiben Augustins konnte erbracht werden. Wir finden in der ep. 219 zum einen eine Reihe von Bibelstellen wieder, die auch im übrigen Œuvre Augustins belegt sind, zum anderen kann man mit Hilfe eines inhaltlichen Vergleiches nachweisen, daß Augustinus der Verfasser des Briefes ist. Von daher gilt die Historizität des Leporius – entgegen der These von Weijenborg – als gesichert. Durch die ep. 219, die an dieselben Empfänger wie der Libellus adressiert wurde, berichtet eine unabhängige zweite Quelle etwas von seiner Person. Gleichzeitig gelang es, durch prosopographische und theologiegeschichtliche Untersuchungen den Empfängerkreis auf den südgallischen Raum um Marseille einzugrenzen. In diesem Zusammenhang konnte die These, daß Leporius in Trier

Rede. Maria ist für ihn ein Sonderfall in der Heilsgeschichte, der um der Inkarnation Christi willen auftrat. Vgl. Aug., nat. et grat. XXXVI 42: „Ausgenommen die heilige Jungfrau Maria, hinsichtlich derer ich um der Ehre des Herrn (Christus) willen, wenn von Sünden die Rede ist, schlechterdings keine Diskussion zulassen möchte – denn woher wissen wir, wieviel größer das Maß an Gnade war, das zu ihrer völligen Überwindung der Sünden zuteil geworden war, wo sie doch den zu empfangen und zu gebären gewürdigt war, der zweifellos überhaupt keine Sünde hatte? – ausgenommen also diese eine Jungfrau (*hac ergo virgine excepta*) würden all jene heiligen Männer und Frauen, wenn sie lebten und wir sie zusammenrufen und befragen könnten, ob sie ohne Sünde gewesen seien, einmütig Pelagius widersprechen und dem Apostel recht geben, daß es Selbstbetrug sei, wollte sich irgendein Mensch, und wäre es der reinste und heiligste, von Sünden frei bekennen.“ (CSEL 60, 263,23–264,8 Urba/Zycha [Übersetzung VON CAMPENHAUSEN, Jungfrauengeburt, 156]). Vgl. zum ganzen VON CAMPENHAUSEN, Jungfrauengeburt, insbes. 142–160; ZIEGENAUS, Jungfräulichkeit, 473–475; KOCH, Adhuc virgo, bes. 3–31; DERS., Virgo Eva, 85–91.

²¹⁸ Vgl. etwa Epiph., haer. prooem. I 5,9: Διμοιρίται, οἱ μὴ τελείαν τὴν Χριστοῦ ἐνανθρώπησιν ὁμολογούντες οἱ καὶ Ἀπολλινάριται, καὶ οἱ τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν ἀειπάρθενον μετὰ τὸν σωτήρα γεγεννηκέναι τῷ Ἰωσήφ συνῆφθαι λέγοντες, οὓς ἐκαλέσαμεν Ἀντιδικομαριαμίτας (GCS Epiphanius I, 161,11–14 Holl); haer. 66,19,8 (GCS Epiphanius III, 44,9f. Holl/Dummer) u.ö. Durch die im sechsten Jahrhundert dogmatisierte Rede von der „ewigen Jungfräulichkeit Mariens“ (can. 2: σαρκωθέντος ἐκ τῆς ἁγίας ἐνδόξου θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας [ACO IV 1, 240,10f. Straub]; can 6: τὴν ἁγίαν ἐνδοξὸν ἀειπάρθενον Μαρίαν [241,27f. Str.]) auf dem II. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (553 n.Chr.) bekam diese Marienprädikation reichsweite Bedeutung und führte insbesondere im Westen zu einer ausgeprägten Marienliteratur im Mittelalter. Vgl. KRANNICH/SCHUBERT/SODE, Ikonoklastische Synode, 24f.

gewirkt hätte, als Fehlinterpretation einer Stelle im Werke des Johannes Cassian nachgewiesen werden.

Die Klärung der antiken Schriftgattung eines *libellus emendationis* verhalf zu einem besseren Verständnis der Aussagekraft dieses Textes. Eine rechtsgeschichtliche Einordnung machte deutlich, daß andere Libelli, von deren Existenz wir unabhängig von dem Text des Leporius wissen, im kirchlichen Kontext nicht einer Synode vorgelegt werden mußten, sondern von einzelnen Bischöfen beziehungsweise Bischofskollegien angenommen werden konnten. Dieses erklärt auch, warum Capreolus, der Bischof von Karthago, im Jahre 431 n.Chr. keine Kenntnis von Leporius haben mußte.

Die Untersuchung des literarischen Genus des Libellus zeigte, daß sich Leporius an die antike Gattung der Gerichtsrede anlehnte, mit der Einschränkung, daß er gleichzeitig als sein Ankläger und Verteidiger auftrat. Aus diesem Grund wählte er auch die Form der Selbstanklage, um seine eigene Schuld, die er durch seine früheren Lehren auf sich geladen hatte, nun durch ein deutliches Bekenntnis zu tilgen. Dazu konnte Leporius als literarisches Vorbild auf Augustins *Confessiones* zurückgreifen.

Die Herausarbeitung seiner früheren Lehren ergab, daß Leporius in der Inkarnationslehre und in der Lehre von der Passion Jesu eigenständige Wege ging. So wollte er nicht annehmen, daß Maria Gott geboren hat, sondern nur einen besonders von Gott begabten Menschen, der als vollkommener Menschen Kreuzestod erlitt. Damit versuchte Leporius zu verhindern, daß man von Gott aussagt, er habe gelitten und wäre gestorben. Seine Lehre hat Anklänge an zeitgenössische Theorien aus dem Umfeld des Pelagius, allerdings erlaubte es der geringe Quellenbestand im Libellus nicht, diese genauer zu bestimmen.

Belehrt durch Augustinus, faßte Leporius in dem Libellus seine neue Christologie zusammen. Dabei verhalf ihm die Lehre von der Idiomenkommunikation dazu, die Verbindung der beiden Naturen Christi so miteinander in Einklang zu bringen, daß er sagen konnte, daß Gott gelitten habe und gekreuzigt worden sei. Darum konnte er nun davon sprechen, Maria habe Gott geboren. Die zentralen Begriffe *natura*, *persona* und *substantia* nutzte Leporius weitgehend im traditionellen Rahmen der lateinischsprachigen Kirche des vierten und frühen fünften Jahrhunderts. Material füllte er diese Begriffe mit seiner Lehre von *susceptio carnis* in Verbindung mit der Rede von der *una persona*, die

Leporius von Augustinus übernommen hat. Danach übernahm der Logos in der Inkarnation alle menschlichen Attribute, ohne jedoch seine Göttlichkeit abzugeben oder zu vermindern. Gesichert wird diese Übernahme der menschlichen Natur durch die Subjekteinheit der beiden Naturen in der einen Person Jesu Christi.

2. Johannes Cassian und sein Werk 'De incarnatione Domini'

Um den Stellenwert des Werkes *De incarnatione Domini* innerhalb der dogmen- und theologiegeschichtlichen Diskussion seiner Entstehungszeit richtig einordnen zu können, soll im folgenden ein knapp gehaltener Überblick über die Auseinandersetzungen zwischen Nestorius und Kyrill von Alexandrien bis zum Ende des Jahres 430 erfolgen. In einem zweiten Teil werden Person und Werk Johannes Cassians vorgestellt. Der dritte Abschnitt stellt die Christologie Johannes Cassians dar. Abschließend wird das Verhältnis von Leporius und Johannes Cassian untersucht.

2.1. Dogmen- und theologiegeschichtlicher Hintergrund: Der Streit um die rechte Christologie zwischen Nestorius und Kyrill von Alexandrien

Im April 428 n.Chr. trat der etwa 50jährige Theologe Nestorius (ca. 370–451) in der Reichshauptstadt Konstantinopel sein Amt als neuer Bischof an (428–431)¹. Der Beginn seines Episkopates war geprägt von enttäuschten Mitbewerbern. Die Stimmung in der Bevölkerung Konstantinopels stand zu je gleichen Teilen auf der Seite von Philipp von Side² und von Proclus³ (Sokr., h.e. VII 29,1 [GCS.NF 1, 377,12f. Hansen]). Der Kaiser Theodosius II. ließ aber statt dessen einen auswärtigen Kandidaten zum neuen Bischof einsetzen, der noch nicht in die Streitigkeiten der Metropole involviert war⁴.

¹ Zu den Quellen über die Vorgeschichte des Nestorius vgl. FRAISSE-COUÉ, Diskussion, 574f.; WICKHAM, Nestorius, 276f.; SCIPIONE, Nestorio, 24–30. Demnach ist Nestorius um 370 n.Chr. in Germanicia (heute Mar'ash) geboren (RITTER, Dogma, 247: nach 381; SCIPIONE, Nestorio, 24: „verso la fine del IV secolo“) und wurde ebenda zum Priester geweiht (Barhadbesabba, hist. 21 [PO 9, 525,12–526,2 Nau]). Später trat er in das Kloster von Euprepius ein (Evag., h.e. I 7 [13,10–12 Bidez/Parmentier]). Umstritten ist, ob Nestorius Theodor von Mopsuestia persönlich gekannt hat; in einem Brief von Johannes von Antiochien an Nestorius (Coll. Vat. 14,3 [ACO I 1,1, 94,28–95,1 Schwartz]) wird dies gesagt.

² Philipp von Side († nach 439), von Johannes Chrysostomus zum Presbyter geweiht, wurde mehrfach zur Bischofswahl in Konstantinopel nominiert, aber nie gewählt (Sokr., h.e. VII 29,1 [GCS Sokrates 377,10–13 H.]; VII 35,1 [384,5f. H.]). Vgl. PORTMANN, Philippus von Side, 510–512 (Lit!); HONIGMANN, Philippus of Side, (82–91) 82–84; RÖWEKAMP, Philippus von Side, 575.

³ Proclus († 446) wurde nach der Absetzung des Nestorius und dem Tode seines Nachfolgers Maximian im Jahre 434 n.Chr. Patriarch von Konstantinopel, vgl. SUCHLA, Proclus von Konstantinopel, 591f.

⁴ Nestorius schildert in LH II 1 ein Gespräch zwischen Theodosius und Dalmatius, in dem Theodosius seine Gründe nennt, warum er Nestorius nach Konstantinopel berufen hat (ebenda

Nestorius ging seine neue Stelle tatkräftig an. Als Prediger war er mit großem rhetorischem Geschick ausgestattet. Daneben tat er sich vor allem in seinem Bistum als Kämpfer für die Orthodoxie hervor⁵. Er trat aber auch mit dem Anspruch auf, in der östlichen Reichshälfte der erste unter den Bischöfen zu sein⁶. Das führte dazu, daß Nestorius vom Beginn seines Episkopates an als Patriarch nicht unumstritten war. Insbesondere gelang es ihm nicht, dauerhaft eine „Hausmacht“ unter seinen Klerikern und Mönchen aufzubauen, die ihm in den kommenden Auseinandersetzungen beigestanden hätten. Selbst der Kaiser Theodosius II. erwies sich im nachhinein immer wieder als unzuverlässiger Bundesgenosse, der sich je nach Geschick seiner potentiellen Ratgeber mehr oder weniger auf die Seite ‚seines‘ Bischofs stellte⁷.

auch die Schilderung der Absetzung des Nestorius). Danach war der Klerus so zerstritten, daß man sich nicht auf einen Kandidaten einigen konnte. Gleichzeitig suchte man in Konstantinopel einen rhetorisch begabten Prediger (376–382 Bedjan [syr.]; 273–277 Driver [engl.]). Zur Situation in Konstantinopel vgl. FRAISSE-COUÉ, Diskussion, 576f.; SCHWARTZ, Reichskonzilien, 123–125, schildert die schwierige Rolle der Konstantinopolitaner Patriarchen unter Theodosius dem Großen und Theodosius II. Nestorius selbst wird von SCHWARTZ, a.a.O., 125, wie folgt charakterisiert: „Er war ein echter Theodorer (von Mopsuestia, TK), sittenstreng, selbstbewußt, dialektisch gut geschult und politisch unfähig“.

⁵ Vgl. Sokr., h.e. VII 29,5: »δός μοι« φησίν, »ὦ βασιλεῦ, καθαρὰν τὴν γῆν τῶν αἰρετικῶν, κἀγὼ σοὶ τὸν οὐρανὸν ἀντιδώσω· συγκάθελέ μοι τοὺς αἰρετικούς, κἀγὼ συγκαθελῶ σοὶ τοὺς Πέρσας.« (GCS.NF 1, 377,22–24 Hansen). Nestorius forderte den Kaiser Theodosius II. in seiner Antrittspredigt vom 10.4.428 dazu auf, mit allen Möglichkeiten gegen die Häretiker vorzugehen, dann werde Gott ihm auch gegen die Perser helfen. Im folgenden schildert Sokrates das Vorgehen des Nestorius insbesondere gegen die Arianer, deren Kirche er niederbrennen ließ (h.e. VII 29,8–10 [378,1–10 Hansen]). Möglicherweise geht auch ein kaiserliches Edikt gegen Häretiker aus dem Jahre 430 auf Nestorius zurück (Cod. Theod. 16,5,65 [878,1–879,31 Krüger/Mommsen]); vgl. FRAISSE-COUÉ, Diskussion, 577f.; RUCKER, Konzilsakten, VI f.; SPEIGL, Pelagianismus, 3 mit Anm. 14; WICKHAM, Nestorius, 277f. MCGUCKIN, Cyril, 23, macht darauf aufmerksam, daß Nestorius genauso wie Kyrill 16 Jahre vorher versuchte, in seinem Patriarchat eine einheitliche Theologie durchzusetzen, wobei er allerdings nicht die Stärke des Mönchtums beachtete, welches durch Nestorius in die Klöster zurückgedrängt werden sollte. LUIBHÉID, Theodosius II, (13f.) 13, bescheinigt Nestorius in dieser Zeit ein „volcanic temperament“. Zur Theologie des Nestorius siehe ABRAMOWSKI, Untersuchungen, 202–229; GRILLMEIER, Jesus I, 646–660; ANASTOS, Nestorius, 123–140.

⁶ Dabei konnte sich Nestorius auf Kanon *zwei* und insbesondere Kanon *drei* des Konzils von Konstantinopel (380/81) berufen, in dem das Neue Rom (= Konstantinopel) fast gleichrangig zu Rom gestellt wurde (can. 3: Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ἰώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ἰώμην. [47,21–48,3 Joannou]). Die Schwierigkeit dieses Konzilsbeschlusses bestand allerdings darin, daß zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht geklärt war, was das für die kirchliche Rechtspraxis bedeuten sollte.

⁷ Überaus kritisch geht Nestorius mit der Kaiserschwester Pulcheria ins Gericht, der er vorwirft, gegen ihn gekämpft zu haben, da er im Anschluß an Theodoret nicht bereit war, von der Braut aus dem Hohen Lied auszusagen, sie sei Christi Braut (Nest., L.H. I 3 [147f. Bedjan; 96f. Driver]). Vgl. SCHWARTZ, Reichskonzilien, 125 mit Anm. 2; zuletzt MCGUCKIN, Paradox, 17–20, der Pulcherias Rolle als „real brain behind the administration of Theodosios II.“ hervorhebt (18).

Bereits seit 412 war Kyrill (ca. 380–444) Bischof von Alexandrien⁸. Er stand somit seit vielen Jahren unangefochten an der Spitze des alexandrinischen Patriarchats, der sich seit den Auseinandersetzungen zwischen Alexander von Alexandrien und später vor allem Athanasius von Alexandrien mit Arius beziehungsweise den sogenannten Arianern (= subordinatianischen Theologen)⁹ als Zentrum der Orthodoxie und zugleich auch als deren Hüter verstand. Dabei kam Alexandria nicht nur als theologisches Zentrum eine besondere Rolle zu¹⁰. Da das Nildelta als Kornkammer des römischen Reiches diente, erhielten die jeweiligen Patriarchen automatisch durch ihre Verpflichtungen zur *leiturgia*¹¹ einen nicht zu unterschätzenden (wirtschaftlichen) Einfluß¹².

Der Streit entbrannte, als der Konstantinopolitaner Patriarch Nestorius es ablehnte, Maria als Gottesmutter zu bezeichnen. Die theologischen Entstehungs-

⁸ Ähnlich wie bei Nestorius wissen wir über seine Vorgeschichte nur wenig. Wichtig für seine Biographie ist, daß sein Onkel Theophilus († 412; vgl. LÖHR, Theophilus, 364–366) Patriarch von Alexandrien war und Kyrill dadurch Teilnehmer der Eichensynode gegen Johannes Chrysostomos im Jahre 403 wurde. Er erhielt somit von seiner Jugend an Einblicke in die Kirchenleitung und in synodale Entscheidungen. Vgl. etwa HARDY, Cyrillus, 254f.; MCGUCKIN, Cyril, 1–20; MÜLLER, Alexandrien, 256, weist darauf hin, daß bis ins sechste Jahrhundert die jeweiligen Patriarchen aus der Stadt kamen und damit der Einfluß der führenden christlichen Familien Alexandrias gewahrt blieb. Zur Theologie des jungen Kyrill vgl. neben MCGUCKIN, Cyril, a.a.O.; GRILLMEIER, 605–609; SCHURIG, Cyrill, passim; WEIGL, Christologie, 121–203; und WICKHAM, Cyrill, 257–260, der Kyrills Bildungshorizont aufzeigt.

⁹ Zum Beginn des sogenannten arianischen beziehungsweise trinitätstheologischen Streits vgl. etwa MARKSCHIES, Theologische Diskussion, 99–195; ULRICH, Suche, 10–50, u.a.m.

¹⁰ Zu Alexandria im vierten bis sechsten Jahrhundert vgl. MÜLLER, Alexandrien, 256–260; sowie die jüngst erschienene Untersuchung zur kirchlichen Ämterstruktur im spätantiken Ägypten von SCHMELZ, Amtsträger, insbesondere 26–39.255–318.

¹¹ Zu den Aufgaben der Patriarchen gehörte es, den *canon frumenti*, d.h. die Getreidelieferungen nach Konstantinopel, sicherzustellen; dies erfolgte durch das *munus navicularium*, d.h. durch die Pflicht, die Transportschiffe zu stellen. Vgl. SCHWARTZ, Cyrill, 28f. Anm. 1, mit einem Verweis auf Cod. Theod. 13,5,3 (748,1–7 Krüger/Mommsen); 13,6,3 (757,1–6 K./M.) und 13,6,7 (759,1–7 K./M.). Zu den *munera* in der Spätantike allgemein vgl. MARTIN, Spätantike, 4–6. 67–69; speziell zur überseeischen Versorgung der Städte JONES, Empire II, 827–830; KUBITSCHKEK, Canon, 1487f.; DRECOLL, Liturgien, 179–186.

¹² Vgl. etwa in den Koptischen Akten des Ephesinischen Konzils aus einem Brief Kyrills an verschiedene Bischöfe: „Da ich jetzt nun weiß, daß einige nach Konstantinopel geschrieben haben hinsichtlich meiner Person, daß ich eine Menge von Parabolanen aus Alexandrien mit mir gebracht hätte und Schiffe, mit Getreide beladen, und viele andere Verleumdungen gegen mich vorgebracht haben, deswegen war es notwendig für mich, Eurer Frömmigkeit auch über diese Angelegenheiten zu berichten, daß weder irgendein Parabolane mir gefolgt ist, noch daß wir einen einzigen Ardeb Getreide nach Ephesus gebracht haben; ...“ (Übersetzung KRAATZ, Akten, 12). Eine solche Anklage wurde tatsächlich gegen Kyrill vorgebracht, vgl. Cyr. Al., ep. 28 (Coll. Vat. 104 [ACO I 1,3, 50,29–51,2 Schw.]) mit SCHWARTZ, Cyrill, 28. Zur wirtschaftlichen Situation siehe auch MÜLLER, Alexandrien, 260f.

gründe um den θεοτόκος–Streit 428 bis 430¹³ sind in der Forschung umstritten, insbesondere die Frage, ob die Theologie des Nestorius als Häresie anzusehen sei oder ob nur eine ungünstige Verquickung einiger ungeschickter Äußerungen des Nestorius – verbunden mit dem unbedingten Machtwillen Kyrills – zur Verurteilung des Nestorius führten¹⁴. Nestorius versuchte aus theologischen Gründen die Aussage, daß Maria die Gottesgebälerin (θεοτόκος) sei, abzulehnen, da nach ihm eine Frau zum einen nur jemanden zeugen kann, der von der selben Natur ist wie sie, und zum anderen sie auch niemanden zeugen kann, der mehr als sie selbst ist¹⁵. Gleichzeitig wandte Nestorius sich gegen die Aussage, Maria sei nur ἀνθρωποτόκος¹⁶, da ja das Zeugnis der Bibel eindeutig

¹³ Zu der Datierung des Streits vgl. zuletzt REDIES, Kyrill, 195–208, der sich mit gewichtigen Argumenten dafür einsetzt, den Streit primär als innerkonstantinopolitanische Diskussion des Jahres 428 zu verstehen, auf die Kyrill erst Anfang 429 reagierte. Anders dagegen etwa SCHWARTZ, Vorgeschichte, 250–252, der davon ausgeht, daß Kyrill – nachdem es in Konstantinopel zu einer Einigung auf den χριστοτόκος-Titel kam – sich mit seinem Brief in die Auseinandersetzung wieder einmischte und diese von neuem aufleben ließ (weitere Belege bei REDIES, 195–200. 202f.).

¹⁴ Vgl. CAMELOT, Ephesus, 15–45; FRAISSE-COUE, Diskussion, 578f.; GRILLMEIER, Jesus, 646–672. Entscheidend für das Verständnis des *scandalon oecumenorum* (Cyr. Al., ep. 17,2 [III ad Nest.]: οὐ γὰρ ἐνδέχεται περιδεῖν ἡμᾶς ἐκκλησίας οὕτω τεθορυβημένας καὶ σκανδαλισθέντας λαούς [Coll. Vat. 6,2; ACO I 1,1, 34,6f. Schwartz]) ist, wie man die Person und die Theologie des Nestorius einstuft. Im Sinne von Camelot etwa handelt es sich bei Nestorius um einen Häretiker, dessen Theologie „das ganze Mysterium unseres Heils in Frage“ stellt (35). Dagegen sieht ihn die communis opinio der gegenwärtigen Forschung als Theologen in ‚guter‘ antiochenischer Prägung, der aufgrund seiner – gewiß auch überspitzten – Aussagen nicht hätte verurteilt werden dürfen, so etwa ANASTOS, Nestorius, 123 u.ö. („... Nestorius was not only thoroughly and indubitably orthodox, but also in many respects the profoundest and most brilliant theologian of the fifth century.“); GRILLMEIER, Jesus, 642; MCGUCKIN, Cyril, 22f.; SCIPIONE, Nestorio, 158–165 u.ö. Zu der älteren Nestoriusforschung vgl. den Überblick von GRILLMEIER, Stand, 401–404.

¹⁵ Daneben diene Nestorius als Hauptargument gegen das θεοτόκος die Aussage, daß sowohl in der Schrift als auch bei den Kirchenvätern dieser Begriff nicht benutzt worden wäre. Zumindest letzteres ist unrichtig, worauf ihn bereits Johannes von Antiochien hinwies und von ihm forderte: „Verschmähe es nicht, die heilige Jungfrau unzweifelhaft Gottesgebälerin zu nennen.“ (Joh. Ant., ep. ad Nestorium: οὐκ ἂν παραιτήσαιο ἀνευδοιάστως καὶ θεοτόκον εἰπεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον [Coll. Vat. 14,4; ACO I 1,1, 95,14f. Schwartz]). Zur Geschichte des Begriffes θεοτόκος vor der nestorianischen Kontroverse vgl. KLAUSER, Gottesgebälerin, 1071–1080, mit weiterer Literatur (1100–1103); MCGUCKIN, Paradox, 8–14; und STAROWIESKY, Θεοτόκος, 236–242. Die Autoren verweisen übereinstimmend auf die bis zu Origenes zurückreichende Tradition, die der Begriff Gottesgebälerin im Osten hatte.

¹⁶ Daß Nestorius sich mit der Diskussion um den θεοτόκος–Titel in ‚guter‘ antiochenischer Tradition befindet, sehen wir etwa auch bei Diodor von Tarsus, der sagt: Maria habe eigentlich nur den Menschen Jesus geboren und müsse darum ἀνθρωποτόκος heißen, da aber die menschliche Natur Jesu mit dem Logos verbunden ist, kann man von Maria auch als der θεοτόκος sprechen (Diod. Tar., fragm. 45 [57f. Abramowski] = Euther., ep. ad Alex. Hierop. 9: *inquit enim: Verumtamen dicatur propter unionem Maria dei genetrix; deus enim fortis est semen Abrahae propter unionem ad deum uerbum. fatenda uero et hominis genetrix. si enim propter naturam hominis genetrix est Maria ** non tamquam naturae sit partus, sed quia id quod est a Daud, homo natura deo uerbo coniunctus est* [Coll. Cas. 291,9; ACO I 4,2, 216,16–20 Schwartz]). Vgl. KLAUSER, Gottesgebälerin, 1081.

belege, daß Christus geboren sei. Dies führte dazu, daß Nestorius sich für den Titel Χριστοτόκος aussprach, sah er doch allein in diesem Begriff eine adäquate Form, das Geheimnis der Inkarnation des Logos in menschlicher Gestalt wiederzugeben.

Öffentlich wurde der Konflikt, als sich Nestorius hinter die Äußerungen des Konstantinopolitaner Priesters Anastasius stellte, der sich gegen die Aussage aussprach, daß Maria θεοτόκος sei (vgl. Sokr., h.e. VII 32,2 [GCS.NF 1, 380,2–5 Hansen]). Innerhalb einer kurzen Zeit kam es infolgedessen zu einem erbitterten Briefwechsel zwischen Kyrill, Nestorius und Papst Caelestin I., der vor allem von Kyrills Seite mit aller Schärfe geführt wurde¹⁷. Das Ergebnis dieses Briefwechsels war die offizielle Verurteilung des Nestorius durch eine römische Synode vom August 430 unter der Leitung von Papst Caelestin I.¹⁸ Kyrill nahm das Ansinnen Caelestins auf und organisierte im Spätsommer 430 eine alexandrinische Provinzsynode unter seiner Leitung, von deren Aussagen wir durch den dritten Brief Kyrills an Nestorius informiert werden. In diesem dritten Brief werden zwölf Anathematismen geboten, die vermeintliche Grundaussagen des Nestorius aufnahmen und all diejenigen verurteilten, die solche Gedanken aussprachen¹⁹. Seine eigene Christologie vertiefte Kyrill im Anschluß an die bereits in seinem zweiten Brief an Nestorius gebrauchte Formel

¹⁷ Der Verlauf der Auseinandersetzungen wird ausführlich bei AMANN, *Affaire 2*, 207–224; FRAISSE-COUÉ, *Diskussion*, 580–590; CAMELOT, *Ephesus*, 45–49; GRILLMEIER, *Jesus I*, 661–686; LUIBHÉID, *Theodosius II*, 13–25; MCGUCKIN, *Cyril*, 20–53; DERS., *Paradox*, 14–25; WESSEL, *Nestorius*, 9–26; WICKHAM, *Cyrill*, 260–267, u.a.m. dargestellt.

¹⁸ Vgl. dazu unten „3.2.2. Das Caelestin-Fragment ...“ und „3.2.3. Die Schreiben Caelestins ...“. Noch ungeklärt ist in diesem Zusammenhang die Rolle, die Marius Mercator in Konstantinopel innehatte. Zwar bemühte er sich, über die Entwicklungen in der Reichshauptstadt, insbesondere über die Auseinandersetzung mit den Pelagianern, nach Rom ausführlich zu berichten, doch ab wann seine Einschätzungen zur *causa Nestorii* in Rom tatsächlich von Bedeutung wurden, ist unsicher. Marius Mercator erstellte auch die erste lateinischsprachige Textsammlung zum christologischen Streit bereits kurz nach dem Jahre 431 in der sogenannten *Collectio Palatina* (ACO I 5,1). Zur Person vgl. BARDENHEWER, *Geschichte*, 525–529; ELTESTER, *Marius (Mercator)*, 1831–1835; Schwartz, *ACO I 5,1*, VIII–XIII. Zur *Collectio Palatina* äußerten sich umfassend SCHWARTZ, *Gegenanathematismen*, 6–11; DERS., *ACO I 5,1*, VII–VIII. XV–XVII; AMANN, *Affaire 1*, 6–17. SCHWARTZ, *Gegenanathematismen*, 10, hält Marius Mercator für einen „Agent(en) Cyrills“ (vgl. auch *ACO I 5,1*, XI–XIII). Gleichzeitig sieht Schwartz im literarischen Wirken des Marius Mercator eine wesentliche Quelle Caelestins und des römischen Klerus für sichere Informationen aus Konstantinopel. Allerdings ist diese Einschätzung insoweit problematisch, als wir keine direkten Belege dafür besitzen, daß die von Marius Mercator angefertigten lateinischen Übersetzungen in Rom zur Zeit des Konzils von Ephesus tatsächlich rezipiert wurden. So findet etwa seine umfangreiche Auseinandersetzung mit dem Bekenntnis des Theodor von Mopsuestia in den lateinischen Quellen der Jahre 430–432 überhaupt keinen Niederschlag, der Name des Theodor wird nicht einmal erwähnt! Zu den Nestoriusfragmenten bei Marius Mercator vgl. LOOFS, *Nestoriana*, 34–44.

¹⁹ Cyr. Al., ep. 17,12 (III ad Nest. [Coll. Vat. 6,12; *ACO I 1,1*, 40,17–42,5 Schwartz]).

der Einheit der hypostatischen Union (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν [Coll. Vat. 4,6; ACO I 1,1, 28,7 Schwartz]). In seinem dritten Brief bekennt er diese Einheit als die Einheit des einen Christus mit dem Fleisch, der Mensch wurde²⁰.

Der Brief Caelestins und der dritte Brief Kyrills wurden am 30. November 430 durch alexandrinische Gesandte an Nestorius übergeben. Bereits vorher erhielt dieser aber durch Johannes von Antiochien einen Brief, der ihn darüber informierte, daß Caelestin und Kyrill einen Absetzungsbeschluß gegen Nestorius vorbereitet hätten. Aus diesem Grunde riet Johannes zur Vorsicht und empfahl Nestorius doch noch die Annahme des Begriffes θεοτόκος, den so schon die Väter bezeugt haben²¹.

2.2. Zur Person

„Cassian, aus dem Volk der Skythen, wurde in Konstantinopel durch Johannes den Großen zum Diakon geweiht, gründete bei Marseille als Presbyter zwei Klöster, d.h. eines für Männer und eines für Frauen, die bis heute existieren. ... Zum Schluß, nachdem er von dem Archidiacon Leo, der später Bischof von Rom war, gebeten wurde, schrieb er gegen Nestorius sieben Bücher über die Menschwerdung des Herrn, und in der Nähe von Marseille hörte er mit dem Schreiben und dem Leben während der Regentschaft der Kaiser Theodosius und Valentinianus auf.“²²

Nach den Selbst- und Fremdzeugnissen verbrachte Johannes Cassian seine Jugendzeit in Ägypten, Palästina, Konstantinopel und Rom²³. Bekannt wurde

²⁰ Cyr. Al., ep. 17,4 (III ad Nest.): ἕνα μόνον εἰδότες Χριστὸν τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός. τότε γὰρ ἀνθρωπίνως κέχρισται μεθ' ἡμῶν (Coll. Vat. 6,4 [ACO I 1,1, 36,3f. Schw.]). Vgl. FRAISSE-COUÉ, Diskussionen, 588f.; zur hypostatischen Union siehe MCGUCKIN, Cyril, (193–222) 212–216.

²¹ Vgl. oben S. 66 mit Anm. 15. Nestorius selbst hielt im Dezember 430 zwei Marienpredigten, in denen er nun auch den Begriff der Gottesgebärierin benutzte (Coll. Pal. 23f.; ACO I 5,1, 39,23–46,35 Schw. = LOOFS, Nestoriana, 297,23–321,20), vgl. etwa AMANN, Affaire 4, 240–245.

²² Gennad., vir. ill. 62: *Cassianus, natione Scythia, Constantinopolim a Iohanne Magno episcopo diaconus ordinatus, apud Massiliam presbyter condidit duo id est virorum et mulierum monasteria, quae usque hodie extant. ... et ad extremum, rogatus a Leone archidiacono postea urbis Romae episcopo, scripsit adversus Nestorem 'De incarnatione Domini' libros septem, et in his scribendi apud Massiliam et vivendi finem vecit Theodosio et Valentiniano regnantibus* (TU 14,1, 82,7–10. 28–32 Richardson). Zu der von Richardson abweichenden Interpunktion des Textes und der Übersetzung der *natione scythia* als Volk der Skethen vgl. ZELZER, Cassianus, 161–168, dem sich FRANK, Johannes Cassian, 190f., anschloß. STEWART, Cassian, 3f., konstatiert, daß der Bericht des Gennadius „has generated more controversy than certainty“.

²³ Die Belege sind zusammengestellt und ausführlich kommentiert bei BRAND, Contribution, 11–27 (geht vor allem auf die Reisen von Johannes Cassian ein); FRANK, Johannes Cassian, 183–196; VANNIER, Jean Cassien, 325–332. FRANK, 192–196, äußert sich skeptisch gegenüber den Zahlenangaben von mehr als sieben Jahren, die Johannes Cassian insbesondere bei ägyptischen Mönchen verbracht haben soll, statt dessen handelt es sich seiner Meinung nach um ausgedehnte Pilgerfahrten, die Johannes Cassian nach Palästina gemacht hat, zu denen oft ein Besuch in Ägypten beziehungsweise zumindestens auf dem Sinai dazugehörte

er vor allem aufgrund seiner monastischen Schriften, in denen er sich ausführlich zu Fragen der monastischen Lebensweise äußerte, wodurch sich u.a. Benedikt von Nursia in der Abfassung seiner Mönchsregel prägen ließ²⁴.

Für unsere Themenstellung sind aber weniger seine Beziehungen zum östlichen Mönchtum von Interesse, vielmehr sind die biographischen Stationen Konstantinopel, Rom und Marseille wichtig, da diese explizit oder implizit eine Rolle bei der Abfassung von *De incarnatione* spielen.

In seinem Schriftstellerkatalog berichtet Gennadius, daß Johannes Cassian in Konstantinopel von Johannes dem Großen, d.h. Johannes Chrysostomus, zum Diakon geweiht wurde. Die bedeutende Stellung, die Konstantinopel in seinem Leben eingenommen hat, können wir auch in *De incarnatione* gut erkennen. So schreibt er im siebten Buch:

„Und so auch ich selbst, der ich sowohl nach dem Verdienst als auch dem Namen nach niedrig und gering bin, obwohl ich mir freilich nicht unter den außerordentlichen Vorstehern der Stadt Konstantinopel einen Platz als Lehrer erwerben kann, nehme ich den Eifer und die Leidenschaft des Schülers vorweg. Denn nachdem ich durch den Bischof Johannes, im seligsten Andenken, in den heiligen Dienst aufgenommen und Gott dargebracht wurde, bin ich mit Leidenschaft dort, auch wenn ich körperlich abwesend bin, und jenem von mir geliebtesten und verehrtesten Volk Gottes, auch wenn ich jetzt nicht durch Anwesenheit beigesellt bin, bin ich dennoch im Geiste verbunden.“²⁵

Dieselbe Anteilnahme an den Geschicken der Kirche von Konstantinopel wird auch in inc. VII 30,2 deutlich, wenn er Nestorius fast schon beschwörend zuruft:

„Wenn du schon die anderen (Theologen) mißachtetest, dann hättest du (wenigstens) dessen Glauben und Lehre nachfolgen und bewahren müssen, durch dessen Liebe und Wunsch das gläubige Volk dich zum Vorsteher bestellte, weil, ..., es jenen (Johannes Chrysostomus, TK) einst erwählt hatte, glaubte es, daß es in dir wiedererlangen wird, was es aufgehört hatte, in jenem zu haben.“²⁶

(vgl. dazu etwa die Berichte bei DONNER, Pilgerfahrt, passim; KÖTTING, Peregrinatio, 188; KÜLZER, Peregrinatio, 13–62 [hier: dessen knappen Ausführungen zu den Reiseverläufen der einzelnen byzantinischen Pilgerberichte]).

²⁴ Aus der Fülle der Literatur sei nur auf neuere monographische Untersuchungen von GROTE, Anachorese, 195–329; STEWART, Cassian, passim; HOLZE, Erfahrung, passim (der insbesondere anhand der Gotteslehre, Christologie und Anthropologie Kontinuitäten altkirchlicher Mönchstheologie aufzuzeigen vermag); DRIVER, John Cassian, 45–120; SUMMA, Geistliche Unterscheidung, passim, verwiesen (dort jeweils weitere Literaturhinweise).

²⁵ Joh. Cass., inc. VII 31,1: *Unde ego quoque ipse, humilis atque obscurus nomine sicut merito, licet mihi inter eximios Constantinopolitanae urbis antistites locum magistri usurpare non possim, studium tamen discipuli affectumque praesumo. adoptatus enim a beatissimae memoriae Iohanne episcopo in ministerium sacrum atque oblatu deo, etsi corpore absum, affectu illic sum, et illi dilectissimo mihi ac uenerandissimo dei populo, etsi nunc praesentia non admisceor, tamen mente coniungor* (CSEL 17, 389,19–26 Petschenig); auch inc. VII 31,3 (390,3–5).

²⁶ Joh. Cass., inc. VII 30,2: *huius ergo fidem atque doctrinam, si aliorum ignorabas, sequi ac tenere debueras, cuius utique amore ac desiderio te antistitem sibi plebs religiosa delegit,*

Dieser biographische Hintergrund veranlaßte Johannes Cassian zu seinem massiven Auftreten gegen Nestorius. Während er sich in Form der Polemik gegen den Patriarchen von Konstantinopel nicht wesentlich von seinen Zeitgenossen unterscheiden mochte²⁷, machen die wenigen Anspielungen im Text auf seine eigene Biographie deutlich, wie sehr ihm diese Stadt am Herzen lag. Unklar ist aber, wieviele Jahre Johannes Cassian in Konstantinopel lebte (vgl. unten S. 71 mit dem Jahre 404 n. Chr. als einzig gesichertem Datum).

Als zweiten Ort nennt Gennadius in seinem Katalog Marseille beziehungsweise „bei Marseille“ (*apud Massiliam*). Gennadius, der selbst aus Marseille kommt, kann hier seine Lokalkenntnis einbringen²⁸. Johannes Cassian gründete ein Männer- und ein Frauenkloster, deren Existenz Gennadius bis zum gegenwärtigen Tage bestätigte, an diesem Ort blieb er bis zu seinem Tode (*in his scribendi apud Massiliam et vivendi finem* [TU 14,1, 82,31f. Richardson])²⁹. In der Forschung ist der Zeitpunkt von Johannes Cassians Übersiedelung nach Marseille umstritten, er lag wohl zwischen 415 und 419³⁰. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist Marseille auch seine Heimatstadt gewesen³¹, da die notwendige finanzielle *potestas* für die Gründung der beiden Klöster am besten durch familiären Besitz in Marseille erklärt werden kann³².

quia, ..., ex qua illum ante praelegerat, recepturam se in te credidit, quidquid in illo habere desisset (388,19–24); auch inc. VI 5,5 (330,30–331,2).

²⁷ Vgl. etwa die Briefe Caelestins und Kyrills von Alexandrien.

²⁸ Gennad., vir. ill. CI: *Ego Gennadius, Massiliae presbyter, scripsi...* (TU 14,1, 97,18 Richardson). Die Abfassung der ersten Teile seines Schriftstellerkatalogs erfolgte 467/468 n. Chr., ergänzt wurde dieser um 477/478 n. Chr., vgl. FEDER, Entstehung, (221–232) 231f. Das Selbstzeugnis des Gennadius in vir. ill. CI stammt aus der Zeit von 492, wurde aber nicht von Gennadius selbst verfaßt, sondern ist eine spätere Ergänzung, siehe FEDER, Zusätze, 381–383. Vgl. neben den Arbeiten von Feder zu Gennadius noch PIETRI, Gennadius, 376–378; HAMM, Gennadius, 282f. (jeweils mit weiterer Lit.).

²⁹ Zur Wirkungsgeschichte Johannes Cassians vgl. CHADWICK, John Cassian, 148–162.

³⁰ FRANK, Johannes Cassianus, 416; VANNIER, Introduction, 21. Vgl. auch oben S. 20 mit Anm. 48.

³¹ ZELZER, Cassianus, 163–165, ihm schlossen sich FRANK, Johannes Cassian, 188–190; und VANNIER, Jean Cassien, 324f., an (die neben den sprachlichen Argumenten, die Zelzer vorbrachte, auch noch auf die verkehrstechnisch günstige Situation von Marseille als bedeutender Hafenstadt hinwies). Damit werden etwa die Versuche von SCHWARTZ, Lebensdaten, 1–3; MARROU, La patrie, 345–361, die Heimat des Johannes Cassian in der Dobrutscha am Schwarzen Meer zu lokalisieren, überflüssig (DRIVER, John Cassian, 14, dagegen hat diesen Neuansatz der Lokalisierung noch nicht einmal erwähnt!). KUHLMANN, Neubewertung, 16, schreibt nicht nur bei SCHWARTZ, Konzilstudien, 1, falsch ab (*scythia* statt *scythia*), sondern versucht aufgrund der Formulierung *provinciam nostram* in Joh. Cass., conl. XXIV 1,2 (CSEL 13, 674,16f. Petschenig), diesen auch noch in der Provence zu beheimen.

³² Vgl. FRANK, Johannes Cassian, 189f. Daß es sich bei seinen Vorfahren um eine begüterte Familie handelt, macht er in conl. XXIV 1,4 selbst deutlich: *tunc praeterea ipsorum locorum situs, in quibus erat maioribus nostris auita possessio* (CSEL 13, 675,3–5 Petschenig).

Die Beziehungen zu Rom lassen sich dagegen nicht so klar aufzeigen. In seinen Selbstzeugnissen erwähnt Johannes Cassian die Stadt nur im Zusammenhang mit der Widmung von *De incarnatione* an den römischen Diakon Leo³³. Lediglich durch die Johannes Chrysostomus Vita des Palladius (363/364 – vor 431) erfahren wir, daß die oben dargestellte Anhänglichkeit des Johannes Cassian an Johannes Chrysostomus in einen offiziellen Auftrag mündete. Palladius berichtet im dritten Kapitel der Vita von den Unternehmungen, die sowohl Johannes Chrysostomus als auch Theophilus von Alexandrien während der zweiten Verbannung des Goldmundes im Jahre 404 n.Chr. unternahmen, um Papst Innocentius I. vom eigenen Standpunkt zu überzeugen. Nachdem bereits mehrere Delegationen beider Seiten in Rom ihre Aufwartung gemacht hatten, um dort Briefe der Protagonisten zu übergeben, heißt es nun:

„Nach Palladius (kam) der Presbyter Germanus zugleich mit dem Diakon Johannes Cassian, gläubige Männer, die übergaben Briefe des ganzen Klerus von Johannes (Chrysostomus, TK), worin sie schrieben, daß ihre Kirche Gewalt und Tyrannei erlitten hatte, während ihr Bischof mit militärischer Hilfe herausgeworfen und in die Verbannung geschickt wurde auf Veranlassung von Acacius von Beröa, Theophilus von Alexandrien, Antiochus von Ptolemais und Severian von Gabala.“³⁴

³³ Joh. Cass., inc. praef. 1: *sed uicisti propositum ac sententiam meam laudabili studio et imperiosissimo affectu tuo, mi Leo, ueneranda ac suspicienda caritas mea, Romanae ecclesiae ac diuini ministerii decus* (235,6–9). In inc. III 12,1 verweist er noch auf Petrus als *Romanae ecclesiae gubernaculum regens* (276,23f.). KUHLMANN, Neubewertung, 21f., verweist auf das „Faktum seiner Freundschaft mit Leo“ (21); ähnlich auch CHADWICK, John Cassian, 142, doch aus der Praefatio können wir genau ein solches Faktum nicht rekonstruieren. Es gibt in dem Text nicht einmal den Hinweis darauf, daß die beiden sich persönlich kennen müssen. Statt dessen schreibt Johannes Cassian allein, daß er – so wie er die Collationes nur auf bischöflichen Befehl hin aufgeschrieben habe – gleichfalls nur auf die Anfrage Leos *De incarnatione* verfaßte (inc. praef. 3: *exigis itaque ac iubes aduersus recentem haerese[m] ac nouum fidei hostem conserere ...* [236,5–7 P.]; der Hinweis auf den Arbeitsauftrag Leos auch in inc. praef. 2 [235,17]). SCHWARTZ, Vorgeschichte, 253f., erkennt in diesem Arbeitsauftrag Leos an Johannes Cassian bereits dessen spätere Politik wieder, wonach „Rom mit einer dogmatischen Präzisierung in den Streit eingreifen“ muß. Diese Politik führte dann Leo, so Schwartz, auch später dazu, daß „er den verhängnisvollen dogmatischen Brief über Eutyches' Ketzerei an den konstantinopler Patriarchen Flavian schrieb“ (SCHWARTZ, 253f.). Chadwick, John Cassian, 141, postuliert einen Brief Leos an Johannes Cassian: „In his letter Leo is represented as describing the heresy of Nestorius in extreme terms, a new enemy of the faith, a plague-bearing serpent, a dragon rising up against the churches of God.“ Allerdings existiert dieser Brief nur als Konstrukt Chadwicks, denn wir finden dafür keinerlei Quellenbelege. Zu den Bezügen von Gallien nach Rom vgl. MATHISEN, Visitors, 228–238, der für das Jahr 430 besonders die Hinwendung Prosper's von Aquitanien an Caelestin betont (230f.).

³⁴ Pall., v. Chrys. 3: μετὰ τὸν Παλλάδιον Γερμανὸς πρεσβύτερος ἅμα Κασσιανῶ διακόνῳ τῶν Ἰωάννου, ἄνδρες εὐλαβεῖς, ἐπιδόντες γράμματα παντὸς τοῦ κλήρου Ἰωάννου ὅπου γράφουσι βίαν καὶ τυραννίδα ὑπομεμενηκέναι αὐτῶν τὴν ἐκκλησίαν, τοῦ ἐπισκόπου αὐτῶν στρατιωτικῆ βοήθειά ἐκβληθέντος, καὶ εἰς ἐξορίαν πεμφθέντος κατὰ συσκευὴν Ἰακωβίου Βεροίας καὶ Θεοφίλου Ἀλεξανδρείας καὶ Ἀντιόχου Πτολεμαΐδος καὶ Σευηριανοῦ Γαβάλων· (SC 341, 76,83–90 Malin-grey/Leclercq). Im kommenden Absatz wird noch berichtet, daß die beiden Boten ein Schreiben vorzeigten, woraus hervorgeht, daß Johannes Chrysostomus den Kirchenschatz an den Stadtpräfekten von Konstantinopel übergeben hat.

Auffälligerweise vernehmen wir in den Werken von Johannes Cassian nichts von dieser Reise, auf deren Erfolg er ja hätte stolz sein können, da Innocentius einen langen Antwortbrief verfaßte. Über die Gründe seines Schweigens können wir nur spekulieren, möglicherweise wollte Johannes Cassian seinem theologischen Gegner Nestorius nicht dadurch Unterstützung zukommen lassen, indem er das unrühmliche Verhalten des Onkels von Kyrill von Alexandrien, Theophilus, auf der Eichensynode und in den folgenden Jahren von neuem heraus hob³⁵. Über die Gründe, die Leo zu dem Auftrag an Johannes Cassian führten, eine Replik zur *causa Nestorii* vorzunehmen, erfahren wir weder etwas aus den eigenen Schriften von Johannes Cassian noch aus anderen Quellen. Möglicherweise hing dies mit seinen Kenntnissen östlicher Traditionen, insbesondere des Konstantinopolitaner Patriarchats, zusammen, die ihn augenscheinlich zu einem geeigneten Verfasser einer solchen Arbeit prädestinierten. Ob er diesem Anspruch und den Erwartungen Leos aber gerecht wurde, wird im kommenden Kapitel näher zu untersuchen sein.

2.3. Zum Werk: *De incarnatione Domini contra Nestorium*

2.3.1. Abfassungszeit

De incarnatione Domini entstand vor dem 10.8.430. Dies ergibt sich daraus, daß in dem Werk nichts von der Verurteilung des Nestorius durch Caelestin und die römische Synode mitgeteilt wird³⁶. Damit ist *De incarnatione Domini*

In der Kirchengeschichte des Sozomenos ist das Antwortschreiben von Innocentius erhalten (Soz., h.e. VIII 26,7–19 [GCS.NF 4, 385,11–387,14 Bidez/Hansen] = Innoc., ep. 7 [PL 20, 502 B – 508 A]), in welchem wiederum die beiden Boten namentlich erwähnt werden (h.e. VIII 26,8: Ἐκ τῶν γραμμάτων τῆς ὑμετέρας ἀγάπης, ἅτινα διὰ Γερμανοῦ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ Κασσιανοῦ τοῦ διακόνου ἀπεστάλκατε [GCS.NF 4, 385,14f. B./H.] = Innoc., ep. 7 [PL 20, 502 B]). FRANK, Johannes Cassian, 185f., verweist daneben noch auf Innoc., ep. 19 (PL 20, 541 A mit Anm. a) und ep. 20 (PL 20, 543 A), die beide im Jahre 415 an den Bischof Alexander von Antiochien gerichtet wurden und einen *compresbyter Cassianus* erwähnen. Allerdings besteht, so Frank, das Problem bei einer Gleichsetzung von Johannes Cassian und dem in ep. 19f. genannten Compresbyter Cassian darin, daß jener Compresbyter Cassian aus Antiochien stammte (FRANK, 185). Handelt es sich allerdings um dieselbe Person, so hätten wir damit die zusätzliche Information, daß Johannes Cassian bereits in dieser Zeit als päpstlicher Bote zwischen der östlichen und der westlichen Reichshälfte fungierte.

³⁵ Zur Eichensynode und den beiden Verbannungen des Johannes Chrysostomus vgl. HOLM, Theodosian Emperresses, 73–78; LÖHR, Theophilus, 366f.; STOCKMEIER, Johannes Chrysostomus, 133–140; LIEBESCHUETZ, Barbarians, (155–227) 195–227.

³⁶ Anders DRIVER, John Cassian, 13, der meint, das Werk wäre erst nach dem Konzil von Ephesus geschrieben. Dafür spricht aber nichts in dem Text, da es keinerlei Hinweise auf das Konzil und dessen Verlauf bei Johannes Cassian gibt. Ebenso wird Nestorius immer noch als Bischof von Konstantinopel angesehen, nach dem Konzil wäre diese Aussage für Johannes

die früheste uns erhaltene lateinischsprachige Reaktion auf die christologischen Auseinandersetzungen des Ostens³⁷. Wie wir bereits oben dargestellt haben, erhielt Johannes Cassian von Leo, dem späteren Papst, den Auftrag zur Abfassung des Werkes. Was ihn aber nun im einzelnen dazu qualifizierte, eine Widerlegung des Nestorius zu schreiben, ist nicht bekannt, zumal er sich bis zu diesem Zeitpunkt allein zu Fragen des monastischen Lebens schriftlich geäußert hatte³⁸.

Für unsere Fragestellung nach den christologischen Konzeptionen im Westen des fünften Jahrhunderts spielt die direkte Auseinandersetzung mit und die Polemik gegen Nestorius in *De incarnatione* nur eine untergeordnete Rolle³⁹. Statt dessen soll im folgenden wieder die Lehre von der Idiomenkommunikation, die Mariologie und die formale⁴⁰ und materiale Ausgestaltung der

Cassian undenkbar. CHADWICK, John Cassian, 141, vermutet, daß Johannes Cassian bereits in den ersten drei Monaten des Jahres 430 den Arbeitsauftrag erhielt, da er in seinem Werk nichts von den Informationen zu Nestorius verarbeitet hat, die Posidonius (vgl. unten S. 105 mit Anm. 11) im Frühjahr 430 aus Alexandrien mitbrachte.

³⁷ CHADWICK, John Cassian, 142, meint, daß das Hauptziel von *De incarnatione* nicht gewesen sei, Nestorius im Osten zu verfolgen beziehungsweise ihn von seiner Häresie abzubringen, sondern die Bewohner des Westens vor dieser Irrlehre zu warnen.

³⁸ Man kann diese Unkenntnis der christologischen Fragestellung auch aus der Praefatio von *De incarnatione* ableiten, auch wenn Johannes Cassian sie hier wohl vor allem als topische Bescheidenheitsfigur zur *captatio benevolentiae* erwähnt. Er schreibt an Leo (inc. praef. 2–5), daß er bisher nur über das menschliche Eifern (*de dominicis studiis* [235,17]) geschrieben habe, nun aber soll er sich über die Menschwerdung und Herrlichkeit des Herrn äußern (*de ipsa incarnatione domini ac maiestate* [235,18–236,1]), was aber ein großes und schweres Werk ist (*illius officium grande est et mirabile* [236,21]). Doch während es für Johannes Cassian vor allem eine Frage des Gehorsams ist (*pareo obsecratione tuae, pareo iussione* [236,11]), diesem Auftrag Leos zu folgen, muß jener als Auftraggeber für die Unzulänglichkeiten und Fehler des Autors eintreten, den er ja ausgewählt hat (*tua ergo haec res ... tui pudoris opus est. ora et obsecra, ne imperitia mea periclitetur electio tua* [236,22–24]).

Die Rolle Johannes Cassians in diesem Verfahren beschreibt treffend KUHLMANN, Neubewertung, 23: „Cassianus fühlte sich jedenfalls nicht als Ratgeber in einer schwierigen theologischen Frage, sondern als Zeuge der Anklage“. CHADWICK, John Cassian, 142, erschließt aus der Praefatio, daß sich nicht nur Johannes Cassian im klaren darüber war, daß Nestorius ein Häretiker sei, sondern daß Leo genauso gedacht hatte. JALLAND, Life, 34f., meint, daß Leo Johannes Cassian ausgewählt hätte, da dieser „renowned in the West for his asceticism and for his strenuous opposition to the more advanced elements in the teaching of Augustine“. Doch warum dies Johannes Cassian dazu qualifizierte, im Gebiet der Christologie zu schreiben, macht Jalland auch nicht deutlich.

³⁹ Die Quellenkenntnis nestorianischer Texte des Johannes Cassian wurde wiederholt untersucht, vgl. AMANN, Affaire 2, 231f.; BRAND, Contribution, 81–117; SCHWARTZ, Konzilstudien, 6–13; DERS., ACO I 1,1, 101f. (Apparat zu Euseb von Doryläums *contestatio*); CHADWICK, John Cassian, 144f.; KUHLMANN, Neubewertung, 24–35; PIETRI, Roma II, 1358; VANNIER, Introduction, 52–60. Zur *contestatio* vgl. TETZ, Streit, 275–280.284–289; die Lehren des Nestorius in der Sicht Johannes Cassians stellen etwa BRAND, Contribution, 119–155, und KUHLMANN, Neubewertung, 52–55, dar.

⁴⁰ KUHLMANN, Neubewertung, 121, postuliert zwar, daß es „wohl fest (steht), daß es ihm (scil. Johannes Cassian, TK) nicht darum ging, eine exakte Christologie in theologischer und philosophischer Präzision vorzulegen“, da „das Heil auf dem Spiel“ stand, doch entbindet uns

Inkarnationslehre durch Johannes Cassian untersucht werden. In einem zweiten Teil wird dann herausgearbeitet, welche Rolle die Leporius-Zitate in *De incarnatione* spielen und ob man eine Anlehnung von Johannes Cassian an die Christologie des Leporius erkennen kann.

2.3.2. Gliederung

Die folgende Grobgliederung der sieben Bücher dient zum besseren Überblick über den Argumentationsgang des Gesamtwerkes. Allgemein kann man sagen, daß Buch eins in die neue Häresie kurz einleitet sowie in einen Ketzerkatalog einbindet, und die Bücher zwei bis fünf dem Aufweis der rechten biblischen Lehre dienen⁴¹, wonach sowohl der historische Jesus (Buch zwei und drei) als auch der Präexistente (Buch vier und fünf) Gott ist. Ab Buch sechs geht Johannes Cassian ausführlicher auf einzelne Gedanken des Nestorius ein, wobei er im Buch sechs insbesondere vom antiochenischen Symbol her argumentiert, während Buch sieben vor allem Väterargumente nutzt, um Nestorius nachzuweisen, daß er eine Irrlehre vertritt⁴².

1. Buch

- Kap. 1–3 In der Geschichte gab es schon viele Häresien, die auseinander hervorgehen. Die neueste Häresie baut auf den Irrtümern der Pelagianer auf.
 Kap. 4–6 Leporius als Beispiel dafür, daß sich ein Häretiker gebessert hat.

2. Buch

- Kap. 1 Die Verurteilung der früheren Häresien müßte dazu ausreichen, den neuen Häretiker zu verurteilen, da er seine Lehren aus diesen gewann.
 Kap. 2–7 Maria ist θεοτόκος und nicht nur χριστοτόκος. Alttestamentliche Begründungen dafür, daß Jesus Christus Gott ist und die wundersame Geburt bereits früher belegt wurde.

diese These Kuhlmanns nicht davon, trotzdem nach der theologischen und philosophischen Genauigkeit auch bei Johannes Cassian zu fragen, denn er bemühte sich entsprechend seiner eigenen Fähigkeiten selbst darum, systematisch-theologisch zu argumentieren. Darum reicht es eben nicht, wie Kuhlmann es a.a.O. vorschlägt, „auf eine ins einzelne gehende Darlegung dieser Christologie (zu) verzichten“.

⁴¹ KUHLMANN, Neubewertung, 56–120, führt seine Untersuchungen in einem langen Abschnitt zum Schriftverständnis von *De incarnatione* durch. Dies ist aufgrund des großen Umfangs, den die Schriftargumentation bei Johannes Cassian einnimmt, auf jeden Fall berechtigt. Die vorliegende Arbeit unterscheidet sich davon aber dahingehend, daß sie vor allem die systematisch-theologischen Prämissen Johannes Cassians untersucht, dafür dienen die Ausführungen Kuhlmanns als willkommener ‚Unterbau‘, auch wenn sie hier nicht eo ipso erörtert werden. Zum Bibelgebrauch in *De incarnatione* vgl. auch AMANN, *Affaire 2*, 233–235, 238–240.

⁴² KUHLMANN, Neubewertung, 36–43, bietet eine wesentlich umfangreichere Gliederung des Textes, die die einzelnen Kapitel paraphrasierend darstellt.

3. Buch

- Kap. 1–10 Fortführung der biblischen Argumentation mit Hilfe des Apostel Paulus, daß Jesus Christus Gott sei.
 Kap. 11–15 Weitere neutestamentliche Belege (Martha, Petrus, Thomas) dafür, daß Jesus Christus Gott sei.
 Kap. 16 Die himmlische Stimme und die Taube (Mt 3,16f. par.) als göttliche Zeichen der Gottheit Christi.

4. Buch

- Kap. 1 Christus war auch vor seiner Inkarnation immer Gott. Biblische Beweise dafür.
 Kap. 2 Maria ist Mutter Gottes und hat den geboren, der größer und älter ist als sie.
 Kap. 3–4 Biblischer Beweis für die Präexistenz Christi.
 Kap. 5–9 Die hypostatische Union von Wort und Christus in der einen Person wird in der Bibel belegt.
 Kap. 10 Auch die Juden, so sie sich bekehren, bekennen Christus als Gott.
 Kap. 11–13 Alttestamentlicher Beweis, daß der Präexistente schon immer Gott war und ist.

5. Buch

- Kap. 1–2 Die Lehren des Nestorius sind mit denen der Pelagianer verwandt, die sagen, Christus habe durch sein tugendsames Leben das ewige Leben errungen und sei ein bloßer Mensch gewesen.
 Kap. 3–4 Zwischen Christus und den Propheten beziehungsweise Heiligen gibt es einen kategorialen Unterschied, nämlich die volle naturgegebene Gottheit, die jene nicht haben.
 Kap. 5–10 Auch die alt- und neutestamentlichen Schriften verkündeten Christus als Gott.
 Kap. 11 Christus selbst gibt von sich Zeugnis ab, daß er Gott ist.
 Kap. 12 Gen 2,24 wird auf die Einheit Christi gedeutet.
 Kap. 13–15 Die Propheten des AT verlangten, Gott im Fleisch zu sehen.

6. Buch

- Kap. 1–2 Das Speisungswunder (Mt 14,19–21 parr.) als Zeugnis für Gott. Die sieben Bücher des Johannes Cassian sind wie fünf Brote und zwei Fische anzusehen.
 Kap. 3–9 Auch das antiochenische Taufsymboll (vgl. BSGR § 130 [S. 141–143]) bezeugt die volle Gottheit Christi.
 Kap. 10 Nestorius schändet nicht nur sich selbst mit seinen Irrlehren, sondern auch den Altar und die Gemeinde Gottes, als deren Bischof und Lehrer er auftritt.
 Kap. 11 Das gottesfürchtige Volk hätte nie einen solchen Priester zugelassen, wenn es vorher schon gewußt hätte, welche Irrlehren dieser vertritt.
 Kap. 12 Das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18–25) als Torheit und Ärgernis für Nestorius.
 Kap. 13 Rede von der doppelten Homousie Christi.
 Kap. 14–16 Sowohl die Pelagianer als auch Nestorius lehren zwei Christusse.
 Kap. 17–18 Wer eine Lehre des katholischen Glaubens ablehnt, der lehnt alle anderen auch ab. Darum muß Nestorius umkehren, um zum Glauben zurückkehren zu können.
 Kap. 19 Die Geburt Christi ergab keine Minderung seiner göttlichen Herrlichkeit.
 Kap. 20 Unsinnig ist es zu behaupten, daß der Logos schon immer fleischlich gewesen wäre.
 Kap. 21 Die Bibel und die Bekenntnisse lehren die Präexistenz Christi.
 Kap. 22–23 Communicatio idiomatum mittels der *συνεκδοχή*.

7. Buch

- Kap. 1 Gebet mit der Bitte um den Beistand Gottes, um die Häretiker zu widerlegen.
 Kap. 2 Gottes Allmacht ermöglicht es ihm, daß Maria einen gebären konnte, der früher war als sie.
 Kap. 3–6 Der Geborene muß mit Maria nicht homousios sein, denn Gott kann in seiner Allmacht aus anderen Substanzen ganz neue Dinge machen. Beispiele dafür.
 Kap. 7 Der Häretiker nimmt nur einige Bibelstellen heran ohne die anderen zu nennen.
 Kap. 8 Zwar erkennt Nestorius an, daß Christus mehr Ehre als andere Menschen hat, doch er erkennt nicht an, daß dieser wahrer Mensch und wahrer Gott sei.
 Kap. 9–10 Die Ankunft Christi fand nicht im verborgenen statt: auch Jakob erkannte Gott schon, als er am Jabbok mit einem Menschen kämpfte.
 Kap. 11–13 Der Teufel wußte um das Kommen Gottes und versuchte ihn darum (Mt 4,1–11).
 Kap. 14–15 Nestorius legt Hebr 7,3 (ohne Vater, ohne Mutter) falsch aus.
 Kap. 16 So wie der Teufel, so geht auch Nestorius falsch mit der Bibel um.

- Kap. 17 Da der Sohn Gott ist, hat er alles aus sich, und es ist nicht nur ein Geschenk des Heiligen Geistes.
- Kap. 18 Ebenso muß 1Tim 3,16 anders verstanden werden, als es Nestorius tut.
- Kap. 19–21 Christus und der Heilige Geist sind gleichrangig und nicht voneinander abhängig.
- Kap. 22–23 Christus benötigte nicht den Geist, um in den Himmel aufzufahren. Er hatte seine eigene Herrlichkeit.
- Kap. 24–30 Väterzitate aus Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Gregor von Nazianz, Athanasius und Johannes Chrysostomus, die die bisherigen Ausführungen bestätigen⁴³.
- Kap. 31 Trauer über den Wolf, der Konstantinopel verwüstet. Appell an die Konstantinopolitaner, auf Johannes Chrysostomus zu hören und nicht auf den Häretiker.

2.4. Zur Christologie von *De incarnatione*

Das Werk *De incarnatione* ist keine streng systematisch–theologische Abhandlung zur Christologie⁴⁴. Darum muß im folgenden an vielen Stellen eine künstliche Trennung vorgenommen werden, die so von Johannes Cassian nicht getrennt gedacht wurde. Man kann sein Werk wohl am besten als ständig kreisende Bewegung um das Hauptthema – daß Christus wahrer Gott sei – verstehen. Zwar nutzt Johannes Cassian dafür verschiedene Argumentationsgänge⁴⁵, doch sind die Aussagen oft so eng miteinander verwoben, daß man um der Systematisierung willen eine Trennung derselben vornehmen muß. Aus diesem Grund wird es in der kommenden Darstellung seiner Christologie immer wieder Überschneidungen in den einzelnen Unterkapiteln geben, die sich aber aus den genannten Gründen nicht verhindern lassen.

2.4.1. *Communicatio idiomatum*

Johannes Cassian benutzt die Idiomenkommunikation, um deutlich zu machen, daß auch der irdische Jesus von Nazareth ganz Gott ist.

„Er war also auf der Erde derselbe wie im Himmel, derselbe in der Menschwerdung wie in der Höhe, derselbe in der menschlichen Geringheit wie in der göttlichen Herrlichkeit. ... weil Christus ganz war, was Gott (ist): war sogleich selbst in der menschlichen Zeugung ganz die Kraft Gottes, ganz die Gottheit, die Fülle der Gottheit war ganz gekommen.“⁴⁶

⁴³ Zur Bedeutung des Florilegs für die späteren christologischen Texte im Westen vgl. DOIGNON, *Compilation*, 487–496; GRAUMANN, *Autorität*, 489–501.

⁴⁴ CHADWICK, *John Cassian*, 146f., beschreibt die theologische Arbeitsweise Cassians mit dem Prinzip von Versuch und Irrtum (*trial and error*), wonach Johannes Cassian mehr oder weniger dieselben Gedanken wie Nestorius äußern konnte, um die Einheit der beiden Naturen zu beschreiben. Kyrill hätte, so Chadwick, sogar auf den Gedanken kommen können, Johannes Cassian sei ein Nestorianer gewesen. Ähnlich votiert GRILLMEIER, *Jesus*, 668f.

⁴⁵ Vgl. oben „2.3.2. Gliederung“.

⁴⁶ Joh. Cass., *inc. II 7,2: idem ergo in terris fuit qui et in caelis, idem in humilibus qui in excelsis, idem in hominis exiguitate qui in dei maiestate. ... quia Christus totum erat quod*

In immer neuen Gedanken führt er dieses Motiv aus. Zu allen Zeiten des Lebens Jesu war dieser Gott und hatte die göttliche Vollmacht⁴⁷, da er auch als Mensch immer Gott ist⁴⁸. Mithin sind etwa die Aussagen Jesu nicht einfache menschliche Rede, sondern Weisungen Gottes, die an einzelne Menschen ergingen⁴⁹. Er möchte dadurch deutlich machen, daß das Wort vom Kreuz (1Kor 1,18) nicht nur die Weisheit Gottes (*sapientia Dei*) ist, sondern daß das Wort selbst der Herr der Herrlichkeit und der Gottheit ist⁵⁰. Denn derjenige kann den im Fleische geborenen Gott nicht erkennen, der ihn ablehnt. Diesem Ungläubigen ist verborgen, daß der Herr der Herrlichkeit im Fleische erschien, daß er von einer Jungfrau geboren und daß er mit dem Leid und der Strafe beladen wurde⁵¹, somit ist das Heilsgeschehen und damit die Erlösung nur möglich, weil Gott Menschengestalt annahm und so gekreuzigt werden konnte⁵².

„Du kannst nicht verneinen, daß Christus von den Juden gekreuzigt wurde. Aber es ist der Herr der Herrlichkeit, der gekreuzigt wurde. Also ist es entweder notwendig, daß du verneinst, daß Christus an das Kreuz genagelt wurde, oder du bekennt, daß Gott angenagelt wurde.“⁵³

Damit ergibt sich aber schon an dieser Stelle das Problem, daß Johannes Cassian die Niedrigkeitsaussagen zwar auf den Erhöhten beziehen kann, dies aber in seiner Gesamtkonzeption eigentlich keinen Platz hat. Statt dessen will er aufzeigen, daß Christus „nämlich allein aus Gott in Gott geboren wurde“,

deus: omnis in ipsa statim hominis conceptione dei uirtus, omnis diuinitas, omnis diuinitatis uenerat plenitudo (260,22–27).

⁴⁷ Joh. Cass., inc. II 7,3 (261,4–11).

⁴⁸ Joh. Cass., inc. IV 5,1: *quia unicus est cum homine deus, quidquid est homo et deus, totum penitus nuncupatur deus* (290,19f.). Siehe BRAND, Contribution, 183–185: „L’adjectif *unicus* qualifie tantôt l’homme, tantôt le Verbe, tantôt les deux. En dehors des cas où il gouverne simplement le datif, on le trouve avec *cum* ou avec *in*. Le substantif *unitas* suit généralement les mots *Christi ac Dei*“ (Hervorhebungen im Original, TK).

⁴⁹ Joh. Cass., inc. III 13,3 zu Mt 16,17: „Also ist die Rede des Apostels ein Zeugnis der ganzen Gottheit, weil es notwendig ist, daß dieses Wort die Autorität (dessen) besitzt, der es aussprach.“ (*apostoli ergo dictum totius diuinitatis est testimonium, quia illius necesse est hoc dictum auctoritatem habeat quo auctore processit* [279,6–8]). Siehe dazu insgesamt III 13,1–3 (278,17–279,14).

⁵⁰ Joh. Cass., inc. III 10,3: *hunc enim, qui crucifixus est, non solum uirtutem ac sapientiam dei, qua nihil maius est, sed etiam totius diuinitatis ac maiestatis dominum praedicabo* (274,6–8). Zur Stellung der Kreuzesverehrung im Zuge der nestorianischen Kontroverse vgl. HEID, Beurteilung, 125–129, der allerdings nichts über die westlichen Positionen schreibt.

⁵¹ Joh. Cass., inc. III 10,5f. (275,5–17).

⁵² Joh. Cass., inc. IV 7,1: *Et ideo secundum diuini uerbi magisterium intrepide iam et incunctanter et filius hominis e caelo descendisse et dominus maiestatis crucifixus esse dicens est, quia secundum suscepti corporis sacramentum et filius dei factus est filius hominis et in filio hominis crucifixus est dominus maiestatis* (293,25–294,1).

⁵³ Joh. Cass., inc. III 10,7: *crucifixum certe a Iudaeis Christum negare non potes, sed dominus maiestatis est qui crucifixus est. ergo necesse est aut Christum affixum esse in cruce deneges aut deum affixum esse fatearis* (275,28–276,2); vgl. auch inc. VI 4,1 (329,1–6).

denn er ist „allein in der Einzigkeit der Herrlichkeit und Schönheit Gott aus Gott“⁵⁴. Dies bedeutet aber, daß die Leidensaussagen immer Aussagen bleiben, die im Endeffekt allein für das menschliche Sein Christi zutreffen, der durch sein menschliches Leben eine Erhöhung des Menschen zu Gott ermöglichte.

„Auch wenn er in der Gestalt Gottes bleibend die Knechtsgestalt annahm, so schwächte doch die Schwäche der menschlichen Beschaffenheit (*habitus*) die Natur Gottes nicht, sondern durch die gewiß unversehrte und unberührte Kraft der Gottheit im Fleische des Menschen war alles, was geschah, zum Nutzen des Menschen, nicht zur Abnahme der Herrlichkeit.“⁵⁵

Johannes Cassian sah dieses Problem selbst und versuchte darum am Ende des sechsten Buches von *De incarnatione* dem Vorwurf zu begegnen, daß er die Leidensaussagen Christi zu wenig ernst nähme⁵⁶. Um seinem Gedankengang an dieser Stelle besser folgen zu können, wird die Argumentation der Kapitel 22 und 23 des sechsten Buches abschnittsweise wiedergegeben. Zugleich wird damit aber auch als *pars pro toto* eine Einzelanalyse seiner Christologie geboten, da in diesen beiden Kapiteln zentrale Begriffe und Gedanken erwähnt werden, die für das Gesamtverständnis des Werkes entscheidend sind.

VI 22,1 (348,3–9)

Während Nestorius davon spricht, daß Christus ein einfacher Mensch ist (*solitarius homo*), erklärt Johannes Cassian, daß Christus der Gott–Mensch (*dominicus homo*) sei. Zu fragen ist, so Johannes Cassian, wenn die Bibel von der Ewigkeit Gottes ohne allen Anfang spricht und die Einheit des Menschen und Gottes betont, ob dann auch der Mensch mit Gott gleichewig (*coaeternus*) beziehungsweise ob Gott dann mit dem Menschen leidensfähig wäre (*compassus*).

Johannes Cassian benutzt an dieser Stelle zwei Bezeichnungen, die dogmengeschichtlich eine starke Prägung haben. Nestorius wirft er hier vor, er lehre nur einen einfachen Menschen (*solitarius homo*; *ψιλὸς ἄνθρωπος*), wodurch Nestorius Jesus von Nazareth alles Göttliche absprechen würde. Zugleich benutzt er für sich den Terminus *dominicus homo*, der in der griechisch-

⁵⁴ Joh. Cass., inc. IV 9,4f.: *hic est enim unus ex deo in deum natus ... quia unus in hac gloriae ac beatitudinis singularitate deus ex deo natus est* (296,7. 18f.).

⁵⁵ Joh. Cass., inc. VI 19,1: *licet in forma dei manens serui assumpserit, infirmitas tamen habitus humani non infirmauit naturam dei, sed incolumi utique atque integra diuinitatis uirtute in carne hominis totum quod actum est profectus fuit hominis, non defectio maiestatis* (345,17–21). Im folgenden konkretisiert Johannes Cassian dies dahingehend, daß der Mensch Gott werde, während Gott in sich selbst bliebe (*ut deo in se manente homo deus esset* [345,22]).

⁵⁶ KUHLMANN, Neubewertung, 127–129, meint, bei Johannes Cassian ein Gespür von der Gefahr des Monophysitismus erkennen zu können, weshalb er sich bemüht habe, die *communicatio* immer mit dem Konkreten zu verbinden. Diese Einschätzung können wir aber nicht teilen. Denn im ontologischen Sinne finden wir bei Johannes Cassian die Verwandlung des menschlichen Seins vor, die Kuhlmann bestreitet (129–133).

sprachigen Tradition seit der Mitte des vierten Jahrhunderts für den „Menschen in der Herrlichkeit“, d.h. für den Erhöhten, später aber besonders bei Didymus von Alexandrien für den „Menschgewordenen“ benutzt wurde⁵⁷. Johannes Cassian benutzt den Begriff hier allein für den Inkarnierten, der weder vor der Empfängnis war, noch eine ewige Existenz wie Gott hat⁵⁸. Damit bietet der Begriff *homo dominicus* zugleich den Terminus für die Personeneinheit Christi. Zu untersuchen ist nun, so Johannes Cassian, wie man im Rahmen dieser Personeneinheit davon sprechen kann, daß die Leidensaussagen auf Gott und die Herrlichkeitsaussagen auf Christi menschliche Natur zutreffen.

VI 22,2 (348,9–17)

Man kann in dem geeinten Menschen keinen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen machen, so als ob man zum einen vom Sohn Gottes und zum anderen vom Sohn des Menschen reden könnte. Vielmehr ist es so, daß in allen heiligen Schriften der Gott-Mensch (*homo dominicus*) mit Gott verbunden (*conectit*) und verkörpert (*concorporat*) wird und man zu keiner Zeit die Leidensaussagen von Gott und die Herrlichkeitsaussagen vom Menschen lösen kann.

Johannes Cassian kommt hier auf das Zentrum seiner Christologie zu sprechen. Der Inkarnierte ist während seines Lebens mit Gott ganz eng verbunden. In einigen Formulierungen bestimmt Johannes Cassian den Inkarnierten als Verkörperung Gottes näher. Durch die Einfügung der Lebenszeitdimension sichert sich Johannes Cassian gegen die These ab, daß auch der präexistente Logos körperlich gewesen sei.

VI 22,3 (348,17–22)

Unter dem Zeitaspekt kann man den Menschensohn sehen, der mit dem Gottessohn vereint ist, unter dem Leidensaspekt dagegen erkennt man immer den Gottessohn, der mit dem Menschensohn zusammen ist. Die beiden sind untrennbar voneinander in Christus, Gott und Mensch, so daß weder in den Zeiten der Mensch von Gott, noch unter dem Leiden Gott vom Menschen getrennt werden kann.

Die Betonung der Untrennbarkeit der Menschheit und der Gottheit insbesondere im Leiden ist unaufgebbarer Bestandteil der Rechtfertigung. Denn

⁵⁷ Vgl. GRILLMEIER, κυριακὸς ἄνθρωπος, 156–193. Grillmeier kennzeichnet in seinem Aufsatz den doppelten Aspekt von „Herrlichkeit“ (als „Herr“ und als „Herrlichkeit“) durch den Bindestrich.

⁵⁸ Vgl. auch inc. V 5,1 (307,6–8), wo Johannes Cassian davon spricht, daß der *homo dominicus* während seiner ganzen Existenz immer mit Gott eins ist. Siehe auch GRILLMEIER, κυριακὸς ἄνθρωπος, 197f.

durch die Einigung konnte der Gott–Mensch das Heilswerk vollbringen, da in ihm die Fülle des Heiligen Geistes ist⁵⁹.

VI 22,4 (348,22–349,6)

Als biblische Beweise dafür, daß der himmlische und der irdische Christus derselbe ist, dienen Joh 3,13 und Joh 6,62. Paulus bezeugt ebenso, daß der eine Herr Jesus Christus (1Kor 8,6) derjenige ist, der auch als Herr der Herrlichkeit gekreuzigt wurde (1Kor 2,8).

Ein zentrales Moment in seiner Argumentation ist für Johannes Cassian die Aufnahme biblischer Texte. Dabei dient ihm besonders 1Kor 2,8 als Beleg dafür, daß der erhöhte Herr der Herrlichkeit gekreuzigt werden konnte. Johannes Cassian findet in dem Text die Bestätigung vor, keine Trennung zwischen dem Irdischen und dem Präexistenten vorzunehmen. Die dyadische Formel aus 1Kor 8,6 diente schon im trinitätstheologischen Streit als zentraler Beleg dafür, um nicht zwischen Gott–Vater und Gott–Sohn zu unterscheiden⁶⁰. Epiphanius von Salamis dagegen brachte den Vers christologisch gegen die Theodotianer vor und verband ihn mit dem Stichwort des $\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ ⁶¹.

VI 22,5 (349,6–16)

Nicht allein die biblischen Texte bezeugen die Einheit des Sohnes, sondern auch das Glaubensbekenntnis (*symbolus*) bestätigt dies. Das Bekenntnis läßt keinerlei Trennung der beiden Naturen zu, vielmehr eint es Jesus Christus sowohl nach dem zeitlichen Aspekt als auch unter dem Leiden.

Johannes Cassian kommt an dieser Stelle auf seine vorher gegebene Auslegung des antiochenischen Glaubensbekenntnisses zurück (inc. VI 3–10). Er hatte gegenüber Nestorius in diesem Abschnitt darauf verwiesen, daß die antiochenischen Väter die Einheit Christi betonten. Nun legt er das Bekenntnis erneut aus und zeigt, daß die antiochenischen Väter auch keinerlei Trennung zwischen dem Leben Christi und seinem Leiden vornahmen. Wir finden damit in den Abschnitten VI 22,4f. die beiden Hauptargumente Cassians gegen eine wie auch immer geartete Lehre von einer Unterscheidung der Person Christi:

⁵⁹ Vgl. Joh. Cass., conl. XI 13,6, wonach die Gaben des Geistes *in homine illo dominico secundum incarnationis dispensationem descendisse* (CSEL 13, 330,25f.).

⁶⁰ Vgl. etwa Ath. Alex., Ar. I 19,8–10 (AW I 1,2, 129,24–35 Tetz). Vgl. mit weiteren Belegen SCHRAGE, 1Kor 6,12–11,16, 246f.

⁶¹ Epiph., haer. 54,6,4: οὐκ ἄρα $\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ εἶη ὁ μονογενής, ἀπὸ Μαρίας ὦν καὶ δεῦρο οὐδὲ ἀπὸ σπέρματος ἀνδρός. ἐπεὶ πῶς τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ ἠδύνατο εἶναι, τὰ πρὸ αὐτοῦ γενόμενα κατὰ τὸν σου λόγον, εἰ $\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\eta}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$; ἢ πῶς εἶη εἰς αὐτὸν τὰ πάντα τὰ πρὸ αὐτοῦ ἐπιγνωσθέντα καὶ γενόμενα; καὶ ἐκ παντα χόθεν ἐξέπεσεν ἡ τούτου ληρωδία. (GCS Epiphanius II, 323,14–19 Holl/Dummer).

zum einen den biblischen Beweis, zum andern das Väterargument, hier noch verstärkt durch einen autoritativen Bekenntnistext.

VI 22,6 (349,16–23)

Im Namen Christi findet man die Doppelheit seiner beiden Naturen vor, die nicht getrennt werden kann. Dabei bleibt aber zu sagen, daß vor der Geburt aus der Jungfrau die menschliche Natur eine andere Form der Ewigkeit hat als die göttliche. Denn im Uterus vereinigte sich Gott mit dem Menschen. Deshalb kann man von Christus nicht die eine Natur ohne die andere aussprechen.

Johannes Cassian nutzt allein an dieser Stelle in *De incarnatione* die Rede von einer Doppelheit der beiden Naturen⁶², die aber nicht getrennt werden dürfen, wie er sogleich betont. Um sich gegen einen möglichen Vorwurf abzusichern, daß er damit eine Präexistenz der menschlichen Natur lehren würde, weist Johannes Cassian sogleich darauf hin, daß die Präexistenz des Logos zwar gegeben, aber die des Menschen eine andere ist⁶³. Denn erst durch die Vereinigung der beiden Naturen in Mariens Mutterschoß entstand der Christus, der beide Namen trägt.

VI 23,1 (349,24–350,9)

Der Aussagenaustausch für beide Naturen ist mit Hilfe der Synekdoche möglich. Diese besagt, daß ein Teil für das Ganze und das Ganze für einen Teil steht. In der Bibel findet man diese Stilfigur immer wieder, so etwa in der Aussage aus Gen 15,13 (LXX), daß sich Israel 400 Jahre in der ägyptischen Gefangenschaft befinden wird. Die Zahl trifft weder für die Gesamtverheißungen Gottes zu (die sich auf einen längeren Zeitraum bezogen), noch für die eigentliche Gefangenschaft, die kürzer war.

Johannes Cassian argumentiert hier mit der stilistischen Figur der Synekdoche⁶⁴. Diese wurde von den christlichen Schriftstellern immer wieder als Argument benutzt, um unklare Zahlenangaben in der Bibel zu erklären beziehungsweise zu harmonisieren. Augustinus verweist im dritten Buch von *De doctrina christiana* auf den Autor Tyconius, der ein Werk mit sieben Regeln

⁶² Vgl. dazu unten S. 86f.

⁶³ Unklar ist diese überaus gewundene Auskunft. Möglicherweise liegt darin eine Anspielung auf Koh. 12,5 (*quoniam ibit homo in domum aeternitatis suae*). Augustinus betont, daß das Prädikat der Ewigkeit allein Gott zukommt, während der Mensch sterblich ist (Aug., civ. Dei IX 8: *aeternitatem non habent homines, quia corpore sunt mortales* [CChr.SL 47, 257,48f. Dombart/Kalb]). In Christus erfolgte aber eine neue Schöpfung, vgl. etwa Aug., in Rom 51,5 ad Rom 9,5 (CSEL 84, 33,17f. Divjak).

⁶⁴ Nach Quint., inst. VIII 6,19–27 (BSGRT 117,17–119,28 Rademacher), handelt es sich bei der Synekdoche um eine Redefigur, durch die eine Sache für viele (andere) erkannt wird (*ut ex uno plures intellegamus* [117,20f.]). Vgl. LAUSBERG, Handbuch, §§ 572–577.

verfaßte, um eine Anleitung für eine christliche Hermeneutik zu liefern⁶⁵. Nach Tyconius soll man die Synekdoche im selben Sinne umsetzen, wie es hier Johannes Cassian tut: unklare Zahlenangaben in der Bibel werden als grammatische Besonderheiten erklärt⁶⁶. Und wie schon vor ihm Augustinus⁶⁷ kann nun Johannes Cassian sagen, daß der Exeget diese Figur nicht allein zur Auslegung biblischer Zahlenangaben einsetzt, sondern generell für alle geheimnisvollen Zeichen, die in der Bibel zu finden sind. Die Zahlenangabe aus Gen 15,13 wurde von Augustinus intensiv erörtert. Während seiner eigenen Auslegung erkennt Augustinus, wie der biblische Text mit Hilfe der Synekdoche richtig ausgelegt werden will⁶⁸.

VI 23,2–3 (350,9–351,1)

So wie die 400 Jahre der Knechtschaft Israels mit Hilfe der Synekdoche verstanden werden konnten, genauso kann nun auch die Zeit des Leidens Christi entsprechend dem biblischen Bericht erklärt werden. Auch wenn Christus selbst sagt, daß der Menschensohn drei Tage und Nächte im Inneren der Erde ist (vgl. Mt 12,40), so berichtet das Evangelium dagegen, daß Jesus zwischen Tod und Auferstehung einen Tag und zwei Nächte im Grab verbrachte (vgl. Mt 27,45–50 parr.). Dabei steht die jeweils angegebene Nacht auch für einen ganzen Tag.

Nachdem Johannes Cassian dargelegt hat, daß er die Vermittlung der Niedrigkeits- und der Herrlichkeitsaussagen mit Hilfe der Synekdoche erklärt, kommt er hier noch auf eines der zentralen Probleme der altkirchlichen Exegese zu sprechen: der Frage nach der Todesdauer Christi. Immer wieder wurde diese Frage erörtert und zumeist im selben Sinne erklärt, wie es Johannes Cassian hier vorstellt⁶⁹.

⁶⁵ Aug., doct. christ. III 30,42–37,56 (CChr.SL 32, 102,1–116,47 Martin). Zu Tyconius vgl. POLLMANN, Tyconius, 702f.

⁶⁶ Aug., doct. christ. III 35,50f. (CChr.SL 32, 110,1–111,38 Martin).

⁶⁷ Aug., doct. christ. III 35,51: *neque enim numerus iste in Apocalypsi ad tempora pertinet, sed ad homines* (CChr.SL 32, 111,37f. Martin).

⁶⁸ Aug., quaest. Exodi 47,3–5 (CChr.SL 33, 89,675–92,775 Fraipont).

⁶⁹ Vgl. etwa Hier., in Ion. II 1 (CChr.SL 76, 393,18–394,41 Adriaen); Aug., doct. christ. III 35,50 (CChr.SL 32, 111,15–22 Martin); Leo M., serm. 71,2 (CChr.SL 138A, 435,39–436,44 Chavasse); Quodu., serm. II 6,3–7 (CChr.SL 60, 343,8–26 Braun). Quodvultdeus läßt sich lieber nicht auf eine Diskussion bezüglich der rechten Länge ein (343,22–24 Braun), sondern versteht die drei Tage allegorisch als die Zeiten vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade, während die drei Nächte für die drei Auferweckungen stehen, die der irdische Christus, vornahm (Tochter des Jäirus [Mt 9,18–25 parr.]; Jüngling zu Nain [Lk 7,11–17]; Lazarus [Joh 11,1–44]).

VI 23,4–5 (351,1–22)

Neben den bisher genannten Beispielen zur biblischen Synekdoche gibt es noch weitere Belege zu finden, so etwa Ps 8,5, wo ein Mensch für alle Menschen steht. Wenn nun der Täufer sagt, daß nach ihm einer kommen wird, der größer ist als er selbst (Joh 1,30), so muß dieses dahingehend verstanden werden, daß er Christus nur dem Fleische nach meint, während er der Gottheit nach früher als alles ist.

In diesem letzten Abschnitt erörtert Johannes Cassian noch den Gedanken der Präexistenz Christi. Ihm hilft hier wiederum der Hinweis auf die Synekdoche, um die Täuferansage zu erläutern, die eine Nachzeitigkeit anzuzeigen scheint. In den Augen Johannes Cassians bezieht sich dieser Ausspruch vielmehr allein auf Christus nach dem Fleische.

2.4.2. Terminologische Bestimmungen: *substantia, natura*

Wir finden bei Johannes Cassian eine doppelte Verwendung des Begriffes *substantia* vor. Er kann den Terminus zum einen trinitätstheologisch benutzen, indem er davon spricht, daß verschiedene altkirchliche Irrlehrer nicht rechtgläubig von der Einheit der göttlichen *trias* reden würden, sondern diese zerteilten⁷⁰. Im gleichen trinitarischen Zusammenhang wirft er Nestorius vor, daß er lehrt, Christus sei ein einfacher Mensch (*solitarius homo*). Wenn Christus aber nur ein einfacher Mensch wäre, so Johannes Cassian, dann hätte er keinen Anteil am Wesen desjenigen, von dem alle Gnade kommt⁷¹. Damit bekommt für Johannes Cassian zum anderen *substantia* eine weitere Dimension, nämlich als Begriff für die göttliche Natur Christi. Denn seiner Meinung nach erweist sich an dieser *substantia* Gottes, daß Christus vollkommener Gott ist.

„Denn die Natur des Fleisches ist übertragen worden zu einem geistigen Wesen (*substantia*), und das, was einst ein Mensch war, ist nun ganz Gott geworden. ... Und dadurch ist das, was früher von doppeltem Wesen (*substantia*) gewesen war, zu einer Kraft geworden, ...“⁷²

Wir haben in diesem kurzen Abschnitt ein ähnliches Phänomen, wie wir es bereits bei Leporius beobachten konnten⁷³. Innerhalb desselben Abschnittes

⁷⁰ Den Arianern wirft er vor, sie unterschieden die Dreieinigkeit in ihrem Wesen (Joh. Cass., inc. I 2,2: *diuersas esse dixit atque dissimiles in trinitate substantias* [238,11f.]). Von Makedonius dagegen weiß er zu berichten, daß er zwar die eine Substanz des Vaters und des Sohnes lehrte, aber den Heiligen Geist nur als Geschöpf bezeichnet (inc. I 2,3: *licet eiusdem substantiae patrem et filium dixerit, sanctum tamen spiritum creaturam uocans reus totius diuinitatis fuit* [238,16–18]).

⁷¹ Joh. Cass., inc. II 5,6 (258,11–15).

⁷² Joh. Cass., inc. III 3,5: *natura enim carnis in spiritalem est translata substantiam, et illud, quod fuerat quondam hominis, factum est totum dei ... ac per hoc, quidquid fuerat prius substantiae duplicis, factum est uirtutis unius...* (264,23–25. 264,28–265,1).

⁷³ Vgl. oben „1.4.3.2. Substantia ...“.

nutzt Johannes Cassian den Begriff *substantia* entweder als Terminus für die beiden Naturen Christi⁷⁴ oder er verwendet ihn als Oberbegriff für die eine Person des Sohnes (vgl. auch inc. III 6,4: *una eademque substantia deum et Iesum* [267,28])⁷⁵.

Den Begriff *natura* dagegen bezieht Johannes Cassian weitgehend auf die Gottheit Christi. So sagt er von Maria, daß die Jungfrau einen Sohn gebar (vgl. Jes 7,14), „der Gott genannt werden muß, und er wird Gott genannt. Dies nämlich wird mit dem Namen gerufen, der von Natur so ist“⁷⁶. Um die menschliche Natur Christi begrifflich zu erfassen, benutzt er nur an einer Stelle den Begriff *natura*⁷⁷. Aus diesem Grund ist es auch nicht verwunderlich, daß man die Rede von den beiden Naturen Christi bei ihm ebenfalls nur an einer Stelle findet⁷⁸. In der 23. *Collatio* gibt es eine Parallele zur letztgenannten Stelle, die zeigt, daß Johannes Cassian bereits vor seiner Auseinandersetzung mit Nestorius von einer Zweiheit der Naturen spricht – hier allerdings in einer Einteilung nach menschlichen Charakteren. Er schildert die Rede eines Abts Theonas, welcher seinen Zuhörern erklärt, daß es einerseits die Sünder gibt, die allein fleischlich gesinnt seien, während es auf der anderen Seite die eifrigen Christen gibt, die wie der Apostel Paulus Christus nacheifern. Beide Gruppen – Sünder wie Christen – sind streng voneinander getrennt.

Denn „wie sollten die, die mit dem Körper sündigen, mit dem Geist Gott dienen, weil das Fleisch den Brennstoff der Laster aus dem Herzen empfängt, und selbst der Urheber der beiden Naturen behauptet, daß die Quelle und der Anfang der Sünden aus diesem (Herz, TK) fließt (es folgt Mt 15,19)“⁷⁹.

Diese Vorstellung macht es verständlich, warum es Johannes Cassian weitgehend vermeidet, in Jesus von einer Zweiheit der Naturen zu sprechen. Für

⁷⁴ Joh. Cass., inc. V 5,3: *credere dominum Iesum ita substantiam ueri corporis sicut ueritatem perfectae diuinitatis habuisse* (308,9–11).

⁷⁵ Vgl. auch inc. V 7,1 (310,26–29). In inc. III 7,3 kann man diese Parallelbenutzung durch Johannes Cassian sehr gut sehen: *inseparabilem Christi ac dei esse substantiam, inseparabilem quoque agnosce esse personam* (270,5f.).

⁷⁶ Joh. Cass., inc. II 3,2: *uocandum deum, uocatur deus. hoc enim appellatur nomine, quod natura* (250,9f.). Vgl. auch inc. III 2,2 (*dei nomen in dei filio non significatio est adoptionis indultae, sed ueritas proprietatisque naturae* [263,10f.]); V 7,6 (312,30–313,2); V 8,3 (314,16f.); VI 19,1 (345,15–21) u.ö.

⁷⁷ Joh. Cass., inc. III 3,5 (264,23).

⁷⁸ Joh. Cass., inc. VI 22,6: *uides ergo quod Christus omnia est et nomen illius significatio est utriusque naturae, quia et homo et deus natus ita in se cuncta conplectitur, ut in eius nomine nihil deesse noscatur* (349,16–19).

⁷⁹ Joh. Cass., conl. XXIII 1,5: *aut quemadmodum hi qui corpore peccant mente seruiant deo, cum uitiorum fomitem caro ex corde concipiat et ipse auctor utriusque naturae fontem atque originem peccatorum ex eo pronuntiet emanare* (CSEL 13, 640,11–15 Petschenig).

ihn ist die fleischliche Natur mit fleischlichen Gelüsten verbunden, während dagegen die geistlichen Menschen und der Sohn Gottes noch vielmehr sich von diesem fleischlich-gesinntem Handeln fernhalten⁸⁰. Möglicherweise fühlte sich Johannes Cassian in seiner Ablehnung der Rede von den beiden Naturen in Christus auch durch Nestorius bestätigt. Er wirft diesem im siebten Buch von *De incarnatione* vor, daß man auf keinen Fall sagen darf, daß Christus wesensgleich seiner Mutter sein müsse (inc. VII 3,1: *homousios patri debet esse natiuitas* [355,19f.]⁸¹), denn „was betrachtest du die Beispiele der Natur bei seiner Geburt?“⁸²

Um die Menschheit Christi zu umschreiben, benutzt er dagegen weitgehend die Begriffe *caro*, *humanum* und *homo*.

Für Johannes Cassian gibt es demnach eine weitgehend durchgehaltene Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen, der göttlichen Natur Christi, die ihm ursprungshaft als Gottes Sohn zusteht, und der irdischen Welt, die fleischlich ist⁸³. Daraus folgt aber, daß es keine rechtmäßige Verbindung dieser beiden Dimensionen in Christus geben kann.

2.4.3. Maria, die jungfräuliche Gottesmutter

Während es für Leporius keinen (bekannten) äußeren Anstoß gab, sich zur Mariologie zu äußern, nutzte Johannes Cassian die Herausforderungen des Nestorius, um seine eigene Meinung in diesem Streit kundzutun.

Bereits zu Beginn seiner inhaltlichen Auseinandersetzung mit Nestorius geht Johannes Cassian auf die Mariologie ein und bringt hier die Schlagworte des Streits.

⁸⁰ Daß er dabei nicht nur den Begriff *natura* für die menschliche Natur Christi ablehnt, sondern auch den Gedanken an eine Zweiheit aus menschlicher und göttlicher Natur in Christus – auch wenn er hier den Begriff *persona* benutzt –, kann man einer Stelle im fünften Buch entnehmen, wo Johannes Cassian betont „nicht solle es so scheinen, als sei Christus irgendwie geteilt und als begänne der mit dem Menschensohn vereinte Gottessohn durch verwirrende Auslegungen zwei Personen zu haben, und durch verkehrte und gottlose Meinungen würde er in uns zweifach, der gewiß in sich *einer* ist.“ (inc. V 7,6: *ne aliqua uideretur in Christo esse diuisio et unitus in filio hominis filius dei inciperet per erraticas interpretationes duas habere personas, ac per prauas atque impias opiniones, qui esset scilicet in se unus, duplex fieret in nobis* [313,5–9]).

⁸¹ Vgl. dazu unten „2.4.3. Maria, die jungfräuliche Gottesmutter“.

⁸² Joh. Cass., inc. VII 3,2: *quid in natiuitate eius naturae exempla consideras* (356,2f.). Vgl. dazu insgesamt inc. VII 2–4.

⁸³ Ganz deutlich wird dies in inc. V 8,4 erkennbar, wenn Johannes Cassian hier schreibt: *et ideo illud 'factum' humanae tribuit breuitati, illud autem 'sum' naturae suae* (314,25f.).

„Deshalb behauptest du, wer auch immer du da bist, Irrlehrer, der du verneinst, daß Gott aus der Jungfrau geboren ist, daß Maria die Mutter unseres Herrn Jesus Christus nicht θεοτόκος, d.h. die Mutter Gottes genannt werden könnte, sondern χριστοτόκος, d.h. nur Mutter Christi und nicht Gottes.“⁸⁴

Dialektisch kann Johannes Cassian sagen, daß Maria die Mutter ihres Vaters sei. Zwar ist es Gott möglich, alles selbst zu vollbringen und alles vollbringen zu lassen⁸⁵, doch er entschied sich dazu, Knechtsgestalt anzunehmen (vgl. Phil 2,7). Denn Maria war es unter menschlichen Umständen vollkommen unmöglich, dieses große Werk aus sich zu vollbringen⁸⁶. Aus diesem Grund wendet sich Johannes Cassian auch energisch gegen die Vorstellung, der Geborene sei von gleichem Wesen wie die Gebärende. Deutlich macht er dies, indem er zwar davon spricht, daß Christus dem Vater wesensgleich (*homousios*) ist. Von seiner Mutter hat Christus jedoch nur die Ähnlichkeit des Wesens übernommen, auch wenn Johannes Cassian hier den Begriff der Homousie benutzt.

„..., ich sage, daß der Herr Jesus Christus ebenso dem Vater und der Mutter wesensgleich gewesen sei, denn er bildete nach der Unterschiedlichkeit der Eltern jeden einzelnen in ihrer *Ähnlichkeit* nach. Gemäß der Gottheit nämlich war er wesensgleich dem Vater, gemäß dem Fleisch war er auch wesensgleich der Mutter: nicht weil ein anderer, der wesensgleich mit dem Vater, und ein anderer, der wesensgleich mit der Mutter war, sondern weil derselbe Herr Jesus Christus als Mensch und als Gott – als er geboren wurde – in sich die beiden Eigenheiten der Eltern hatte, während er sowohl in dem, was in ihm Mensch ist, die *Ähnlichkeit* der menschlichen Mutter nachbildete, als auch in dem, was Gott in ihm ist, die Wahrheit Gott des Vaters hatte.“⁸⁷

⁸⁴ Joh. Cass., inc. II 2,1: *quisquis es ille, haeretice, qui deum ex uirgine natum negas, Mariam matrem domini nostri Iesu Christi theotocon, id est matrem dei, appellari non posse, sed Christotocon, hoc est Christi tantum matrem, non dei* (247,1–4 P.). CASPAR, Geschichte, 395, verweist darauf, daß die Lateiner zu Beginn der nestorianischen Kontroverse noch nicht einmal einen adäquaten lateinischen Begriff für θεοτόκος haben, so daß sie immer wieder den griechischen Begriff mit einer längeren Erklärung dazu nennen müssen. In seinen beiden anderen Schriften erwähnt Johannes Cassian Maria lediglich an einer einzigen Stelle in den Conlationes (conl. V 6,3). In dieser Unterredung schildert der Abt Serapion, wie der Mensch durch die Hauptsünden in Versuchung geführt wird. Anhand der Versuchungsgeschichte Jesu (Mt 4,1–11 par.) beschreibt er in Kapitel 6 den Unterschied zwischen dem alten Adam und Christus. Während jener dem Hochmut anheimfiel und somit dem Tod geweiht war, konnte dieser der Versuchung widerstehen, denn *ille* (alte Adam, TK) *de rudi atque intacta fingitur terra, hic de Maria uirgine procreatur* (CSEL 13, 125,14f. P.). In *De incarnatione* wird Maria dagegen an mehr als 60 Stellen genannt. Zur Auslegung der Versuchungsgeschichte Jesu in der Alten Kirche vgl. KÖPPEN, Auslegung, passim; LUZ, Matthäus 1–7, 228–230.

⁸⁵ Joh. Cass., inc. IV 2,2 (287,16–21); inc. VII 2,3f. (354,26–355,3). Cassian begründet dieses Handeln Gottes mit seiner Allmacht, denn bei ihm sind der Wille und die Macht vereint (355,2–7). Vgl. auch inc. VII 2,5: *si negas omnia deum posse, nega anteriorem nasci ex Maria deo nascente potuisse* (355,13f.). Vgl. dazu BRAND, Contribution, 161, und LEONARDI, Origini, 1119–1121.

⁸⁶ Joh. Cass., inc. V 1,3f. (303,5–14).

⁸⁷ Joh. Cass., inc. VI 13,1f.: *... ego dominum Iesum Christum homousion fuisse dico et patri pariter et matri. pro personarum enim diuersitate reddidit parenti unicuique similitudinem suam. secundum diuinitatem enim homousios patri, secundum carnem autem homousios matri fuit: non quod alter qui homousios patri, alter qui homousios matri, sed quia idem dominus Iesus Christus et homo nascentis et deus utriusque in se parentis habuit proprietatem, dum et in*

Im siebten Buch geht Johannes Cassian noch einmal explizit auf diese Frage ein und setzt sich mit der These auseinander, daß der Geborene und die Gebärende von eines Wesens (*homousios*) sein müßten. Zwar gesteht er zu, daß man im Blick auf die irdische Schöpfung (*terrenas creatio*) davon sprechen sollte, doch unter dem Blickwinkel des Ursprungs Gottes (*ortus Dei*) und seiner Geburt soll man sich nicht auf natürliche Beispiele verlassen, wie es Nestorius tut⁸⁸. Um nun zu belegen, daß es in der Geschichte auch andere Fälle gegeben hat, in denen das Hervorgebrachte von einem anderen Wesen sei als der Ursprung, verweist er darum im folgenden auf die himmlische Speisung Israels während der 40jährigen Wüstenwanderung mit Manna und Wachteln (Ex 16, 13–15; Num 11,31), auf die Speisewunder (Mt 14,16–20 parr.), auf das Weinwunder zu Kana (Joh 2,3–10) und die Heilung des Blindgeborenen, der durch das Auflegen von Schmutz sehend wurde (Joh 9,1–7). Diese Beispiele belegen für ihn, daß Gott in seiner Allmacht Mensch werden konnte. Deshalb ist es nicht notwendig, von einer Wesensgleichheit Mariens und Christi zu sprechen⁸⁹. So wie er es ablehnt von Christus auszusprechen, daß er wesensgleich mit Maria sei, ebenso lehnt Johannes Cassian es auch ab auszusagen, daß Christus mit Adam einer Substanz wäre:

„Du behauptest, daß der Herr Jesus in allen Dingen Adam ähnlich und gleich gewesen sei: jener jedenfalls ist ohne Samen (geboren) und dieser ohne Samen, jener ist ein gewöhnlicher Mensch (*solus homo*), dieser ist ein einfacher Mensch (*solitarius homo*). Dadurch erwägst du, daß du sorgfältig Rechnung und Vorsorge getragen hast, daß der Herr Jesus Christus nicht größer in irgendeiner Sache oder eventuell für mehr als Adam gehalten wird, indem du sie so mit gleichem Maßen verglichen hast, daß du glaubst, daß du Adam irgendetwas aberkennen würdest, wenn du ihm irgendwie Gott vorgezogen hättest.“⁹⁰

eo quod homo est humanae matris reddidit similitudinem, et in eo quod deus est dei patris habuit ueritatem (341,1–10). STUDER, *Consubstantialis*, 38f. 41–45, berücksichtigt die hier von Johannes Cassian vorgenommene Unterscheidung nicht und insistiert darauf, daß die doppelte Homousie die volle Menschheit Christi absichern würde. Wir finden den Gedanken vom Eingang in die Ähnlichkeit des sündigen Fleisches bei Johannes Cassian auch an anderen Stellen. Er beruft sich dabei auf Röm 8,3 (*misit deus filium suum in similitudine carnis peccati*), und Phil 2,7 (*in similitudinem hominum factus*). Vgl. dazu vor allem inc. IV 3,1–4 (288,6–289,13). GRILLMEIER, *Jesus*, 669, sieht zwar „die natürliche und historische Wirklichkeit der Menschheit Jesu gesichert“, doch damit beachtet er meines Erachtens zuwenig die Unterordnung, die Cassian hier anstrebt.

⁸⁸ Joh. Cass., inc. VII 3,2: *si ad terrenas creationes respicis, uel maxime ita euenit: sin autem ad ortum dei, quid in natiuitate eius naturae exempla consideras, quia constitutiones constitutori sunt obnoxiae, non constitutionibus constitutor?* (356,1–4).

⁸⁹ Joh. Cass., inc. VII 4,1–5 (357,21–359,9). Im folgenden fünften Kapitel (359,10–361,8) bietet Johannes Cassian Beispiele aus der Natur, die belegen sollen, daß manche Tiere entstehen können, indem sie sich aus einer anderen Substanz verwandeln.

⁹⁰ Joh. Cass., inc. VII 6,6: *similem in omnibus et parem Adae dominum Iesum fuisse asseris: illum utique sine semine et hunc sine semine, illum hominem solum et hunc hominem solitarium. ac per hoc uides te diligenter cauuisse ac prospexisse, ne dominus Iesus Christus*

2.4.4. *Jesus Christus als wahrer Gott*

Zu untersuchen ist im folgenden, wie die oben festgestellte formale Unterscheidung zwischen göttlicher Natur und menschlichem Sein Christi von Johannes Cassian für das Inkarnationsgeschehen material umgesetzt wurde.

2.4.4.1. *Die Empfängnis als aduentus Dei*

Johannes Cassian erklärt in *De incarnatione*, daß die Geburt Jesu als freiwilliger Selbsteingang Gottes in die Menschheit zu verstehen sei, der sich von den göttlichen Befehlen, denen alle gehorchen müssen, und der Empfängnis Mariens, die nur durch einen besonderen göttlichen Gnadenakt möglich war, unterscheidet.

„Aber jenes ist durchaus so, daß alle jene Werke geschehen waren durch den Befehl Gottes, die Geburt aber konnte nicht geschehen, wenn nicht durch die Ankunft, weil Gott nicht von einem Menschen empfangen werden konnte, es sei denn, indem er sich schenkte, und er nicht geboren werden konnte, es sei denn, indem er sich hineinrutschte.“⁹¹

Der Begriff des *aduentus* ist dabei für Johannes Cassian von zentraler Bedeutung, um die Empfängnis Christi zu erklären. In diesem *aduentus* erweist sich die himmlische Gnade⁹². Denn Gott, dem nichts unmöglich ist, was einzelnen als unmöglich erscheint, hat sich durch die Empfängnis in den Menschen hineinbegeben⁹³.

Damit benutzt Johannes Cassian aber den Begriff *aduentus* deutlich anders als seine theologischen Zeitgenossen im lateinischsprachigen Raum. Für Augustinus etwa ist damit das Datum der Geburt Christi gemeint⁹⁴, in demselben Sinn schreibt Hieronymus in einem Brief an Damasus: „Geh zur Herde und

aut maior in aliquo Adae aut forte melior putaretur, cum ita eos sibi mensuris paribus comparaueris, ut derogaturum te quodammodo Adae aliquid crederes, si ei deum quippiam praetulisses (362,26–363,2).

⁹¹ Joh. Cass., inc. II 2,6: *sed illud utique est quod illa omnia opera acta fuerant per iussione[m] dei, natiuitas autem agenda non erat nisi per aduentum, quia et concipi ab homine deus nisi se donante et nasci nisi se inlabente non poterat* (248,27–249,1 P.). Der hier benutzte Ausdruck des Eindringens / Hineinrutschens (*illabor*) ist sehr mißverständlich und läßt sich im christologischen Zusammenhang nicht weiter belegen.

⁹² Joh. Cass., inc. II 4,3 (254,13f.). Daneben benutzt Johannes Cassian aber auch den Begriff der Empfängnis (*conceptus*), vgl. etwa inc. II 2,6: *ipsius adfuturam diceret maiestatem in conceptu, qui erat futurus in partu* (249,4f.), doch erfolgt dies bei ihm in traditionellem Sinne.

⁹³ Joh. Cass., inc. VII 2,5: *si autem impossibile deo nihil est, cur ei impossibilitatem in suo ipso aduentu obicis cui impossibile in omnibus nihil esse cognoscis?* (355,15–17); VI 20,2 (346,31–347,1).

⁹⁴ Aug., in Ioh. 45,9 ad Ioh 10,8: *ante aduentum Domini nostri Iesu Christi, quo humiliter uenit in carne* (CChr.SL 36, 392,2f. Willems). Vgl. GEERLINGS, *Aduentus Christi*, 104–106.

hol mir zwei von den Böckchen' (Gen 27,9), dieses nimmt die fleischliche Ankunft des Herrn vorweg⁹⁵.

2.4.4.2. Der Name „Jesus Christus“

Johannes Cassian erklärt die Verbindung der beiden Naturen Christi so, daß Jesus Christus der mit Gott vereinte Mensch ist (*homo unitus deo* [inc. II 3,3, 250,23f.]). Wie aber das biblische Zeugnis belegt, hat dieser einen doppelten Namen: Jesus Christus, wobei der Name Jesus für seine menschliche Natur steht, während Christus beziehungsweise die biblische Bezeichnung Emmanuel für die göttliche benutzt wird⁹⁶. Zwar unterscheidet Johannes Cassian hier und auch an anderen Stellen immer wieder zwischen den einzelnen Namen Christi, doch es geht ihm vor allem um die Einheit in Christus, die sein Name herstellt⁹⁷. Damit wird der Name Jesus Christus zugleich zum eigentlichen Offenbarungsträger:

„Du siehst also, daß Christus alles ist, und sein Name die Bezeichnung für die beiden Naturen ist, da er, als Mensch und Gott geboren, so in sich alles zusammenfaßt, so daß man erkennt, daß in seinem Namen nichts fehlt.“⁹⁸

Doch im Unterschied zu anderen biblischen Geschichten, in denen einzelne Personen als „Gott“ bezeichnet wurden (vgl. Ps 82,6 / 81,6 [LXX]), hat der Name „Gott“, so Johannes Cassian, für Jesus Christus die Qualität, seine himmlische Herrlichkeit zu offenbaren⁹⁹.

⁹⁵ Hier., ep. 36,16,3: *'uade ad gregem et accipe mihi inde duos haedos' praefigurans carneum saluatoris aduentum* (CSEL 54, 284,1–3 Hilberg). Vgl. auch Iren., haer. III 10,2: *Omnia enim noua aderant, Verbo noue disponente carnalem aduentum, uti eum hominem qui extra Deum abierat adscriberet Deo* (FChr 8,3, 84,27–86,2 Brox). Zu den terminologischen Schwierigkeiten des Westens in der Übersetzung des Begriffes ἐπιφανεῖα vgl. PAX, Epiphanie, 876f., der eine strenge Unterscheidung von *aduentus* und *Parusie* für den Westen betont.

⁹⁶ Joh. Cass., inc. II 3,4 (251,4–15). AMANN, *Affaire* 2, 242, merkt an, daß Johannes Cassian an dieser Stelle ähnlich wie Nestorius sagt, das Wort sei im Menschen (*in homine*) und mit dem Menschen (*cum homine*). Siehe auch inc. II 4,7 (255,24f.); VI 22,3 (348,17f.); inc. II 7,2: *et ideo bene apostolus Christi gratiam nominans dei gratiam nominabat, quia Christus totum erat quod deus* (260,24f.).

⁹⁷ Joh. Cass., inc. V 7,1: „Und deshalb wird Christus alles genannt, was Gott (ist), weil die Einheit Christi und Gottes so groß ist, so daß durchaus keiner es schon könnte, sei es Christus zu sagen, nicht Gott in Christi Namen zu erwähnen, noch sei es Gott zu sagen, nicht Christus in Gottes Namen auszusprechen“ (*et ideo Christus totum nominatur quod deus, quia tanta est Christi et dei unitas, ut nemo utique iam omnino possit uel Christum dicens non deum in Christi nomine dicere uel deum dicens non Christum in dei nomine nuncupare* [310,23–26]). Siehe auch inc. II 4,7 (255,23–27); inc. IV 9,1 (295,4–9).

⁹⁸ Joh. Cass., inc. VI 22,6: *uides ergo quod Christus omnia est et nomen illius significatio est utriusque naturae, quia et homo et deus natus ita in se cuncta conplectitur, ut in eius nomine nihil deesse noscatur* (349,16–19).

⁹⁹ Vgl. LEONARDI, *Origini*, 1121, der hierin bei Johannes Cassian den Hauptunterschied zwischen Christus und den Propheten sieht: während die Propheten theodochisch sind, ist

„Wenn aber über Gott und unseren Herrn Jesus Christus gesagt wird, 'der über alle Dinge Gott ist, gelobt in alle Zeiten' (Röm 9,5), dann wird sowohl die Sache sogleich im Wort erwiesen, als auch die Sache des Wortes im Namen bewiesen, weil der Namen Gottes im Sohn Gottes keine Bezeichnung für eine gnädige Adoption ist, sondern die Wahrheit und die Eigenheit der Natur.“¹⁰⁰

Im Namen Christi können darum die Kranken geheilt, Tote auferweckt und Dämonen vertrieben werden (inc. VII 19,1). Weil ihnen die große Bedeutung des Namens Christi aber bekannt ist, lehnen es die Häretiker ab, diesen recht zu gebrauchen¹⁰¹.

2.4.4.3. *De incarnatione Domini*

Die geringe Rolle, die die menschliche Natur Christi für Johannes Cassian spielt, erkennt man deutlich bei der Untersuchung, wie sich für ihn das Inkarnationsgeschehen gestaltet. Wie bereits oben gezeigt, geht Johannes Cassian im Unterschied zu der sonstigen westlichen Tradition nicht davon aus, daß die erste Ankunft Christi seine Geburt wäre, sondern bereits die Zeugung wird als *aduentus Dei* verstanden. Die Geburt selbst ist für ihn nur dahingehend etwas Neues, daß nun Gott in einem Körper sichtbar wurde.

„Wir wollen jetzt zeigen, daß der, der im Fleisch geboren wurde, auch vor der Annahme des Fleisches immer Gott war, damit du erkennst, ... daß du denselben nach der leiblichen Geburt als Menschen und als Gott bekennen mußt, der vor der leiblichen Geburt so sehr Gott (ist), wie er auch nach der jungfräulichen Geburt im Körper Gott (bleibt), denselben, der vor der jungfräulichen Geburt das Wort-Gott ist.“¹⁰²

Für die eingegangene fleischliche Verbindung nutzt Johannes Cassian Begriffe, die wir auch schon bei Leporius vorfanden, doch mit einem anderen Verständnis: Christus nahm das Fleisch an (*assumptio carnis*)¹⁰³, wodurch er nicht nur gesehen und gehört, sondern auch berührt werden konnte (vgl.

Christus *verus deus*, weshalb man von Maria sagen kann, sie sei θεοτόκος (vgl. inc. V 2,1–4,3 [303,18–306,1]).

¹⁰⁰ Joh. Cass., inc. III 2,2: *de deo autem ac domino nostro Iesu Christo cum dicitur 'qui est super omnia deus benedictus in saecula', et res statim probatur in uerbo et uerbi res demonstratur in nomine, quia dei nomen in dei filio non significatio est adoptionis indultae, sed ueritas proprietate naturae* (263,7–11). Vgl. auch inc. IV 7,3 *nam licet uenisse in mundum nunc filius hominis, nunc dei nominetur, id est uerbum, unus tamen in utroque nomine designatur* (294,19–21). Vgl. CHADWICK, John Cassian, 146.

¹⁰¹ Joh. Cass., inc. VII 8,3 (364,14–16).

¹⁰² Joh. Cass., inc. IV 1,2: *deum probauimus, nunc eum qui in carne natus est etiam ante carnis susceptionem deum semper fuisse monstremus, ut intellegas ... eundem te post natiuitatem corpoream et hominem debere credere et deum, quem ante natiuitatem corpoream tantum deum, et quem post editionem uirginis in corpore deum, eundem ante partum uirginis uerbum deum* (286,16–22).

¹⁰³ Joh., Cass., inc. II 3,10 (253,11); V 6,3 (309,26). Vgl. zu den Inkarnationsvorstellungen BRAND, Contribution, 159–165.

1Joh 1,1)¹⁰⁴. Zwar handelt Christus wie ein Mensch, doch notwendig ist dies für seine eigentliche, göttliche Natur nicht.

„In demselben Sinn betend drückte es auch unser Herr, in der angenommenen menschlichen Gestalt, so aus, daß er uns die Art des Betens wie auch das Übrige durch sein Beispiel gab, als er betete: 'Vater, wenn es dir möglich ist...' (vgl. Mt 26,39).“¹⁰⁵

Um nun die Verbindung zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus Christus deutlich zu machen, benutzt Johannes Cassian folgendes Bild¹⁰⁶:

„Und deshalb steigt die apostolische Predigt so schön und wundersam vom eingeborenen Sohn Gottes selbst bis zu dem mit dem Menschensohn geeinten Gottessohn herab, auf daß, so wie es selbst die Ordnung der Sachen ist, auch die Predigt der Lehre abläuft: Alles so in einer untrennbaren Verbindung und gleich einer Art Brücke verbindend, daß du ohne irgendeine tiefe Teilung und Zwischenraum denselben, von dem du im Anfang der Welt gelesen hast, (auch) am Ende der Zeiten finden kannst, (und) damit du, da nicht irgendeine Trennung gottloser Zertrennung zugelassen ist, an den einen Sohn Gottes im Fleisch und im Geist glaubst¹⁰⁷, weil so die apostolische Lehre Gott und ebenso auch den Menschen durch das Geheimnis der körperlichen Geburt vereinigt hatte, daß sie denselben dir als den Versöhner aller am Kreuz zeigt, den sie vor dem Beginn der Welt als Bild des unsichtbaren Gottes verkündet hatte.“¹⁰⁸

¹⁰⁴ Joh. Cass., inc. V 6,3 (309,21–27). Diese Sichtbarwerdung Gottes war auch notwendig, damit die Juden erkennen mögen, daß Gott nicht nur der Gesetzgeber, sondern auch der Retter ist, wodurch das Verderben des menschlichen Fleisches aufgehoben werden konnte (inc. IV 9,3–7 [295,23–297,26]).

¹⁰⁵ Joh. Cass., conl. IX 34,10: *quem sensum dominus etiam noster orans ex persona hominis adsumpti, ut formam quoque orandi nobis quemadmodum cetera suo praeberet exemplo, ita cum oraret expressit: 'pater, si possibile est ...'* (CSEL 13, 281,13–16 P.). Zur Auslegung der Gethsemane-Perikope in der Alten Kirche vgl. LUZ, Matthäus 26–28, 133. 139–141; und unten S. 172.

¹⁰⁶ In inc. V 12,4 bringt er das Bild von einem Haus und seinem Bewohner für den Körper und für Gott, der der Mitbewohner der menschlichen Seele sei: *maiestas diuinitatis et caro hominis uniuntur, et facti sunt duo, id est deus atque anima, in carne una, quia, sicut caro illa habitatorem habuit in se deum, ita animam quoque in se cohabitantem deo* (321,26–322,1). Die Problematik dieses Bildes erkannte Johannes Cassian selbst und lehnt es darum in inc. V 14,1 entschieden ab zu sagen, daß der bewohnte Körper nicht wirklich Gott wäre. GRILLMEIER, Jesus, 670, schreibt hierzu: „Damit zeichnet Cassian ein sehr leeres Bild von der Menschheit Jesu.“ AMANN, *Affaire 2*, 230, sieht den Semipelagianismus des Johannes Cassian und die damit verbundene Lehre von der ἀπάθεια als wesentlichen Grund dafür an, warum Johannes Cassian der Menschheit Christi eine so geringe Bedeutung beimaß. In neueren Arbeiten betont M.-A. VANNIER ebenfalls das Moment der ἀπάθεια, verweist aber dafür vor allem auf die origenistischen Prägungen durch Evagrius Ponticus, die Johannes Cassian als Wüstenmönch erhalten hat, vgl. VANNIER, *Œuvre*, 120–122 (noch umfassender äußerte sie sich zu diesem Thema auf dem 8. Origenes-Kongreß in Pisa [2001], dessen Akten aber noch nicht veröffentlicht sind). Ähnlich BRAND, *Contribution*, 165–167, der auf einen Einfluß des Origenes auf Johannes Cassian verweist, den dieser über die ägyptischen Mönche erhalten habe, daneben sieht Brand aber auch noch Einflüsse von Hilarius am Wirken.

¹⁰⁷ Anders übersetzt KOHLHUND, 533: „so daß man ... nicht einen anderen Sohn Gottes im Fleische und einen andern im Geiste glauben kann“; vgl. VANNIER, 184, „et pour que tu puisses ... donner ta foi au Fils de Dieu un dans la chair et dans l'Esprit“.

¹⁰⁸ Joh. Cass., inc. V 7,7: *et ideo pulchre ac mirabiliter ab ipso unigenito filio dei usque ad unitum filio dei filium hominis praedicatio apostolica descendit, ut, sicut ipse rerum ordo, ita etiam doctrinae sermo decurreret, ita cuncta inseparabili conexione et quasi quodam ponte continuans, ut sine ulla penitus diuisione et interuallo eum, quem in principio mundi legeres, in fine temporis inuenires, neque ulla omnino distractione impiae discissionis admissa unum in carne atque in spiritu filium dei crederes, cum ita apostolicum magisterium deum pariter atque hominem per sacramentum corporeae natiuitatis unisset, ut eundem tibi reconciliantem*

Der bedrängte Christus im Garten Gethsemane ist nach Johannes Cassian im eigentlichen Sinne nur ein Ratgeber, der seiner Gemeinde damit ein *exemplum* für das rechte Verhalten bieten möchte¹⁰⁹. Denn Gott nahm den Menschen an (*susceptio hominis*), doch es ist nun keinesfalls so, daß man damit der menschlichen Natur auch den Namen Gottes zuerkennen darf. Vielmehr muß man hier streng trennen, damit es keine Vermischung der beiden Namen gibt¹¹⁰. Konsequenz ist darum, daß Johannes Cassian immer wieder betont, daß Jesus Christus nach der Annahme des Fleisches Gott bleibt¹¹¹. Biblisch begründet er dies mit Jes 2,22¹¹²:

„Besagte er etwa nicht in dem einen und demselben Satz sowohl die Annahme des menschlichen Körpers als auch die Wahrheit der Göttlichkeit? ... Laßt ab von dem Menschen, den ihr verfolgt, weil dieser Mensch Gott ist, und obwohl er in der Niedrigkeit des menschlichen Fleisches erscheint, bleibt er dennoch in der Höhe der göttlichen Herrlichkeit?“¹¹³

in cruce omnia demonstraret, quem ante exordium mundi imaginem dei invisibilis praedicasset (313,9–21).

¹⁰⁹ Vgl. dazu unten S. 163.

¹¹⁰ Vgl. oben „2.4.4.2. Der Name ...“; siehe dazu Joh. Cass., inc. II 3,4 (251,8–13). GRILMEIER, Jesus, 669f., sieht in Johannes Cassians Bestreitung der Notwendigkeit, daß auch Christus mit dem Geist erfüllt werden muß (besonders inc. VII 17 [372,17–375,3]), ein „gutes Stück von pelagianischer Gnadenauffassung“, die Cassian aber Nestorius selbst vorgeworfen hat.

¹¹¹ Vgl. etwa inc. IV 1,2 (286,13–17); V 6,2 (309,7–13).

¹¹² Jes 2,22 (V): *quiescite ergo ab homine cuius spiritus in naribus eius quia excelsus reputatus est ipse*.

¹¹³ Joh. Cass., inc. V 5,3: *numquid non una eademque sententia et humani corporis susceptionem et dei locutus est ueritatem? ... quiescite ab homine quem persequimini, quia hic homo deus est, et licet in humilitate humanae carnis appareat, in celsitudine tamen diuinae magnificentiae perseuerat?* (307,25–308,4). Interessant sind neben der theologischen Bedeutung, die Johannes Cassian diesem Vers zukommen läßt, noch textkritische Anmerkungen zur Stelle. Johannes Cassian schreibt, daß der hebräische Text anstelle von *quia in quo reputatus est ipse* die Form *quia excelsus reputatus est ipse* (inc. V 5,2 [307,19–24]) verwendet. Nun ist es aber so, daß die Vulgata-Übersetzung des Hieronymus ebenfalls die letztgenannte Form benutzt (vgl. oben stehende Anmerkung). In der LXX ist dieser Vers nicht überliefert, allerdings schreibt Hieronymus in seinem Jesajakommentar zur Stelle, daß Origenes diese Übersetzung des hebräischen Textes dem Text des Aquila hinzugefügt habe, der hier *in quo reputatus est iste* (!) stehen hatte (Hier., in. Is. I 2,22 [CChr.SL 73, 39,2–8 Adriaen]). Hätte Johannes Cassian den Jesajakommentar des Hieronymus gekannt, so hätte er an dieser Stelle sicherlich selbst darauf verwiesen, denn der Kommentar deckt seine eigene Interpretation. Daß Johannes Cassian selbst hebräisch konnte, können wir zwar nicht völlig ausschließen, doch dann wäre diese Annahme nur durch diese eine Stelle belegt. Da sich seine Fassung aber auch von der des Aquila teilweise unterscheidet, können wir an dieser Stelle nicht sicher sagen, woher er diese Form und seinen Hinweis auf den anderslautenden hebräischen Text übernommen hat. Möglicherweise benutzte er den Jesajakommentar des Johannes Chrysostomus (Is. interpret. II 9 ad Is 2,21bis [SC 304, 144,51–65 Dumortier]), der allerdings in diesem Kapitel keinen Hinweis auf eine anderslautende hebräische Fassung hat beziehungsweise Bas. Caes. (?), Is. II 98 (PG 30, 277 C – 280 A [= CPG 2911]), bei dem der erwähnte Hinweis auf den hebräischen Bibeltext vorliegt. In diesen beiden griechischsprachigen Kommentaren finden wir den griechischen Text zu Jes 2,22 in ähnlicher Form vor, wie in der Vetus Latina beziehungsweise bei Johannes Cassian.

Damit möchte er den Einwand verhindern, Jesus Christus habe nur die Herrlichkeit geschenkt beziehungsweise verliehen bekommen. Er ist der Herr der Macht, dem auch die Annahme des Körpers keine Minderung seiner Herrlichkeit einbrachte¹¹⁴. Denn Jesus Christus kann nur insoweit Mensch genannt werden, wie er wahrhaftig von einem Menschen geboren wurde. Wort Gottes ist und bleibt er jedoch für immer¹¹⁵, da er auch als Irdischer immer zugleich im Himmel ist¹¹⁶. Dies bedeutet auch, daß er immer als der Gleiche im Geist und im Leib zu gelten hat, weil es bei seiner Geburt keine Trennung seiner selbst gab¹¹⁷. Vielmehr sind alle seine Taten im eigentlichen Sinne die Taten Gottes¹¹⁸. Mithin konnte auch Jakob am Jabbok bei seinem Kampf mit dem Mann Gott erkennen (Gen 32,25–30), denn „er wußte, daß jene menschliche Gestalt wirklich Gott ist, weil Gott, in der Gestalt, in der er einst gesehen werden konnte, in derselben Gestalt, in der er war, später wirklich kommen wird“¹¹⁹.

An anderer Stelle versucht Johannes Cassian dem Vorwurf zu begegnen, der präexistente Logos sei schon immer fleischlich gewesen, wodurch auch die Gottheit vom Anfang der Schöpfung an körperlich sei.

¹¹⁴ Joh. Cass., inc. VII 23,2 (381,26–29); V 10,3 (317,25–318,2).

¹¹⁵ Joh. Cass., inc. VI 8,4: *homo autem ante conceptum omnino non fuit: ergo in se non habuit ut uenire posset. deum ergo uenisse certum est, cui in utroque praepotenti et esse suppetit et uenire, qui utique et quia erat uenit, et quia uenire semper potuit semper fuit* (335,10–14).

¹¹⁶ Joh. Cass., inc. IV 6,6: *idem est filius hominis qui uerbum dei, quia et filius est hominis, dum ex homine uere nascitur, et uerbum dei, dum idem, qui in terra loquitur, manet semper in caelo* (293,8–11). Johannes Cassian hält es im übrigen für die größere Lästerung Christi, wenn man ihm das Göttliche wegnimmt, als wenn man ihm das Menschliche abspricht (inc. V 10,4: *contumeliosius tamen est diuina domino quam humana rapuisse* [318,13f.]).

¹¹⁷ Joh. Cass., inc. V 4,3 (305,26–30).

¹¹⁸ Joh. Cass., inc. VI 4,1: *quamuis etiam quod per homines factum est dei existimandum sit, quia non tam illorum per quos factum est quam illius credendum est esse qui fecit* (329,4–6). In inc. VI 6,5 polemisiert Johannes Cassian dagegen, daß Nestorius sagt, Christus sei nur ein Standbild (*statua*) beziehungsweise ein Instrument (*organum*) Gottes (332,15–25). Kritisch muß man anfragen, ob bei der von ihm hier vorgenommenen Erklärung Christus nicht vielmehr selbst nur ein Instrument Gottes ist.

¹¹⁹ Joh. Cass., inc. VII 9,3: *sciebat utique, quod illa hominis species dei ueritas erat, quia, in qua tunc erat specie deus uisus, in ea erat speciei ipsius postea ueritate uenturus* (365,25–27). KOHLHUND, 600, übersetzt hier zwar textlich unpräzise, aber vom Sinn genau „daß jene menschliche Scheingestalt wahrhaft Gott sei“. Für Johannes Cassian hat die Gestalt Christi nur einen Scheincharakter!

„Denn nicht jenes Fleisch, welches aus dem Fleisch der Jungfrau geboren wurde, ist immer gewesen, sondern Gott, der immer war, kam aus dem Fleisch der Jungfrau im Fleisch des Menschen.“¹²⁰

2.4.4.4. *Sacramentum unitatis*

Deutlich stellt Johannes Cassian heraus, daß die Menschwerdung Gottes ein Geheimnis ist und von daher auch nur gläubig erfaßt werden kann. Der zentrale Begriff dafür ist *sacramentum*¹²¹. In immer neuen Gedanken versucht er dieses Geheimnis zu umschreiben. Christus ist das Geheimnis, welches im Fleisch bekannt wurde, welches sich in der Welt zeigte und den Menschen gepredigt wird (inc. V 13,1 [322,9–12]). Darum konnte auch Christus sagen, daß er in dem war, der schon immer ist (inc. V 8,4 [314,26–28]).

Das Besondere an diesem Geheimnis ist aber, so Johannes Cassian, daß in ihm sich die Einheit von Gottheit und Menschheit erweist.

„Es ist darum offensichtlich, daß durch das Geheimnis des mit dem Menschen vereinte Wort Gottes sowohl das zur Rettung geschickte Wort, als Retter bezeichnet wird, als auch der im Fleisch geborene Retter besonders durch den Beistand des Wortes als Sohn Gottes benannt wird, und so, auch wenn die Herrlichkeit durch zweierlei Namen unterschieden wird, weil Gott eins ist mit dem Menschen, was auch immer Gott und Mensch ist, ganz und gar Gott genannt wird.“¹²²

Die Einheit hat zur Folge, daß man alle alttestamentlichen Aussagen, die von Gott gemacht wurden, auf Christus übertragen kann und umgedreht alles, was Christus erlitt, ebenso Gott erlitten hat¹²³. Auch wenn man mit Hilfe biblischer Aussagen die Naturen unterscheidet, so wird dennoch die Einheit derselben nicht aufgehoben¹²⁴.

Bestätigt findet Johannes Cassian die Aussagen zum Geheimnis des Glaubens nicht nur in den biblischen Schriften, sondern ebenso in den kirchlichen Bekenntnissen, an die er erinnert.

¹²⁰ Joh. Cass., inc. VI 20,1–3 (346,21–347,17); hier: VI 20,2: *non enim caro illa quae ex carne uirginis nata est semper fuit, sed deus qui semper fuit ex carne uirginis in carne hominis aduenit* (346,31–347,1).

¹²¹ Johannes Cassian benutzt den Begriff in *De incarnatione* mehr als 50mal und dieses weitestgehend, um die Inkarnation zu umschreiben.

¹²² Joh. Cass., inc. IV 5,1: *Patet itaque quod per sacramentum uniti cum homine uerbi dei et uerbum, quod ad saluandum missum est, saluator dicitur, et saluator in carne natus per uerbi utique consortium dei filius nuncupatur, ac sic indiscreta utriusque nominis maiestate, quia unitus est cum homine deus, quidquid est homo et deus, totum penitus nuncupatur deus* (290,15–20), vgl. auch V 7,6 (313,4–9) und IV 5,2f. (290,24–291,9) besonders IV 5,3: *non solum unitum cum Christo uerbum, sed etiam propter unitatem ipsam Christus iam uerbum esse dicatur* (291,7–9).

¹²³ Joh. Cass., inc. V 9,4 (316,4–10).

¹²⁴ Joh. Cass., inc. IV 11,3 (299,15–18).

„Du hast in dem Bekenntnis, als du das Geheimnis des wahren Heils annahmst, den Herrn Jesus Christus bekannt, den wahren Gott vom wahren Gott, der wesensgleich ist mit dem Vater, den Schöpfer der Zeiten, den Erschaffer aller Dinge.“¹²⁵

Das Geheimnis der Menschwerdung hat demnach eine wesentliche Rolle für das eigene Heil, die es anzuerkennen gilt¹²⁶.

2.4.4.5. Der Grund der Einheit der Naturen: *potestas, uirtus, maiestas Dei*

Die Namenseinheit Christi kann in einer ganz engen Zusammenfassung der beiden Naturen Christi erfaßt werden. Als deren Grundlage sieht Johannes Cassian göttliche Attribute wie Würde/Herrlichkeit (*maiestas*), Kraft (*uirtus*) und Macht (*potestas*) an, die für ihn die einheitsstiftenden Elemente der beiden Naturen bilden.

„Dadurch ist, was früher in zwei Wesen (*substantiae duplicis*) gewesen war, eine einzige Kraft geworden, da es gewiß unzweifelbar ist, daß Christus, der wegen unserer Schwäche gekreuzigt wurde, ganz aus der göttlichen Herrlichkeit lebt.“¹²⁷

Die Herrlichkeit Gottes sieht Johannes Cassian durch das Zeugnis des Paulus bestätigt, der erkannte, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist und dieser so zu verkündigen sei.

Deshalb „verkündete er (Paulus, TK) in ihm (Jesus Christus, TK) immer die Herrlichkeit der Gottheit, damit er das Bekenntnis zur Menschwerdung überhaupt nicht wegläßt“¹²⁸.

¹²⁵ Joh. Cass., inc. VI 7,2: *dixisti in symbolo, cum sacramentum uerae salutis acciperes, dominum Iesum Christum deum uerum ex deo uero, homousion patri, creatorem saeculorum, factorem omnium* (333,23–26). Zum antiochenischen Taufsymboll vgl. KELLY, Glaubensbekenntnisse, 183–185, und HAHN, Bibliothek, 141–143. Kelly hat im Unterschied zu Hahn nicht erkannt, daß Johannes Cassian hier eine lateinische Übersetzung des antiochenischen Bekenntnistextes bietet, den Euseb von Doryläum in seiner *contestatio* anführt (vgl. Coll. Vat. 18 [ACO I 1,1, 102,9–11 Schw.]). Euseb zitiert ebenfalls den 3. Artikel nicht, d.h., Johannes Cassian konnte den dritten Artikel gar nicht nennen und brach hier nicht etwa ab, wie es Kelly annimmt (KELLY, 184). KUHLMANN, Neubewertung, 34f., meint zwar, daß Johannes Cassian die *contestatio* nicht benutzt habe, doch dagegen spricht m.E. der eindeutige Textbefund. TETZ, Streit, 279f., macht aufmerksam, daß Euseb nicht das Nizänum zitiert, sondern ein lokales Bekenntnis nutzt, auch wenn dieses vom Nizänum beeinflusst ist. Allerdings gibt Tetz selbst keine Begründung für das Handeln, sondern erklärt nur, „daß es für die Selbstverständlichkeit und das Selbstverständnis jener Zeit bezeichnend ist“ (TETZ, 279f.).

¹²⁶ Joh. Cass., inc. VI 18,1: *agnosce sacramenta salutis tuae, per quae innouatus, per quae renatus es* (345,5f.); siehe etwa auch VII 1,5 (353,20–25); VI 16,4 (343,25–29). Johannes Cassian wirft Nestorius hier vor, daß er – indem er Christus teilt – eine vierte Person in die Dreieinigkeit einfügt, wodurch er die ganze Trinität verleugnen würde. Zu dem Argument vgl. auch oben S. 52 mit Anm. 185 und S. 58. KUHLMANN, Neubewertung, 55, sieht in der monastischen Theologie Cassians, die „täglich, ja man muß es wohl so sagen, stündlich mit der Bibel“ lebte, den Antriebsgrund für sein polemisches Vorgehen gegen Nestorius, denn in der Verbindung mit der Soteriologie „erwächst Cassianus die Verpflichtung und die Notwendigkeit des Widerstandes, denn alles steht auf dem Spiel!“.

¹²⁷ Joh. Cass., inc. III 3,5: *ac per hoc, quidquid fuerat prius substantiae duplicis, factum est uirtutis unius, cum utique non sit dubium Christum, qui crucifixus est ex infirmitate nostra, totum uiuere ex maiestate diuina* (264,28–265,3); inc. IV 8 (295,1–3).

Begründet findet Johannes Cassian die Rede vom verherrlichten Christus in der Christusoffenbarung vor Damaskus (Acta 9,1–9 par.). Er hält Nestorius diese Stelle vor und schreibt:

„Siehst du, was schon der Apostel rechtmäßig sagte, nachdem er ihn in einem solchen Glanz der Herrlichkeit sah, daß er ihn nach dem Fleisch nicht mehr kannte (vgl. 2Kor 5,16)¹²⁹.

Von der Einheit aus der Kraft Gottes spricht Johannes Cassian auch an anderer Stelle, wenn er davon berichtet, daß es zwar zwei Personen gäbe, doch in der Menschwerdung nur noch von der einen zu sprechen sei.

„Denn wenn auch in diesen (Gott–Vater und Gott–Sohn, TK) wegen des Geheimnisses der heiligen und unaussprechlichen Geburt (*generatio*) zwei Personen (*persona*) sind, (die Person) des Gezeugten und des Erzeugers, dennoch ist die Kraft (*uirtus*) des schickenden Gottes *eine*. Und deshalb zeigte jener, indem er sagte, daß die Zwei–Zahl von Gott–Vater und von Gott–Sohn geschickt wurde in den Personen, aber in der Sendung lehrte er *eine* Macht (*potestas*).¹³⁰

Diese eine Kraft, die von Gott kommt und in Jesus ist, ermöglicht darum den Jüngern, so Johannes Cassian, im Namen Jesu Wunder zu vollbringen (vgl. Acta 3,6 u.ö.), denn „weil die Vollmacht nicht aus irgendeiner eigenen Kraft etwas vollbringen konnte, außer durch den Namen desjenigen, der sie gab“¹³¹. Ähnlich formuliert er im vierten Buch. Hier schreibt Johannes Cassian, daß man in der Bibel verschiedene Bezeichnungen vorfinden kann, etwa Menschensohn (*filius hominis*), Wort (*verbum*) oder Jesus Christus. Das sind zwar verschiedene Namensformen (*diuersa nominum specie*), aber es ist doch die eine Kraft (*unam esse uirtutem* [inc. IV 7,3])¹³².

Bereits im zweiten Buch faßt Johannes Cassian diesen Gedanken zusammen, wenn er schreibt, daß der Inkarnierte ganz von den göttlichen Attributen bestimmt ist:

¹²⁸ Joh. Cass., inc. III 5,1: *praeclarus utique et admirabilis magister, sciens dominum Iesum Christum sicut uerum deum, ita et uerum hominem praedicandum, ita semper maiestatem diuinitatis in eo praedicat, ut incarnationis confessionem penitus non relinquat* (265,27–266,4).

¹²⁹ Joh. Cass., inc. III 6,2: *uides quod eum apostolus, quem in tanto fulgore maiestatis uiderat, recte iam se secundum carnem non nosse dicebat* (267,3–5). Daraus leitet Johannes Cassian im kommenden Abschnitt ab, daß man auch Christus nicht mehr fleischlich kennen müsse, da er sich ja uns als der Verherrlichte gezeigt habe (inc. III 6,3f. [267,14–29]).

¹³⁰ Joh. Cass., inc. III 4,3: *in quibus utique licet propter mysterium sacrae et ineffabilis generationis duplex sit persona, generantis et geniti, una tamen est uirtus mittentis dei. et ideo ille missum se a deo patre et deo filio dicens in personis quidem dualem ostendit numerum, sed in missione unam docuit potestatem* (265,20–25).

¹³¹ Joh. Cass., inc. VII 19,1–3 (376,1–377,3); hier VII 19,3: *quia nec potestas ipsa uim ullam unquam habere potuit nisi per nomen ipsius qui dedit* (376,25–27).

¹³² Vgl. auch inc. III 3,2: *species uerborum est alia, sed rei uirtus una* (263,26).

„Also waren immer in ihm ganz die Gnade, ganz die Kraft, ganz die Macht, ganz die Gottheit, ganz schließlich die Fülle der Gottheit und der Herrlichkeit selbst mit ihm und in ihm ... Denn immer nämlich ist die Gottheit mit Gott, kein Raum, wo sie nicht bei ihm ist, zu keiner Zeit getrennt. Überall nämlich ist Gott ganz, überall vollkommen, ungeteilt, unverändert und unvermindert¹³³, weil Gott nichts hinzugefügt, noch irgend etwas weggenommen werden kann, wodurch er weder eine Verminderung noch einen Zuwachs der Gottheit hat.“¹³⁴

Konsequenterweise spricht darum Johannes Cassian in seinen sieben Büchern immer wieder davon, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt wurde¹³⁵. Er übernimmt dazu den Text der Vetus Latina zu 1Kor 2,8 (*Dominum maiestatis crucifixessent*), die den griechischen Text (τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν) anders übersetzt als Hieronymus in seiner Vulgata (*Dominum gloriae crucifixessent*)¹³⁶.

Deutlich läßt sich aber an dieser Konzeption erkennen, daß die starke Betonung der Einheit der beiden Naturen eindeutig zu Lasten der menschlichen Natur Christi geht. Johannes Cassian kann in seinem Werk schreiben, daß Christus nicht wirklich Mensch, sondern allein Gott sei, denn in seinen Augen ist nicht nur das Wesen (*substantia*) Gottes und Christi unteilbar, ebenso ist es die Person Christi¹³⁷.

¹³³ Johannes Cassian nähert sich mit dieser Formel bereits dem Chalcedonense an, auch wenn es ihm um einen ganz anderen Aspekt geht. Während dort die Verbindung der unvermischten und ungetrennten Naturen herausgestellt wird, geht es hier um die Vollkommenheit der Gottheit Christi.

¹³⁴ Joh. Cass., inc. II 7,1: *Omnis ergo in eo gratia, omnis uirtus, omnis potentia, omnis diuinitas, omnis denique diuinitatis ac maiestatis ipsius plenitudo cum eo atque in eo semper fuerunt ... semper enim cum deo deitas, non loco umquam ab eo, non tempore separata. ubique enim deus totus, ubique perfectus, non diuisus, non demutatus, non imminutus est, quia nec addi umquam deo nec detrahi quicquam potest: sic enim imminutionem deitas non habet, sicut nec augmentum* (260,13–21); inc. IV 13,4 (301,20–22).

¹³⁵ Joh. Cass., inc. III 10,3f. (274,6–16); III 10,5 (275,1f. 4–6); III 10,6 (275,21–23); III 10,7 (275,26–29); IV 7,1 (293,27–294,1); VI 22,4 (349,3f.); VII 7,2 (363,14f.). Interessant ist, daß Johannes Cassian das sonst in der Alten Kirche wesentlich verbreiterte Motiv des Verses, nämlich der Frage nach einer Bestimmung der ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου in seinem Werk nicht einmal anspricht. Ihm kommt es allein darauf an aufzuzeigen, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt wurde. Durch wen dies erfolgte, interessiert ihn nicht. Vgl. zur Auslegungsgeschichte der Stelle SCHRAGE, 1Kor 1,1–6,11, 253f.

¹³⁶ Diese Lesart der Vetus Latina ist im Westen relativ weit verbreitet; neben Johannes Cassian zitiert sie Ambrosius von Mailand am häufigsten (vgl. etwa Ambr., fid. III 5,35 [CSEL 78, 121,11f. Faller]). Dagegen ist die oben genannte Lesart der Vulgata bei Johannes Cassian nicht belegt.

¹³⁷ Joh. Cass., inc. III 7,3: *intellege ergo indubitanter Christum deum, et ubi uides inseparabilem Christi ac dei esse substantiam, inseparabilem quoque agnosce esse personam* (270,4–6). Es bleibt natürlich zu beachten, daß Johannes Cassian hier nicht etwa *substantia* und *persona* synonym verwendet, sondern daß ihm schon der Unterschied zwischen beiden Kategorien klar ist, denn „die Macht Gottes kann nicht in der Person umschrieben werden“ (inc. IV 2,3: *neque enim circumscripta est in persona sui potestas dei* [287,22]). Allerdings macht er hier nicht deutlich, daß es zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten noch eine Unterscheidung gibt. Mithin setzt sich Johannes Cassian selbst dem Vorwurf des Modalismus aus. Siehe dazu auch inc. III 7,5f.: *disce itaque inseparabilem esse patris ac filii honorem*,

„Du siehst deshalb, daß hier nicht mehr ist was gesagt werden kann und daß es keine Trennung oder irgendeine Teilung zwischen Christus und Gott geben kann, weil Gott ganz in Christus und Christus ganz in Gott ist. Hier kann man keine Unterscheidung vornehmen, keine Trennung: bloß ein einfaches, bloß ein frommes, bloß ein gesundes Bekenntnis (gibt es), (nämlich) anzubeten, zu lieben und zu verehren (ist) Christus–Gott.“¹³⁸

Ebenso erklärt er das Heilsgeschehen, wonach zwar das Heil durch Christus geschah, doch durch das Wort – welches in Christus ist – erfolgte die eigentliche Erlösung. Denn im Geheimnis der Menschwerdung wurden Christus und das Wort zu dem einen Sohn Gottes aus beiderlei Dingen (*ex re utraque*)¹³⁹.

2.5. Johannes Cassian und Leporius

Im Jahre 1960 veröffentlichte der Holländer B. Morel eine Studie, in der er das Verhältnis von Leporius zu Johannes Cassian untersucht. Der Ausgangspunkt für diese Untersuchung war „de verwondering die dit lang citaat bij ons verwekte“¹⁴⁰. In der folgenden Untersuchung stellte Morel die These auf, daß Johannes Cassian seine Nestoriusinterpretation weitestgehend entsprechend den früheren Irrlehren des Leporius entwickelte. So zeigte er, daß die Rede von den beiden Christussen und allen sich daraus ergebenden Konsequenzen, die Johannes Cassian Nestorius immer wieder vorgehalten hatte, auf Leporius (bes. Kapitel 3 [CChr.SL 64, 113,7–114,14 D.]) zurückzuführen sei¹⁴¹. Ebenso

inseparabilem dignitatem, neque honorari filium sine patre nec patrem posse sine filio. honorare autem deum ac dei filium nisi in Christo unigenito dei filio nullus ualet, quia spiritum ipsum utique honorandi dei nisi in spiritu Christi habere non potest (270,24–271,1).

¹³⁸ Joh. Cass., inc. III 7,1f.: *uides itaque nihil esse hic iam quod dici queat, nec disiunctionem aut diuisionem aliquam inter Christum fieri et deum posse, quia totus in Christo deus et totus in deo Christus. nulla hic recipi disparatio potest, nulla discissio: una tantum est simplex, una tantum pia, una tantum sana confessio, adorare, amare, colere Christum deum* (269,16–22).

¹³⁹ Joh. Cass., inc. IV 4,2: *uerbum tamen dei in Christo fuit quod per Christum cuncta sanauit: ac sic unito per sacramentum incarnationis Christo et uerbo dei factus est Christus et uerbum dei unus ex re utraque filius dei* (290,3–6). Zur Soteriologie vgl. auch KUHLMANN, Neubewertung, 135–138.

¹⁴⁰ MOREL, Invloed, 33. Im folgenden macht Morel darauf aufmerksam, daß Johannes Cassian in seinem Väterflorilegium am Ende des siebten Buches die Autoritäten nur kurz nennt und aus ihren Werken zumeist nur ganz kurze Sätze zitiert. Dagegen wird der Libellus in *De incarnatione* zu circa einem Viertel zitiert, doch selbst die Nestoriuszitate sind in *De incarnatione*, so Morel, wesentlich kürzer als die Leporiustexte. Die von KUHLMANN, Neubewertung, 4, noch mehrfach erwähnte zweite Arbeit von B. MOREL, Het oordeel van Cassianus over Nestorius en de invloed van dit oordeel op westerse tijdgenoten, Leuven 1957, konnte ich trotz mehrfacher Bibliotheksrecherchen auch über den internationalen Leihverkehr nicht einsehen.

¹⁴¹ MOREL, Invloed, 39–44. Besonderen Wert legt Morel dabei auf das Phänomen, daß Johannes Cassian von Leporius die Überlegung übernahm, durch die Zweiheit der Söhne lehre man eine Quaternität (Morel, 42f.). AMANN, Affaire 2, 227–230, betont ähnlich wie Morel die Abhängigkeit Johannes Cassians von den Vorgaben des Leporius: „... le fondateur de Saint-

erklärte Morel einsichtig, daß Johannes Cassian in seinem Verständnis der Jungfrauengeburt von den Erläuterungen des Leporius abhängt. Im Schriftgebrauch nutzt Johannes Cassian an zentraler Stelle dieselben biblischen Argumente für seine Theologie, wie es Leporius tat¹⁴². In weiten Teilen ist mit Morel darin übereinzustimmen.

Worin die vorliegende Arbeit Morel aber nicht recht geben kann, sind seine knappen Ausführungen zum theologischen Sprachgebrauch der beiden Texte¹⁴³. Daneben wurde von Morel überhaupt nicht untersucht, wie sich die christologischen Konzepte der beiden Werke zueinander verhalten.

In den theologischen Termini haben beide Theologen die Begrifflichkeiten ihrer Zeit übernommen. Dabei konnten wir insbesondere bei Leporius eine starke Abhängigkeit von augustinischen Gedanken und Begriffsprägungen nachweisen, aber auch Johannes Cassian ist in den theologischen Sprachgebrauch seiner Zeit eingebunden. Wie wir aber oben gezeigt haben¹⁴⁴, hat Johannes Cassian schon in der Verwendung der Begriffe *natura* und *substantia* eine deutlich andere Intention entwickelt, als wir sie bei Leporius vorfanden. Dasselbe Ergebnis konnten wir bei der Idiomenkommunikation und bei der Inkarnationslehre feststellen. Während Leporius alle menschlichen Attribute der Gottheit zuschreibt und die göttlichen auf Jesus von Nazareth bezieht, wird bei Johannes Cassian immer wieder deutlich, wie schwer es ihm fällt, die Herrlichkeitsaussagen auf den Menschen Jesus zu übertragen. Zwar kann er davon sprechen, daß der „*Herr der Herrlichkeit*“ gekreuzigt wurde, doch ist dies allein die Konsequenz aus der Rede vom *verus deus*, die wie ein roter Faden das ganze Werk durchzieht. Deutlich unterscheiden sich beide auch in ihren Aussagen zur Menschheit Christi. Während für Leporius kein Zweifel daran besteht, daß der Gottessohn wahrer Mensch ist, spricht Johannes Cassian nur von einer Ähnlichkeit mit Maria. Für ihn ist aus einer alten Substanz etwas ganz anderes, etwas Göttliches geworden. Leporius bemühte sich entsprechend den westlichen Traditionen die Einheit der beiden Naturen zu denken, Johan-

Victor déclarait que l'hérésie de Léporius était tout à fait apparentée à l'hérésie présentement soutenue à Constantinople“ (AMANN, 228).

¹⁴² MOREL, *Invloed*, 45–49 bes. die Übersicht 45 mit Anm. 81.

¹⁴³ MOREL, *Invloed*, 49f.

¹⁴⁴ Vgl. „2.4.2. Terminologische Bestimmungen...“.

nes Cassian dagegen subordiniert die menschliche Natur Christi voll und ganz seiner Gottheit.

Zusammenfassend ist mit Morel festzustellen, daß Johannes Cassian die früheren Irrlehren des Leporius als Schablone für sein Nestorius-Bild genutzt hatte¹⁴⁵. In seiner Theologie hat er sich nicht oder nur sehr wenig von Leporius inspirieren lassen. Dies gereichte Johannes Cassian zu seinem eigenen theologischen Nachteil und verhinderte, daß er den östlichen Diskussionen seiner Zeit eine adäquate westliche Position entgegenstellen konnte.

2.6. Zusammenfassung

Anhand der hier vorgestellten Bereiche aus der Christologie Johannes Cassians wurde deutlich, daß dieser sich in aller Entschiedenheit dafür einsetzte, die Gottheit des Menschen Jesus von Nazareth hervorzuheben. Damit gelang es ihm, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi stark zu betonen. Zugleich bietet diese Betonung der Einheit aber auch das größte Problem seiner Christologie. Zwar kann er immer wieder davon sprechen, daß Christus wahrer Gott sei, doch die Rede vom wahren Menschen findet man kaum, beziehungsweise wenn sie geboten wird, scheint sie unreflektiert im Verhältnis zu den übrigen Lehrinhalten zu sein.

In der Mariologie übernimmt Johannes Cassian das Schlagwort von der Gottesgebäuerin. Neu ist hierbei für die lateinischsprachige Tradition die von ihm benutzte Rede von der Wesenseinheit Christi mit seiner Mutter. Allerdings erweist eine Untersuchung der betreffenden Stellen, daß er den Begriff der Homousie in bezug auf Maria einschränkt, indem er von einer Ähnlichkeit der menschlichen Natur spricht. Allein für die göttliche Natur Christi, die auch dessen eigentliche Natur ist, erkennt Johannes Cassian die volle, uneingeschränkte Wesenseinheit mit Gott an.

Die Menschwerdung Gottes umschreibt er mit dem Begriff des *aduentus Dei*, welcher bereits im Moment der Empfängnis stattfand. Dabei ist der Name „Jesus Christus“ der eigentliche Offenbarungsträger. Ontologisch begründet Johannes Cassian die Einheit durch die göttlichen Attribute wie Macht, Voll-

¹⁴⁵ Wobei man einschränkend darauf hinweisen muß, daß MOREL die östlichen Quellen, insbesondere die *Contestatio* des Euseb von Doryläum, in seiner Studie kaum berücksichtigt hat. Dadurch ist der von ihm vorgenommene starke Anhalt an Leporius sicherlich noch einmal etwas zurückhaltender zu beurteilen.

macht und Herrlichkeit, die die Einheit bewerkstelligen. Die Inkarnation bleibt für immer ein Geheimnis, welches nur durch den Glaubenden erfaßt werden kann.

Zugleich nutzte Johannes Cassian die Texte des Leporius, um aufzuzeigen, wie ein ehemals „pränestorianischer Pelagianer“ sich von seinen Irrlehren abgewandt hat. Damit will er seinem Gegner Nestorius ein Beispiel geben, wie er selbst zum katholischen Bekenntnis zurückkehren kann.

3. Caelestin I. und seine Schreiben zum christologischen Streit

3.1. Zur Person

Im Jahre 422 n.Chr. wurde der römische Diakon Caelestin neuer Papst¹. Sein Episkopat war von den weiterhin andauernden pelagianischen Streitigkeiten geprägt. Aus seinen Briefen der Jahre 424 bis 429 erfahren wir daneben, daß seine Bestrebungen zur Sicherung des illyrischen Vikariats anhielten, sowie daß die Wogen um den Arler Primat noch immer nicht geglättet waren². Ab dem Jahre 430 wurde er durch die Auseinandersetzungen um die Christologie des Nestorius zunehmend in die theologischen Diskussionen der östlichen Reichshälfte involviert. Darüber informieren uns vor allem seine Briefe der Jahre 430 bis 432.

3.2. Zum Werk

Wie seine Amtsnachfolger Xystus III. und Leo I., so hat auch Caelestin kein geschlossenes Werk hinterlassen, in dem er sich zu dogmatischen Fragen geäußert hat. Vielmehr gibt es von ihm nur einzelne Briefe, in denen er auf die Anfragen und Herausforderungen seiner Zeit reagierte. Aus diesen Briefen müssen darum seine dogmatischen Positionen herausgearbeitet werden. Erschwerend kommt hinzu, daß er nirgends eine Summe seiner theologischen Gedanken gezogen hat und daß in allen Schreiben nur Teilaspekte seiner Christologie beziehungsweise der Verurteilung nestorianischer Gedanken vorkommen. Aus diesem Grund ist es notwendig, die Briefe einzeln vorzustellen und nach Gemeinsamkeiten und Besonderheiten in denselben zu fragen.

¹ Die Einsetzung erfolgte wohl am 10.9.422, im Juli 432 verstarb er. Der Liber pontificalis berichtet über ihn (Lib. Pont. XLV [230,1–21 Duchesne]), daß er aus dem Volk *Campanus* stamme. Daneben wird eine liturgische Neuerung Caelestins erwähnt, indem die Psalmen grundsätzlich vor der Eucharistie zu singen sind, wenn man nicht statt dessen eine Epistel- und Evangelienlesung an dieser Stelle vornimmt (*constituit ut psalmi David CL ante sacrificium psalli antephanatim ex omnibus, ..., nisi tantum epistula Pauli recitabatur et sanctum Evangelium* [230,2f. D.]). Über seine dogmatischen Aktivitäten wird nur summarisch berichtet, „er habe Beschlüsse für die ganze Kirche, am meisten über die Religion, gefaßt, die bis heute im Kirchenarchiv aufbewahrt wurden“ (*hic fecit constitutum de omnem ecclesiam, maxime et de religione, quae hodie archivo ecclesiae detinentur* [230,3f.]). Zur Person vgl. SCHMIDT, Caelestinus I., 135; MARKSCHIES, Cölestin I., 413 (dort jeweils mit weiterer Lit.).

² Vgl. dazu oben „1.2.3. Die Empfänger des Libellus: Cillenius und Proculus“.

so erklärt Nestorius bereits im ersten Satz des Briefes, warum er an Caelestin schreibt: *Fraternas nobis inuicem debemus colloctiones*⁶.

Eine Antwort Caelestins auf den Brief des Nestorius ließ lange auf sich warten, was nicht zuletzt mit der Unkenntnis der griechischen Sprache in Rom zusammenhing⁷. Auch auf andere uns nicht mehr bekannte Briefe an Caelestin bekam Nestorius keine Antwort⁸. In dem zweiten uns überlieferten Brief des Nestorius an Caelestin bittet er diesen noch einmal dringend um Informationen über Julian von Aeclanum und den übrigen verurteilten Semipelagianern⁹, um im zweiten Teil seines Schreibens erneut über die Häresie der Apollinaristen und Arianer zu berichten, die der Gottheit das Leiden zusprechen und die die beiden Naturen Christi zu einer vermischen¹⁰.

Aufklärung über die Pelagianer. Nestorius klagt darüber in seinem zweiten Brief an Caelestin regelrecht eine Antwort Caelestins ein (*saepe scripsi ...*). SCHWARTZ, Vorgeschichte, 251f., sieht in dem Hinweis Kyrills aus seinem ersten Brief an Nestorius, daß Caelestin und seine Bischöfe – nachdem sie über das Wirken des Nestorius informiert worden waren – sehr erschrocken darüber gewesen seien (Cyr. Al., ep. 2,3 [Coll. Vat. 2,3; ACO I 1,1, 24,13–17 Schw.]), den eigentlichen Anlaß für die Nestoriusbriefe an Caelestin, ihm schloß sich CASPAR, Geschichte, 391, an (vgl. dazu aber oben S. 103 mit Anm. 3).

⁶ Nest., ep. I ad Cael. 1 (Coll. Ver. 3,1 [ACO I 2, 12,20 Schw.]). Vgl. auch ep. I ad Cael. 3: *nostra narramus tamquam fratres fratribus* (13,36f.). WOJNOWYTSCH, Papsttum, 283f., sieht in dieser Forderung nach brüderlicher Gleichberechtigung zwischen Rom und Konstantinopel einen zentralen Grund, warum Caelestin sich nicht auf die Positionen von Nestorius einlassen konnte, denn er selbst sah sich nicht als Gleichgestellter unter den übrigen Patriarchen, sondern als Vicarius Petri, der den anderen Patriarchen übergeordnet ist (vgl. a.a.O., 264–283; ähnlich VOGT, Cölestin, 86). Dagegen steht das östliche Pentarchiemodell, wonach alle Patriarchen gemeinsam die Leitungsverantwortung für die Gesamtkirche übernehmen. Die beiden ganz unterschiedlichen Herangehensweisen von Ost und West stießen in dem Briefwechsel zwischen Caelestin und Nestorius erstmals massiv aufeinander. Vgl. dazu GAHBAUER, Pentarchietheorie, 38–93.

⁷ Cael., ep. ad Nest. 3 (Coll. Ver. 1,3 [ACO I 2, 7,21–23 Schw.]); und Cael., ep. ad Nest. 3 (ACO I 2, 7,28–8,2 Schw.). Zu der sprachlichen Grenze zwischen der östlichen und der westlichen Reichshälfte vgl. etwa das Zeugnis des Augustinus in seinen Confessiones, der im ersten Buch schildert, wie verhaßt ihm als Schüler der Griechisch-Unterricht war (conf. I 13,20 [BiTeu 15,21–23 Skutella], und im siebten Buch davon berichtet, daß er die Platoniker nur mit Hilfe von lateinischen Übersetzungen lesen konnte (conf. VII 9,13 [137,11–14 S.]).

⁸ Nest., ep. II ad Cael. 1: *Saepe scripsi beatitudine tuae propter Iulianum Orontium et ceteros, ... et huc usque scripta de his a tua ueneratione non suscepimus* (Coll. Ver. 4,1 [ACO I 2, 14,5–9 Schw. = LOOFS, Nestoriana, 170,4–10]). Möglicherweise verweist Nestorius aber damit allein auf seinen ersten Brief an Caelestin.

⁹ Vgl. RUCKER, Konzilsakten, VI f., der im Anschluß an Loofs darauf hinweist, daß Nestorius unter Aufnahme von Predigten des Ps.-Chrysostomus selbst antipelagianische Predigten gehalten hat (vgl. LOOFS, Nestoriana, serm. 28 und 29 [341–347]).

¹⁰ Nest., ep. II ad Cael. 2 (Coll. Ver. 4,2 [ACO I 2, 14,21–27 Schw. = LOOFS, Nestoriana, 170,29–171,8]). VOGT, Cölestin, 89 mit Anm. 27, macht darauf aufmerksam, daß Nestorius in seiner Erklärung „einerseits die endgültige Definition von Chalkedon wenigstens teilweise vorweggenommen (hat), andererseits das Wesentliche der westlichen Christologie ausgesprochen“ habe. AMANN, Affaire 1, (30–37) 34, sieht in diesem Abschnitt das Zentrum der Christologie des Nestorius beschrieben.

Caelestin war nicht in der Lage, rasch eine angemessene Antwort auf das Schreiben des Nestorius zu schicken. Statt dessen suchte er sich einen Hermeneuten, der ihm den Inhalt des Briefes übersetzte und verständlich machte. Diesen Hermeneuten fand Caelestin in Kyrill von Alexandrien beziehungsweise in dessen Legaten Posidonius¹¹. Kyrill schrieb einen langen Brief an Caelestin, in dem er – im Unterschied zum ersten Schreiben des Nestorius an Caelestin – mit konkreter Namensnennung Anklage gegen den Bischof von Konstantinopel erhob. Er forderte Caelestin dazu auf zu entscheiden, ob die Kirchengemeinschaft mit Nestorius aufrecht erhalten werden solle oder nicht¹². Gleichzeitig schickte Kyrill Abschriften von Predigten des Nestorius¹³, die dessen Schuld beweisen sollten¹⁴.

3.2.2. Das Caelestin-Fragment der römischen Synode vom 10. August 430

Am 10.8.430 tagte in Rom unter der Leitung Caelestins eine Synode, die die Verurteilung des Nestorius beschloß¹⁵. Von der römischen Synode sind ledig-

¹¹ Cyr. Al., ep. 11,6 (ad Cael. [Coll. Vat. 144,6; ACO I,1,5, 12,19–23 Schw.]). Vgl. auch die genauen Instruktionen, die Kyrill Posidonius gab, damit dieser die Schwachpunkte der Christologie des Nestorius erkennen konnte, Cyr. Al., ep. 11a (Commonitorium Posidonio [Coll. Vall. [ACO I 1,7, 171,8–172,8 Schw.]), siehe AMANN, *Affaire* 2, 213 mit Anm. 3, der anmerkt, daß Kyrill in seinem Commonitorium Zweifel an der hypostatischen Union aufkommen läßt. GRUMEL, *Concile*, 296, erachtet Caelestin durch die vorgestellten Briefe als gut informiert über die östlichen Entwicklungen.

¹² Cyr. Al., ep. 11,6 (ad Cael. [Coll. Vat. 144,6; ACO I 1,5, 12,7–12 Schw.]).

¹³ Cyr. Al., ep. 11,2 (Coll. Vat. 144,2 [ACO I 1,5, 10,33f. Schw.]). VOGT, *Cölestin*, 87, weist darauf hin, daß Kyrill keine einzige Äußerung von Nestorius selbst anführt, sondern nur auf den Bischof Dorotheus verweist. In einem Schreiben an Johannes von Antiochien erwähnt Kyrill, daß Nestorius ebenfalls Abschriften seiner Predigten nach Rom geschickt habe (Cyr. Al., ep. 13 [Coll. Vat. 13; ACO I 1,1, 92,14–16 Schw.]). Vgl. auch AMANN, *Affaire* 1, 23–25; DERS., *Affaire* 2, 210f.

¹⁴ Cyr. Al., ep. 11,3f. Im Unterschied zu Nestorius bringt Kyrill in diesem Brief nicht etwa den Vorwurf, daß Nestorius damit zwei Christusse gelehrt hätte, jener dagegen wirft den Alexandrinern vor, sie vermischten Christus. Kyrills Argumentation fußt allein auf dem Traditionsargument: ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων πολλοῦς, ἣν παρελάβομεν ἐκ πατέρων πίστιν καὶ ἃ ἐμάθομεν ἐκ τῆς θείας γραφῆς (Coll. Vat. 144,3f. [ACO I 1,5, 11,23f. Schw.]). VOGT, *Cölestin*, 87, erkennt in dem Bann über dem Theotokos-Titel und über allen, die diesen gebrauchen, den Hauptgrund von Kyrills Zorn. Dies reicht aber meines Erachtens nicht als Begründung für das Handeln Kyrills aus. Bereits in seinem Brief an die ägyptischen Mönche macht Kyrill durch Verweise auf das Wirken von Athanasius Alexandrinus und dessen Ketzerbekämpfung deutlich, daß er sich in dessen Tradition sieht. Vgl. Cyr. Al., ep. 1,4 (ad Monach. [Coll. Vat. 1,4; ACO I 1,1, 11,31–34 Schw.]). Danach war es nicht allein sein Zorn, der ihn zu dem Vorgehen gegen Nestorius bewegte, sondern mindestens genauso gewichtig war die Überlegung, daß damit eine Tradition der Väter aufgegeben wird. Vgl. zum Väterargument bei Kyrill jüngst GRAUMANN, *Kirche*, 280–299 u.ö.

¹⁵ GRAUMANN, *Autorität*, 490 mit Anm. 3, datiert die Synode ohne weitere Begründung auf „wenige Tage vorher“; PIETRI, *Roma* II, 1360, vermutet, daß die Synode sich am *dies natalis*, d.h. Ordinationstag Caelestins versammelte, allerdings haben wir über diesen Brauch keine Informationen von Caelestin, der im übrigen auch erst im September zum Bischof geweiht

lich Fragmente einer Rede Caelestins im Dialog Arnobius des Jüngeren mit Serapion überliefert¹⁶. Caelestin führt darin Ambrosius von Mailand¹⁷, Hilarius von Poitiers und Damasus von Rom¹⁸ als Gewährsleute für die Rede von Maria als der Gottesgebälerin an. Diese drei Autoritäten nutzte Caelestin, wie kürzlich Graumann deutlich machte, um aufzuzeigen, daß es im lateinischsprachigen Bereich auch Väter gab, die in Übereinstimmung mit den Aussagen Kyrills gelehrt haben¹⁹.

Der zweite Text des Caelestin-Fragments bietet eine Reihe von Unklarheiten²⁰. Er stammt aus einem angeblichen Schreiben von Hilarius von Poitiers an Konstantius II. über die Menschwerdung Gottes²¹.

wurde, während der Brauch bei seinen Nachfolgern Xystus III. und Leo belegt ist (vgl. unten S. 135 mit Anm. 25 und S. 142 mit Anm. 4).

¹⁶ Arnob. iun., dial. II 13 (CChr.SL 25A, 112,671–113,702 Daur) = Cael., fragm. Nest.; GRAUMANN, *Autorität*, 492f. mit Anm. 11, verweist auf eine Datierung um das Jahr 450 als Abfassungszeit für den Dialog (gegen DAUR, Einleitung, 14f., der sich für 453/454 aussprach).

¹⁷ Ambr., hymn. 5,2 (273,5–8 Fontaine). Caelestin interpretiert den letzten Satz des Zitats und fragt, ob man etwa sagen könnte, daß eine solche göttliche Geburt einem Menschen zukomme. Kyrill stimmt darum, so Caelestin, mit Ambrosius überein, wenn er von Maria sagt, sie sei die Gottesgebälerin, denn derjenige, dem alle Macht zu eigen ist, der wurde durch die Jungfrau geboren. Vgl. zur Auslegung des Hymnus FONTAINE, *Ambroise*, 279–282.

¹⁸ Dam., ep. 4,6: *Anathematizamus eos qui duos adserunt filios, unum ante saecula et alterum post adsumptionem carnis ex virgine* (REUTTER, *Damasus*, 406; Übersetzung ebd.). In Dam., ep. 3 lautet der Schlußabschnitt etwas kürzer: *et non eundem dei filium et ante et postea confitentur* (REUTTER, *Damasus*, 371f. mit Anm. 21). Eine Gegenüberstellung der beiden lateinischen Versionen und des bei Theodoret überlieferten griechischen Textes findet sich ebd. REUTTER, *Damasus*, 423f., erwägt, ob Arnobius den *Tomus Damasi* und die ep. 3 (*per filium meum*), aus dem das zweite Briefzitat stammt, zu einem Schreiben zusammengefaßt haben könnte, wofür die Erweiterung in der ep. 3 spricht (vgl. REUTTER, *Damasus*, 373–375); zu den Vorwürfen gegen die Apolinaristen vgl. auch AMANN, *Affaire 1*, 29. GRAUMANN, *Autorität*, 496f., hatte die Arbeit von Reutter nicht zur Kenntnis genommen, deshalb geht er davon aus, daß „Caelestin den Text gezielt interpretierend modifiziert“ (497). Vgl. zu den Damasustexten REUTTER, *Damasus*, 381–448 (mit weiterer Literatur); GERBER, *Theodor*, 141f.; MARKSCHIES, *Ambrosius*, 156f.

¹⁹ GRAUMANN, *Autorität*, 494–500. Explizit macht Caelestin dies bei Ambrosius, durch dessen Hymnus er die kyrillische Rede von Maria als der Gottesgebälerin bestätigt findet (vgl. GRAUMANN, 496). Graumann (495) erwägt, ob Caelestin die nachfolgenden Väterzitate lediglich als einleitende einleitende *Sententia* gehalten hat, die die Grundlage für die spätere Verurteilung des Nestorius boten.

²⁰ WENZLOWSKY, *Briefe III.*, 418 mit Anm. 2, zitiert eine lange Anmerkung der Mauriner, zum Textverständnis. Zusammenfassend schreibt er, daß „Hilarius einen dreifachen Stand in Christus unterscheidet, den ersten vor der Fleischesannahme, den zweiten im sterblichen Fleische, den letzten nach seiner Auferstehung, (und) bekennt er ihn demnach im 2. Stand bald als Gott bald als Mensch so, daß er sagt, im 3. Stande sei der Mensch in Gott übergegangen in dem schon öfter erklärten Sinne. Daher scheint die ganze Stelle den verherrlichten Stand Christi zu betreffen...“.

²¹ Hil., fragm. min. A (CSEL 65, 227,3–228,7 Feder). Die Zuordnung des Textes ist im *Cœuvre* des Hilarius nicht möglich. In der CSEL-Ausgabe wurde durch den Herausgeber FEDER das Fragment bereits in die Gruppe der *Fragmenta minora* aufgenommen (vgl. dazu die *Praefatio LXXV*), während die Mauriner den Text noch als Bestandteil des *Liber I ad Con-*

„Gott, der ein Menschenkind wurde, ist Gott – weil nämlich der Mensch Gott wurde, und nicht der Gott Mensch geworden ist – und als ein Menschenkind wurde das Gotteskind gemacht. Denn die Größe Christi, des Herrn, überwand die Geringheit der Knechtsgestalt, so daß die Knechtsgestalt selbst, die er annahm, aufhörte die des Knechts zu sein, durch denselben Herrn, der sie annahm.“²²

Der Verfasser des Textes merkt offensichtlich nicht, wie sehr er damit entgegen dem Wortlaut von Phil 2,6f. argumentiert²³: Während es dort heißt, daß der, „der in göttlicher Gestalt war, es nicht als Raub erachtete, Gott gleich zu sein, sondern die Knechtsgestalt annahm“, wird hier mitgeteilt, daß bereits durch die Inkarnation die Knechtsgestalt aufhört, als solche zu existieren²⁴. Daneben ist bemerkenswert, daß zentrale Begriffe beziehungsweise Gedanken des Fragments sich im Werke des Hilarius nicht belegen lassen, z.B. *homo enim factus est, non deus factus est homo* (CSEL 65, 227,7f.)²⁵; *magnitudo Christi domini paruitatem seruilis formae* (227,9f. F.); *aluo uirginali* (228,2f.); *sublimauit in deum* (228,3)²⁶.

Wie bereits 1964 von J. Doignon gezeigt wurde, bauen alle drei genannten Väterzitate Caelestins auf den Väterbezeugungen Johannes Cassians in *De*

stantium (vgl. dazu „1.2.5.2. Hilarius von Poitiers ...“) ansahen (vgl. WENZLOWSKY, Briefe III, 418 mit Anm. 1). DOIGNON, Compilation, 477–485, untersucht, ob eine Zuordnung zum *Liber I ad Constantium* trotzdem möglich wäre und kommt dabei zu dem Schluß „Il est donc invraisemblable qu’au V^e siècle, Célestin ait transformé *In Constantium* en *Ad Constantium*, le changement de préposition faisant au surplus disparaître la nuance d’hostilité.“ (Doignon, 485).

²² Hil., fragm. A: *Deus, filius hominis factus, est deus – homo enim factus est deus, non deus factus est homo – et filius hominis factus est filius dei. Superauit enim magnitudo Christi domini paruitatem seruilis formae, ita ut ipsa seruilis forma, quam adsumpsit, cessaret esse seruilis per eum dominum qui eam adsumpsit* (CSEL 65, 227,7–11 F.).

²³ GRAUMANN, Autorität, 498 mit Anm. 31, sieht hierin „terminologische Besonderheiten, die schon die christologische Fachsprache des fünften Jahrhunderts widerspiegeln“.

Die im Apparat von DAUR (CChr.SL 25A, 112) zusätzlich angegebene Parallele in Aug., trin. I 13,28: *talis enim erat illa susceptio quae deum hominem faceret et hominem deum* (CChr.SL 50, 69,6f. Mountain/Glorie), trifft das hier angegebene Fragment nicht. Im Vorfeld schreibt Augustinus ausdrücklich, daß Paulus in 1Kor 2,8 sagen konnte, der Herr der Herrlichkeit wurde getötet, um dies im Hinblick auf die Knechtsgestalt auszudrücken (*ex forma enim serui cruxificus est, et tamen dominus gloriae cruxificus est*). Damit haben wir, so Augustinus, einen Aussagetausch vorgenommen. Dagegen wird aber in dem hier zu behandelnden Fragment gerade ein solcher Aussagetausch abgelehnt.

²⁴ In CSEL 65 gibt FEDER als Parallelstelle aus dem Werk des Hilarius einen Abschnitt aus dessen Psalmenauslegung an, in dem dieser Phil 2,6f. kommentiert (Hil., in Psalm. 143,7 [CSEL 22, 817,22–818,10 Zingerle]). Aber an diesem Abschnitt kann man gut erkennen, wie wenig die echten Schriften des Hilarius und das Fragment miteinander gemein haben: *quid ergo vel cui donatur? non ei utique, qui in forma dei erat, donatur, ut ei dei forma sit; erat enim et, quia erat, iam non egebat hoc dono. sed fuit causa donandi, quia, qui in forma dei erat, formam serui accepit et se de forma dei euacuans, formam serui adsumens usque ad mortem oboediens fuit...* (817,25–30 Z.).

²⁵ Vgl. dagegen Hil., trin. V 18: *ita ut naturae non amitteret ueritatem, neque homo factus Deus esse desineret, cum qui Deus est homo esse coepisset* (CChr.SL 62, 168,11–13 Smulders).

²⁶ Vgl. dazu DOIGNON, Compilation, 485f. (zum Sprachgebrauch des Hilarius).

incarnatione auf²⁷. Zwar versuchte Doignon noch, vor allem anhand von Texten aus Hilarius, *De trinitate*, die Herkunft des Fragments zu rekonstruieren²⁸, doch musste er selbst zugestehen, daß dies nur im begrenzten Umfang möglich sei und bestimmte Abschnitte des Fragments im besten Fall eine Paraphrase des Original-Hilarius böten²⁹. Aus den hier angeführten Punkten ergibt sich dann aber, daß die Zuordnung zum Werke des Bischofs von Poitiers aufgegeben werden sollte³⁰. Ob die fälschliche Zuschreibung durch Caelestin oder durch Arnobius erfolgte, kann nicht mehr gesagt werden, genauso wenig wie es möglich ist, den richtigen Autor des Textes ausfindig zu machen³¹.

Faßt man die Argumente zusammen, die Caelestin in diesem kurzen Fragment zugunsten der Rede der Gottesgebälerin bringt, so wird deutlich, wie wenig aussagekräftig seine Texte dazu sind. Während er aus dem Hymnus des Ambrosius von der Größe der Geburt her die Notwendigkeit ableitet, daß man wie Kyrill von Maria als der Gottesgebälerin sprechen muß, nutzt er in dem Zitat von (Ps.-)Hilarius den Wechsel von Knechtsgestalt zur Herrlichkeit des Auferstandenen, um zu zeigen, daß Christus willentlich Mensch wurde. Lediglich die beiden Stellen aus dem Werke des Damasus erlauben es ihm, sich dem christologischen Streit dahingehend zu nähern, daß er nun diejenigen verur-

²⁷ DOIGNON, Compilation, 487–493. Doignon macht darauf aufmerksam, daß etwa Leo I. in seinem Florilegium zum Tomus ad Flavianum genau dieselben Stellen aus Hilarius zitiert, wie es bereits Johannes Cassian tat (491f.). Die spätere Rezeption der *geminae gigas substantiae* nach dem ambrosianischen Hymnus „*Intende, qui regis*“ hängt wesentlich, so Doignon (490 mit Anm. 64), von der Zitation in Joh. Cass., inc. I 5,8 ab (wobei Doignon allerdings nicht kenntlich macht, daß Johannes Cassian hier Leporius zitierte und nicht Ambrosius!).

²⁸ DOIGNON, Compilation, 493–496; PIETRI, Roma II, 1361 mit Anm. 5, hält den Beitrag Doignons zwar für hypothetisch, geht aber selbst nicht auf die Textprobleme ein.

²⁹ DOIGNON, Compilation, 494, schreibt zu Hil., fragm. A 2: *Si enim ... sublimavit in deum* (227,11–228,3), d.h. zu fast der Hälfte des ganzen Fragments „n'est pas conforme, nous l'avons dit, à la stricte doctrine d'Hilaire, mais il rappelle une comparaison du chapitre 24 du livre 2 du *De Trinitate* – chapitre utilisé par Cassien dans son anthologie d'Hilaire ...“. GRAUMANN, Autorität, 498f., erkennt zwar im Anschluß an Doignon an, daß der „von Caelestin frei vorgetragene Hilarius-Passus ... demzufolge eine Kompilation von hilarianischen Gedankengut und Vokabular“ ist. Er hält jedoch weiterhin an der Zuschreibung zum Œuvre des Hilarius fest.

³⁰ GRAUMANN, Autorität, 499 u.ö., untersucht nicht die theologische Stringenz der Argumentation, sondern sieht die Logik des ganzen Textes allein unter der rhetorischen Leistung, indem Caelestin Kyrills Positionen mit westlichen Autoritäten decken möchte. „Caelestins Sätze geben mithin weder inhaltlich noch methodisch unmittelbar Zeugnis von der Auseinandersetzung mit dem Denken des Nestorius auf der Synode, wohl aber werfen sie ein Schlaglicht auf den theologischen Stil und die Geisteshaltung ihres wichtigsten Teilnehmers, eben des Papstes, und erhellen so vielleicht das geistige Klima dieser Debatte insgesamt.“ (GRAUMANN, 494). Dem ist auf jeden Fall zuzustimmen, man sollte es aber nicht allein auf die rhetorische Analyse beschränken, wie es Graumann in seinem Beitrag praktizierte.

³¹ GRAUMANN, Autorität, 498f., geht auf jeden Fall davon aus, daß es sich hier um ein echtes Zitat Caelestins handelt.

teilt, die zwei Christusse lehren³²: nämlich den präexistenten Logos und den Menschen Jesus von Nazareth.

3.2.3. Die Schreiben Caelestins vom 10. August 430

Schriftlich äußerte sich der römische Papst zu den bisherigen Schreiben in seinen Briefen an Kyrill von Alexandrien, Johannes von Antiochien, Nestorius und an das Volk und den Klerus von Konstantinopel vom 10. August 430. In diesen Briefen werden die Ergebnisse der römischen Synode festgehalten, die sich am selben Tag für die Verurteilung des Nestorius ausgesprochen hatte.

a) Der Brief an Kyrill³³

Der Papst teilt mit, daß er zu dem, was Kyrill ihm schon über Nestorius geschrieben habe, noch viel hinzufügen könnte. Da er aber mit jenem in allen Dingen einer Meinung ist, unterläßt er es³⁴. Lediglich in einem Relativsatz deutet Caelestin an, worum es in dem Streit geht: *Christus deus noster, cui suae quaestio natiuitatis infertur* ... (6,9f.; vgl. 6,24). Es geht um Christi Geburt und damit zusammenhängend um seine Gottheit. Der einzige konkrete Anhaltspunkt des ganzen Briefes besteht darin, daß Caelestin Kyrill zu seinem Erfüllungsgehilfen bei der Absetzung des Nestorius bestellt³⁵.

³² VOGT, Cölestin, 96f., macht darauf aufmerksam, daß Nestorius in seinem zweiten Brief an Caelestin dem fünften Anathematismus des Tomus Damasi genau entspricht (Nest., ep. II ad Cael. 2: *haec enim uox in nomine quod significat [ad] utramque naturam, id est Christo et ** deitati patris omousius, humanitas uero posterioribus temporibus nata sit ex sancta uirgine, quae propter coniunctionem deitatis ab angelis et hominibus simul colitur* [Coll. Ver. 4,2; ACO I 2, 14,30–32 Schw. = LOOFS, Nestoriana, 171,12–17]). „... (M)an hätte wohl erwarten dürfen, daß Cölestin“, so Vogt, „... die autoritativen Erklärungen des Damasus noch einmal zu Rate gezogen hätte.“

³³ Zu den Textausgaben der einzelnen Schreiben Caelestins vgl. die Übersicht „Anhang 1: Übersicht der Schreiben Caelestins I. und Xystus III. zum christologischen Streit und ihrer Editionen“. Die Zitation folgt weitestgehend dem lateinischen Text, ebenso ist die Abschnittseinteilung von dort übernommen. Eine kurze Zusammenfassung der folgenden Briefe bietet AMANN, *Affaire* 3, 34–39.

³⁴ Cael., ep. ad Cyr. Al. 3: *adderemus aliquid, frater carissime, si non te eadem sentire quae sentimus omnia uideremus et in ipsa adsertione fidei defensorem fortissimum probassemus* (Coll. Ver. 1,3 [ACO I 2, 5,22f.]). Wie wir oben bereits zum Schreiben des Kyrill an Caelestin festgestellt haben (vgl. „3.2.1. Die Schreiben des Jahres 430 an Caelestin“), äußert sich dieser nicht dazu, worin nun die Irrlehre des Nestorius besteht, außer an einer Stelle, wo er darauf hinweist, daß Nestorius den Begriff Gottesgebärerin ablehnte.

³⁵ Cael., ep. ad Cyr. Al. 7 (Coll. Ver. 1,7 [ACO I 2, 6,21–25]). Aber genau diese Rolle eines Erfüllungsgehilfen übernahm Kyrill mitnichten, was man unter anderem daran erkennen kann, daß er mehr als drei Monate verstreichend ließ, bevor er an Nestorius die Aufforderung Caelestins zum Widerruf weiterreichte, vgl. CASPAR, *Geschichte*, 402f.

b) *Der Brief an Johannes von Antiochien u.a.*³⁶

In dem Schreiben bringt Caelestin wie schon vorher in dem Brief an Kyrill das Bild des reißenden Wolfes, der in den Schafstall eingedrungen sei und sich hier an die Stelle des Hirten gesetzt habe (Joh 10,10–12)³⁷. Er sieht im Wirken des Nestorius einen Feind, der schlimmeres als einen Bürgerkrieg (*bellum civile*) anstiftete, da er sich innerhalb der Kirche, d.h. in Christi Ehebett (*intra ipsum Christi thalamum*; gr.: τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ [Coll. Vat. 12,2; ACO I 1,1, 90,20 Schw.]), bettete³⁸. Als Ausgangspunkt für diesen „Ehebruch“ nennt Caelestin, daß Nestorius „den Christus sehr ergebenen Völkern gewisse Boshaflichkeiten gegen die Achtung der Jungfrauengeburt und gegen die Hoffnung auf unser Heil einflößte“³⁹. Um den Bischof von Konstantinopel zur Sinnesänderung zu bewegen, hat Caelestin diesem die Kirchengemeinschaft aufgekündigt, bis Nestorius die eigene Boshaftigkeit aufgibt und verurteilt, und über die Jungfrauengeburt, d.h. über die Erlösung des Menschengeschlechtes, denselben Glauben bekennt, wie die ganze katholische Kirche in Rom und Alexandrien⁴⁰. Gleichzeitig erläßt Caelestin einen Generalablaß für alle, die durch

³⁶ Während die lateinische Fassung an Johannes von Antiochien, an Juvenal von Jerusalem, an Rufin von Thessalonich und an Flavian von Philippi, den Bischöfen des Ostens *a pari* gerichtet ist, adressiert die griechische Fassung im Präskript diese lediglich an Johannes von Antiochien, wobei man aber bei allen hier behandelten vier Briefen Caelestins aus dem Jahre 430 von einer Präferenz des lateinischen Textes ausgeht, vgl. DÖRRIES, Rez. Schwartz, 386f.; CASPAR, Geschichte, 397 mit Anm. 2, sieht in „a pari“ den Hinweis auf eine Registerüberlieferung.

³⁷ VOGT, Cölestin, 94f., stellte bereits fest, daß Caelestin in seinen Briefen eine umfangreiche Bibelkenntnis beweist. Diesen Befund kann man noch präzisieren, wenn man sich in den betreffenden ACO-Bänden die Bibelstellen-Belege ansieht (dabei wurden von SCHWARTZ in dem Bibelstellenapparat indirekte Verweise oder Anspielungen auf Bibelverse teilweise gar nicht mit angeführt). So finden wir im Brief an Kyrill sechs biblische Belege; im Schreiben an Nestorius 27 Bibelstellen; im Schreiben an Johannes von Antiochien u.a. einen Beleg und in seinem Schreiben an das Volk und den Klerus von Konstantinopel 36 Belege. Man kann anhand dieser Zahlen gut erkennen, daß Caelestin sich darum bemühte, um so biblischer zu argumentieren, je mehr er mit Widerstand gegen seine Schreiben rechnen mußte.

³⁸ Cael., ep. ad Joh. Ant. 2 (Coll. Ver. 6,2 [ACO I 2, 21,11–15 Schw.]).

³⁹ Cael., ep. ad Joh. Ant. 3: *deuotissimis Christo populis peruersa quaedam contra reuerentiam uirginei partus et contra spem nostrae salutis infundit* (Coll. Ver. 6,3 [ACO I 2, 21,16f.]). AMANN, *Affaire 3*, 38–40, sieht die Hauptanklage Caelestins und den eigentlichen theologischen Skandal darin, daß Nestorius solches lehrt. Gemeinsam mit den Gravamina Johannes Cassians und den Erklärungen des Posidonius bildet entstand daraus, so Amann, die Grundlage für die Verkettung des Nestorius, so auch PIETRI, *Roma II*, 1361.

⁴⁰ Cael., ep. ad Joh. Ant. 4 (Coll. Ver. 6,4 [ACO I 2, 21,20–22,2 Schw.]). Wenn Caelestin mitteilt, Nestorius wurde aus der Gemeinschaft ausgeschlossen (*a nostra communione secreuimus* [21,23]), dann ist dieses im strengen Sinne kein kirchenrechtlicher Vorgang, da *secerno* nicht als terminus technicus für eine Exkommunikation steht. Im lateinischsprachigen Raum gibt es inhaltlich die nächsten Anklänge an den (ps.-)augustinischen Sermon des Quodvultdeus *De symbolo*, Quodv., symb. III 9,9: *Quomodo exsultas, arriane, quod teneas ueritatem, cum te malus error a catholica doctrina separans, haereticumque protestans, a*

Nestorius exkommuniziert wurden, und erklärt sogar, daß diese Personen automatisch in Kirchengemeinschaft mit Rom stehen⁴¹. Abschließend macht Caelestin noch einmal deutlich, wer in diesem Fall sein Gewährsmann ist: Kyrill, der Bruder, in dessen Glaubensgemeinschaft sich nicht nur die römische und alexandrinische Kirche, sondern auch die gesamte katholische Kirche befindet⁴².

c) *Der Brief an Nestorius*

Konkrete Vorwürfe gegen Nestorius äußert Caelestin in seinem Schreiben nur am Rande. Zwar zeigt er in immer neuen Bildern und Vergleichen, die er auch in den anderen Schreiben bereits benutzte, wie skandalös es ist, daß ein Bischof von anderen Bischöfen zurechtgewiesen werden muß, da er seine Amtsgeschäfte als *pastor bonus* nicht erledigte. Doch warum er verurteilt wird, erfährt der Angeklagte wiederum nur in einem kurzen Nebensatz:

communione totius orbis secernens, in uno angulo damnauerit? (CChr.SL 60, 361,23–26 Braun). Sulp. Sev., chron. II 35,1 (SC 441, 304,5–10 de Senneville-Grave), berichtet davon, daß Bischöfe ins Exil geschickt wurden, *qui se ab arrianorum communione secreuerant* (vgl. auch Sulp. Sev., chron. II 45,4 [SC 441, 330,37–40]). Für die griechische Übersetzung ἀπὸ τῆς ἡμετέρας κοινωνίας ἀποχωρίζομεν (Coll. Vat. 12,4 [ACO I 1,1, 91,5f. Schw.]) gibt es keine Parallele (PGL gibt lediglich ἀποχωριστικός als Wort an; vgl. aber PGL, s.v. χωρίζω 3. „exclude from church, excommunicate“, 1538). Möglicherweise sollte durch diese rechtlich wenig gefüllte Formel die Rückkehr des Nestorius in die kirchliche *communio* erleichtert werden. GRILLMEIER, Jesus I, 671, referiert in diesem Zusammenhang, daß Caelestin über Nestorius sagt, dieser würde einen *solitarius homo* lehren. Zwar stimmt dieser Gedanke von seiner Grundintention, allerdings kann man den Vorwurf in den Schriften Caelestins nicht wörtlich belegt finden, vgl. dagegen Joh. Cass., inc. II 5,4 (CSEL 17, 257,15 P.); VI 22,1 (348,5); VII 17,2 (373,3).

⁴¹ Cael., ep. ad Joh. Ant. 4 (Coll. Ver. 6,4 [ACO I 2, 22,2–4]).

⁴² Cael., ep. ad Joh. Ant. 5 (Coll. Ver. 6,5 [ACO I 2, 22,7–19 Schw.]). In seinem Comminitorium vom 8.5.431 an die päpstlichen Gesandten nach Ephesus argumentiert Caelestin ähnlich (Coll. Ver. 8 [ACO I 2, 25,1–15 Schw.]): nach ihrer Ankunft müssen sich die Gesandten (1) ganz an Kyrill halten und alles tun, was dieser für gut befindet (*ad ... Cyrillum ... conuertite et ... facietis*). (2) Zwar sollen die Gesandten an den Versammlungen teilnehmen, aber sich selbst nicht an den Diskussionen beteiligen, sondern diese nur beurteilen (*de eorum sententiis iudicare ... non subire*). (3) Ist die Synode schon beendet und sind die Teilnehmer bereits abgereist, so müssen die Legaten versuchen, die Ergebnisse derselben herauszufinden (*requirendum est ... res finitae*). (4) Ging die Synode im Sinne des alten katholischen Glaubens aus (*pro antiqua fide catholica res gestae sunt*), so sollen sie Kyrill, insofern er nach Konstantinopel gereist ist, um die Ergebnisse dem Kaiser bekannt zu geben, nachfolgen. (5) Ist die Auseinandersetzung aber noch nicht abgeschlossen, so sollen sich die Legaten, wie bereits gesagt, Kyrill anschließen (*in dissensione res sunt ... fratris agere debeatis*). Vgl. CASPAR, Geschichte, 406f.; GRUMEL, Concile, 303f.; SPEIGL, Pelagianismus, 10, der annimmt, die Legaten hätten davon unabhängig noch mündliche Instruktionen Caelestins erhalten, die sich insbesondere auf die Verurteilung der Pelagianer bezogen haben (a.a.O., 11–14). Einen kurzen Überblick über die Rolle der päpstlichen Legaten auf den östlichen Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts bietet JALLAND, Life, 253–262.

„Und wie konnte ein Bischof den Völkern solches predigen, wodurch die Ehrfurcht vor der jungfräulichen Geburt verletzt wird?“⁴³

Ein zweiter Vorwurf des Briefes lautet: Nestorius habe einzelne katholisch gesinnte Kleriker unterdrückt und sogar der Stadt verwiesen, mit denen Caelestin Kirchengemeinschaft hält⁴⁴. Caelestin fordert Nestorius auf, innerhalb von zehn Tagen⁴⁵ nach Eingang des Verurteilungsbeschlusses seine bisherigen Lehren zu widerrufen, ansonsten sei die Verurteilung als Häretiker rechtskräftig⁴⁶. Als Richtschnur der Orthodoxie nennt Caelestin Kyrill von Alexandrien und dessen Theologie. An diesem habe Nestorius sich zu orientieren, denn seinen „Glauben haben wir geprüft und anerkannt“⁴⁷. Als Zeichen seines Gesinnungswandels solle Nestorius alle, die er vorher um Christi willen vertrieben hat, in die Gemeinde zurückrufen⁴⁸.

d) Das Schreiben an die Kleriker und das Volk von Konstantinopel

Caelestin begründet gleich zu Beginn seines Schreibens, warum er sich in diesen Fall eingeschaltet hat: die väterliche Sorge trieb ihn dazu, gegen Nestorius vorzugehen⁴⁹. Doch während er sich in den übrigen Schreiben zumeist nur

⁴³ Cael., ep. ad Nest. 7: *unde in populos haec episcopo praedicare quibus uirginei partus reuerentia saucietur?* (Coll. Ver. 2,7 [ACO I 2, 9,2]). Lediglich die im Kontext stehende doppelte Erwähnung von *blasphemia* (... *quas sit blasphemium cogitasse* [9,1]; ... *blasphemia in deum uerba turbare* [9,3]) zeigt an, daß Caelestin hier auf seinen Hauptvorwurf zu sprechen kommt.

⁴⁴ Cael., ep. ad Nest. 14: *Audio uim maximam catholicae sentientes, quibus nos communicamus, clericos sustinere, ita ut his etiam ciuitas interdicta dicatur* (Coll. Ver. 2,14 [ACO I 2, 10,30f.]). Er berichtet davon jedoch nur vom Hörensagen (*audio!*) und kann keine konkreten Namen oder Sachverhalte nennen, die diesen Vorwurf untermauern. Vgl. CASPAR, Geschichte, 396 mit Anm. 4.

⁴⁵ Cael., ep. ad Nest. 18 (Coll. Ver. 2,18 [ACO I 2, 12,10f.]). Falsch wird die Zeit bei FRAISSE-COUÉ, Diskussion, 587, mit sechs Tagen angegeben.

⁴⁶ AMANN, *Affaire* 3, 41, vermutet, daß Nestorius nach Caelestins Forderung eine Retraction hätte schreiben müssen, in der er 1) den θεοτόκος-Titel akzeptiert; 2) dasselbe Bekenntnis wie Rom und Alexandrien unterschreiben muß; 3) die jungfräuliche Empfängnis und Geburt zu lehren; 4) Christ nicht mehr als einfachen Menschen (*solitarius homo*) zu bezeichnen, sondern als Gott-Mensch. Möglicherweise, so AMANN (43f.), schwebte Caelestin hier ein ähnliches Schreiben vor, wie es Zosimus in seiner *Tractoria* verfaßte.

⁴⁷ Cael., ep. ad Nest. 17: *Alexandrinae ecclesiae sacerdotis fidem et probauimus et probamus* (11,23f.). SCHWARTZ, Reichskonzilien, 126–128, spricht in diesem Zusammenhang von einer „alexandrinisch-römischen Entente“, die „wiederum perfekt und ein sicheres Werkzeug in der Hand Cyrills“ war (128).

⁴⁸ Cael., ep. ad Nest. 17 (Coll. Ver. 2,17 [ACO I 2, 11,29–31]). Ohne es hier ausführlich zu begründen, setzt Caelestin damit sein Vorhaben aus seinem Schreiben an Johannes von Antiochien um, wonach er mit all denen Kirchengemeinschaft hält, die von Nestorius exkommuniziert wurden (vgl. oben S. „3.2.3.b. Der Brief an Johannes von Antiochien u.a.“).

⁴⁹ Cael., ep. I ad Const. 1 (Coll. Ver. 5,1 [ACO I 2, 15,13–16 Schw.]). Im griechischen Text wird der Satz durch eine doppelte rhetorische Frage abgeschlossen: τί ἄν εἴη πόρρω; τί δὲ νομισθεῖν ἄλλότριον (Coll. Vat. 11,1 [ACO I 1,1, 84,1f.]). Das Bild von der Kirche als Christi

sehr knapp und gleichsam am Rande über seine Vorwürfe gegen Nestorius äußerte, geht Caelestin in diesem Brief unmittelbar nach der Begründung seines Eingreifens darauf ein:

„Denn der Bischof Nestorius predigt Gottloses über die jungfräuliche Geburt und über die Gottheit Christi unseres Gottes und Erlösers, gleichwie er seine Ehrfurcht und das gemeinsame Heil aller vergab, und zu meidenden Dingen überredet er, sowie es sowohl seine an uns von ihm selbst mit eigener Unterschrift geschickten Schriften, als auch der Bericht meines heiligen Bruders und Mitbischofs Kyrills, der durch meinen Sohn, den Diakon Posidonius an mich geschickt, enthüllten. ... Denn die menschliche und die göttliche Natur erörtert er in unserem Christus, (indem er ihn) bald den Menschen, bald ihn die Gemeinschaft mit Gott zuwies, sooft er es für angemessen erachtet.“⁵⁰

Caelestin erklärt in dem Schreiben auch, von wem er gehört hat, daß Nestorius einige Kleriker seiner Gemeinde unterdrücken würde: es war Posidonius, den Kyrill darüber informierte, daß Nestorius die Kleriker in Konstantinopel verfolgt, wie er sich auch nicht um das Haupt der Kirche (cf. Eph 5,23) kümmert⁵¹.

Ehebett benutzte Caelestin bereits in seinem Schreiben an Johannes von Antiochien (vgl. oben S. 110 mit Anm. 38). Doch während es dort hieß, daß Nestorius das Ehebett schändete, wird hier auf die kirchliche Einheit angespielt, um deren willen Caelestin sich gleich einem Vater berufen fühlt, gegen Nestorius vorzugehen. Interessanterweise wird in diesem Schreiben im griechischen Text auch vom ἓνα θάλαμον Χριστοῦ (ACO I 1,1, 84,1 Schw.) gesprochen, während in dem anderen Brief die Übersetzung οἰκὸς τοῦ Χριστοῦ lautete, die im griechischsprachigen Raum wesentlich verständlicher war, als der nahezu ungebräuchliche Begriff θάλαμος, vgl. PGL, s.v. θαλαμεύω / θάλαμος, 610. Die nächsten Parallele zu diesem Bild finden wir im lateinischsprachigen Bereich bei Maximus von Turin († zw. 408–423), serm. 65,3: *Elatus enim gaudio in saltationem prorupit; praeuidebat enim in spiritu per mariam de germine suo ecclesiam christi thalamo sociandam, de quo ait (Ps 18,6 [V]): 'et ipse tamquam sponsus procedit e thalamo suo'* (CChr.SL 23, 274,54–57 Mutzenbecher). Vgl. dazu MERKT, Maximus I., 153–155. 188.

⁵⁰ Cael., ep. I ad Const. 2: *nam Nestorius episcopus de uirgineo partu et de diuinitate Christi dei saluatoris nostri, uelut eius reuerentiae et communis omnium salutis oblitus, nefanda praedicat, uitanda persuadit, sicut et eius scripta ad nos ab ipso cum propria suscriptione transmissa, sicut etiam relatio sancti fratris et coepiscopi mei Cyrilli per filium meum Posidonium diaconum ad me missa patefecit ... humanam enim in Christo nostro discutit diuinamque naturam, nunc solum hominem, nunc ei societatem dei, quotiens tamen dignatur, adsignans* (Coll. Ver. 5,2 [ACO I 2, 15,18–25 Schw.]). Im Griechischen fehlt die etwas eigenwillige Formel *in Christo nostro* (ἐν τῷ Χριστῷ [Coll. Vat. 11,2; ACO I 1,1, 84,11 Schw.]), die wir so aber auch bei Aug., serm. 91,1,1: *et uident iam in Christo nostro benedici omnes gentes* (PL 38, 567), vorfinden. Die hier unterstellte Trennung der beiden Naturen verschärft Caelestin in ep. II ad Const. 11 noch dahingehend, daß er nun sogar schreibt: *ille clamat latebram suis deesse peccati nec a deo posse celari; ille enim fatetur ubique praesentem quem hic conatur adserere intra uterum defuisse susceptum* (Coll. Ver. 25,11 [ACO I 2, 95,32–34]). Vgl. VOGT, Cölestin, 95. Die Rolle des Posidonius wird von AMANN, *Affaire 2 und 3*, passim, deutlich herausgehoben. Nach Amann ist es im wesentlichen auf das Wirken des Posidonius zurückzuführen, daß Caelestin sich so massiv gegen Nestorius eingesetzt hat. In den vier Briefen des Jahres 430 wird Posidonius neunmal namentlich erwähnt; Kyrill in den drei Briefen, die nicht an ihn adressiert wurden, an sechs Stellen.

⁵¹ Cael., ep. I ad Const. 12 (Coll. Ver. 5,12 [ACO I 2, 18,4–6 Schw.]). Mit dieser Anschuldigung stützt sich Caelestin auf das Commonitorium Kyrills für Posidonius, in welchem Kyrill davon berichtet, Nestorius habe einen Priester Philippus vorgeladen und diesen gefragt, warum jener Nebenversammlungen abhalte und das Abendmahl zu Hause feiere (Cyr. Al., ep.

Am 21.6. rief Kyrill für den kommenden Tag die Synode zusammen, die auf ihrer ersten Sitzung am 22.6. Nestorius für abgesetzt erklärte. Erst am 26.6. trafen die orientalischen Gesandten um Johannes von Antiochien ein und verurteilten im Rahmen einer Gegensynode Kyrill und Memnon, den Metropolit von Ephesus. In der folgenden Zeit versuchten beide Parteien ihre Positionen am kaiserlichen Hof durchzubringen. Erst Anfang Juli gelangten die päpstlichen Gesandten nach Ephesus, schlossen sich der kyrillischen Position an und bestätigten gegenüber dessen Partikularsynode die Verurteilung des Nestorius. Kaiser Theodosius II. ließ Kyrill, Memnon und Nestorius internieren, doch während jene nach kurzer Zeit wieder freigelassen wurden und in ihre Heimatstädte auf ihre Bischofssitze zurückkehren konnten, blieb Nestorius weiterhin abgesetzt und wurde nach Antiochia in die Verbannung geschickt⁵⁵.

a) *Der dritte Brief des Nestorius an Caelestin*

Es ist weitgehend unbekannt, in welcher Form Caelestin seit dem Sommer 430 über die Entwicklungen im Osten informiert wurde⁵⁶. Lediglich ein kurzes

vollzog sich in Formen bedrückender menschlicher Unzulänglichkeit.“ (SCHWAIGER, 31); ähnlich SCHWARTZ, Reichskonzilien, 119: „Nie hat die Welt so rücksichtslose Hierarchen gesehen wie die Männer, die in anderthalb Jahrhunderten von der großen Verfolgung bis zum chaldonischen Konzil auf dem Thron des heiligen Markus saßen. Sie brauchten alle politischen Mittel ohne jede Bedenklichkeit, List und Gewalt, Bestechung und Intrige und vor allem eine Publizistik, die, als Schriftstellerei monoton und reizlos, am Erfolge gemessen, eine Leistung ersten Ranges war“; anders sieht es VOGT, Konzilsverständnis, 451, der Kyrill „ein gewisses Maß an kirchlichem oder bischöflichen Selbstbewußtsein“ bescheinigt, wodurch Kyrill „das ökumenische Konzil als bischöflich-kirchliche Einrichtung gerettet“ habe, in der älteren (zumeist katholischen) Forschung wird diese Zeit und die Rollen Kyrills und Caelestins überaus positivistisch gesehen vgl. etwa CAMELOT, Ephesus, 45–52; GRUMEL, Concile, 298–303.

⁵⁵ Vgl. zum ganzen AMANN, Affaire 3, 44–52; DERS., Affaire 4, 257–265; FRAISSE-COUÉ, Diskussion, 598–617; CAMELOT, Ephesus, 50–67; MCGUCKIN, St. Cyril, 53–107; PIETRI, Roma II, 1375–1380; VOGT, Konzil, 89–105; DERS., Konzilsverständnis, 429–451.

⁵⁶ Nest., ep. III ad Cael. (Coll. Pal. 55 [ACO I 5, 182,1–26 = LOOFS, Nestoriana, 181,7–182,17]). SCHWARTZ, Vorgeschichte, 258 mit Anm. 1, verweist darauf, daß in den lateinischen Akten die kaiserliche Sacra nicht erhalten ist. SCHWAIGER, Primat, 33f., sieht im ersten Schreiben Caelestins an Kaiser Theodosius II. einen Hinweis darauf, daß auch Caelestin eine kaiserliche Sacra erhielt, wenn es dort heißt: „... unsere Anwesenheit wenden wir dieser Synode zu, welche ihr befohlen habt, in denen, die wir schickten...“ (Cael., ep. I ad Theodos. 1: *inpendimus et huic synodo, quam esse iussistis, nostram praesentiam in his quos misimus* [Coll. Ver. 9,1; ACO I 2, 25,23f.]). Zu fragen ist aber, ob *iussistis* sich auf *huic synodo* oder auf *nostram praesentiam* bezieht. Im ersten Fall muß Caelestin die Sacra nicht erhalten haben, sondern kann darüber auch durch den Brief Kyrills informiert worden sein, im zweiten ist der Befehl klar, verwunderlich bleibt dann aber, warum Caelestin nicht persönlich zu Synode nach Ephesus reiste. CRABBE, Invitation List, (369–400) 379–393, erkennt in der Namensnennung der kaiserlichen Sacra des Theodosius (Coll. Vat. 93,1 [ACO I 1,3, 31,4–11 Schw.]), die die Absetzungen Kyrills, Memmons und Nestorius mitteilt, die fehlende Adressenliste für das kaiserliche Einberufungsschreiben zur Synode. Demnach wäre Caelestin der erstgenannte

Schreiben des Nestorius, wohl zwischen dem 19. und 30. November 430 verfaßt⁵⁷, bietet uns noch einmal einen kleinen Einblick in die Versuche der östlichen Parteien, mit dem römischen Papst zur Übereinstimmung zu gelangen. Nestorius nennt in diesem dritten Schreiben an Caelestin erstmals konkret den Namen seines Widersachers: Kyrill, der Bischof von Alexandrien⁵⁸. Nachdem er wohl in der Zwischenzeit durch Johannes von Antiochien belehrt wurde, kann Nestorius in dem Brief zugestehen, daß er selbst nichts gegen den Begriff Gottesgebärerin habe, unter der Voraussetzung, daß er nicht im apolinaristischen oder arianischen Sinne zu einer Vermischung der Naturen führt⁵⁹, auch wenn er selbst lieber den Begriff der Christusgebärerin benutzt, da dieser von den Evangelien und den Engeln stammte⁶⁰.

b) *Der zweite Brief Caelestins an Kyrill*

Empfänger der kaiserlichen Sacra, gefolgt von Rufus von Thessalonich, danach Augustinus, Theodot von Ankyra usw. VOGT, Konzilsverständnis, 431f., folgt dieser These. HARREITHER, Synoden, 83, schreibt zwar, daß Caelestin und Augustinus eingeladen wurden, ohne dieses aber zu belegen.

⁵⁷ Auf das Datum kommt man, da einerseits die kaiserliche Sacra zur Einberufung des Konzils am 19.11.430 – von dem Nestorius hier spricht (*sacram synodum*) – erlassen wurde, andererseits ist ihm der bereits ergangene Absetzungsbeschluß der römischen Synode vom Sommer 430 noch unbekannt, da er diesen erst am 30.11.430 gemeinsam mit dem dritten Brief Kyrills in Konstantinopel übermittelt bekam (vgl. dazu die lateinische Übersetzung der zwölf Kapitula [Coll. Ver. 17,12; ACO I 2, 51,33 Schw.] und SCHWARTZ, Vorgeschichte, 261f. mit Anm. 2) und Nestorius auf die Herausforderung durch die römische Synode noch gar nicht eingeht. Dagegen nimmt SCHWARTZ, Vorgeschichte, 261 mit Anm. 1, an, daß Nestorius seinen Brief an Caelestin erst nach dem Erhalt des päpstlichen Absetzungsbeschlusses geschrieben habe, um dadurch auf die römischen Vorwürfe zu reagieren.

⁵⁸ Nestorius geht in diesem Schreiben gar nicht mehr auf die Frage bezüglich des Umgangs mit den Pelagianern ein, statt dessen spricht er die aktuellen Auseinandersetzungen an. Er berichtet, Kyrill nenne manchmal Maria die Gottesgebärerin und manchmal die Christusgebärerin, vgl. Nest., ep. III ad Cael. 1 (Coll. Pal. 55,1 [ACO I 5, 182,4–6 Schw.]). Selbst bei der wohlwollendsten Nestoriusinterpretation muß man feststellen, daß er mit dieser Aussage seinen alexandrinischen Gegner deutlich verzeichnet.

⁵⁹ Nest., ep. III ad Cael. 1 (Coll. Pal. 55,1 [ACO I 5, 182,7–9]). Johannes von Antiochien schrieb an Nestorius wohl im November 430 einen Brief, in dem er ihn darauf hinwies, daß bereits die Väter den Begriff der Gottesgebärerin im orthodoxen Sinne benutzten (Joh. Ant., ep. ad Nest. 4 [Coll. Vat. 14,4; ACO I 1,1, 95,11–19 Schw.]; vgl. oben S. 66 mit Anm. 15).

⁶⁰ Wie bereits in seinen ersten Briefen sieht Nestorius auch noch in seinem dritten Schreiben an Caelestin in diesem Begriff „Christusgebärerin“ die Mittelposition zwischen den Extremen der Menschengebärerin und dem damit verbundenen Gedanken des Psilanthropismus und dem apolinaristisch geprägtem Verständnis von Gottesgebärerin, vgl. Nest., ep. III ad Cael. 1 (Coll. Pal. 55,1 [ACO I 5, 182,18–20 Schw.]). CASPAR, Geschichte, 404, wundert sich darüber, daß Nestorius der Meinung gewesen war, so leicht mit den Herausforderungen aus Rom und Alexandrien fertig zu werden.

Eine weitere Informationsquelle über die Ereignisse des Winters und Frühjahrs 430/431 war für Caelestin ein zweiter Brief Kyrills nach Rom, der uns aber leider nicht erhalten ist. Wir können jedoch Teile des Inhalts aus dem Antwortschreiben Caelestins rekonstruieren, welches dieser am 7. Mai 431, also genau einen Monat vor dem anberaumten Synodentermin, verfaßte.

Kyrill fragt in seinem Brief an Caelestin, ob es überhaupt noch notwendig sei, Nestorius auf der einberufenen Synode anzuhören, da dieser die bisherigen Fristen zum Widerruf habe verstreichen lassen⁶¹. Caelestin antwortet ihm darauf mit einer differenzierten Zustimmung. Einerseits gesteht er Nestorius im Anschluß an 1Tim 2,4 noch eine Chance zu, andererseits erklärt Caelestin, daß bisher der Patriarch von Konstantinopel keine Bereitschaft zur Veränderung erkennen lasse, weshalb die früheren Beschlüsse automatisch wieder in Kraft gesetzt werden⁶².

Die zweite Anfrage Kyrills lautet, ob Caelestin selbst an der Synode teilnehmen wird. Kyrill hatte wohl vernommen, daß Caelestin nicht persönlich nach Ephesus kommen will. Caelestin weist dieses leicht empört von sich.

„Wir sagen nicht, daß wir bei der Versammlung abwesend sind, denn wir können nämlich nicht von denen abwesend sein, mit denen, wo auch immer sie sind, uns der eine Glauben verbindet. ... Dort sind wir, die wir das denken, was dort für alle verhandelt wird, im Geiste handeln wir, was wir körperlich nicht zu machen scheinen.“⁶³

Zwar hätte man hier einen Hinweis auf die päpstlichen Legaten erwartet, doch über diese läßt Caelestin in seinem Schreiben nichts verlauten. Anzunehmen ist, daß Caelestin den Brief seinen Legaten auf ihre Reise nach Ephesus mitgegeben hat⁶⁴, da er am kommenden Tag seine Konzilsinstruktionen

⁶¹ Cael., ep. II ad Cyr. Al. 2 (Coll. Ver. 10,2 [ACO I 2, 26,19f. Schw.]). Vgl. zu dem zweiten Brief an Kyrill AMANN, *Affaire* 4, 251–253; CASPAR, *Geschichte*, 404, vermutet, Kyrill wollte Caelestin damit vorschlagen, das einberufene Konzil mit dem Hinweis darauf abzulehnen, daß Nestorius ja bereits rechtmäßig verurteilt worden wäre.

⁶² Cael., ep. II ad Cyr. Al. 3 (Coll. Ver. 10,3 [ACO I 2 26,32–27,1]).

⁶³ Cael., ep. II ad Cyr. Al. 3: *conuentui autem nos deesse non dicimus; neque enim ab his absentes esse possumus quibus nos ubicumque positus fides tamen una coniungit. ... illic sumus qui id quod illic pro omnibus agitur, cogitamus; spiritaliter agimus quod corporaliter facere non uidemur* (Coll. Ver. 10,3 [ACO I 2 26,26–30]). Vgl. zu den päpstlichen Legaten oben S. 111 mit Anm. 42, und GRUMEL, *Concile*, 303f.; AMANN, *Affaire* 4, 253–256.

⁶⁴ Sollte Caelestin dagegen seinen Brief nach Alexandrien geschickt haben, so hätte Kyrill diesen auf keinen Fall mehr vor dem Beginn der Synode erhalten können, da er selbst kurz nach Ostern (19. April 431) Alexandria verließ, um nach Ephesus zu reisen, vgl. KRAATZ, *Akten*, 5. Seine Ankunft fand in Ephesus am Samstag vor Pfingsten statt (KRAATZ, *Akten*, 9). Zur Kritik an den Untersuchungen von Kraatz, vgl. SCHWARTZ, *Cyrill*, 21–51, der aber die Authentizität der hier angegebenen Daten nicht in Frage stellt (SCHWARTZ, 27). GRUMEL, *Concile*, 304, hält es für sicher, daß die Legaten sämtliche Briefe vom Mai mit nach Ephesus genommen haben.

verfaßte, in denen die Legaten darauf verpflichtet werden, sich in allen Dingen an Kyrill zu orientieren⁶⁵.

Die dritte Anfrage Kyrills kann hier noch nicht genau geklärt werden. Es geht um die Frage, wie mit denjenigen zu verfahren ist, die sich nach der Meinung Kyrills gegenüber dem katholischen Glauben verdächtig (*suspectos*) verhielten. Caelestin antwortet wiederum ausweichend, daß man dies nach den Schriften der einzelnen beurteilen müsse. Er gibt aber Kyrill keinen Freibrief, um pauschal gegen diese Leute vorzugehen⁶⁶.

c) Der erste Brief an die Synodenteilnehmer zu Ephesus

Am 8. Mai 431 verfaßte Caelestin neben seinen Instruktionen an die päpstlichen Legaten auch noch ein langes Schreiben an die Delegierten der Synode zu Ephesus.

Sein Brief hat ein Hauptthema: er erinnert die Synodalen mit Hilfe einer Vielzahl von biblischen Anspielungen und Belegen daran, daß sie eine Versammlung unter der Leitung des Heiligen Geistes sind: „Die Bischofsversammlung bezeugt die Gegenwart des Heiligen Geistes“⁶⁷.

Darum „sollt ihr im katholischen Glauben und in der Ruhe der Kirche sein. Ihr sollt, weil es so gesagt werden muß, für die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (verantwortlich) sein, als *Beter* und Diener, *die der Frieden Jerusalems sind* (Ps 121,6 [V])“⁶⁸.

Da Caelestin den Namen des Nestorius im ganzen Brief nicht einmal erwähnt, erfährt man nur am Rande, worum es in der einberufenen Synode über-

⁶⁵ Cael., Comm. (Coll. Ver. 8 [ACO I 2, 25,4f.]). Vgl. oben S. 111 mit Anm. 42.

⁶⁶ Cael., ep. II ad Cyr. Al. 3 (Coll. Ver. 10,3 [ACO I 2, 27,3–5]). CASPAR, Geschichte, 405f., findet es bemerkenswert, daß Caelestin in seinem zweiten Brief an Kyrill mit keinem Wort auf die zwölf Kapitel eingegangen ist. Er hält dies für „eine vorsichtige Zurückhaltung gegenüber der extremen alexandrinischen Formulierung der dogmatischen Kontroverse“ (CASPAR, 406). Man kann das Schweigen aber auch negativ interpretieren: entweder verstand Caelestin die zwölf Kapitel gar nicht oder ihre Abfassung war ihm vollkommen gleichgültig.

⁶⁷ Cael., ep. I ad Synod. 1: *Spiritus sancti testatur praesentiam congregatio sacerdotum* (Coll. Ver. 7,1 [ACO I 2, 22,22f. Schw.]). Vgl. SCHWARTZ, Vorgeschichte, 238: „Sie (die Reichskonzilien, TK) waren nicht etwa kirchliche Parlamente, Versammlungen von Bischöfen, Metropolitane, Patriarchen, die den Auftrag hatten, ihre Gemeinden und Diözesen zu vertreten, sondern in ihnen lebte trotz allem Wandel der äußeren Verhältnisse die alte Auffassung noch fort, daß sie Vereinigungen von Geistträgern, ihre Beschlüsse Offenbarungen des in den Bischöfen kraft ihres Amtes lebendigen heiligen Geistes seien. Damit war von selbst gegeben, daß diese Beschlüsse nicht durch Majorität oder überhaupt durch Abstimmung zustande kommen konnten; sie sind der Theorie nach immer einstimmig.“ Darum ist es auch die Aufgabe der Bischöfe, getreu an dem Überlieferten festzuhalten und zu verhindern, daß dies verändert wird, vgl. Cael., ep. I ad Synod. 2 (Coll. Ver. 7,2 [23,6–14]); siehe zum selben Gedanken bei Kyrill GRAUMANN, Kirche, 280–342.

⁶⁸ Cael., ep. I ad Synod. 6: *adestote catholicae fidei et ecclesiarum quieti; adestote, quia sic dicendum est, et praeteritis et praesentibus et futuris, rogantes atque seruantis quae ad pacem sunt Hierusalem* (Coll. Ver. 7,6 [ACO I 2, 24,23–25]).

haupt geht und warum Caelestin so beharrlich darauf hinweist, daß die Bischöfe die überlieferte Lehre nicht verändern sollen. Es geht nicht nur um eine beliebige Sache, sondern um den katholischen Glauben, der angegriffen wurde (cf. 2Kor 5,7)⁶⁹. Erst am Ende seines Briefes wird Caelestin konkreter in seinen Ausführungen: er schickt seine Legaten, die an seiner Stelle ausführen sollen, was man bereits früher beschlossen hat⁷⁰, die also den Absetzungsbeschluß der römischen Synode durchzuführen haben⁷¹.

d) Der erste Brief an Kaiser Theodosius II.

Einen weiteren Brief schickt Caelestin am 8. Mai 431 an den Kaiser Theodosius II. Rein formal ist an diesem Brief bemerkenswert, daß er – im Unterschied zu allen anderen Schreiben Caelestins – keinerlei biblische Zitate aufweist⁷². Caelestin erinnert in diesem Brief Theodosius an seine Pflichten als Kaiser. Theodosius beteiligt sich an der Verteidigung des katholischen Glaubens (*defensionem fidei catholicae*), so Caelestin, indem er die irrtümlichen Lehren verurteilt und somit sein (weltliches) Reich fest und rein erhält, dessen Lenker

⁶⁹ Cael., ep. I ad Synod. 3 (Coll. Ver. 7,3 [ACO I 2, 23,20]).

⁷⁰ Cael., ep. I ad Synod. 7 (Coll. Ver. 7,7 [24,25–29]). Die bereits oben erwähnte Unkenntnis des Griechischen in Rom führte im Verlauf des Konzils von Ephesus zu der überaus grotesken Situation, daß die römischen Legaten am 10. Juli 431 das Schreiben Caelestins in Latein verlasen, es aber außer bei Juvenal von Jerusalem zu keinerlei Reaktion auf Seiten der Synodalen kam, da die Anwesenden allesamt kein Latein verstanden. Erst ein Übersetzer konnte den übrigen Teilnehmern den Inhalt des Caelestins-Briefes bekannt machen (vgl. Coll. Vat. 106,3–18 [ACO I 1,3, 54,2–57,23 Schw.]). Zu den Sprachproblemen auf den Konzilien vgl. SCHWARTZ, Zweisprachigkeit, 245–249.

⁷¹ Diese Aufforderung machte sich die Synode jedoch nicht zu eigen, sondern blieb bei dem einmal gefaßten Absetzungsurteil gegen Nestorius vom 22.6.431, in welchem er seiner bischöflichen Würde enthoben und aus jeder priesterlichen Versammlung ausgeschlossen wird (Coll. Vat. 62 [ACO I 1,2, 54,27f. Schw.]). In der Sitzung vom 10.7. wurde der Absetzungsbeschluß im Beisein der päpstlichen Legaten noch einmal verlesen und bestätigt (Coll. Vat. 106,30 [ACO I 1,3, 60,22–24]). Im Gegensatz dazu forderte aber das Urteil der römischen Synode vom 10.8.430 einen Ausschluß des Nestorius aus der ganzen Kirche (Coll. Ver. 23 [ACO I 2, 20,26–30]).

⁷² Zwar erwähnt Caelestin in diesem Schreiben kurz Abraham, Mose und David, deren Reiche durch ihren Glauben wuchsen und erblühten, doch im Unterschied zu seinen übrigen Briefen zitiert er keine Bibelstellen.

Ebenfalls auffällig ist an diesem Schreiben, daß Caelestin nur Theodosius anspricht, während in den übrigen Schreiben der Synodenteilnehmer grundsätzlich sein Mitregent Valentinian erwähnt wird, vgl. etwa das Schreiben der ephesinischen Synode an die Kaiser (Coll. Vat. 81,1 [ACO I 1,3, 3,4f.]); das Schreiben der Synode an den Klerus von Konstantinopel (Coll. Vat. 86,1 [ACO I 1,3, 14,25f.]); die Relatio an den kaiserlichen Comes Johannes (Coll. Vat. 94,1 [ACO I 1,3, 32,15f.]) u.ö. CASPAR, Geschichte, 400, macht darauf aufmerksam, daß in den ersten Schreiben Caelestins aus dem Jahre 430 jeglicher Bezug auf den Kaiser fehlt, dies lag daran, so Caspar, „daß in der päpstlichen Doktrin überhaupt kein Platz mehr für die kaiserliche Gewalt in kirchlichen Angelegenheiten“ war.

Christus ist⁷³. Denn was der Stärkung der christlichen Gemeinde dient, nützt zugleich auch dem römischen Reich, welches durch den Glauben befestigt wird⁷⁴. Caelestin kommt damit zu dem eigentlichen Anliegen seines Schreibens.

„... daß nicht eine neuerliche Verwirrung ermöglicht wird, möge eure Milde zulassen, noch irgendeine Möglichkeit jene (haben), die sich anstrengen, die Macht der göttlichen Majestät in die Denkart eines menschlichen Streitgesprächs zu drängen.“⁷⁵

Damit wird aber auch deutlicher, was Caelestin insgesamt von den Auseinandersetzungen um den Begriff Theotokos versteht. Die Anfragen des Nestorius sind für ihn nicht nur menschliche Neuerungssucht (diesen Vorwurf hatte er auch früher schon gemacht), sondern sie sind menschliche Versuche, die Gottheit zu banalisieren. Denn Nestorius, so meint Caelestin, führt hier allein einen (akademischen) Disput durch.

Caelestin betätigt sich in diesem Schreiben auch als politischer Theologe, indem er feststellt, daß es für den Kaiser wichtiger sei, die Dinge des Glaubens voranzubringen, als die des Staates (*maior uobis fidei causa debet esse quam regni* [ACO I 2, 25,28]). Denn nur da, wo die Angelegenheiten Gottes rein bewahrt werden, kann auch der Staat prosperieren. Caelestin geht sogar soweit, dem Kaiser vorzuschlagen, daß die Sicherheit des Glaubens mehr geschützt werden muß als die Sicherheit der Länder⁷⁶.

„Denn zur Leichtigkeit für euer Reich wird ausgeführt, was für die Ruhe der Kirche oder aus Achtung vor der heiligen Religion gemacht wird.“⁷⁷

e) Das Schreiben der kyrillischen Synode an Caelestin

Nach der Abreise der päpstlichen Legaten Arcadius, Proiectus und Philippus nach Ephesus blieb Caelestin wieder für eine längere Zeit von allen Informationen abgeschnitten⁷⁸. Im Juli 431 verfaßten die Teilnehmer der kyrillischen

⁷³ Cael., ep. I ad Theodos. Imp. 1 (Coll. Ver. 9,1 [ACO I 2, 25,18–20]).

⁷⁴ Cael., ep. I ad Theodos. Imp. 1 (Coll. Ver. 9,1 [ACO I 2, 25,21f.]).

⁷⁵ Cael., ep. I ad Theodos. Imp. 1: ... *ne quid turbidae nouitati licere uestra mansuetudo permittat neue facultas aliqua his qui diuinae maiestatis potentiam in humanae disputationis rationem artare contendunt* (Coll. Ver. 9,1 [ACO I 2, 25,25–27]).

⁷⁶ Cael., ep. I ad Theod. 2 (Coll. Ver. 9,2 [ACO I 2, 25,28–30]). Caelestin schrieb diese Zeilen, während die Vandalen Nordafrika verwüsteten und die Eroberung Roms erst 20 Jahre zurücklag!

⁷⁷ Cael., ep. I ad Theod. 2: *pro uestri enim imperii geritur facilitate quicquid pro quiete ecclesiae uel sanctae religionis reuerentia laboratur* (Coll. Ver. 9,2 [ACO I 2, 26,3f.]).

⁷⁸ Die Rolle der päpstlichen Legaten auf dem Konzil beschreiben etwa AMANN, *Affaire* 4, 260–265 (da der Autor während der Abfassung seines Beitrags verstarb, blieben seine Ausführungen aber unvollendet); CAMELOT, *Ephesus*, 62–65; CASPAR, *Geschichte*, 407–413;

Teilsynode einen langen Brief an Caelestin, in welchem sie ihm die Ereignisse von Juni und Juli 431 schilderten. Das zentrale Motiv dieser Schilderungen ist der Versuch, die eigene Legitimität hervorzuheben, während der Gegensynode um Johannes von Antiochen jegliche Berechtigung abgesprochen wird⁷⁹.

In diesem Brief sind für die Frage nach Caelestins Wirken im Rahmen des christologischen Streits vor allem drei Punkte von Interesse. Zum einen verweist man auf die Schreiben Caelestins. Doch während es vorher in dem Synodenschreiben ausführlich heißt, daß man die Briefe Kyrills an Nestorius gelesen und als mit der Bibel und mit dem Nizänum übereinstimmend befunden hat, wird von dem Caelestinbriefen nur summarisch gesagt, daß er die Übereinstimmungen selbst bestätigen würde⁸⁰. Man nimmt also weder Bezug auf den Absetzungsbeschluß der römischen Synode vom August 430, noch werden inhaltliche Aspekte der Caelestinbriefe genannt.

An einem zweiten Punkt dagegen wird eine Forderung Caelestins positiv aufgenommen. Dieser hat in seinem zweiten Schreiben an Kyrill gefordert, daß man die dort ungenannten Theologen mit ihren verdächtigen Theologien, nicht pauschal verurteilen dürfte, sondern daß erst eine Prüfung ihrer Schriften erfolgen muß⁸¹. In dem Schreiben der Synode an Caelestin wird nun berichtet, daß Johannes von Antiochien und die anderen Synodenteilnehmer der Gegensynode sowohl Kyrill als auch Memnon von Ephesus als Häretiker verurteilt hätten, da diese Arianer, Apolinaristen und Eunomianer wären. Doch obwohl die kyrillische Synode Johannes von Antiochien mehrfach dazu aufforderte,

GRUMEL, Concile, 306–309; FRAISSE-COUÉ, Ephesus, 610f.; PIETRI, Roma II, 1382–1393. Unklar ist, warum Caelestin seine Legaten frühestens am 8.5.431 nach Ephesus abgesandt hat, obwohl in der kaiserlichen Sacra ausdrücklich der 7.6. als Beginn des Konzils angegeben wurde. Im Unterschied zu Johannes von Antiochien, der eine Hungersnot in Antiochien als Begründung für seine Verspätung angeben konnte (vgl. KRAATZ, Akten, 21f. 139f.), gibt es keine bekannten Gründe für die verspätete Abreise der Römer. AMANN, Affaire 4, 256, gibt an, daß es für die Legaten unmöglich gewesen ist, innerhalb eines Monats von Rom nach Ephesus zu gelangen. In Ephesus rechtfertigte sich der Bischof Arcadius, daß sich die Ankunft wegen des schlechten Wetters verzögert habe (Coll. Vat. 106,22 [ACO I 1,3, 58,13–15]).

⁷⁹ Begründet wird die Ablehnung mit der geringen Anzahl von nur etwas mehr als 30 Teilnehmern an der antiochenischen Teilsynode. Wie aber VOGT, Konzilsverständnis, 448–451, überzeugend herausgearbeitet hat, kann man überhaupt nicht davon sprechen, daß die antiochenischen Theologen zahlenmäßig den Alexandrinern unterlegen gewesen seien, da nach seiner Untersuchung die Anzahl der Metropolitane, die allein mit zwei oder drei Suffraganen von Theodosius II. zur Synode eingeladen worden sind, in beiden Gruppen etwa gleichgroß war. Unverständlich ist dann aber, wie Vogt daraus die Konsequenz zieht, daß Kyrills Vorgehen im Endeffekt gerechtfertigt sei (450f.).

⁸⁰ Ep. Synod. Eph. ad Cael. 5: καθὰ καὶ ἡ σὴ ὁσιότης ὁρθῶς τοῦτο δοκιμάσασα ἐμαρτύρησεν (Coll. Vat. 82,5 [ACO I 1,3, 6,34f. Schw.]).

⁸¹ Cael., ep. II ad Cyr. Al. 3 (Coll. Ver. 10,3 [ACO I 2, 27,3–6]), vgl. oben S. 118.

diese Anklage zu belegen, kam dieser der Aufforderung nicht nach und erwies sich dadurch selbst als Häretiker⁸². Doch anstatt ihn nun sofort aus der Kirche auszuschließen, wie es in diesem Fall rechtmäßig gewesen wäre, beschränkte man sich in der Urteilsgebung gegen Johannes und die übrigen Synodenteilnehmer darauf, diesen die bischöfliche Vollmacht abzuspochen⁸³. Caelestin soll nun entscheiden, wie in Zukunft mit den Teilnehmern der Gegensynode umgegangen werden muß⁸⁴.

Ein dritter Punkt, in dem Caelestin direkt angesprochen wird, ist die Mitteilung über die Verurteilung der Pelagianer und Semipelagianer⁸⁵. Auffällig ist, daß wir aus den eigentlichen Verhandlungsakten des Konzils darüber keinerlei Informationen besitzen⁸⁶. Wir wissen nicht, ob über diesen Punkt überhaupt verhandelt, oder ob die Verurteilung eventuell nur im Zusammenhang mit der Verurteilung des Nestorius vorgenommen wurde⁸⁷.

⁸² Ep. Synod. ad Cael. 8–10 (Coll. Vat. 82,8–10 [ACO I 1,3, 8,3–24 Schw.]). Nach dem antiken Rechtsverständnis eines Akkusationsprozesses, dem sich das kirchliche Recht anschloß, wurde eine abgewiesene Verleumdungsklage auf den Kläger selbst angewendet, vgl. Cod. Theod. 9,1,11 (433,1–5 Krüger/Mommsen); siehe dazu STEINWENTER, Rechtsgang, passim bes. 75–79. Eine vorzügliche Darstellung dieses kirchlichen Rechtsverfahrens am Beispiel der Verurteilung des Eutyches durch die Konstantinopolitaner Synodos endemousa im Jahre 448 n.Chr. bietet die Darstellung von MAY, Lehrverfahren, 10–61.

⁸³ Ep. Synod. ad Cael. 10 : αὐτοὺς ἀκοινωνήτους ποιήσαντες καὶ περιελόντες αὐτῶν πᾶσαν ἐξουσίαν ἱερατικὴν, ὥστε μηδένα δύνασθαι βλέπειν δι' οἰκείων ἀποφάσεων (Coll. Vat. 82,10 [ACO I 1,3, 8,26f. Schw.]). Damit gleicht sich der Text an den Absetzungsbeschuß des Nestorius an, in dem es hieß, Nestorius sei ausgeschlossen von τοῦ τε ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ (Coll. Vat. 62 [ACO I 1,2, 54,27f. Schw.]).

⁸⁴ Ep. Synod. ad Cael. 10 (Coll. Vat. 82,10 [ACO I 1,3, 8,24–26]). Ob man sich von diesem Verfahren eine Strafverschärfung durch die Exkommunikation der Antiochener versprach, oder ob dahinter als Kalkül die Überlegung stand, eine solche Absetzung lieber gemeinsam mit der römischen Partei durchführen zu wollen, kann nicht mehr geklärt werden.

⁸⁵ Ep. Synod. ad Cael. 13 (Coll. Vat. 82,13 [ACO I 1,3, 9,14–20]).

⁸⁶ Verlesen wurde in der ersten Sitzung vom 22.6. der Brief des Capreolus an die Synode (Capreol. carth., ep. 1 [Coll. Vat. 61; ACO I 1,2, 52,16–54,8 Schw.]) und das Schreiben Caelestins an Nestorius (Coll. Vat. 49 [ACO I 1,2, 36,12–15]). LÖSSL, Julian, 313–316, vermutet im Anschluß an SPEIGL, Pelagianismus, 11–13, daß erst mit dem Eintreffen der päpstlichen Legaten die hier angesprochene Verurteilung der Pelagianer aktiv durchgeführt wurde.

⁸⁷ Darauf verweist das Schreiben der Synode vom 1.7.431 an die Kaiser Theodosius und Valentinian, in dem die Theologie von Nestorius und die Gegensynode um Johannes von Antiochien in Verbindung mit pelagianischen Lehren gebracht wird (Ep. Synod. ad. Imp. 4: τοὺς μὲν ἐπὶ δογμάτων διαστροφῆι ὡς Πελαγιανούς τε ὄντας καὶ ἐναντία τῆς εὐσεβείας φρονήσαντας [Coll. Vat. 84,4; ACO I 1,3, 12,7–9 Schw.]).

3.2.5. Die Schreiben des Jahres 432

Das Ergebnis der Doppelsynode von Ephesus war ein tiefer Bruch zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Kirche. Beide Parteien kehrten an ihre Heimatorte zurück, nachdem vom Kaiser der Auflösungsbeschluß an die Synodalen ergangen war⁸⁸. In der Zeit zwischen Herbst 431 und Winter 432 gab es eine Vielzahl von gegenseitigen Absetzungsbeschlüssen⁸⁹.

a) Der zweite Brief an die Synodenteilnehmer

Caelestin wurde von den Ereignissen des Jahres 431 durch mehrere Briefe unterrichtet, die ihm Weihnachten 431 durch einen Priester Johannes und einen Diakon Epiktet zugestellt wurden⁹⁰. Auf die Geschehnisse des letzten Jahres ging er in vier Briefen ein, die er alle am 15.3.432 verfaßte.

Das erste Schreiben des 15.3. richtete Caelestin an die Teilnehmer der kyrilischen Synode, wobei unklar ist, wem er den Brief zustellen ließ⁹¹. Wie bereits in seinen früheren Briefen entwickelt Caelestin auch hier wieder seine Stellvertretertheorie, wonach er selbst – obwohl in Abwesenheit – bei der Ordination Maximians anwesend war⁹². Der eigentliche Anlaß seines Schreibens liegt aber in seiner Beunruhigung über das Exil des Nestorius in Antiochien und dessen Unterstützung durch Johannes von Antiochien.

⁸⁸ Theodos. Imp., Sacra ad Synod. Eph. (Coll. Cas. 118 [ACO I 4, 69,4–8 Schw.]). Im folgenden Satz hält Theodosius aber an der Absetzung von Kyrill und Memnon fest und fordert, daß an deren Bischofssitzen neue Bischöfe eingesetzt werden. Erst am 31.10.431 gelangte Kyrill wieder nach Alexandrien, wo er „mit großer Herrlichkeit und Ansehen“ empfangen wurde (Coll. Cas. 64a [ACO I 3, 179,11f.]), nachdem Theodosius in einer letzten Sacra an die Synode doch noch die beiden aus der Inhaftierung entließ (Coll. Ath. 97 [ACO I 1,7, 142,21–33]). Vgl. SCIPIONE, Nestorio, 232–235.

⁸⁹ Vgl. etwa Cyr. Al., ep. 33,11 (Coll. Ath. 107,11 [ACO I 1,7, 150,31–36 Schw.]). Zu den Auseinandersetzungen des Jahres 432 vgl. FRAISSE-COUÉ, Diskussion, 616f.; SCIPIONE, Nestorio, 240–246; STUDER, Recezione, 249–253.

⁹⁰ Cael., ep. II ad Synod. 6 (Coll. Ver. 26,6 [ACO I 2, 100,33f. Schw.]). Caelestin schreibt diese Briefe Mitte März, damit seine Boten sie noch rechtzeitig vor Ostern 432 (3.4.432) nach Konstantinopel bringen können. Ob man diesen Termin einhalten konnte, ist unbekannt, zumal die Legaten im Jahr vorher, obwohl sie vermutlich Anfang Mai aufbrachen, fast zwei Monate brauchten, um den wesentlich kürzeren Seeweg nach Ephesus zu bewältigen.

⁹¹ Cael., ep. II ad Synod. 2 (Coll. Ver. 26,2 [ACO I 2, 98,28–30 Schw.]). Zwar bestätigt er die Zustellung eines Schreibens der ephesinischen Synode, doch es kann sich dabei nicht um das Schreiben vom Juli 431 gehandelt haben, da Caelestin auf die Bischofswahl des neuen Patriarchen von Konstantinopel, Maximian, eingeht, die erst am 25.10.431 stattfand. Natürlich kann nicht ausgeschlossen werden, daß der uns bekannte Brief der Synode von Ephesus mit einem Nachtrag über die Erhebung Maximians versehen wurde, doch dafür finden wir im Text keinen Anhalt. Zur Bischofswahl des Maximian vgl. Coll. Cas. 64a (ACO I 3, 179,2–8).

⁹² Cael., ep. II ad Synod. 3 (Coll. Ver. 26,3 [ACO I 2, 99,14–16 Schw.]).

„Wir hörten nämlich, daß dieser nach Antiochien zurückgekehrt ist, woher er gekommen war, und daß ihm dort die Möglichkeit gewährleistet wird, zu leben. Ein solches Exil ist der Untergang der Unschuldigen. ... Vor Augen ist uns, die Kirche der selben Stadt, die durch ihn den Bischof verlor, und dennoch untersuchen wir aufmerksam, wer für wen die Ursache der Sünde war? Wenn jener nicht etwa beweist, was wir um der Ruhe der Kirchen willen sagen, daß er verführt wurde, indem er den Verurteilten verläßt.“⁹³

Caelestin beschuldigt hier Johannes von Antiochien nicht nur, durch die Bereitstellung einer Unterkunft die Häresie des Nestorius zu unterstützen und daß somit seine Kirche ihren Bischof verloren hat, sondern unterstellt zudem, daß Johannes von Antiochien selbst der Vater der Häresie sein könnte⁹⁴.

b) *Der zweite Brief an den Kaiser Theodosius II.*

Der zweite Brief an den Kaiser unterscheidet sich erneut von den übrigen Schreiben Caelestins. Im Unterschied zu seinem ersten Brief an den Kaiser und den übrigen Texten benutzt er vor allem im ersten Teil des Briefes Elemente der panegyrischen Rede: er lobt den Kaiser für sein aktives Eingreifen⁹⁵ und vergleicht ihn mit Abraham, David und Elias, die die Feinde des Glaubens vernichteten⁹⁶. Dadurch schuf sich Theodosius die Voraussetzungen, den Namen der ewigen Herrlichkeit zu tragen⁹⁷. Caelestin rühmt Theodosius für sein

⁹³ Cael., ep. II ad Synod. 4: *didicimus namque hunc Antiochiam reuertisse atque sibi illic unde uenerat, uiuendi praestitam facultatem. innocentium exitium est istud exilium. ... in oculis est eiusdem ciuitatis ecclesia quae per hunc perdidit sacerdotem, et tamen laboramus aduertere quis cui fuerit causa peccati? nisi forte, quod pro quiete ecclesiarum dicimus, deceptum se ille demonstret deserendo damnatum* (Coll. Ver. 26,4 [ACO I 2, 99,37–100,6]).

⁹⁴ Die Synodalen fordert Caelestin darum auf, dieses Exil zu unterbinden. Dies entspricht der Forderung der römischen Synode vom Sommer 430: Nestorius muß aus der ganzen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden, vgl. Cael., ep. II ad Synod. 4 (Coll. Ver. 26,4 [ACO I 2, 100,10–12]). Caelestin kritisiert offensichtlich, daß der Beschluß (*sententia*) der Synodalen nicht ausreichend war, um die Anhänger des Nestorius zu bestrafen. Damit kommt er aber einer Anfrage der Synode nach, die diese an ihn gestellt hatte (vgl. oben S. 122 mit Anm. 84). Im folgenden (Cael., ep. II ad Synod. 6 [100,34–37]) erhebt Caelestin konkrete Forderungen: Johannes von Antiochien und die übrigen Teilnehmer der Gegensynode sollen verurteilt werden (*damnatum*), alle übrigen Bischöfe, die sich mit diesen in Kirchengemeinschaft befinden, müssen ihres Bischofsstuhles und ihrer Städte verwiesen werden, wenn sie die erstgenannten nicht verurteilen, um damit ihren Pflichten als katholische Bischöfe nachzukommen (101,4–9 Schw.). Den Absetzungsbeschluß bekräftigt Caelestin am Schluß seines Briefes noch einmal. Wenn Johannes von Antiochien Nestorius nicht verdammt, muß die Kirche an ihm vollziehen, was die Ehrfurcht vor dem Glauben befiehlt (*fidei nostrae respectus imperat* [101,11–14]). Vgl. GRUMEL, Concile, 311f., der das Verhalten Caelestins rechtfertigt.

⁹⁵ Cael., ep. II ad Theodos. 1 (Coll. Ver. 23,1 [ACO I 2, 88,20f. Schw.]).

⁹⁶ Cael., ep. II ad Theodos. 1f. (Coll. Ver. 23,1f. [ACO I 2, 89,1–8]).

⁹⁷ Cael., ep. II ad Theodos. 1 (Coll. Ver. 23,1 [88,36–89,1]). Weniger freundlich charakterisiert dagegen SCHWARTZ, Reichskonzilien, 124f., den Kaiser: „Theodosius ist in Wahrheit nie mündig geworden; er war immer ein Spielball in der Hand seiner Günstlinge und Eunuchen, und es besserte nichts, daß er, unzuverlässig und tückisch, seine Favoriten plötzlich zu wechseln liebte“.

bisheriges Vorgehen, welches sich auch für die Zukunft seines Kaiserreiches auswirken wird⁹⁸. Im folgenden Abschnitt fährt Caelestin weniger emphatisch fort, indem er dem Kaiser dankt, daß durch ihn der neue Patriarch Maximian eingesetzt wurde⁹⁹. Gleichzeitig fordert er Theodosius dazu auf, denjenigen aus jeglicher Gemeinschaft zu entfernen, den der Beschluß der Bischöfe wegen seiner Lästerungen ausgeschlossen hat¹⁰⁰.

c) Der Brief an den Konstantinopolitanen Patriarchen Maximian

Aufgabe des neuen Patriarchen Maximian ist es, den hohen Wellen Stand zu halten, das Ruder der Kirche im Griff zu haben, die Kranken zu heilen. Gleichzeitig soll er weiterhin aktiv am Kampf gegen die Häresien teilnehmen.

„Keinen Platz soll die neue Gottlosigkeit haben und Widerstand soll geleistet werden dem bekannten Caelestianischen Irrtum, der einst durch seine Verurteilung auf dem ganzen Erdkreis unterdrückt wurde, um alle, die Nachfolger dieser Lehren sind, von der ganzen Menschengemeinschaft zu vertreiben.“¹⁰¹

Caelestin verknüpft das Schicksal des Nestorius und seiner Anhänger mit dem der Pelagianer. Beiden soll die Gemeinschaft aufgekündigt werden, über beiden Gruppen steht das Anathem, welches es durchzusetzen gilt, egal wohin sie kommen, damit ihre Lehren nicht weiter verbreitet werden können¹⁰².

d) Der zweite Brief an das Volk und den Klerus von Konstantinopel

Wie bereits in seinem ersten Brief nach Konstantinopel verfaßt Caelestin auch hier wieder einen Text, der deutlich länger als seine anderen Schreiben des 15.3.432 ist. Ihm kommt es darauf an, den Konstantinopolitanern deutlich zu machen, daß die Verurteilung des Nestorius zu Recht geschah. Dafür nutzt er wieder eine Vielzahl von biblischen Zitaten, um seinen eigenen Gedanken

⁹⁸ Cael., ep. II ad Theodos. 1 (Coll. Ver. 23,1 [ACO I 2, 88,26–29 Schw.]).

⁹⁹ Cael., ep. II ad Theodos. 2f. (Coll. Ver. 23,2f. [ACO I 2, 89,8–20]). Wir finden in diesem Text einen Beleg für die herausgehobene kaiserliche Stellung bei der Bischofswahl in Konstantinopel: der Kaiser hatte weitestgehend allein das Recht, einen Patriarchen auf den Thronos zu Konstantinopel zu erheben. Vgl. dazu SCHWARTZ, Reichskonzilien, 123.

¹⁰⁰ Cael., ep. II ad Theodos. 3 (Coll. Ver. 23,3 [ACO I 2, 89,31–33]). Im Unterschied zu seinem zweiten Schreiben an die Synodalen geht Caelestin in diesem Brief aber mit keinem Wort auf seine Forderung ein, daß auch Johannes von Antiochien und die Teilnehmer der antiochenischen Gegensynode exkommuniziert werden sollen.

¹⁰¹ Cael., ep. ad Maximian. 3: *locum impietas nouella non habeat et conpresso olim per totum orbem sua damnatione noto Caelestiano errori tua uigilantia resistatur, ut quicumque huius dogmatis sunt sequaces, ab omni societate hominum repellantur* (Coll. Ver. 24,3 [ACO I 2, 91,11–14 Schw.]).

¹⁰² Cael., ep. ad Maximian. 3 (Coll. Ver. 24,3 [ACO I 2, 91,14–20]).

Ausdruck zu verleihen. Als völlig neuen biblischen Vergleich nimmt er in diesem Brief eine Analogie zwischen Judas Iskariot und Nestorius auf¹⁰³. Nestorius war nur ein „geschwätziger Mann“ und zugleich ein „wachsamer Verderber“¹⁰⁴. Anstatt auf ihn sollen die Gemeindeglieder und Kleriker in Konstantinopel auf ihren einfältigen Lehrer Maximian hören, der keine Neuerungen wie jener verbreitet, sondern an dem Überlieferten festhält¹⁰⁵. Nestorius dagegen wurde nach langwierigen Untersuchungen ordnungsgemäß verurteilt (*diuinae constitutionis seruatus ordo damnauit* [94,37]), nachdem er vorher mehrfach ermahnt worden war.

e) *Das Schreiben an Flavian von Philippi*

Ein letztes, kurzes Schreiben Caelestins findet sich in der *Collectio Atheniensis* Nr. 98¹⁰⁶ und ist auch nur in griechischer Sprache überliefert. Es ist an den Bischof von Philippi, Flavian, gerichtet. Dieser war selbst Mitglied der kyrillischen Synode von Ephesus und hat an Caelestin einen Brief übermitteln lassen. Den Brief erhielt Caelestin vermutlich gemeinsam mit den übrigen Briefen im Rahmen seiner „Weihnachtspost“ 431¹⁰⁷. Der Grund des Schreibens ist unbe-

¹⁰³ Cael., ep. II ad Constant. 4 : *sit licet uterque ante oculos nostros, saluatoris nostri caluminator et traditor, tamen deliberare difficile est inter discussorem natiuitatis et mortis auctorem. facti sui licet uacuum statim Iudam paenituit, praeuenit exitum traditi supplicium traditoris. ille statim laqueum, peccatum suum confessus, elegit; hic impietatis pertinacia gloriatur* (Coll. Ver. 25,4 [ACO I 2, 92,32–93,2 Schw.]). Es bleibt nur zu hoffen, daß Caelestin im Ende des Judas nicht die Lösung sah, die seiner Meinung nach Nestorius zu wählen hätte, um seine Schuld zu sühnen. Vgl. CASPAR, *Geschichte*, 414: „Welcher Kinderschreck war hier aus Nestorius gemacht!“

¹⁰⁴ Cael., ep. II ad Const. 9: *habuistis hominem sermonis assidui et, ..., habuistis uigilem perditorem* (Coll. Ver. 25,9 [ACO I 2, 94,24f. Schw.]). Dagegen rühmt Caelestin Maximian gerade darum, weil dieser nicht so wortgewaltig sei, sondern eher von hellem Geiste (Coll. Ver. 24,1 [ACO I 2, 90,16f. Schw.]).

¹⁰⁵ Cael., ep. II ad Const. 16 (Coll. Ver. 25,16 [ACO I 2, 97,10–12]). Wenn Caelestin hier und im folgenden Absatz den Eindruck (*a nobis datus est qui est electus ex nostris* [97,14]) erweckt, daß Maximian persönlichen Kontakt nach Rom gehabt hätte (*a maioribus nostris nobiscum positus frequenter audiuit*), so kann dies durch nichts belegt werden. Auch in seinem Schreiben an Maximian läßt Caelestin nicht erkennen, daß zwischen ihm und dem Bischof von Konstantinopel eine – wie auch immer geartete – Beziehung bestand, die über die Gleichzeitigkeit des Bischofsamts hinausging. Von daher muß man die *maiores nostri* wohl allgemein auf die gemeinsamen theologischen Wurzeln beziehen. CASPAR, *Geschichte*, 415, bemerkt zu dem Brief, Caelestin „richtete vor allem ein langes Hirten Schreiben an die Kleriker von Konstantinopel, als sei er selbst ihr geistlicher Oberherr“.

¹⁰⁶ In dieser Textsammlung finden wir alle Briefe Caelestins aus dem Jahre 432 vor, die in griechischer Sprache vorliegen.

¹⁰⁷ Cael., ep. ad Flav.: *διὰ τῶν τέκνων τῶν ἡμετέρων τῶν εὐλαβεστάτων Ἰωάννου τοῦ πρεσβυτέρου καὶ Ἐπιθυμητοῦ τοῦ διακόνου γράμματα τῆς ἀγιοσύνης σου ὑπεδεξάμην* (Coll. Ath. 98 [ACO I 1,7, 142,37–143,2 Schw.]). PIETRI, *Roma* II, 1394, vermutet wohl nicht zu Unrecht,

kannt. Flavian fühlte sich aus irgendeinem Grund in seiner bisherigen Rolle zurückgesetzt, obwohl er zu den eifrigsten Verfechtern der antinestorianischen Fraktion auf dem ephesinischen Konzil gehörte¹⁰⁸. Caelestin versuchte ihn in dem Schreiben ebenso zu beruhigen, und dankte ihm für sein bisheriges Wirken, wie es sein Nachfolger Xystus III. auch in einem zweiten Brief an Flavian tat, in dem Xystus noch mitteilte, daß er der neue Bischof von Rom sei¹⁰⁹.

3.3. Zusammenfassung

Der Durchgang durch die Schreiben Caelestins aus den Jahren 430 bis 432 hinterläßt einen negativen Eindruck vom Wirken des römischen Papstes in den christologischen Auseinandersetzungen. Caelestin war den theologischen Diskussionen seiner Zeit offensichtlich nicht gewachsen, aus diesem Grunde unterläßt er es auch weitgehend, sich theologisch zu äußern¹¹⁰. Statt dessen argumentiert er in seinen Schreiben kirchenrechtlich gegen Nestorius und unterstützt von Anfang an dessen Absetzung: er gibt sich aber nicht damit zufrieden, daß Nestorius seine bischöflichen Würden verliert, sondern verlangt darüber hinaus, daß dieser auch noch ins Exil geht. Denn Nestorius ist der Feind der Kirche, der die Ruhe derselben stört. Die Irrlehre des Nestorius stellt er so vor, daß Nestorius die *uirginae partus* schmälert und damit die Gottheit Christi in Frage stellt. Worin sich dieses Vergehen aber konkret aufzeigen läßt, wird

daß das Schreiben Flavians gemeinsam mit der übrigen Post aus Konstantinopel Weihnachten 431 in Rom eingetroffen ist.

¹⁰⁸ In der Teilnehmerliste des 22.6.431 wird er an vierter Stelle nach Kyrill, Juvenal von Jerusalem und Memnon von Ephesus als Stellvertreter des Metropoliten Rufus von Thessalonich genannt (Coll. Vat. 33 [ACO I 1,2, 3,4 Schw.]), in den nachfolgenden Verhandlungen meldete er sich immer wieder mit Redebeiträgen, und die Verurteilung des Nestorius unterschrieb er an dritter Stelle nach Kyrill und Juvenal (Coll. Vat. 62 [ACO I 1,2, 55,3 Schw.]). Vgl. zur Person ACO IV 3,2,1, s.v. Flavianus. Φλαβιανός (8), S. 198f.

¹⁰⁹ Cael, ep. ad Flav. (Coll. Ath. 98 [ACO I 1,7, 142,36–143,7 Schw.]); Xyst., ep. ad Flav. (Coll. Ath. 99 [ACO I 1,7, 143,9–24 Schw.]). Zu vermuten ist, daß Caelestin sein Schreiben nicht mehr rechtzeitig genug vor seinem Tode absenden konnte, so daß Xystus beide Briefe an Flavian abschickte. Wie dessen Reaktion darauf war, ist unbekannt. CASPAR, Geschichte, 416 mit Anm. 2, erwägt, ob Xystus „der nächste Vertrauensmann seines Vorgängers“ war.

Zur Bedeutung der Metropole Thessalonich und des illyrischen Vikariats für Rom im fünften Jahrhundert vgl. etwa CASPAR, Geschichte, 373–382; JALLAND, Life, (175–204) 175f. 192–204; PIETRI, Roma II, 1070–1147.

¹¹⁰ Von daher läßt sich die Aussage des Gennadius, daß Caelestin die beiden vollständigen Naturen in Christus bestätigte, während er forderte, an die eine Person des Sohnes Gottes zu glauben (Gennad., vir. ill. LV: *confirmans duabus in Christo manentibus perfecte naturis unam Filii Dei credendam personam* [TU 14,1, 80,16f. Richardson]), durch die uns überlieferten Text Caelestins nicht belegen. Zu vermuten ist, daß Gennadius nachträglich, d.h. von den Entscheidungen des Konzils von Chalcedon her, diese Aussage zu Caelestins Ehrenrettung hinzufügte.

von Caelestin nicht gesagt. Statt dessen wird nur summarisch berichtet „in seinen Briefen und Predigten haben wir dies gefunden“. Auch nach dem Konzil von Ephesus gibt dieser Zerstörer, nach der Meinung Caelestins, noch keine Ruhe, sondern kann im Zentrum seiner Häresien (d.h. in Antiochien) ungestört seinen Verderben bringenden Gedanken anhängen. Gleichzeitig äußert er sich anfänglich sehr vorsichtig zum Umgang mit den Bischöfen um Johannes von Antiochien, verlangt dagegen später schroff, daß sie ebenso behandelt werden sollen wie Nestorius.

Deutlich wurde auch, daß Caelestin in fast allen Schreiben sehr biblisch argumentiert, nur im Umgang mit dem Kaiser verwendet er auffallend wenige oder gar keine biblischen Bezüge. Statt dessen bringt er in seinen Schreiben an den Kaiser das staatstheoretische Argument, daß es dessen erste Staatsaufgabe sei, den christlichen Glauben zu unterstützen, wodurch sein eigenes Reich gestärkt werde.

Kyrill bleibt für Caelestin der sichere Gewährsmann und ein rechter Diener Gottes. Er sieht eine unaufgebbare Einheit zwischen den römischen und alexandrinischen Positionen, die zugleich die Lehre der ganzen Kirche darstellt. Zwar erwartet Caelestin von Kyrill, daß er seine Anweisungen umsetzt, doch der Konzilsverlauf belegt, daß der Alexandriner sich nicht als Erfüllungsgehilfe Caelestins ansah.

Schließlich fordert Caelestin von seinen Gesprächsteilnehmern, daß sie sich von allen Neuerungen fernhalten und sich vielmehr in heiliger Einfachheit der christlichen Verkündigung widmen.

4. Papst Xystus III. und der christologische Streit

4.1. Zur Person

Über die Person des römischen Papstes Xystus III. (432–440 n.Chr.) ist nur sehr wenig bekannt. Nach dem Liber Pontificalis stammte er aus Rom¹. Im Zuge der Auseinandersetzungen mit den Pelagianern erhielt er um das Jahr 418 zwei Briefe Augustins. In seinem ersten Schreiben fordert Augustinus Xystus unmißverständlich dazu auf, an der Verfolgung des pelagianischen Irrtums mitzuwirken². In dem zweiten teilt er mit, er habe zunächst gerüchteweise gehört, daß Xystus auf Seiten der Pelagianer gestanden habe, nun aber zu seiner Beruhigung erfahren, daß dieses Gerücht gegenstandslos sei. Augustinus appelliert an Xystus, sich auch weiterhin mit aller Kraft gegen die pelagianische Häresie einzusetzen und in seinem Eifer nicht nachzulassen³.

Von den übrigen Nachrichten des Liber Pontificalis sind vor allem diejenigen über die umfangreiche Bautätigkeit in Rom von Interesse, die zum einen der Restaurierung der durch die Eroberung Roms im Jahre 410 zerstörten Kirchen galt, zum anderen viele Neubauten hervorbrachte⁴. Nach seinem Tod im

¹ Lib. Pont. 46,1: *Xystus, natione Romanus, ex patre Xysto, sedit ann. VIII d. XVIII* (232,1 Duchesne). Während der Liber Pontificalis überhaupt nicht auf die dogmatischen Streitigkeiten eingeht, erwähnt Gennadius kurz, daß Xystus gleich seinem Vorgänger Caelestin Lehrsätze (*sententia*) gegen die Fehler des Nestorius und der orientalischen Bischöfe vorlegte (Gennad., vir. ill. 55: *Similiter etiam Sixtus, successor Caelestini, pro eadem re et ad ipsum Nestorem et ad Orientis episcopos adversum errorem eius Occidentalium sententias direxit* [TU 14,1, 80,19–21 Richardson]). Auffällig ist an diesem Bericht des Gennadius, daß Xystus nur als Appendix des Caelestin vorgestellt wird.

² Aug., ep. 191 (CSEL 57, 162,11–165,11 P.).

³ Aug., ep. 194 (CSEL 57, 176,2–214,6 P.); hier ep. 194,2 (177,9–17 P.). Der Hauptteil des umfangreichen Augustinusbriefes beinhaltet eine umfassende Auseinandersetzung mit Pelagius. Vgl. zu beiden Augustinusbriefen WERMELINGER, Rom, 204–206.248f.

⁴ Lib. Pont. 46,3: *Hic fecit basilicam sanctae Mariae, quae ab antiquis Liberii cognominabatur, iuxta macellum Libiae, ubi et obtulit hoc: ...* (es folgt eine ausführliche Auflistung der Altäre und übrigen Einrichtungsgegenstände [232,9f. Duchesne]); 46,4: *Fecit autem Valentinianus Augustus ex rogatu Xysti episcopi fastidium argenteum in basilica Constantiana, quod a barbaris sublatum fuerat* (233,16–18 D.); 46,5: *Item fecit Xystus episcopus confessionem beati Laurenti martyris* (233,19 D.). Umstritten war lange Zeit in der Forschung, ob S. Maria Maggiore auf der Liberius-Basilika basiert oder ob der Liber Pontificalis hier zwei voneinander unabhängige Kirchenbauten miteinander in Verbindung bringt, vgl. WELLEN, Theotokos, 94–96. Seit den Untersuchungen von Krautheimer gilt die Verbindung der beiden Kirchen als gesichert, vgl. etwa KLAUSER, Rom, 126–130; KRAUTHEIMER u.a., S. Maria Maggiore, in: CBCR III, 54–59; SCHUBERT, Primatanspruch, (194–226) 194–197 (jeweils mit weiterer Lit.). Zum Bau des Laurentius-Heiligtums siehe BORGOLTE, Petrusnachfolge, 46f. Die Besonderheiten der römischen Bautätigkeit unter Xystus und seinen Nachfolgern untersucht KRAUTHEIMER, Architecture, 291–302.

Jahre 440 wurde Xystus in dem von ihm errichteten Laurentius-Heiligtum beigesetzt.

4.2. *Zum Werk*

Von Xystus III. existiert kein eigenständiges dogmatisches Werk, sondern nur mehrere Briefe, in denen er sich zu den Fragen seiner Zeit äußert. Diese Briefe werden im folgenden einzeln vorgestellt und auf ihren theologischen Gehalt hin überprüft.

4.2.1. *Die Briefe des Jahres 432*

Im Jahre seiner Papstweihe verfaßte Xystus drei Briefe, von denen der erste aus dem oben bereits kurz erwähnten Briefwechsel mit Flavian von Philippi stammt⁵. Auch durch dieses Schreiben erfährt man nicht genauer, worin der Grund für die Mühen Flavians liegen. Doch anscheinend ist die Angelegenheit für Xystus so wichtig, daß er in der Zwischenzeit weitere Erkundigungen eingeholt hat⁶. Er bestätigt seine Zustimmung zu Flavians Handeln und versichert ihm seine Unterstützung⁷.

Die beiden anderen Briefe desselben Jahres sind leichter einzuordnen. Vermutlich im Sommer 432 kamen zwei Gesandte der kyrillischen Synode in Rom an, um über den aktuellen Stand der Auseinandersetzungen zu berichten. Ob die beiden noch vor dem Tod Caelestins eintrafen oder erst danach, kann nicht mehr gesagt werden. Sie erlebten in Rom die Amtseinsetzung von Xystus, was diesen zu der erfreuten Feststellung veranlaßte, daß auch das Morgenland bei seiner Bischofsweihe anwesend gewesen sei⁸. Zwar sind die zwei Briefe an

⁵ Vgl. oben „3.2.5.e Das Schreiben an Flavian“.

⁶ Xyst., ep. ad Flavian. Phil. (Coll. Ath. 99 [ACO I 1,7, 143,15–17 Schw.]). Xystus erhielt seine Informationen von dem päpstlichen Legaten Philippus, der in Ephesus 431 auf Seiten der römischen Vertreter eine herausragende Stellung innehatte und vielfach als Sprecher der römischen Legaten agierte (vgl. ACO IV 3,2,2, s.v. Philippus [13], 393f. Riedinger).

⁷ Xyst., ep. ad Flavian. Phil. (Coll. Ath. 99 [ACO I 1,7, 143,12–24]).

⁸ Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii (Coll. Ath. 101 [ACO I 1,7, 144,18–22 Schw.]). Die beiden kyrillischen Gesandten, Hermogenes, Bischof von Rhinocorurorum, und Lampetius, Bischof von Casius in der Eparchie Augustamnîkê, stammten beide aus Ägypten und waren Delegierte der kyrillischen Synode von Ephesus. Auf dem Konzil zeichneten sie sich durch keine besonderen Redebeiträge aus, sondern gehörten zu der großen Gruppe von Teilnehmern, die man im wesentlichen nur durch die Subskriptionslisten kennt. Vgl. ACO IV 3,2,1, s.v. Hermogenes.

Kyrill von Alexandrien adressiert, doch kann man erkennen, daß nicht beide Schreiben an ihn allein gerichtet sind. Der kürzere Brief (= ep. 2) spricht Kyrill immer wieder direkt an⁹. Dagegen enthält das längere Schreiben (= ep. 1) vor allem unpersönliche Anreden bzw. Anreden im Plural¹⁰. Dies erlaubt es davon auszugehen, daß ep. 2 allein an Kyrill gerichtet wurde, während es sich bei ep. 1 um ein Schreiben handelt, welches an einen größeren Kreis adressiert war. Vermutlich richtete Xystus sein Schreiben an die Mitglieder der kyrillischen Synode. Beide Schreiben haben nahezu denselben Aufbau: 1. Mitteilung über Xystus' Einsetzung als Papst, die durch die Anwesenheit der beiden Orientalen zu einer besonderen Ordination wurde¹¹. 2. Bestätigung der bisherigen Schreiben Caelestins, in denen Xystus apostolische Verkündigung erkennt¹². 3. Die Verurteilung des Nestorius ist rechtmäßig¹³. 4. Dank für Kyrills Dienst und Gedenken an seine Leiden um der Lehre willen¹⁴. 5. Mit den Anhängern des Nestorius ist so zu verfahren, daß sie in ihre Gemeinden zurückkehren dürfen, wenn sie auf den rechten Weg zurückkehren¹⁵. 6. Johannes von Antiochien kann nur dann zur Kirche gezählt werden, wenn er alles verwirft, was das Konzil verworfen hat¹⁶.

Ἐρμογένης (3), 218; ACO IV 3,2,2, s.v. Lampetius. Λαμπέτιος (2), S. 275; PIETRI, Roma II, 1397f. mit Anm. 3.

⁹ Xyst., ep. I ad Cyr. Al.: δι' ἐπιστολῆς παρὰ τῆς σῆς ὁσιότητος (Coll. Ath. 100 [ACO I 1,7, 143,26 Schw.]) u.ö.

¹⁰ Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii: ἐν τούτοις γὰρ πάντας ὑμᾶς (Coll. Ath. 101 [ACO I 1,7, 144,22f. Schw.]); ἀδελφοὶ ἀγαπητότατοι (144,27) u.ö.

¹¹ Xyst., ep. I ad Cyr. Al. (ACO I 1,7, 144,5–7); Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii (ACO I 1,7, 144,18–32 Schw.). In seinem Schreiben an Kyrill betont Xystus fast schon panegyrisch die Heiligkeit und Würde der beiden Orientalen, die eine solche Bereicherung für seine Ordination waren (143,27–34). Kyrill konnte gut unterrichtet von Anfang an davon ausgehen, daß durch die Wahl des Xystus in Rom keine Veränderung der Einstellungen zu Nestorius zu erwarten sind. Dies äußerte er auch in einem Schreiben an Acacius von Melitene (Cyr. Al., ep. 40,22 [Coll. Vat. 128,22; ACO I 1,4, 30,23–27]). Kyrills Informand war ein Presbyter Philippus. RICHARD, Pape, 125f., erkennt in diesem den bereits erwähnten päpstlichen Legaten Philippus (vgl. oben S. 131 mit Anm. 6).

¹² Xyst., ep. I ad Cyr. Al. (144,1–3); Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii (144,31f.; 145,25f.).

¹³ Xyst., ep. I ad Cyr. Al. (144,14–16); Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii (145,9–11).

¹⁴ Xyst., ep. I ad Cyr. Al. (143,34f.); Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii (144,40–145,2; 145,11–19. 28–33).

¹⁵ Xyst., ep. I ad Cyr. Al. (144,8–16); Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii (145,19–24).

¹⁶ Xyst., ep. I ad Cyr. Al. (144,8–12); Xyst., ep. ad Cyr. Al. et alii (145,24–27). Bemerkenswert ist an dem Abschnitt im Schreiben an Kyrill et alii das offensichtliche Eingeständnis, daß man Johannes von Antiochien im Unterschied zu anderen Bischöfen nicht einfach für abgesetzt erklärt und von einer Sedisvakanz ausgeht. Dagegen stellt man nur fest, daß er erst dann wieder einer von den Katholiken sei, wenn er die Verurteilungen gegen Nestorius unterschreibt. Im ersten Schreiben an Kyrill von Alexandrien dagegen unterscheidet Xystus III. nicht zwischen Johannes von Antiochien und den übrigen Anhängern des Nestorius.

Faßt man die Schreiben des Jahres 432 zusammen, so ergibt sich eine ungebrochene Kontinuität zwischen dem Wirken Caelestins und Xystus'. Beide sehen sich in einer engen Gemeinschaft mit Alexandrien, beide argumentieren von ihrer päpstlichen Autorität her, zugleich erheben damit beide den Anspruch auf Weisungsbefugnis gegenüber den östlichen Kirchen.

4.2.2. Die Schreiben des Jahres 433

Im Jahre 433 änderte sich die Situation in der östlichen Kirche radikal: auf massiven Druck des Kaisers Theodosius II. kam es zu einer Aussöhnung zwischen Alexandria und Antiochia. Johannes von Antiochien und Kyrill von Alexandrien einigten sich auf einen Unionstext, der die gegenseitigen Verurteilungen aufhob, zugleich bemühte man sich um eine dogmatische Formel, die der Rede von der Einheit der beiden Naturen Christi gerecht werden konnte¹⁷. Kyrill übernahm dazu die antiochenisch geprägten Wendungen von der doppelten Homousie Christi, ebenso die Rede von der Einheit der Person (πρόσωπον), die in zwei Naturen ist¹⁸. Johannes von Antiochien dagegen erkannte nicht nur den Begriff der Gottesgebärerin als rechtgläubig an, sondern stimmte ebenso der Verurteilung des Nestorius zu¹⁹.

4.2.2.1. Johannes von Antiochien an Xystus III., Kyrill und Maximian

Über diese neuen Entwicklungen wurde Xystus III. durch mehrere Briefe informiert, die er im Laufe der Jahre 432 und 433 erhalten hat²⁰.

¹⁷ Die Entwicklung bis zur Entstehung der Union zeichnen etwa MCGUCKIN, Cyril, 107–114; FRAISSE–COUÉ, Diskussion, 617–624, nach.

¹⁸ Joh. Ant., ep. ad Cyr. Al. 3: ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονεν ... ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινάς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας (Coll. Vat. 123,3 [ACO I 1,4, 9,1.6–8 Schw.]).

¹⁹ Joh. Ant., ep. ad Cyr. Al. 4 (Coll. Vat. 123,4 [ACO I 1,4, 9,9–14]).

²⁰ Es sind jedoch nicht alle Briefe des Xystus überliefert. So teilt Acacius von Melitene Alexander von Hierapolis mit, daß Xystus ihm einen Brief geschrieben habe (Acac. Mel., ep. ad Alex. Hier. [Coll. Ath. 106; ACO I 1,7, 147,2 Schw.]); vgl. PIETRI, Roma II, 1399 mit Anm. 3, der den Brief des Acacius ins letzte Drittel des Jahres 432 datiert. Xystus selbst betont gegenüber Kyrill, daß er mehrere Briefe an Maximian gerichtet hat (vgl. Xyst., ep. II ad Cyr. Al. [Coll. Ver. 30; ACO I 2, 108,24]). Die These JALLANDS, Life, 37, daß Xystus selbst Einfluß auf die Abfassung der Unionsformel genommen hätte, läßt sich durch die uns überlieferten Texte nicht belegen.

Einen ersten Brief schrieb ihm Johannes von Antiochien, womit erstmalig im christologischen Streit eine direkte Kontaktaufnahme von Antiochia nach Rom erfolgte.

Schwierigkeiten bereitet die Datierung dieses Schreibens wegen einer Datumsangabe, die Johannes von Antiochien hier mitteilt. Er berichtet, daß das Konzil „im letzten Jahr“ (κατὰ τὸ παρωχηκὸς ἔτος [ACO I 1,4, 33,9f. Schw.]) stattfand. Danach hätte Johannes von Antiochien den Brief bereits im Jahre 432 abfassen müssen. Dagegen spricht, daß an keiner anderen Stelle berichtet wird, daß Johannes von Antiochien der Lehrverurteilung des Nestorius vor der Unionsformel im Jahr 433 zugestimmt hat. Im Brief selbst verweist Xystus auf das kaiserliche Eingreifen, um die Kirchenspaltung zu überwinden.

Das Schreiben des Johannes von Antiochien schildert noch einmal kurz seine Sicht auf das Konzil von Ephesus, wenn auch schon deutlich unter dem Blickwinkel der Lehrverurteilung des Nestorius²¹.

4.2.2.2. *Kyrill von Alexandrien an Xystus III.*

Ein weiteres Schreiben, das nur fragmentarisch überliefert ist, stammt von Kyrill, der den römischen Bischof über die Union informierte. Durch Xystus' Antwortschreiben erhält man jedoch noch mehr Informationen über diesen Brief. In dem überlieferten Fragment äußert sich Kyrill zu seiner Christologie.

„Denn ich wurde nicht darin überführt, daß ich jemals irgendetwas anderes gedacht habe als den Glauben an die Wahrheit, noch sagte ich irgendwann, daß die göttliche Natur des Logos gelitten hat.

Und kurz danach: Denn ich weiß, daß die Natur Gottes leidenslos (ἄπαθης), unveränderbar (ἄτρεπτος) und unveränderlich (ἀναλλοίωτος) ist, sowohl in der Natur der Menschheit als auch in beiden und aus beiden ist (es) der eine Christus.“²²

Kyrill geht damit auf einen Hauptkritikpunkt an seinen zwölf Kapiteln ein. Von seinen antiochenischen Gegnern wurde ihm vorgeworfen, daß er mit dem vierten und zwölften Anathem lehrt, da die Leidensaussagen auch vom Logos

²¹ Joh. Ant., ep. ad Xyst., Cyr. Al. et Maximian.: ὡς βεβήλωι διδασκαλία χρησάμενον καὶ σκανδαλίσαντα πολλοὺς καὶ οὐκ ὀρθοποδήσαντα περὶ τὴν πίστιν (33,14f.). Beachtenswert ist, daß Johannes von Antiochien im ganzen Brief keinen konkreten Grund angibt, warum Nestorius verurteilt worden war. Statt dessen benutzt er hier – ähnlich dem Absetzungsbeschluss von Ephesus – nur allgemein eine Beschreibung des gottlosen Handelns. Er hebt ebenso wie das Ephesinum ausdrücklich die Rolle Caelestins bei dieser Verurteilung hervor (Coll. Vat. 61 [ACO I 1,2, 54,22–25]), auch wenn er hier anachronistisch die Legaten einführt, die ja erst später hinzukamen. Im übrigen ist auffällig, daß Johannes von Antiochien zur Beschreibung der Einhaltung des Glaubens den Begriff ὀρθοποδέω benutzt, eine Vokabel, die sich ansonsten hauptsächlich im Schrifttum Kyrills findet (vgl. PGL, s.v. ὀρθοποδέω, 972).

²² Cyr. Al., ep. 53 (ad Xyst.): Ἐγὼ γὰρ οὔτε ἐλέγχομαι πεφρονηκῶς ἕτερόν τι πώποτε παρὰ τὸ δοκοῦν τῇ ἀληθείᾳ, οὔτε παθητὴν εἶρηκά ποτε τὴν θεῖαν τοῦ Λόγου φύσιν. Καὶ μετὰ βραχύ· Οἶδα δὲ καὶ ἀπαθὴ τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν καὶ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κἀν τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει, καὶ ἓνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστόν. (PG 77, 285 C – 288 A). Die beiden Fragmente sind in einem Florilegium überliefert, welches Leontius von Jerusalem in seinem Werk „Gegen die Monophysiten“ zusammengestellt hat (PG 86/2, 1832 A), vgl. zu dem Fragment RICHARD, Pape, 127.

ausgesagt werden könnten²³. Dagegen betont er hier noch einmal ausdrücklich, daß dem nicht so sei. Gleichzeitig bringt er die bei ihm immer wiederkehrende Formel des einen Christus aus bzw. in den beiden Naturen²⁴.

4.2.2.3. Der zweite Brief des Xystus III. an Kyrill

Die Datierung des zweiten Briefs an Kyrill ist unsicher. Xystus gibt an, daß er Kyrills Schreiben während einer Synode erhielt, die sich in Rom anläßlich des ersten Jahrestages seiner Ordination zusammengefunden hatte (d.h. am 31.7.433)²⁵. Das Antwortschreiben ist datiert auf den 17. September 433. Im Brief betont er ausdrücklich, daß die Gesandten des Johannes von Antiochien bisher noch nicht bei ihm eingetroffen seien²⁶. Diese Angabe kann aber nicht stimmen, da sein Antwortschreiben an Johannes von Antiochien ebenfalls mit dem Datum des 17.9.433 versehen ist (ACO I 2, 110,8 Schw.). Entweder hatte Xystus den bereits verfaßten Brief an Kyrill so lange liegen lassen, bis die Antiochener eintrafen, oder es liegt hier eine Fehlinformation vor, die sich nicht näher erklären läßt.

Xystus zeigt sich erfreut über die erfolgte Einigung mit den Antiochenern. Daß die Verurteilung des Nestorius in Ephesus gerecht war, mußte nun auch Johannes von Antiochien einsehen.

„Denn wie könnte er den Erfinder der schlechten Dinge anders richten als darin, als er selbst durch seine Bischöfe, deren Fall behandelt wurde, gebilligt wurde zu urteilen?“²⁷

Die Rückkehr des Johannes zur kirchlichen Gemeinschaft vergleicht Xystus mit dem verlorenen Schaf, welches gefunden wurde (Mt 18,13)²⁸.

²³ Cyr. Al., ep. 17,12δ. ιβ (Coll. Vat. 6,12 [ACO I 1,1, 41,1–4. 42,3–5 Schw.]), vgl. dazu BERTRAND, Anathematismus, (311–325) 322f. mit Anm. 31f.

²⁴ Vgl. Cyr. Al., ador. XI: Καὶ ἔστι δὴ πάλιν ἐν ἀμφοῖν ὁ Χριστός (PG 68, 780 A/B). Bemerkenswert ist an dieser Stelle jedoch, daß Kyrill an keiner anderen Stelle seines umfangreichen Werkes so ausdrücklich von ἐν ἀμφοῖν καὶ ἕξ ἀμφοῖν spricht.

²⁵ Xyst., ep. II ad Cyr. Al. (Coll. Ver. 30 [ACO I 2, 107,24–27]). PIETRI, Roma II, 1402 mit Anm. 5, ordnet das Antwortschreiben des Xystus dem emphatisch-höfischen Schreibstil der Zeit zu.

²⁶ Xyst., ep. II ad Cyr. Al.: *expectamus igitur memorati fratris nostri Iohannis clericos et optamus uenire* (ACO I 2, 108,22f.). PIETRI, Roma II, 1401f., vermutet dahinter eine offizielle Delegation, die mit einem ähnlichen Vermittlungsauftrag zu Xystus kommen sollte, wie es bereits vorher auf kaiserlichen Druck zwischen Antiochien und Alexandrien offizielle Konsultationen gegeben hat. Diese Legaten sollten zuerst gemeinsam mit den Römern und Alexandrinern Zeugnis für die Orthodoxie der Antiochener ablegen. Danach wäre Nestorius offiziell von allen Teilnehmern verurteilt worden, dem Haß auf die Werke Kyrills sollte abgeschworen werden. Schließlich wäre es die Aufgabe dieser gemeinsamen Zusammenkunft, im Sinne Caelestins die Bestrafung des Häretikers durchzuführen. Aus unbekanntem Gründen, so Pietri, wurde dieser Plan nur teilweise umgesetzt.

²⁷ Xyst., ep. II ad Cyr. Al.: *nam quid in inuentorem malorum posset aliud iudicare nisi quod probatur ipse per sacerdotes suos, cuius agebatur causa, sentire?* (107,33–35).

²⁸ Der eigenen Zurückhaltung rechnet es der römische Bischof an, daß Johannes von Antiochien diesen Weg gehen konnte, denn man sah bereits früher an ihm, daß dieser nicht Disteln und Stacheln trug, sondern Trauben, vgl. Xyst., ep. II ad Cyr. Al. (108,2–6). WENZLOWSKY, Briefe III, 564 mit Anm. 6, betont, daß wir in diesem Text (108,13) erstmals den Ausdruck *domnus* für Mensch im Unterschied zu *dominus* für Christus vorfinden können.

4.2.2.4. *Johannes von Antiochien an Xystus III.*

Ein viertes Schreiben, welches Xystus III. im Jahre 433 erhielt, stammt noch einmal von Johannes von Antiochien.

Johannes teilt Xystus mit, daß ihm Kyrill seine Schreiben habe zukommen lassen, wodurch er (Johannes) belehrt worden sei. Im folgenden schildert Johannes, daß es zu einer Einigung mit Kyrill in den Lehrfragen gekommen ist, bevor dann der Text der Unionsformel vollständig wiedergegeben wird. In diesem Zusammenhang wird die ausdrückliche Verurteilung des Nestorius angeführt²⁹. Wie bereits in seinem ersten Schreiben an Xystus et alii geht Johannes von Antiochien hier auf die Rolle der Kaiser ein. Gemeinsam mit den päpstlichen Schreiben wurden die Kirchen durch die Kaiser zum Frieden gelenkt³⁰. Im letzten Abschnitt des Briefes betont Johannes noch einmal die eingetretene Verbindung (*συναφεία*), die nun zwischen den Kirchen existiert.

An diesem Brief können zwei entscheidende Unterschiede zum ersten Brief des Johannes von Antiochien festgestellt werden. Zum einen spricht Johannes hier wiederholt persönlich Xystus an und betont dessen besondere Rolle bei der Einigung der östlichen Kirchen. Er scheint ihm eine neutrale Gutachterrolle zuzugestehen. Gleichzeitig liegt der Schwerpunkt des zweiten Briefes nicht mehr auf der Benennung der Verurteilung des Nestorius, sondern auf der erzielten dogmatischen Einigung. Leider bietet Johannes von Antiochien über der Nennung der Formel hinaus keinerlei Erläuterungen und Auslegungen zum Unionstext.

4.2.2.5. *Xystus III. an Johannes von Antiochien*

Das letzte Schreiben des römischen Bischofs zum christologischen Streit richtet sich an Johannes von Antiochien. Es stellt die Antwort zum einen auf dessen langen Brief dar, zum anderen wurde dieser Antwortbrief auch durch das Schreiben Kyrills beeinflusst.

Auch dieser Brief bietet wiederum einige Unklarheiten der Datierung. Die Datumsangabe lautet gleich dem 2. Brief an Kyrill auf den 17.9.433. In seinem Antwortschreiben erklärt Xystus, daß er den Brief des Johannes auf der bereits erwähnten Synode vom 31.7.433 vorgelesen hätte³¹. Dagegen schreibt er in seinem zweiten Brief an Kyrill, daß er noch auf die Legaten des Johannes wartet. Daneben teilt Xystus mit, daß er erst durch den Brief Kyrills über die

²⁹ Ioh. Ant., ep. ad Xyst. (ACO I 1,7, 159,4–39).

³⁰ Ioh. Ant., ep. ad Xyst. (ACO I 1,7, 159,40–43).

³¹ Xyst., ep. ad Ioh. Ant. (ACO I 2, 109,6–10 Schw.).

Veränderungen im Orient informiert wurde³², so daß wir davon ausgehen müssen, daß ihm der erste Brief des Johannes aus dem Jahre 432 oder 433 unbekannt geblieben ist.

Wie in seinem Schreiben an Kyrill triumphiert Xystus wieder über die Verurteilung des Nestorius durch die Antiochener. Er erkennt darin die endgültige Bestätigung, daß der ehemalige Bischof von Konstantinopel als Häretiker überführt wurde³³. Man kann in diesem Schreiben gut erkennen, wie Xystus auf den Brief des Johannes reagierte. Johannes schrieb darin, daß die Kirchen das Licht der ganzen Welt seien. Xystus nahm diesen Gedanken auf und variiert diesen im folgenden.

„Nacheinander fügst du der Kirche den Morgenstern und überall den Leuchtenden hinzu, aber auch jetzt bekennen wir fürwahr alle, die wir das Zeichen jenes Lichts auf der Stirn tragen, den Morgenstern. Es mögen also alle Bischöfe des Herrn, die den Glauben verkünden, Morgensterne und überall Leuchtende sein. Und Nestorius sei jener Morgenstern, über dem geschrieben steht: Es fiel der Morgenstern, der am Morgen aufging (vgl. Jes 14,12).“³⁴

Xystus verwendet drei verschiedene Bedeutungen des Morgensterns: zum einen ist Christus der Morgenstern, der nun von Johannes und allen anderen rechtmäßig verkündet wird; daneben sollen alle Bischöfe als Morgenstern bezeichnet werden; drittens benutzt er als biblischen Text Jes 14,12–14 in bezug auf Nestorius, wo vom Hochmut und anschließendem Sturz des Morgensterns berichtet wird.

Der römische Bischof fordert Johannes von Antiochien dazu auf, genauso zu predigen, wie er es geschrieben habe³⁵. In einer Linie mit den Überlegungen Caelestins kann Xystus das Wirken des Kaiserhauses für die Kirche betonen:

„Sie wendeten sich dessen Sache zu, der sich ihrem Reich niemals entzogen hat. Sie wissen, daß sie ihm ihre Mühen gegen Zinsen darbringen, der sie mit bedeutendem Zinssatz zurückgibt.“³⁶

³² Xyst., ep. ad Ioh. Ant.: *ipsae namque euidentissime res locuntur maerorem nostrum repentino sancti fratris nostri Cyrilli in gaudium sermone conuersum* (Coll. Ver. 31 [ACO I 2, 108,33f.]).

³³ Xyst., ep. ad Ioh. Ant. (108,34–109,4).

³⁴ Xyst., ep. ad Ioh. Ant.: *subsequenter ecclesiae addis luciferum et ubique lucentem, sed et nunc immo omnes qui lucis illius signum fronte gestamus, luciferos confitemur. sint ergo omnes fidei praedicantes domini sacerdotes luciferi et ubique lucentes. sit et Nestorius ille lucifer de quo scriptum est: cecidit lucifer, qui mane oriebatur* (109,10–14).

³⁵ Xyst., ep. ad Ioh. Ant.: *Haec sanctitatem tuam uolumus praedicare quae scribis* (109,24). Um dieses zu erreichen, verweist er ihn auf das Vorbild des Apostel Petrus: der, obwohl ungelehrt, von Christus selbst herausgehoben wurde zur Verkündigung seiner Botschaft. Damit wird Petrus in seiner Einfachheit, die sich nicht auf Streitigkeiten einließ, das Musterbeispiel eines guten Bischofs für Xystus. Wenige Zeilen weiter rühmt Xystus unter ausdrücklicher Aufnahme seines Vorgängers Caelestin darum die Haltung Maximians, der *superet simplicitatis dulcedo succedens* (110,5f.).

³⁶ Xyst., ep. ad Ioh. Ant.: *impenderunt se eius negotio, qui se eorum numquam negauit imperio. sciunt se illi fenerare sollicitudinem suam, qui eam cum grandi reddat usura* (109,36–38).

Abschließend betont Xystus noch einmal, daß er sich in seinen Lehren in einer Linie mit seinem Vorgänger Caelestin befindet³⁷.

4.2.2.6. *Eutherius von Tyana und Helladius von Tarsus an Xystus III.*

Ein letztes ganz anders geartetes Schreiben an Xystus zum christologischen Streit stellt der Brief der Bischöfe Eutherius von Tyana und Helladius von Tarsus dar. Die beiden gehörten zum aktiven Kern der antiochenischen Gegensynode in Ephesus. Besonders Eutherius war unabhängig von seinem Mitwirken in Ephesus in den folgenden Jahren theologisch aktiv und gehörte zur großen Gruppe von Antiochenern, die das Unionsdokument von Johannes von Antiochien mit Kyrill scharf zurückwiesen. Die Verurteilung des Nestorius kam ihnen wie ein Verrat vor³⁸.

Es ist unbekannt, wann die beiden Autoren ihren Brief an Xystus verfaßt haben. Neben dem hier zu behandelnden Brief liegt unter anderem ein Schreiben des Eutherius an Johannes von Antiochien vor. In diesem Schreiben äußert er sich gleich zu Beginn über die eigentliche Aufgabe der Bischöfe und Lehrer: *Magnos patres atque doctores uos dedit nobis dominus Christus ad defendendum, ad docendum, ad omnem animae ducatum* (Euther., ep. ad Ioh. Ant. 1 [Coll. Cas. 162,1; ACO I 4,2, 109,19f. Schw.]). Im folgenden Text drückt er sein Entsetzen darüber aus, daß Johannes der Verurteilung des Nestorius zustimmen konnte (Kap. 2). Um nachzuweisen, daß Kyrill weiterhin ein Häretiker sei, fragt Eutherius, ob Johannes folgende Sätze unterschreiben könnte, es folgen dann zehn der zwölf Anathematismen Kyrills (es fehlen Nr. 2 und 6), die es seiner Meinung nach unmöglich machen, mit einem, der den Lehren des Apolinarius nachfolgt, Frieden zu schließen (Euther., ep. ad Ioh. Ant. 3–6 [ACO I 4,2, 110,1–111,32 Schw.]). Ein Antwortschreiben des Johannes ist nicht überliefert. Dieses Schreiben läßt darauf schließen, daß Johannes und Kyrill bereits die Unionsformel unterschrieben haben. Es ist darum davon auszugehen, daß die Klagen über das Verhalten des Johannes von Antiochien erst nach der Abfassung des Unionsdokuments niedergelegt wurden³⁹.

Die beiden verfaßten ein Schreiben an Xystus, welches zwar gegenüber Xystus voller Vertrauen ist, aber die Stimmungslage in Rom vollkommen falsch einschätzte. Das Wirken des Xystus sahen die Verfasser in einer Linie mit Mo-

³⁷ So wie jener es abgelehnt hat, über Fragen des Glaubens zu debattieren, so fordert er nun auch, keinerlei Neuerungen im Glauben zuzulassen, um die Lehren der Vorfahren nicht zu vermischen. PIETRI, Roma II, 1403, stellt zu dem Briefwechsel fest: „Rome ratifiait une politique plus qu’une théologie“. Damit blieb aber das theologische Problem der Personeneinheit Christi mehr oder weniger ungelöst stehen und wurde 15 Jahre später erneut zum Auslöser einer theologischen Kontroverse.

³⁸ Vgl. FICKER, Eutherius, 81–119; TETZ, Antilogie, XL–XLIV; Tetz, 49–70, druckt sämtliche Schreiben des Eutherius ab, die das Engagement dieses Kyrill-Kritikers lebendig werden lassen. Zu Helladius vgl. WINDAU, Helladius von Tarsus, 316, die aber den Brief an Xystus nicht mitverzeichnet hat, sowie die Einträge in ACO IV 3,2,1, s.v. Eutherius. Εὐθῆριος (3), 179; s.v. Helladius. Ἑλλάδιος (6), 214.

³⁹ PIETRI, Roma II, 1403–1405, nimmt im Anschluß an FICKER, Eutherius, 112–118, an, daß das Schreiben erst im Jahre 434/435 verfaßt wurde. Dieses Datum hängt mit dem kaiserlichen Vertreibungsbeschluß der Nestorianer im Jahre 435 zusammen (Cod. Theod. 16,5,66 [879,1–880,8 Krüger/Mommsen]). Allerdings ist das genaue Datum der Verdammung des Eutherius, so Ficker, unbekannt.

se und Petrus, die die Herausforderungen durch den Pharao bzw. durch Simon Magus dank der Hilfe Gottes erfolgreich überwunden hatten⁴⁰. Nestorius ist ihrer Meinung nach die reinste Perle der Orthodoxie (*orthodoxiae mundissima margarita* [ACO I 4,2, 145,26f.]). Doch durch böse Nachrede und finstere Feindschaft der Alexandriner wurde der väterliche und apostolische Glauben zerstört. Xystus soll sich als ein von Gott berufener Steuermann (*a deo productus gubernator* [145,30]) dieser Sache annehmen. Man erinnert Xystus an den Kampf des Damasus gegen Apolinarius, sowie an die Ketzerbekämpfung der anderen römischen Bischöfe. Eine solche neue Häresie erkannten die Verfasser in den zwölf capitula Kyrills, die gegen alle Lehren der Väter seien, die sehr wohl die Herrlichkeitsaussagen der Gottheit zuerkennen, aber die Niedrigkeitsaussagen allein auf die menschliche Natur Christi beziehen⁴¹. Im folgenden beschreiben Eutherius und Helladius die ungerechte Verurteilung des Nestorius in Ephesus und den vergeblichen Kampf der Antiochener um Johannes von Antiochien gegen diesen Beschluß. Ebenso wird die Rolle des Kaisers Theodosius II. angesprochen und die finanziellen Lockmittel, die Kyrill zu seinen Gunsten einsetzte, werden erwähnt⁴². Man wollte ein neues Konzil einberufen, daß sich für den wahren Frommen einsetzt, den alexandrinischen Häretiker und dessen zwölf Kapitel dagegen verurteilt⁴³. Ganz besonders betrübt sind die beiden aber über das Verhalten „ihres“ Patriarchen Johannes von Antiochien:

„Die Taten aber, die Johannes von Antiochien beging, wollten wir verschweigen, wenn es möglich wäre. So unverständlich ist für uns der Übergang seiner Wankelmütigkeit zu offensichtlicher (Häresie) geschehen und (so unverständlich) ist der Verrat (an) der Wahrheit, welcher plötzlich vollzogen und durchgeführt wurde.“⁴⁴

⁴⁰ Euther., ep. ad Xyst. 1: *sicut etiam sub illo antiquiore Pharaone beatum Moysen et in Iamne et Mambre euntem (cf. 2Tim 3,8) et super Simonem magum Petrum bene uincenem, sic et contra eos qui nunc insurrexerunt inimicos tuam protulit sanctitatem, per quam bonae spei sumus ...* (Coll. Cas. 205,1 [ACO I 4,2, 145,21–24 Schw.]).

⁴¹ Euther., ep. ad Xyst. 2f. (145,37–146,9).

⁴² Euther., ep. ad Xyst. 3f. (146,9–36).

⁴³ Euther., ep. ad Xyst. 5 (146,36–147,2).

⁴⁴ Euther., ep. ad Xyst. 6: *Ea uero quae de Antiocheno Iohanne sunt gesta, si esset possibile, tacere uelimus; sic irrationabilis apud nos eius mutabilitatis facta est et in manifesta transgressio et proditio ueritatis, quae ex improviso completa est siue peracta* (147,18–20). Helladius selbst unterstand als Bischof von Tarsus dem Patriarchen von Konstantinopel und wurde unter Maximian als Nestorianer des Amtes enthoben. Erst einige Jahre später sagte Helladius sich ebenfalls von Nestorius los und unterschrieb dessen Verurteilung, wofür er sich dann in einem persönlichen Brief an Nestorius entschuldigte (Hellad., ep. ad Nest. [Coll. Cas. 282; ACO I 4,2, 205,16–27 Schw.]).

Sie werfen Johannes vor, daß er – der früher zu den eifrigsten Gegnern des Kyrills gehört – plötzlich mit diesem gemeinsame Sache machte, und daß er einen Text verfaßt habe, in dem er ganz allgemein die vermeintlichen Irrlehren des Nestorius anprangert, ohne diese aber konkret zu benennen⁴⁵. Man appelliert an Xystus, gleich dem Apostel Paulus für den rechten Glauben zu kämpfen (cf. Gal 2,9) und den guten Hirten, die nun in der Bedrängnis sind, beizustehen⁴⁶.

Caspar merkt zu dem Brief des Eutherius und des Helladius in seiner Geschichte des Papsttums an: „Dieser inbrünstige Hilferuf an Rom hatte, wie man sieht, gleichwohl mit päpstlicher Petrusdoktrin nichts zu tun“⁴⁷.

4.3. Zusammenfassung

Werden die Erkenntnisse zu Xystus' Beitrag zum christologischen Streit zusammengefaßt, so bleibt festzustellen, daß über dessen Rolle noch weniger bekannt ist als über das Auftreten Caelestins. Xystus bemüht sich in seinen Briefen um eine große Zurückhaltung gegenüber allen Positionen. Zwar macht er immer wieder deutlich, daß er mit der nun angenommenen Verurteilung des Nestorius durch Johannes von Antiochien überaus zufrieden ist und diese für längst überfällig hielt, doch im Unterschied zu Caelestin gibt er nicht immer wieder sein bedingungsloses Bekenntnis zur kyrillischen Position ab. Zwar lobt auch er Caelestins Schreiben, deren Meinung er vollkommen teilt und mitträgt, teilweise zitiert er sogar sinngemäß daraus, doch im Unterschied zu jenem bringt Xystus wesentlich seltener das biblische Votum, um seine eigenen Positionen zu untermauern. Wie Caelestin äußert sich Xystus überhaupt nicht zu den dogmatischen Fragen. Im Unterschied zu Caelestin rühmt er aber nicht die Kenntnis des Alexandriners in der Christologie und teilt Kyrill auch nicht seine vollkommene dogmatische Übereinstimmung mit.

⁴⁵ Euther., ep. ad Xyst. 6 (147,20–43).

⁴⁶ Euther., ep. ad Xyst. 7f. (148,1–35).

⁴⁷ CASPAR, Geschichte, 418. Im folgenden vermutet Caspar wohl nicht zu Unrecht, daß die beiden nicht einmal eine Antwort auf ihren Brief aus Rom erhalten haben. Unklar ist aber, wie sie zu dieser massiven Fehleinschätzung kommen konnten. Ob Eutherius und Helladius eventuell gehofft hatten, daß der neue Papst anders als sein Vorgänger votieren könnte, oder war die Verzweiflung schon so groß, daß man nach jedem Strohalm griff, der sich bot?

Es ist darum möglich, mit Pietri die Rolle des Xystus noch stärker als die Caelestins wie folgt zu beschreiben:

„La faiblesse de cette politique pragmatique est d’ignorer trop les problèmes de la théologie.“⁴⁸

⁴⁸ PIETRI, Roma II, 1397.

5. Vinzenz von Lérins und das Commonitorium gegen die Häretiker

5.1. Zur Person

Über Vinzenz von Lérins ist nur wenig bekannt. Nach Gennadius stammt er aus Gallien¹ und war Presbyter im Kloster der Insel Lérins². Gennadius hebt des weiteren hervor, daß Vinzenz in der Heiligen Schrift gelehrt und in den kirchlichen Dogmen ausreichend unterrichtet sei³. In seinem Commonitorium berichtet Vinzenz, daß er zur Abfassung des Buches eine stille Klosterzelle aufsuchte, um allen städtischen Zerstreungen zu entgehen⁴. Er starb, so Gennadius, unter der Herrschaft von Theodosius II. und Valentinian, d.h. vor dem Jahre 450 n.Chr.⁵.

5.2. Zum Werk

Von Vinzenz sind zwei Werke überliefert. Zuerst sind die Excerpta zu nennen, die Vinzenz vermutlich vor dem Jahre 434 verfaßt hat. In diesem Werk zitiert

¹ Möglicherweise stammt er aus Nordostgallien, wenn er der Bruder des Lupus ist, den Eucherius von Lyon in seiner Schrift *De laude eremi* erwähnt (Eucher., *laud. her.* 42 [CSEL 31, 192,28–193,5 Wotke]). SCHERLIEB, *Literatur*, 195 mit Anm. 8, hält eine Herkunft aus der *civitas Leucorum*, d.h. Toul, für höchstwahrscheinlich.

² Zu der herausragenden Stellung, die das Inselkloster Lérins im fünften Jahrhundert für das geistliche und kulturelle Lebens Galliens einnahm vgl. ALEXANDER, *Lérins*, 10–15; KASPER, *Theologie, passim*; PRINZ, *Mönchtum*, 47–87; DERS., *Askese*, 20–22.

³ Gennad., *vir. ill.* 65: *vir in Scripturis Sanctis doctus et notitia ecclesiasticorum dogmatum sufficienter instructus* (TU 14/1, 83,19f. Richardson). Vgl. auch Eucherius, der über Vinzenz von Lérins und Salvian von Marseille schreibt (Eucher., *instr.* I praef.): *his igitur tot ac talibus usus magistris ex me quoque minimo omnium audies quae sciscitatus es* (CSEL 31, 66,6–8 Wotke). Scherließ sieht sowohl in den Hinweisen auf die Kenntnisse der Bibel und der Dogmen, als auch in den literarischen Anspielungen des Commonitoriums einen Beleg dafür, daß Vinzenz aus einer gallischen Aristokratenfamilie stammen muß, da dieses Wissen „nur in den für die Oberschicht zugänglichen Schulen vermittelt wurde“ (SCHERLIEB, *Literatur*, 195).

⁴ Vincent. Ler., *comm.* I 4: *Locus autem, quod urbium frequentiam turbas que uitantes remotioris uillulae et in ea secretum monasterii incolamus habitaculum, ubi absque magna distractione fieri possit ...* (CChr.SL 64, 147,21–24 Demeulenaere). Wenige Zeilen weiter schreibt Vinzenz, daß er „von den verschiedenen und verdrießlichen Wirbelstürmen der irdischen Dienste hin und hergerollt wurde“ (*comm.* I 5: *uariis ac tristibus saecularis militiae turbinibus uolueremur* [147,26f. D.]). WESSELING, *Vinzenz*, 1433, interpretiert den Satz falsch, indem er ihn für eine Militärlaufbahn des Vinzenz in Anspruch nimmt.

⁵ Auf die nach wie vor ungeklärte Frage, ob Vinzenz von Lérins ein Semipelagianer gewesen war, sei hier nur verwiesen. Von der Antwort hängt ab, ob sein Commonitorium als anti-augustinische Schrift zu verstehen ist oder nicht. Aus der Fülle der bisherigen Forschung sei auf HEFELE, *Vincentius*, 149–157; JÜLICHER, *Vincentius*, 674f.; O’CONNOR, *Saint Vincentius*, *passim*; PARMENTIER, *Vinzenz*, 109f., verwiesen.

er Auszüge aus den Werken Augustins, in denen sich der Kirchenvater von Hippo Rhegius zu Fragen der Trinitätstheologie und der Christologie äußerte. In seiner Praefatio der Excerpta legt Vinzenz dar, welche Irrlehrer im folgenden widerlegt werden. Im ersten Teil, in dem es um trinitätstheologische Aussagen geht, setzt er sich mit Arius und Apolinarius auseinander. Der zweite Teil ist der Diskussion mit Nestorius gewidmet⁶.

Sein Hauptwerk ist das Merkbuch gegen die Häretiker (*Commonitorium*). In diesem geht es – wie schon in den Excerpta – vor allem um die Auseinandersetzung mit trinitätstheologischen und christologischen Häresien.

„Damit man die Gesellschaft der Ketzer meide, stellte er eine höchst bedeutsame Abhandlung in ziemlich brillanter und offener Sprache zusammen, der er unter Verheimlichung seines Namens den Titel gab: Gegen die Ketzer, von Peregrinus. Da er den größten Teil der Blätter des zweiten Buches dieses Werkes verloren hatte, weil es von gewissen Leuten gestohlen worden war, faßte er den ursprünglichen Inhalt in wenigen Worten zusammen und gab das Werk in einem Buch heraus.“⁷

Verfaßt wurde das Werk drei Jahre nach dem Konzil von Ephesus, d.h. im Jahre 434 n.Chr.⁸. Vinzenz nahm mit dem Commonitorium eine Auseinandersetzung mit den Lehren von Photin, Apolinarius und Nestorius vor. Das Werk entspricht den Regeln einer antiken Rede und zeigt an vielen Stellen, wie Vinzenz als literarisch Gebildeter alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel nutzte, um die Irrlehrer widerlegen zu können⁹.

⁶ Vincent. Ler., exc. praef.: *prior pars contra Arrium uel Apollinarem, posterior magis contra Nestorium disputauit: quamquam quae contra omnes similiter faciunt, per totum paene corpusculum sparsa sint* (CChr.SL 64, 199,13–16 Demeulenaere).

⁷ Gennad., vir. ill. 65: *conposuit ad evitaanda haereticorum collegia, nitido satis et aperto sermone, validissimam disputationem, quam, absconso nomine suo, aditulavit Peregrini adversum haereticos. Cuius operis quia secundi libri maximam in schedulis partem a quibusdam furatam perdidit, recapitulato eius paucis sermonibus sensu primo conpegit et in uno edidit* (TU 14/1, 83,20–26 R.; Übersetzung: PARMENTIER, Vinzenz, 109). SCHERLIEB, Literatur, 201–203, erörtert den Diebstahlbericht des Gennadius und kommt zu dem Schluß, daß „Vinzenz seinen Bericht des Ephesus-Konzils (= zweites *Commonitorium*) bewußt weggelassen hat“ (202) und statt dessen nur eine verkürzte Fassung zu den Ereignissen des Jahres 431 in den Kapiteln 29 bis 33 veröffentlichte. Das Pseudonym Peregrinus (Pilger) wurde schon von JÜLICHER, Vincentius, 671, treffend als monastischer Bescheidenheitstitel erkannt.

⁸ Vincent. Ler., comm. 29,7: *exemplum adhibuimus sancti concilii, quod ante triennium ferme in Asia apud Ephesum celebratum est uiris clarissimis Basso Antiochoque consulibus* (190,31–33).

⁹ Vgl. SCHERLIEB, Literatur, 197–201, besonders die Übersicht 198. Zu den stilistischen Charakteristika des Werkes vgl. a.a.O., 203–242. Eine ausführliche Inhaltswiedergabe der einzelnen Kapitel bietet HEFELE, Vincentius, 157–173.

5.3. Zum Traditionsprinzip des Vinzenz von Lérins

5.3.1. *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*

Vinzenz von Lérins gibt zu Beginn des zweiten Kapitels des Commonitoriums eine der frühesten, aber auch wirkmächtigsten Definitionen¹⁰, was katholisch sei.

„Darin ist selbst in der katholischen Kirche umfänglich Sorge zu tragen, daß wir das festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt wird; denn dies ist im wahren und im eigentlichen Sinne katholisch, was schon der Name und der Sinn sagt, das im umfänglichen Sinne (*universaliter*) alles einbezieht. Aber dieses geschieht dann, wenn wir der Gesamtheit, dem Alter und der Übereinstimmung folgen.“¹¹

Damit macht er zugleich deutlich, worum es ihm in dem Merkbuch geht. Vinzenz' Abhandlung ist eine Darlegung, nach welchen Kriterien und Grundsätzen der Streit zwischen Orthodoxie und Häresie zu führen ist. Er zeigt mit den Kategorien Gesamtheit (*universitas*), Alter (*antiquitas*) und Übereinstimmung (*consensio*), daß seine drei Hauptgegner nämlich die Donatisten, die Arianer und Nestorius irren¹².

5.3.2. „Bewahre, was dir anvertraut ist...“ (1Tim 6,20)

Die zentrale Bibelstelle, die Vinzenz von Lérins heranzieht, um das erwähnte Traditionsprinzip zu begründen, steht am Ende des ersten Timotheusbrief. Dem Empfänger Timotheus wird geschrieben, daß er sein *depositum* bewahren soll. Vinzenz nutzt diesen Text, um vor allen schändlichen Neuerungen zu

¹⁰ Bis zum 16. Jahrhundert fand das Werk des Leriner Mönches nahezu keine Verbreitung. Erst im Zuge des konfessionellen Zeitalters wurde er neu entdeckt und vom 16.–18. Jahrhundert in immer neuen Auflagen gedruckt, dabei nutzten ihn sowohl die Protestanten als auch die Katholiken zur Polemik gegen die jeweils andere Konfession, vgl. hierfür die Zitate von C.T.G. Schoenemann und J.G. Walch, die SIEBEN, Konzilsidee, 149 mit Anm. 5, anführt. Zu den Auseinandersetzungen, die Vinzenz mit seiner Definition während des Ersten Vaticanums (1870) auslöste, vgl. SCHATZ, Unfehlbarkeit, 220–223; PARMENTIER, Ignaz von Döllinger, 41–58.

¹¹ Vincent. Ler., comm. 2,5f.: *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum, quod ipsa uis nominis ratioque declarat, quae omnia fere uniuersaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur uniuersitatem antiquitatem consensio-* nem (149,24–29).

¹² Vgl. SIEBEN, Konzilsidee, 150–152. Wie Sieben deutlich macht, gelangte Vinzenz durch die Reflexion über den kirchlichen Umgang mit den o.g. Häresien zu der Einsicht, daß die katholische Kirche die Donatisten durch die *universitas* überwand, die Arianer konnte sie durch den Rückgriff auf die Tradition (*antiquitas*), d.h. das Konzil von Nizäa, zurückdrängen, gegen Nestorius brachte die Kirche, so Vinzenz, die *sententiae patrum*, d.h. die *consensio* vor. Damit kann aber das Modell des Vinzenz, so Sieben, nicht a priori deduziert werden, sondern es wurde von ihm induziert und läßt sich mithin nicht auf die kommenden Auseinandersetzungen zwischen Häresie und Orthodoxie problemlos übertragen.

warnen¹³. Das ganze Werk dreht sich um das Verhältnis von alter, katholischer Lehre¹⁴ und der Neuerungssucht ausgewählter Theologen. Dabei erklärt Vinzenz die Neuerungen als Versuchungen von Gott, um diejenigen herauszufinden, die wirklich Gott nachfolgen wollen und ihn lieben¹⁵.

Am Beispiel des Konzils von Ephesus erläutert der Leriner Mönch, wie die katholische Lehre herausgefunden wurde. Dabei dienen ihm Schrift und Tradition als Maßstab des rechten Glaubens. Während sich auch Nestorius auf die Bibel berief, um seine Neuerungen einzuführen¹⁶, erklärt Vinzenz mit Hilfe des Väterarguments, daß Nestorius das katholische Bekenntnis verlassen hat¹⁷. Dabei ist für unsere Themenstellung die Beobachtung besonders interessant, daß er aus zwei Briefen von Caelestin und Xystus zitiert, in welchen sie diejenigen kritisieren, die zu nachlässig gegen die Neuerungssucht vorgehen¹⁸.

5.4. Zur Christologie

5.4.1. Die Irrlehren von Nestorius und Apolinarius

Für die Bestimmung der Christologie des Leriner Mönches ist vor allem seine Auseinandersetzung mit den christologischen Entwürfen von Nestorius und Apolinarius von Interesse, da er gegenüber diesen beiden Positionen seine eigene, d.h. die katholische Position hervorheben kann. Im Commonitorium erhebt Vinzenz in knapper Weise Vorwürfe gegen Nestorius und Apolinarius. Der zentrale Abschnitt ist Kapitel 12. Bereits im elften Kapitel beschuldigt er die beiden, durch ihre Lehren die Christen in Versuchung gebracht zu haben. Nestorius bescheinigt er, daß er zwar gegen viele Irrlehren vorgegangen sei, um dann aber die eine Irrlehre in die Kirche einzubringen¹⁹. Von Apolinarius

¹³ Vincent. Ler., comm. 22,4: *Quid est "depositum"? Id est, quod tibi creditum est, non quod a te inuentum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii sed doctrinae, non usurpationis priuatae sed publicae traditionis; rem ad te perductam, non a te prolatam; in qua non auctor debes esse sed custos, non institutor sed sectator, non ducens sed sequens* (177,12–17). Vgl. hierzu SCHERLIEB, Literatur, 217–220.

¹⁴ Vincent. Ler., comm. 1,6: *Sed iam in nomine Domini quod instat adgrediar, ut scilicet a maioribus tradita et apud nos deposita describam relatoris fide potius quam auctoris praesumptione* (148,32–34).

¹⁵ Vincent. Ler., comm. 19,1 (173,1–6).

¹⁶ Vincent. Ler., comm. 31,6f. (192,28–36).

¹⁷ Vincent. Ler., comm. 30,1–7 (191,1–29).

¹⁸ Vincent. Ler., comm. 32,2–6 (193,7–29).

¹⁹ Vincent. Ler., comm. 11,4: *Quo tandem iste modo non cuius fidem faceret, se recta docere, recta praedicare, recta sentire, qui, ut uni haeresi suae aditum patefaceret, cunctarum haereseon blasphemias insectabatur?* (160,13–16). Vorher gesteht Vinzenz Nestorius noch

schreibt Vinzenz, daß dieser als großer Lehrer der Kirche angesehen wurde, da er nicht nur die Häresien unterdrückt habe, sondern ebenso eine Widerlegung der heidnischen Schrift des Porphyrius „Gegen die Christen“ verfaßte. Und doch wurde Apolinarius, so Vinzenz, „durch die heillose Begierde der häretischen Neugier“ zum Abfall verführt²⁰.

Im zwölften Kapitel führt Vinzenz aus, worin nun die Neuerungssucht der beiden Angesprochenen bestand.

Apolinarius meinte zwar von der Dreieinigkeit orthodox zu denken²¹. Da er jedoch die Menschwerdung Christi falsch lehrte, sind auch die übrigen Aussagen zur Trinität nicht in der Gesundheit des Glaubens (*fidei sanitate*) zu verstehen. Er lästert Christus, indem er sagt, in seinem Fleisch wäre keine menschliche Seele (*animam humanam penitus non fuisse*) beziehungsweise dieser würden das Denken und die Vernunft fehlen (*mens et ratio non esset*). Christus hat sein Fleisch nicht von Maria bekommen, sondern dies stieg vom Himmel herab (*non de sanctae uirginis Mariae carne susceptam, sed de caelo in uirginiem descendisse*). Teilweise behauptet er, daß das Fleisch gleichewig dem Logos wäre, teilweise sagt er, es sei vom Logos erschaffen (*coaeternam Deo uerbo, ... de uerbi diuinitate factam*). Denn Apolinarius wollte nicht eine menschliche und eine göttliche Natur Christi anerkennen (*nolebat enim in Christo duas esse substantias: unam diuinam alteram humanam*).

Nestorius erkennt zwar die beiden Naturen Christi an, behauptet aber gleichzeitig, es gäbe auch zwei Personen, wodurch er zwei Söhne lehrt: einen Sohn Gottes und einen Menschensohn²². Diese Rede von den zwei Personen Christi bewirkt die Ablehnung des Nestorius, Maria als Gottesgebärerin zu bezeichnen.

zu, daß dieser gegen die Fehler der Juden und der Heiden vorgegangen wäre und aufgrund des kaiserlichen Willens zum Bischof bestellt worden war (*imperii iudicio electum* [160,9]).

²⁰ Vincent. Ler., comm. 11,12: ... nisi profana illa haereticae curiositatis libidine nouum nescio quid adinuenisset, quo et cunctos labores suos uelut cuiusdam leprae admixtione foedaret, et committeret ut doctrina eius non tam aedificatio quam temptatio potius ecclesiastica diceretur (161,56–60).

²¹ Vincent. Ler., comm. 12,6–8 (162,19–34).

²² Vincent. Ler., comm. 12,9: dum sese duas in Christo substantias distinguere simulat, duas introducit repente personas, et inaudito scelere duos esse uult filios Dei, duos Christos, unum Deum alterum hominem, unum qui ex patre, alterum qui sit generatus ex matre (163,35–39). An anderer Stelle wirft er Nestorius vor, durch seine Rede von den zwei Personen Christi eine Quaternität zu lehren, vgl. comm. 16,2 (169,10); exc. prol. (199,20f.).

Bedeutsam ist an dem Abschnitt das Zugeständnis Vinzenz', daß Nestorius eventuell doch nur von der einen Person Christi sprechen könnte.

„Auch wenn einer annimmt, dieser spreche in seinen Schriften von einem Christus, und er lehre die eine Person Christi, dem soll er nicht blindlings glauben.“²³

Er erkennt an, daß in den Schriften des Nestorius die Rede von dem einen Christus und der einen Person Christi zu finden ist. Dieses Zugeständnis ist wohl einmalig in der Polemik gegen Nestorius, die dieser im fünften Jahrhundert über sich ergehen lassen mußte! Vinzenz zog daraus aber den Schluß, daß es sich entweder um listige Verstellungskünste des früheren Patriarchen handeln mußte, oder Nestorius würde erst kurz nach der Geburt beziehungsweise Empfängnis die Personeneinheit lehren, bis dahin aber von einer Zweiheit der Naturen ausgehen²⁴.

5.4.2. Die Einheit der beiden Naturen in der einen Person Christi

Nachdem Vinzenz von Lérins im zwölften Kapitel in kurzer Weise die christologischen Irrlehren skizzierte, gibt er in den Kapiteln 13 bis 16 eine Darstellung des katholischen Bekenntnisses. Dieser Text ist unter allen lateinischsprachigen Schreiben in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts einmalig, da sich hier ein Autor bemüht, auf der substanzontologischen Ebene eine Definition zu geben, wie das Wechselverhältnis von Trinität und Christologie und insbesondere die Zweinaturenlehre gelehrt werden muß. Damit bekommen die Kapitel eine herausragende Stellung innerhalb der christologischen Diskussionen, wobei aber schon darauf hingewiesen wurde, daß das Commonitorium in den kommenden Jahrhunderten kaum rezipiert wurde. Zugleich spiegelt der Text in eindrücklicher Weise wider, auf welchem systematisch-theologischen Denkniveau sich der Westen bewegen konnte, um in adäquater Weise auf die östlichen Diskussionen reagieren zu können.

„In Gott ist das eine Wesen (*una substantia*) aber in drei Personen (*tres personae*). In Christus sind die zwei Naturen (*duae substantiae*) aber in der einen Person (*una persona*). In der Dreieinigkeit ist der eine und der andere (*alius atque alius*), nicht das eine oder das andere

²³ Vincent. Ler., comm. 12,11: *Quodsi quis eum putat in litteris suis unum Christum dicere et unam Christi praedicare personam, non temere credat* (163,42f.).

²⁴ Vincent. Ler., comm. 12,12f. (163,47–56).

(*non aliud atque aliud*). Im Erlöser ist das eine und das andere (*aliud atque aliud*), nicht der eine und der andere (*non alius atque alius*).²⁵

Im folgenden Text erörtert Vinzenz, was dies für die innertrinitarische und die christologische Verhältnisbestimmung bedeutet. Während Vater, Sohn und Heiliger Geist strikt voneinander zu trennen sind, um nicht modalistisch zu denken, gibt es die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur Christi, da die Menschen aus Leib und Seele bestehen. Diese Einheit von Leib und Seele verdeutlicht Vinzenz am Beispiel von Petrus und Paulus. In diesen ist *aliud anima, aliud caro*. Leib und Seele existieren (*subsistens*) in zwei verschiedenen Naturen. In der Praefatio der Excerpta spricht Vinzenz dann noch einmal von der Subsistenz von Leib und Seele, hier aber in bezug auf die beiden Naturen Christi.

„Weil es nicht zwei Christusse sind, nicht zwei Söhne Gottes, sondern einer ist Jesus Christus, der Sohn Gottes, unser Herr und Retter, ist er nicht allein Gott noch allein Mensch, sondern zugleich Gott und Mensch. Und so wie er ganzer Gott ist, ist er auch ganzer Mensch, und existiert aus der denkenden Seele und dem menschlichen Fleisch.“²⁶

Diese Bestimmung der notwendigen Einheit von Leib und Seele ermöglicht es Vinzenz darauf zu kommen, daß man keine Unterscheidung zwischen dem ewigen Logos und dem Menschen Jesus von Nazareth machen darf. Die Einheit führt nicht zu einer Vermischung der beiden Naturen, woraus ein Drittes würde, welches schlechter wäre als die beiden Naturen allein. Statt dessen bleiben die Eigenheiten der Naturen bewahrt und voneinander getrennt²⁷.

Im 14. Kapitel untersucht Vinzenz die bisher nur kurz angesprochene Frage, wie diese Einheit zu denken sei, und wie der Logos die menschliche Natur angenommen hat. Er lehnt die Vorstellung ab, die Inkarnation wäre nur eine Nachahmung (*imitatione actionis*) des menschlichen Wesens. Als Beispiel für eine Nachahmung verweist er auf den Schauspieler, der die Rolle eines anderen spielt. Und doch sind der Darsteller und der Dargestellte nicht dieselbe Person. Gegen ein solches Verständnis spricht, daß Christus wahrhaftig ganzer Mensch wurde. Er ahmte nicht das menschliche Sein nach, sondern ist ein

²⁵ Vincent. Ler., comm. 13,5: *In Deo una substantia sed tres personae; in Christo duae substantiae sed una persona. In trinitate alius atque alius, non aliud atque aliud; in Salvatore aliud atque aliud, non alius atque alius* (164,19–22).

²⁶ Vincent. Ler., exc. prol. 2: *Quia non duo sunt christi, nec duo filii Dei, sed unus est Iesus Christus, Filius Dei, Dominus et Saluator noster; nec solus Deus nec solus homo, sed Deus pariter et homo; et sicut Deus perfectus, ita et homo perfectus, ex anima rationali et humana carne subsistens* (CChr.SL 64, 200,41–45 Demeulenaere).

²⁷ Vincent. Ler., comm. 13,9–15 (164,35–165,69).

wirklicher Mensch²⁸. Daraus ergibt sich, daß Christus nicht nach dem Ende seines irdischen Lebens aufhörte, ein Mensch zu sein, so wie der Schauspieler nach dem Ende der Vorstellung wieder eine andere Person als die dargestellte ist, sondern Christus bleibt auch als der Erhöhte immer zugleich Mensch²⁹.

Die Frage nach dem Zeitpunkt der Einswerdung der beiden Naturen Christi erörtert Vinzenz im 15. Kapitel. So lehnt er es ab, von der Personeneinheit Christi erst während der Himmelfahrt, der Auferstehung, der Taufe oder der Geburt zu sprechen. Bereits im Moment der Empfängnis in Maria waren die beiden Naturen eine Person. Es gab also keinen Zeitpunkt, an dem man von zwei getrennten Christussen sprechen kann. Die Eigenheiten beider Naturen können von Anfang an einander zugeschrieben werden. Darum kann man auch von Maria als der wirklichen Gottesgebälerin sprechen. Denn sie ist nicht etwa die Mutter eines Mannes, der später Bischof wurde, sondern Maria hat Gott geboren, da Christus im Moment seiner Zeugung schon Gott war³⁰. In den *Excerpta* äußert sich Vinzenz dahingehend, indem er die bei Johannes Cassian zwar angedachte, aber nicht konsequent zu Ende durchgeführte Rede von der doppelten Homousie Christi benutzt.

„Weil in dem einen und demselben Christus zwei Naturen sind: eine ewige und von gleichem Wesen und gleiche mit Gott, dem Vater, und eine andere, über die der Vater mehr ist, und die von gleichem Wesen ist wie die Mutter, damit der eine und derselbe Christus, gemäß dem einen und dem anderen, sowohl ungemacht als auch gemacht, sowohl ungeschaffen als auch geschaffen, sowohl wesenseins mit Gott, dem Vater als auch wesenseins mit der Mutter, sowohl gleich dem Vater als auch weniger als der Vater, im katholischsten und wahrhaftigsten Sinne bezeichnet wird.“³¹

Im 16. Kapitel faßt Vinzenz seine bisherigen Ausführungen zur Christologie zusammen und verflucht die oben genannten Häretiker, die nicht recht über die Dreieinigkeit und über die Personeneinheit Christi lehren. Dabei führt er sechs Seligpreisungen an, die den rechten Glauben der katholischen Kirche zeigen:

1. Selig ist die Kirche, die den einen Gott in drei Personen lehrt, ohne die Unterschiede zu verwischen und die Einheit trennt.

²⁸ Vincent. Ler., comm. 14,5: *Catholica uero fides ita Verbum Dei hominem factum esse dicit, ut quae nostra sunt non fallaciter et adumbrate, sed uere expresse que susciperet, et quae erant humana, non quasi aliena imitaretur, sed potius ut sua gereret, et prorsus quod agebat hoc esset, quem agebat is esset* (166,17–21).

²⁹ Vincent. Ler., comm. 14,10 (167,39–44).

³⁰ Vincent. Ler., comm. 15,1–8 (167,1–168,37). Vgl. exc. prol. 4: ... *non post uterum sed in utero a primo statim momento maternae conceptionis uniuert* (201,55f.).

³¹ Vincent. Ler., exc. prol. 3: *Quia in uno eodemque Christo duae substantiae sunt: una coaeterna et consubstantialis et aequalis Deo Patri, altera qua maior est Pater, et quae consubstantialis est matri; ut unus idem que Christus, secundum aliud atque aliud, et non factus et factus, et increatus et creatus, et homousion Deo Patri et homousion matri, et aequalis Patri et minor Patre, catholicissime uerissimeque dicatur* (200,46–52).

2. Selig ist die Kirche, die die eine Person Christi in zwei Naturen lehrt, wobei die Unterschiede in den Naturen nicht die Einheit der Person zerstört, noch die eine Person die verschiedenen Naturen vermischt.

3. Selig ist die Kirche, die die Einheit der Person Christi bereits im Moment der Zeugung bekennt.

4. Selig ist die Kirche, die die beständige und bleibende Einheit der Person Christi lehrt, die nicht durch eine Verwandlung der Naturen erfolgte.

5. Selig ist die Kirche, die die Idiomenkommunikation lehrt, wodurch es möglich wird, die Eigenschaften der beiden Naturen voneinander auszusagen.

6. Selig ist das Bekenntnis, in welchem am meisten die Einheit Christi verkündet wird, um nicht das Geheimnis der Dreieinigkeit zu verlassen³².

5.5. Zusammenfassung

Das Commonitorium des Vinzenz von Lérins stellt innerhalb der Texte zum christologischen Streit einen Sonderfall dar. Ähnlich wie das Werk des Johannes Cassian setzt es sich ausdrücklich mit der Irrlehre des Nestorius, daneben aber auch mit den christologischen Häresien des Apolinarius auseinander. Knapp und pointiert charakterisiert er diese Häresien. Dabei ermöglicht ihm sein Grundansatz, daß Theologen, die früher einmal orthodox gedacht haben, nun aber zu Häretikern geworden sind, ein bemerkenswertes Zugeständnis: in den Schriften des Nestorius findet man die geforderte Rede von der einen Person und den beiden Naturen Christi. Allerdings kann Vinzenz aufgrund seines Ansatzes, nämlich daß Schrift und Tradition zur Überwindung der Häresien verhelfen, nicht die notwendigen Konsequenzen daraus ziehen, nämlich eine Rehabilitation des Nestorius zu fordern.

Christologisch bewegen sich die Ausführungen zur Zwei-Naturen-Lehre auf der theologischen Höhe seiner Zeit. Er reflektiert das Verhältnis von Person und Natur, fragt nach dem Zeitpunkt der Inkarnation und den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Mariologie.

Bedauerlich ist, daß dem Commonitorium über lange Zeit eine Wirkungsgeschichte verwahrt geblieben ist. Seine Ausführungen hätten vermutlich in den östlichen und westlichen Diskussionen des fünften Jahrhunderts den oftmals vermißten Brückenschlag zwischen beiden theologischen Zentren liefern können.

³² Vincent. Ler., comm. 16,3–8 (169,10–35).

6. Zur Christologie Leos des Großen bis zum Jahre 448 n. Chr.

6.1. Zur Person

Wie auch bei seinen Amtsvorgängern bleiben weite Teile der Biographie Leos im Verborgenen. Der Liber Pontificalis erwähnt, daß er aus der Nation der Tusker (d.h. der Toskana) stamme, sein Vater hieß Quintianus¹. Über seine Jugend wissen wir ansonsten nichts, in dem bereits oben kurz erwähnten ersten Brief Augustins an Xystus III. wird ein Akoluth Leo als Überbringer eines Xystus-Briefes an den karthagischen Bischof Aurelius genannt², ob damit allerdings der spätere römische Bischof gemeint ist, kann nicht sicher geklärt werden. Durch die Praefatio erfahren wir, daß Johannes Cassian auf Veranlassung Leos sein Werk *De incarnatione* abgefaßt hat, d.h., spätestens seit dem Jahre 430 ist Leo mit Fragen zur Christologie beschäftigt³.

Im Jahre 440 n. Chr. wurde Leo römischer Bischof. Die Wahl fand im August 440 in seiner Abwesenheit statt. Ordiniert wurde Leo im September 440. Ein beredtes Zeugnis seiner Haltung stellen die fünf Predigten dar, welche Leo in den Jahren 440 bis 445 immer am Tage seiner Ordination am 29. September hielt und in denen er Rechenschaft über sein eigenes Selbstverständnis als Papst ablegte⁴.

¹ Lib. Pont. 65,1 (238,1 Duchesne); vgl. zur Biographie etwa STEEGER, Einleitung, VII–LVIII; STUDER, Leo I., 737f.; STOCKMEIER, Leo der Große, 57–62; JALLAND, Life, 33–40.

² Aug., ep. 191,1 (CSEL 57, 163,15–17 Petschenig).

³ Vgl. oben S. 71 mit Anm. 33. Diesen Aspekt seines Wirkens betonen auch Gennadius und der Liber Pontificalis. Gennadius erwähnt ausdrücklich den Tomus ad Flavianum (= ep. 28), daneben geht er nur summarisch auf die übrigen Schriften Leos ein, in denen dieser *docet ... Dominum Iesum Christum, sicut uerum paternae diuinitatis filium, ita uerum humanae naturae hominem esse credendum, id est ex carne Uirginis carnem traxisse et non de caelo corpus exhibuisse, sicut Eutyches adserebat* (Gennad., vir. ill. 71 [TU 14,1, 86,1–6 Richardson]). Der Liber Pontificalis nennt vor allem zwei Bereiche des Wirkens Leos: zum einen seinen Beitrag zur Christologie im Zusammenhang mit dem Konzil von Chalcedon (Lib. Pont. 65,1–5 [238,2–17 Duchesne]), und zum anderen seine Erneuerungsarbeiten an den römischen Kirchen nach dem Eroberungen durch die Vandalen unter Geiserich bzw. den Neubau von Kirchen (Lib. Pont. 65,6–7 [239,1–8 Duchesne]).

⁴ Vgl. Leo M., serm. 1 (CChr.SL 138, 5,1–6,28 Chavasse). Hier betont er auch, daß er gewählt wurde, als er auf einer Reise war: *... ut praesentem me crederet uestrae sanctitatis affectio, quem fecerat necessitas longae peregrinationis absentem* (5,7–9 Ch.); in den Predigten 2–5 stellt er vor allem den Petrusdienst heraus, der ihm aufgetragen ist und durch den der römische Bischof über alle anderen Bischöfe herausgehoben wird (serm. 2–5 [7,1–25,108 Ch.]). Zur Ordination und den späteren Predigten am Ordinationsjahrestag siehe CASPAR, Geschichte, 424–431.

Die von MONTANARI, NALDINI und PRATESI in der Reihe Bibliotheca Patristica herausgegebene Neuausgabe und italienische Übersetzung der Predigten Leos nimmt eine Neuzählung

Im Jahre 461 starb Leo und wurde in St. Peter in Rom begraben⁵, später erfolgte eine Translation seiner Reliquien in die neuerrichtete Peterskirche. Papst Benedikt XIV. (1740–1758) zählte Leo im Jahre 1754 zu den *Doctores ecclesiae*⁶.

6.2. Zum Werk

Im Unterschied zu den beiden anderen Päpsten, die in der vorliegenden Arbeit behandelt werden, ist unsere Quellenbasis bei Leo wesentlich umfangreicher. Neben seinem umfangreichen Briefcorpus⁷ sind von Leo etwa 100 Predigten überliefert⁸. Dabei ist zu beachten, daß die thematische Anordnung von Leos Predigten auf dessen eigene Initiative hin geschah⁹. Daher handelt es sich nicht um einen mehr oder weniger großen Überlieferungszufall, daß diese Schriften in dieser Form auf uns gekommen sind, sondern sie unterliegen einer planmäßigen redaktionellen Anordnung Leos¹⁰. Dies muß bei der Auswertung der Predigten berücksichtigt werden, zumal es möglich ist, daß Leo im Zusammenhang seiner Predigtsammlung Texte bearbeitet, korrigiert oder auch weg-

und Umgruppierung der Predigten vor. Da diese Ausgabe bisher in den deutschen Bibliotheken außer in Tübingen nicht vorhanden ist, behalte ich die traditionelle Zählweise der Gebrüder Ballerini bei. Es sei aber hiermit ausdrücklich auf die Existenz der Edition verwiesen.

⁵ Lib. Pont. 65,9 (239,12 Duchesne).

⁶ Die Rolle der Kirchenlehrer beschreibt Papst Benedikt XIV. in: BENEDICTI XIV. Pont. Max., De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione Lib. IV, II Partis Cap. XI und XII, 635–656. Vgl. dazu SMOLINSKY, Kirchenlehrer, 20–22.

⁷ Im folgenden werden die Briefe Leos ab ep. 20 nach der textkritischen Ausgabe von E. SCHWARTZ in den *Acta conciliorum* zitiert, die ersten Schreiben (Nr. 1–19) nach der Edition der Gebrüder BALLERINI in PL 54. Da Schwartz eine andere Zählung der Briefe vornahm, als es seit der großen Leo-Ausgabe von P. und H. Ballerini, Venedig 1753–1757, üblich ist (Wiederabdruck dieser Ausgabe in PL 54–56), wird zuerst die Ballerini-Zählung genannt, in Klammern steht dann die Briefzählung von Schwartz. Zum Briefcorpus Leos und dessen Editionen vgl. die Praefatio von SCHWARTZ, ACO II 4, I–XXXVI; SILVA-TAROUCA, Überlieferungsgeschichte, 476–478.689–692.

⁸ Beachtenswert ist, daß wir unter den Päpsten der Spätantike lediglich von Leo und von Gregor dem Großen Predigten überliefert haben.

⁹ Leo ließ eine erste Predigtsammlung für die Jahre 440 bis 445 vornehmen, diese wurde im Zuge der Wirren in Palästina in den Jahren 452 bis 454 (vgl. als Beispiele für diese Bearbeitung unten S. 154f. und S. 174) teilweise überarbeitet. Eine zweite Sammlung umfaßt die Zeit zwischen 446 bis 453/454. Erst in späterer Zeit wurden beide Sammlungen zu einer zusammengefügt; vgl. CHAVASSE, Introduction, CLXXVII–CCXVIII (zum handschriftlichen Befund vgl. CHAVASSE, XIV–CLXXVI); STUDER, Una persona, 462–466.

¹⁰ Einen kurzen Überblick über die Anordnung der Predigten bietet STEEGER, Allgemeine Einleitung, LXIV–LXVIII; und ausführliche Inhaltsangaben der Predigten a.a.O., LXXXV–CXI, und STEEGER, Bd. 2, VII–LV.

Im folgenden wird bei den Predigten Leos das Datum, an welchem sie gehalten wurden, nicht mitangegeben, zum Auffinden derselben sei auf Anhang 2 „Chronologische und numerische Übersicht der Predigten Leos“ (unten S. 223–226) verwiesen.

gelassen haben kann. Allerdings kann man insbesondere an seinen Festpredigten zum Weihnachtsfest der Jahre 440 bis 444 erkennen, daß Leo bereit war, Texte, die er später aus dogmatischen Gründen überarbeitete, im Rahmen der Predigtsammlung unverändert zu lassen¹¹.

Die Aufgabe solcher Predigtsammlungen beschreibt Sachot wie folgt: „Zu unterstreichen ist ..., daß damit die H(omilien) nicht länger als aktuelle u. lebendige Verkündigung des Heiles erscheinen, sondern mehr als formulierter Vortrag dogmatischer u. ethischer Unterweisung. Sie sind Mittel rechtgläubiger oder häretischer Indoktrinierung ...“¹².

Dieser Erklärung können wir im folgenden aber nur begrenzt zustimmen, da man gerade an den Predigten Leos gut erkennen kann, wie dieser als Prediger zu seiner Gemeinde spricht. So konzipiert er etwa die Passionspredigten der Karwoche (serm. 52–69) immer als Predigten zur Fortsetzung (für Palmarum und den folgenden Mittwoch) und reflektiert darin wiederholt seine Rolle als Prediger¹³. Aus den überlieferten Predigten der Jahre 443 und 444 kann man gut erkennen, wie er sich in seiner Polemik mit den Manichäern auseinandersetzt¹⁴. Daher können wir davon ausgehen, daß Leos Predigten – bei aller Berechtigung der Beobachtung Sachots – doch aktuelle Texte sind, in denen er seine aktuellen Anliegen als Vorsteher der römischen Gemeinde vorbrachte¹⁵.

Im folgenden Abschnitt wird der Versuch unternommen, in knapper Weise Grundzüge der Christologie Leos darzustellen. Der Verfasser ist sich dabei im klaren, daß dieses im Angesicht der Fülle an Literatur, die es zu Leos Christologie gibt, an sich ein gewagtes Unterfangen ist. Freilich geht die Sekundärliteratur im wesentlichen von der ep. 28 als Basistext der Untersuchungen aus,

¹¹ Vgl. dazu den Kommentar zu serm. 22 von MONTANARI u.a., in: *Leoni Magno, Sermoni*, 318–329.

¹² SACHOT, *Homilie*, 164f.

¹³ Vgl. etwa Leo M., serm. 58,5: „Durch diese Teilung unserer gemeinschaftlichen Betrachtung soll einer Abspannung eurerseits infolge zu langer Ausdehnung meiner Predigt vorgebeugt werden!“ (348,175–177; Übersetzung STEEGER, 116). In der Osterpredigt des Jahres 443 begrüßt er seine Gemeinde mit den Worten (serm. 71,1) „In unserer letzten Predigt haben wir euch, wie wir glauben, in wohlberechtigter Weise die Teilnahme am Kreuzestod Christi empfohlen...“ (434,1–3; Übersetzung STEEGER, 190). Er geht dabei auf die Karfreitagspredigt (= serm. 70) ein (vgl. dazu auch unten „6.6. O mirabilis potentia crucis!“).

¹⁴ Vgl. dazu unten „6.3.1. Contra Manichaeos“.

¹⁵ Vgl. zum liturgischen Ort der Predigten Leos im Kirchenjahr JALLAND, *Life*, 399–410. Jalland geht zwar davon aus, daß täglich Gottesdienste veranstaltet wurden, doch die meisten Predigten wurden von Leo an Samstagabenden während des Vigil-Gottesdienstes gehalten. Ob Leo in den Jahren, aus denen wir seine Predigten haben, auch noch in anderen Gottesdiensten gepredigt hat, ist unbekannt.

und die früheren Briefe und Sermones werden oft nur als Referenzobjekte betrachtet¹⁶. Um aber nicht zu sehr in die Abhängigkeit von Leos *Epistula dogmatica ad Flavianum* (ep. 28) zu geraten, die unter dem Eindruck der Kontroverse um Eutyches verfaßt wurde und damit auch einen dogmatischen Neuanfang bedingte, sollen insbesondere die Predigten aus seiner ersten Predigtsammlung der Jahre 440 bis 445 als Textgrundlage für die Ausarbeitung genutzt werden¹⁷. Anders als B. Studer¹⁸ meine ich nicht, daß man vor allem von den Briefen her die Christologie Leos entwickeln müßte, da diese, wie von Studer selbst angemerkt wurde, ihren Sitz im Leben eben weitestgehend in der Auseinandersetzung mit Eutyches bzw. in der Verteidigung des Chalcedonense haben¹⁹. Mithin stehen somit insbesondere alle Texte aus der Zeit vor 448 in der Gefahr, in der Forschung nur unter dem Blickwinkel des *Tomus ad Flavianum* gelesen oder ganz weggelassen zu werden.

¹⁶ Vgl. allein das voluminöse Werk von ARENS, Sprache (dessen größter Nachteil wohl in seinem einseitigen Blick auf Leo besteht, da Arens die Christologie Leos darzustellen versucht, ohne dessen theologischen „Gesprächspartner“ wie etwa Augustinus zu berücksichtigen); bzw. STUDER, *Una persona*, 455–487; GAIDIOZ, *Saint Prosper*, 273–285; GRILLMEIER, *Jesus I*, 734–750; JALLAND, *Life*, 451–462 (jeweils mit weiterer Lit.); kritisch bewertet wird dieser eingeschränkte Blick auf Leos Christologie von BARCLIFT, *Shifting Tones*, 221, ohne daß dieser selbst diese Engführung überwindet.

Lediglich hingewiesen sei auf die Diskussion um die Frage, ob Leo den *Tomus ad Flavianum* selbst verfaßt hat, oder ob er durch Prosper von Aquitanien zusammengestellt wurde bzw. theologisch von Prosper abhängt, vgl. dazu den Forschungsüberblick von GAIDIOZ, *Saint Prosper*, 270–273.285–301, und JAMES, *Leo the Great*, 556–584, die beide durch eine Fülle von Belegen aufzeigen können, daß in den Predigten Leos Termini aus dem Werke von Prosper übernommen worden. James faßt seine Ausführungen wie folgt zusammen: „The difficulty in defining Prosper’s contribution can best be resolved by adopting the suggestion that Prosper was the editor of the corpus of Leonine sermons besides being the drafter of the individual items within it. This fits in well with the evidence from the second edition of these homilies composed from 440–445, which has signs of both theological revision and literary polishing.“ (JAMES, *Leo*, 582). Kritisch wird die Forschungstendenz, wesentliche Teile der Predigten Leos durch Prosper zumindestens bearbeitet zu wissen, von WYRWA, *Christus*, 1 Anm. 1, gesehen und beurteilt, denn „es bleibt ... in jedem Fall daran festzuhalten, daß Briefe und Traktate in L.s Namen verfaßt sind und seine Stimme wiedergeben wollen“.

¹⁷ Die Berechtigung für dieses Vorgehen kann man aus dem *Tomus ad Flavianum* selbst ableiten, da Leo seine eigenen Predigten quasi als Florilegium benutzt hatte, um die *epistula dogmatica* abzufassen (vgl. die Übersicht von CHAVASSE in CChr.SL 138A, 612f.).

¹⁸ STUDER, *Una persona*, 462.

¹⁹ CASPAR, *Geschichte*, 462, macht darauf aufmerksam, daß von den ca. 150 Briefen Leos allein 114 in den Jahren 448 bis 459 verfaßt wurden, bis einschließlich 447 n.Chr. sind es dagegen insgesamt nur 18 Schreiben (vgl. auch die Übersicht von WENZLOWSKY, *Briefe IV*, 11 mit Anm. 1).

6.3. Die Gegner Leos nach seinen Schriften vor dem Jahre 448

6.3.1. *Contra Manichaeos*

Der christologische Hauptgegner in der Zeit vor 448 war für Leo nicht etwa Nestorius (und dessen Lehren), wie man aufgrund der Polemiken seiner Vorgänger vermuten könnte. Ja, Nestorius wird von Leo in seinen frühen Predigten nicht ein einziges Mal namentlich erwähnt, auch verweist er – obwohl sich dieses angeboten hätte – im Rahmen seiner Ketzerkataloge nicht auf dessen Irrlehre²⁰. Leo benennt in diesen Katalogen zwar verschiedene altkirchliche Häresiarchen, doch er gesteht diesen zumindestens teilweise zu, daß sie in ihren Irrlehren einzelne Wahrheiten (Gottes) bekennen würden²¹.

Statt dessen bekämpft er insbesondere in den Jahren 443 und 444 die Manichäer²². So polemisiert er in einer Kollektenpredigt des Jahres 443 gegen diese, daß sie „die Geburt Christi, des Herrn, nach dem Fleisch verneinen, und (daß) sie sagen, der Tod und seine Auferstehung sei nur Schein und nicht wahrhaftig“²³. Als Grund seiner massiven Predigtstätigkeit gibt Leo selbst an, daß „die-

²⁰ Von daher ist es irreführend, wenn etwa STUDER, *Una persona*, (464f.) 464, davon spricht, daß Leo „sich immer wieder“ bemühte, sich „von der dualistischen Christologie des Nestorius abzusetzen“. Vor seinen Auseinandersetzungen mit Eutyches sah Leo keinerlei Notwendigkeit, sich mit dem ehemaligen Patriarchen von Konstantinopel zu beschäftigen, und somit sind seine Ausführungen zur Personeneinheit Christi mitnichten vor einem „antinestorianischen Hintergrund“ (465) gemacht worden!

²¹ Vgl. Leo M., serm. 24,5: *Aliae haereses, dilectissimi, licet merito omnes in sua diuersitate damnandae sint, habent tamen singulae in aliqua sui parte quod uerum sit* (113,101–103). Leo zählt im folgenden die Irrlehren von Arius, Macedonius, Sabellius, Photin und Apolinarius auf und zeigt dann, worin diese doch etwas richtiges erkannt haben (113,103–114,123). In einer Fastenpredigt im Dezember 443 erwähnt Leo einen etwas anders lautenden Ketzerkatalog (serm. 16,3 [63,73–64,78]): Basilides, Marcion, Sabellius, Photin, Arius und Eunomius.

²² Ausdrücklich erwähnt werden die Manichäer in den Sermones 9, 16, 24, 34, 42, 47 und 76 (die bis auf serm. 47 alle aus der Zeit 443/444 stammen) sowie in den Briefen 7 (445) und 15 (447). Kann Leo bei anderen Häretikern wenigstens im Ansatz noch eine wahre Erkenntnis ausmachen, so sieht er eine solche bei den Manichäern überhaupt nicht mehr (vgl. etwa serm. 24,5 [114,123–125]; serm. 16,4f. [64,79–66,134]). Zu den Auseinandersetzungen JALLAND, *Life*, 45–50; zu Leo als Ketzerbekämpfer vgl. die Zusammenstellung der zeitgenössischen Quellen von CASPAR, *Geschichte*, 423f. 431–437.

²³ Leo M., serm. 9,4: *Christi domini natiuitatem secundum carnem negant; passionem et resurrectionem eius simulatam dicunt fuisse, non ueram* (38,111–113 Ch.); ähnlich lautend auch serm. 24,4 (113,87–92); serm. 34,4 (183,108–184,121); serm. 76,8 (484,196–198) u.ö. Kritisch muß man Leo aber vorhalten, daß er selbst in seinen Predigten mitunter Wendungen benutzte, die den Gedanken an einen Scheintod aufkommen lassen, so sagt er Ostern 443 seiner römischen Gemeinde: „... und so schnell geschah die Belebung des zerstorerten Leibes, daß dort die Ähnlichkeit des Schlafens größer als die des Todes war“ (serm. 71,2: *et tam uelox incorruptae carnis uiuificatio fuit, ut maior ibi esset soporis similitudo quam mortis* [436,45–47]).

se aus anderen Gebieten wegen der Unruhen in großer Menge zu uns kamen“²⁴, d.h., die germanischen Eroberungen des fünften Jahrhunderts bewirkten, daß sich manichäische Gruppen in das scheinbar sichere Rom zurückzogen²⁵, wodurch sie aber aus der Sicht Leos eine zunehmende Gefahr für die christliche Gemeinde bildeten²⁶. Darum forderte er seine Gemeinde dazu auf, diese Manichäer sofort bei den Priestern bekannt zu machen (*publicetis*), sobald sie erkannt werden²⁷. Daß diese Denunziationen konkrete Folgen für die entdeckten Manichäer hatten, teilte Leo in einem Brief den italischen Bischöfen mit²⁸. So forderte man in Rom alle bekannt gewordenen Manichäer entweder zur Umkehr von ihren Irrlehren auf oder diese wurden, da sie schon so verstockt waren, entsprechend den kaiserlichen Gesetzen für immer aus der Stadt ver-

In der späteren Bearbeitung von Leos Predigten kann eine Verschärfung der christologischen Aussagen festgestellt werden, die er hier gegen die Manichäer vorbrachte. So heißt es in der ersten Fassung des serm. 42,5 α : *Abdicant enim se sacramento salutis humanae et Christum dominum nostrum, sicut in ueritate carnis nostrae denegant natum, ita uere mortuum et resurrexisse non credunt* (247,187–193). In der späteren Überarbeitung der Jahre 452–454, wird dies noch erweitert, serm. 42,5 β : *Resiliunt enim a sacramento salutis humanae et Christum dominum nostrum, in uera naturae nostrae carne, uere natum, uere passum, uere sepultum et uere suscitatum esse non credunt* (247,185–192).

²⁴ Leo M., serm. 16,5: *quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores* (65,116f.). Allerdings ist es unbekannt, wie groß die Anzahl dieser neuangekommenen Manichäer gewesen sein könnte.

²⁵ Prosper von Aquitanien bemerkt dazu in seiner Chronik des Jahres 443 (chron. 1350): *hoc tempore plurimos Manichaeos intra urbem latere diligentiae papae Leonis innotuit, qui eos de secretis suis erutos et oculis totius ecclesiae publicatos omnes dogmatis turpitudines et damnare fecit et prodero incensis eorum codicibus, quorum magnae moles fuerant interceptae* (MGH.AA IX, 479,1–5 Mommsen). Im folgenden Absatz beschreibt Prosper noch kurz den Kampf Leos gegen die manichäischen Lehrer (*doctores*), Presbyter und Bischöfe, der sich nicht allein auf Rom beschränkte, sondern auch gegen diejenigen gerichtet war, die sich in den Provinzen und Städten versteckt hatten (chron. 1350 [479,5–11 Mommsen]).

²⁶ STEEGER, Sämtliche Sermonen, 85 mit Anm. 15 und 166 mit Anm. 16, sieht in der Erwähnung der Verehrung Christi durch Sonne und Mond in serm. 34,4 (185,154) in Verbindung mit serm. 22,6 β (99,211–100,218) einen Beleg dafür, daß die Manichäer am 25. Dezember einen Sonnenkult gefeiert hätten. Dagegen macht WALLRAFF, *Christus*, 187f., deutlich, daß sich Leo in serm. 22,6 gegen Bestrebungen richtet, das pagane *Sol-nouus*-Fest zu christianisieren.

²⁷ Leo M., serm. 9,4 (37,98f.); serm. 16,5 (66,124–130). Diese Aufforderung basiert auf Cod. Theod. 16,5,11 (Juli 383), wonach alle Rechtgläubigen die Möglichkeit haben, Mitglieder verschiedener Irrlehren (u.a. die Manichäer und Arianer) anzuklagen (*permissa omnibus facultate accusandi* [859,7 K./M.]). Vgl. KADEN, *Edikte*, 59f. mit Anm. 31, der hier im Anschluß an Mommsen App. z.St. *accusandi* ergänzt. Damit räumte Theodosius I. den Christen das Recht ein, mit Hilfe der kirchlichen Gerichtsbarkeit gegen die Häretiker vorzugehen.

²⁸ Leo schrieb diesen Brief im Januar 444, um die italischen Bischöfe vor der manichäischen Gefahr zu warnen, zugleich wollte er seine Suffragane darauf hinweisen, daß sich in ihren Bistümern möglicherweise geflohene Manichäer zu verbergen suchten (Leo M., ep. 7,2 [PL 54,621 B – 622 A]).

bannt²⁹. Leo nutzte also für seinen Kampf gegen die Manichäer die kaiserliche Gesetzgebung in vollem Umfang³⁰.

Ein direktes Zeugnis der päpstlichen Verbindungen zum Kaiserhaus bildet ein Schreiben Valentinians III. (vgl. PLRE II, Placidus Valentinianus 4, 1138f.), welches dieser im Juni 445 erließ. In dem Reskript an den Präfekten der Provinz Italia Albinus (vgl. PLRE II, Albinus 10, 53) teilt Valentinian mit, daß seine Kenntnisse über die Manichäer im wesentlichen auf den Untersuchungen Leos basieren³¹, die dieser *in iudicio ... coram senatu amplissimo* dem nicht namentlich benannten manichäischen Bischof (*episcopus*) entlocken konnte (PL 54, 622 B). In dem folgenden Rechtserlaß (*lex*) stellt Valentinian fest (PL 54, 623 A – 624 A), daß die Zugehörigkeit zu den Manichäern den Straftatbestand eines *crimen publicum* erfüllt. Damit wird allen die *facultas accusandi* eingeräumt, ohne daß diese Angst davor zu haben brauchen, selbst einen Akkusationsprozeß zu erleiden (vgl. dazu oben S. 147). Den Manichäern wiederum ist es untersagt, Verträge abzuschließen und im Militär zu dienen (*dignitas militae*) bzw. Wohnrecht in den Städten zu haben (*urbium habitatione privandos*). Offizieren wird eine empfindliche Geldstrafe angedroht, sollten sie erkannte Manichäer weiterhin im Militärdienst belassen.

²⁹ Leo M., ep. 7,1: *Plurimos impietatis Manichaeae sequaces et doctores in Urbe investigatio nostra reperit, vigilantia divulgavit, auctoritas et censura coercuit: quos potuimus emendare, correximus ... Aliquantum vero, qui ita se demerserant, ut nullum his auxiliantis posset remedium subvenire, subditi legibus, secundum Christianorum principium constituta, ..., per publicos iudices perpetuo sunt exilio relegati* (PL 54, 620 C – 621 A). Damit deckt sich das Vorgehen Leos gegen die Manichäer mit der Intention der kaiserlichen Gesetzgebung. Ziel der teilweise massiven Strafandrohungen war nämlich, so KADEN, Edikte, 66–68, weniger deren tatsächliche Umsetzung, vielmehr ging es den Kaisern darum, die Manichäer zur Aufgabe ihrer Religion zu bewegen und diese dann in die christlichen Kirchen einzugliedern. Dabei hatte der Bischof bei den Prozessen gegen Manichäer das Richteramt inne. Vgl. Chron. min. II (MGH.AA XI Mommsen), 24,130.133 (*per episcopum Romae tunc praesidentem gesta de Manichaeis per provincias dirigitur*); 25,138. Siehe dazu VOLLMANN, Priscillianus, 504f. Negativ bewertet CASPAR, Geschichte, 432–436, diese Kooperation. Caspar sieht darin einen Präzedenzfall, da Leo hier „den ersten «Inquisitions»prozeß“ der Kirchengeschichte führte (CASPAR, 435).

³⁰ In der kaiserlichen Gesetzgebung des vierten und fünften Jahrhunderts gibt es eine Fülle an Edikten, die ausdrücklich gegen die Manichäer gerichtet sind, vgl. Cod. Theod. 16,5,3 (855,1–5 Krüger/Mommsen); 16,5,7 (857,1–858,13 K./M.); 16,5,8 (858,1–859,17 K./M.); 16,5,18 (861,1–862,6 K./M.); 16,5,35 (866,1–6 K./M.); 16,5,38 (867,1–7 K./M.); 16,5,40 (867,1–868,29); 16,5,41 (868,1–869,11 K./M.); 16,5,43 (869,1–10); 16,5,62 (877,1–9 K./M.); 16,5,64 (878,1–6 K./M.) u.ö. Vgl. LUIBHÉID, Theodosius II, 37f.; und KADEN, Edikte, 56–66, der die einzelnen Edikte jeweils kurz bespricht. Nach Kaden war das staatliche Vorgehen gegen die Manichäer insbesondere unter Justinian der Hauptgrund dafür, daß diese Gruppe im Römischen Reich nahezu ausgestorben ist. Kaden rechtfertigt das rigorose Vorgehen der Kaiser gegen die Manichäer mit dem Hinweis darauf, daß aufgrund der manichäischen Lehren und den vorhandenen „antisozialen Tendenzen“ eine „Reaktion der Staatsgewalt ... unvermeidlich“ war (57). JALLAND, Life, 49, verweist darauf, daß das gemeinsame Vorgehen von Kirche und Staat gegen die Manichäer die erste bekannte Partnerschaft gewesen wäre, um eine religiös bedingte Verfolgung zu beginnen („in carrying out a policy of religious persecution“), auch wenn er aus denselben gesellschaftlichen Gründen wie Kaden ein gemeinsames Vorgehen von Kirche und Staat für legitim hält.

³¹ Ein weiteres Zeugnis dieser Verbindung zwischen Leo und Valentinian III. stellt das kaiserliche Reskript zur Bischofswahl dar, welches ebenfalls im Jahre 445 von Valentinian III. erlassen wurde. Valentinian schickte aufgrund der Informationen, die ihm Leo über den Streit mit Hilarius von Arles geliefert hatte, an den Präfekten der Provinz Gallia Aetius (vgl. PLRE II, Aetius 7, 21–29) einen Erlaß, in welchem er den unbedingten Vorrang der *cathedra Petri* gegenüber den übrigen Bischofs- und Metropolitansitzen hervorhob (PL 54, 636 C – 640 A). Vgl. zu Leos Auseinandersetzungen mit Hilarius etwa HEINZELMANN, Bischofsherrschaft, 77–84 (der die reichspolitische Dimension dieser Auseinandersetzungen stark betont); JALLAND, Life, 113–128; CASPAR, Geschichte, 439–447.

Um kenntlich zu machen, daß die Leugner der fleischlichen Geburt Christi eine nicht zu tolerierende Irrlehre vertreten, greift Leo auf den biblischen Sprachgebrauch zurück und zitiert den ersten Johannesbrief (1Joh 4,2), durch den der Apostel die Gemeinde vor dieser Häresie deutlich warnt:

„Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus auflöst, ist nicht aus Gott, und dieser ist der Antichrist.“³²

Gleichzeitig bemüht sich Leo darum, seiner Gemeinde ein untrügliches Kennzeichen der Manichäer mitzuteilen, damit diese sofort in den christlichen Gemeinden erkannt werden können: er verweist darauf, daß diese beim gemeinsamen Abendmahl zwar das Brot äßen, doch aus dem Kelch würden die Häretiker nicht trinken³³.

6.3.2. *Contra Priscillianistas*

Während wir insbesondere durch die Predigten der Jahre 443 und 444 über die Auseinandersetzungen Leos mit Manichäern unterrichtet werden, erfahren wir allein aufgrund eines langen Briefes Leos an den spanischen Bischof Turibius von Astorga³⁴ von einer sehr ähnlichen Diskussion mit Priscillianisten³⁵.

Das besondere an diesem Schreiben Leos ist, daß er darin ausführlich auf die tatsächlichen oder vermeintlichen Irrlehren der Priscillianisten eingeht und diese verurteilt³⁶. Teilweise führt er seine rechtgläubige, katholische Position dagegen an. Daher ist dieser Brief mit seinen knappen thetischen Gedanken

³² Vgl. Leo M., serm. 34,5 (186,157–167). Leo warnt hier noch einmal ausdrücklich vor jedem Kontakt mit diesen Irrlehrern.

³³ Leo M., serm. 42,5α (247,196–248,205).

³⁴ Vgl. zur Person REICHERT, s.v. Turibius, 702. Zur Einbeziehung Leos in diese Auseinandersetzungen siehe JALLAND, *Life*, 152–156. Im folgenden wird Leo 15. Brief entsprechend der kritischen Textedition von VOLLMANN, *Studien*, 122–138, zitiert.

³⁵ Der Gründer dieser Gruppe, der spanische Bischof Priscillian von Avila († 384/385), vertrat einen strengen asketisch-ethischen Rigorismus. Unter dem Usurpator Maximus wurde er in Trier wegen des Vorwurfs der Magie in Verbindung mit Konventikel-Bildung (Sulp. Sev., *chron.* II 50,3: *is Priscillianum gemino iudicio auditum conuictumque maleficii nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conuentus nudumque orare solitum, nocentem pronuntiauit redegitque in custodiam, donec ad principem referret* [SC 441, 342,27–31 Senneville-Grave]) hingerichtet. Vgl. zur Person und Lehre VOLLMANN, *Priscillianus*, 490–551; FONTAINE, *Priscillian*, 450–452; CHADWICK, *Priscillian*, 57–152; JALLAND, *Life*, 172–174; GROTE, *Anachorese*, 162–170, der die Gleichsetzung von Priscillianismus und Manichäismus in der kaiserlichen Gesetzgebung des fünften Jahrhunderts betont (180f.).

³⁶ Nach VOLLMANN, *Studien*, 150–167, stammen die Thesen, die Leo abschnittsweise widerlegte, aus dem Text des nicht mehr erhaltenen Libellus des Turibius von Astorga, in dem dieser Leo über die priscillianistischen Irrlehren informierte.

besonders geeignet, Leos Trinitätstheologie, Christologie und Soteriologie in der Mitte der 40er Jahre zu präsentieren³⁷.

1. Man muß glauben, daß Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht eine Einheit in der Person, sondern im Wesen haben³⁸.

2. Gott ist weder veränderlich, noch fehlte zu irgendeinem Zeitpunkt etwas in seinem Wesen, wie es etwa die Arianer behaupteten³⁹.

3. Gottlos ist es zu sagen, Christus sei nur der Eingeborene (*unigenitus*) Mariens und nicht derjenige Gottes⁴⁰.

4. Gleich den Manichäern fasten die Priscillianisten am Sonntag und zu Weihnachten, da sie die Geburt Christi nur für eine scheinleibliche und nicht für eine fleischliche halten (126,99–127,114 V.)⁴¹.

5. Nur der Sohn und der Heilige Geist haben dieselbe göttliche Natur wie Gott, der Vater, mit dem sie wesenseins sind. Die Menschen aber sind im Unterschied zu Gott veränderlich (127,115–128,137 V.).

6. Gegen die These der Priscillianisten, daß der Teufel kein ehemals gutes Geschöpf Gottes ist, sondern aus dem Chaos und der Finsternis entstanden sei (128,138–129,152 V.).

7. Die Ehe darf nicht verdammt und die Zeugung von Kindern nicht verabscheut werden (129,153–158 V.).

8. Verurteilung der These, daß die fleischliche Schöpfung des Menschen ein Werk des Teufels sei und der Ablehnung der leiblichen Auferstehung durch die Priscillianisten (129,159–168 V.).

9. Gegen die Vorstellung, daß die Erwählten (*filios promissionis*) nicht von normaler fleischlicher Natur sind, sondern durch den Heiligen Geist gezeugt wurden. Denn zu Erwählten werden die Menschen erst durch die Taufe und nicht von Natur aus (129,169–130,179 V.).

³⁷ Verfaßt wurde der Brief am 21. Juli 447 (ep. 15,17,13: *Data XII KAL. AUG. Calepio et Ardabure VV. CC. COSS.* [138,387f. Vollmann]). Leo nimmt in seinem Brief auch Bezug auf seine früheren Untersuchungen gegen die Manichäer (ep. 15,4,3: *qui* [die Manichäer, TK], *sicut in nostro examine detecti atque convicti sunt* [127,108 V.]) und sagt von den Priscillianisten, daß diese dieselbe Häresien lehrten wie die Manichäer (vgl. etwa ep. 15,4,2: *cognatis suis Manicheis per omnia consonantes* [127,107 V.] u.ö.). Zur Diskussion um die Authentizität des Schreibens vgl. VOLLMANN, Studien, 139–141.

³⁸ Leo M., ep. 15,1,3: *trinitatem deitatis sic homousion confitetur; ... quia unitatem in trinitate non eadem persona, sed eadem implet essentia* (125,71–74 V.). Hierbei handelt es sich, wie VOLLMANN, Studien, 151–153, deutlich macht, nicht um einen originär spanischen Sabellianismus, den die Priscillianisten gelehrt haben, sondern um eine Überlegung Leos, der die modalistischen Tendenzen im Sinne des Sabellius interpretierte, um zu zeigen, auf welchem häretischen Unterbau diese basierten. GROTE, Anachorese, (172–174) 173, findet heterodoxe Tendenzen in der priscillianistischen Trinitätslehre bestätigt.

³⁹ Leo M., ep. 15,2,2–4: *In quo Arrianorum ..., qui putant umquam deo id quod eiusdem est essentiae defuisse, quem sicut mutabilem ita et proficientem dicere nefas est. Quam enim mutatur quod minuitur, tam mutatur etiam quod augetur* (125,77–126,84 V.). Vgl. zu dem Unveränderlichkeitsaxiom Gottes jüngst WIRSCHING, Augustinus, 1f. mit Anm. 3 (Lit.!).

⁴⁰ Leo M., ep. 15,3,4: *in magnae tendunt impietatis abruptum, si Christum dominum vel ex matre volunt habere principium vel patris Dei unigenitum diffitentur, cum et de matre is natus sit, qui erat Deus Verbum et de patre nemo sit genitus praeter Verbum* (126,95–98 V.). Man kann in diesem Zusammenhang feststellen, daß Leo auch in seinen Predigten und übrigen Briefen weitestgehend vom Eingeborenen Gottes oder des Vaters spricht (vgl. etwa serm. 23,2 [PL 54, 103,32]; serm. 30,6 [158,142f.]; ep. 16,3 [PL 54, 699 B]). Wo er dieses Genetivattribut nicht benutzt, macht er durch seinen Sprachgebrauch klar, daß er hier von dem Erhöhten spricht, vgl. serm. 51,6 (300,123f.).

⁴¹ VOLLMANN, Studien, 153f., erkennt in der Parallelisierung zwischen Manichäern und Priscillianisten durch Leo dessen Unkenntnis über gnostische Gruppierungen. Denn da – nach Vollmann – Leo allein die Manichäer theologisch und historisch richtig einzuschätzen wußte, nutzte er seine Kenntnisse über diese, um sich die Irrlehren der Priscillianisten erklären zu können.

10. Gegen die Vorstellung, daß die himmlischen Wesen, die gesündigt haben, zur Strafe in irdische Körper eingesperrt worden sind. Statt dessen ist zu glauben, daß erst mit der Entstehung des Leibes die Seele eingehaucht⁴² wird. Zugleich ist unsere menschliche Seele durch die Sünde Adams verdorben und bedarf der Erlösung, die allein durch die Taufe geschieht, ganz unabhängig von allen anderen äußeren Gegebenheiten (130,184–131,214 V.).

11. Gegen die Vorstellung, daß die Sterne für das Schicksal eines Menschen zuständig sind (131,215–221 V.).

12. Gegen die Vorstellung, daß äußere Mächte die Seele oder den Körper punktuell bestimmen können. Wer die fleischliche Auferstehung ablehnt, gehört nicht zur katholischen Kirche (131,222–132,246 V.).

13. Gegen einen Schriftgebrauch, der dem Menschen suggeriert, daß seine Seele unwandelbar ist. Dieses gilt allein für Gott und nicht für den Menschen (132,247–133,260 V.).

14. Gegen die Vorstellung, daß der Mensch durch Sterne gelenkt werde (133,261–272 V.).

15. Gegen den Gebrauch apokrypher Schriften, die unter dem Namen der kanonischen Bücher weitergegeben werden⁴³. Solche Schriften sind zu vernichten und ihre Weitergabe muß verhindert werden, da die darin behaupteten Wunder die Gläubigen nur zum Abfall verführen (133,273–134,292 V.).

16. Wer Bücher eines ehemaligen Priscillianisten liest, die dieser vor seiner Bekehrung zum katholischen Bekenntnis geschrieben hat, macht sich auch dann des Priscillianismus schuldig, wenn der Verfasser später ein orthodoxer Bischof war (134,293–136,338 V.).

17. Das abschließende 17. Kapitel bietet noch einmal weitgehend eine Summe der bisherigen Thesen des Briefes. Leo ist erstaunt darüber, daß es Leute geben kann, die den fleischlichen Tod Christi und die Trennung Christi vom Körper im Tod bestreiten⁴⁴. Sein Körper fiel der Verwesung anheim und wurde erst durch die Rückkehr der Seele in der Auferstehung lebendig⁴⁵. Wer also die Ehe und die Zeugung von Kindern ablehnt und die fleischliche Natur verdammt, ist ebensowenig im katholischen Bekenntnis, wie diejenigen, welche die rechte Verehrung der Dreieinigkeit verneinen und die Eigenheiten der Personen vermischen sowie der menschlichen Seele ein göttliches Wesen zuerkennen wollen, welches vom Teufel ins Fleisch gesperrt wurde. Christus darf nicht allein eingeborener Sohn Mariens genannt werden, sondern er ist der Eingeborene Gottes. Sein Leiden, Sterben und die Auferstehung vollziehen sich im Fleisch (136,339–137,377 V.).

Im Unterschied zu seinen Predigten kommt Leo aber in diesem Brief nur am Rande auf die Verhältnisbestimmung der beiden Naturen zu sprechen. Dies lag wohl im wesentlichen daran, daß er als Hauptproblem der Priscillianisten ihren Dualismus und ihre subordinatianisch geprägte Trinitätstheologie ansah.

⁴² Leo M., ep. 15,10,2: *animae hominum priusquam suis inspirarentur corporibus non fuerunt* (130,193f. V.).

⁴³ Ausführlicher äußert sich Turribius in seinem Brief an die spanischen Bischöfe zu diesen apokryphen Büchern, vgl. Turrib., ep. 4–6 (PL 54, 694 A – 695 A), der namentlich die Thomas-, Andreas- und Johannesakten erwähnt, aus denen seiner Meinung nach die Manichäer und die Priscillianisten ihre Lehren nehmen. Dabei räumt Turribius ein, daß es noch weitere Texte geben muß, die er nicht kennt, da einige der Lehren, die die beiden Gruppen vertreten, nicht in diesen Büchern zu finden sind (ep. 4: *in illis quos legere potui apocryphis codicibus non tenentur* [PL 54, 694 B]). Zum Gebrauch der apokryphen Apostelakten bei den Manichäern vgl. NAGEL, Apostelakten, 149–182; zu den Akten selbst die Beiträge von FALLON/CAMERON, Gospel of Thomas, 4195–4251; JUNOD/KAESTLI, ‘Actes de Jean’, 4293–4362; TISSOT, Actes de Thomas, 4415–4430; und SCHNEEMELCHER/SCHÄFERDIEK, Apostelgeschichten, 71–93.

⁴⁴ Leo M., ep. 15,17,1: *tamquam incertum sit, an descendente ad infernum Christo caro eius requieverit in sepulcro, quae sicut vere et mortua et sepulta, ita vere est die tertio suscitata* (136,341–343 V.).

⁴⁵ Leo M., ep. 15,17,4: *caro Christi et vere sepulta requieuit et corruptionem non subiit, quia celeriter vivificata reditu animae resurrexit* (136,350–352 V.).

6.4. Zur Christologie Leos des Großen

Entsprechend der bisherigen Praxis sollen im folgenden wieder formal die Idiomenkommunikation und die Begriffe *natura*, *persona*, *substantia* und *essentia* untersucht werden, bevor dann in einem zweiten Schritt gefragt wird, wie Leo seine Mariologie und Inkarnationslehre material ausgestaltet⁴⁶.

6.4.1. *Communicatio idiomatum*

Für Leo kann man festhalten, daß er ebenfalls den Gedanken der Idiomenkommunikation nutzte, um eine personenhafte Verbindung der beiden Naturen verständlich machen zu können⁴⁷. Leo beruft sich auf die biblischen Niedrigkeitsaussagen in bezug auf den Logos und auf die Herrlichkeitsaussagen in bezug auf die menschliche Natur. Diesen Aussagenaustausch kann man an mehreren Gegenüberstellungen von göttlichen und menschlichen Attributen erkennen, die Leo in seinen frühen Predigten vorgenommen hat⁴⁸. Während er einerseits von Gott allein sagt, daß ihm alle *maiestas* zukomme⁴⁹, spricht er ebenso von der *humilitas*, in die sich die *maiestas* hineinbegeben habe⁵⁰. Ein

⁴⁶ Da es an dieser Stelle immer wieder zu Doppelungen mit bereits oben gemachten Aussagen kommen wird, verweise ich auf serm. 25,1, wo Leo seiner Gemeinde sagt: „Es ist besser, Wissenden mit dem, was sie schon kennen, beschwerlich zu fallen, als Unwissenden die erforderliche Aufklärung zu versagen“ (117,9f.; ÜBERSETZUNG Steeger, 101).

⁴⁷ ARENS, Sprache, 323–325, macht darauf aufmerksam, daß es für Leo nach seiner ersten Weihnachtspredigt ein besonderes Wunder ist, „daß Gott nicht in seiner Majestät, sondern in menschlicher Niedrigkeit den Kampf mit dem Teufel eingeht“ (324).

⁴⁸ Die folgenden beiden Begriffspaare stehen dabei nur als pars pro toto für die Fülle von Gedanken zur Idiomenkommunikation, die wir bei Leo finden. Sie werden insbesondere deshalb genauer beleuchtet, da Leo sie in seiner ep. 28 als besonders charakteristisch für den Aussagenaustausch kennzeichnet. Zu weiteren Belegen neben den hier genannten vgl. ARENS, Sprache, 323–329.

⁴⁹ Leo M., serm. 23,2: *In humilitate humana 'factus ex muliere, factus sub lege', in maiestate diuina manens deus 'Verbum, per quod facta sunt omnia'* (CChr.SL 138, 104,40–42 Ch.; vgl. Gal 4,4; Joh 1,3). Zur Benutzung der Heiligen Schrift durch Leo vgl. LAURAS, Léon, 127–140. Danach zitiert Leo in seinen Predigten, so Lauras (127f.), an ca. 600 Stellen biblische Texte, davon sind 592 Belege wörtliche Zitate. Im Unterschied dazu verwendet etwa Ambrosius in seinen Psalmenhomilien, die etwa dieselbe Länge haben wie Leos Predigten, ca. 1350 Bibelstellen. Hieronymus kommt in seinen Opera homiletica auf ca. 1650 Stellen und in den ca. 10mal so umfangreichen Predigten Augustins gibt es rund 16000 biblische Belege. STUDER, Einflüsse, 123–130, beschreibt Leos exegetische Arbeitsweise als Weg „von der lectio zur visio, von der fides zur intelligentia, von der scientia zur dilectio“ (130), den der gläubige Christ gehen muß, um von der Einsicht des Heils zur Liebe zum Schöpfer und dann auch zum Mitmenschen gelangen zu können.

⁵⁰ Vgl. neben der Aufzählung der Attribute in serm. 21,2 (*ita se ad susceptionem humilitatis nostrae sine diminutione suae maiestatis inclinans* [CChr.SL 138, 86,38–87,39 Ch.]; *suscipitur a maiestate humilitas* [87,45]) etwa auch serm. 52,2 (Karfreitag 441): *Non est fastidita humilitas, quia nec inminuta maiestas* (CChr.SL 138A, 308,36f. Ch.); serm. 54,1 (Karfreitag

weiteres Begriffspaar, mit dessen Hilfe Leo den Aussagenaustausch deutlich machen kann, ist *infirmitas* und *virtus*⁵¹.

In seiner dritten Predigt zum Karfreitag (= serm. 54,1) vom Jahre 442 geht Leo ausdrücklich auf die Verhältnisbestimmung der beiden Naturen ein und erklärt hier, daß keine der beiden Naturen von der anderen getrennt sei, daß es nichts gibt, worin sie nicht aneinander Anteil nähmen (CChr.SL 138A, 317,18–20 Ch.). Allerdings finden wir dann im selben Abschnitt wieder eine stärkere Betonung der Unterschiede beider Naturen, indem Leo nun erklärt:

Das eine (*aliud*) ist leidensfähig, das andere (*aliud*) unverletzlich, und doch ist es eine Beschimpfung desselben, dessen auch die Herrlichkeit ist. Er selbst ist in der Schwäche, der auch in der Kraft (*ist*), derselbe (*idem*) ist für den Tod empfänglich, und derselbe (*idem*) ist Sieger über den Tod⁵².

Leo sieht hier also zwar die Einheit der beiden Naturen gegeben, er kann aber – im Unterschied etwa zu Leporius – nicht sagen, daß Gott gelitten hat und gestorben ist, genauso wie wir bei Leo auch nicht den Satz finden, daß Gott gekreuzigt wurde.

6.4.2. *Natura, substantia, persona und essentia*

Für Leo ist hier kein umfassender Durchgang durch die Terminologie möglich, da dies den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würde⁵³. Darum bleibt insbesondere auf die Arbeiten von Mueller⁵⁴, Arens⁵⁵ und Studer⁵⁶ zu verweisen. Trotzdem kann man für die Terminologie des „jungen“ Leo einige Besonderheiten vermerken.

Natura: Die Benutzung des Begriffes *natura* ist in seinen frühen Texten uneinheitlich. Einerseits spricht er davon, daß der inkarnierte Logos die mensch-

442 [318,21 Ch.]. Zu der späteren Verwendung dieser Redeweise vgl. ARENS, Sprache, 323–326.

⁵¹ Leo M., serm. 21,2 (87,45 Ch.); serm. 31,2 (Epiphania 441): *Adorant* (die Weisen aus dem Morgenland, TK) *in carne Verbum, in infantia sapientiam, in infirmitate uirtutem, et in hominis ueritate Dominum maiestatis* (163,43–45 Ch.); serm. 54,1 (318,24f.); serm. 72,2 (442,37–443,41) u.ö. Vgl. auch ARENS, Sprache, 326f.

⁵² Serm. 54,1: *Aliud est passibile, aliud inuiolabile, et tamen eiusdem est contumelia, cuius et gloria. Ipse est in infirmitate qui et in uirtute, idem mortis capax, et idem uictor est mortis* (318,23–25).

⁵³ Die drei Begriffe kommen allein in den Predigten an ca. 400 Stellen vor, hinzu kommen noch einmal ca. 300 Belege in den Briefen.

⁵⁴ MUELLER, Vocabulary, passim.

⁵⁵ ARENS, Sprache, 226f. (*natura*); 332–337 (*substantia / natura*); 338–349 (*persona*); 454–458 (*natura humana / homo*).

⁵⁶ STUDER, Una persona, 455–466.

liche Natur annimmt⁵⁷. Daneben erwähnt Leo, daß Christus trotzdem seine göttliche Natur vollkommen behalten kann⁵⁸. Konsequenterweise folgert er dann, daß in Christus die beiden Naturen sind⁵⁹.

Andererseits scheut Leo aber auch nicht davor zurück, denselben Naturen–Begriff streng auf die Personeneinheit Christi anzuwenden:

„Diese wunderbare Geburt nämlich der heiligen Jungfrau brachte in einem Kind eine wahrhaft menschliche und wahrhaft göttliche Natur hervor, weil sich die beiden Wesen nicht so in ihren Eigenheiten umfassten, daß in ihnen eine Unterscheidung der Personen möglich wäre, und nicht so ist das Geschöpf in die Gemeinschaft mit seinem Schöpfer aufgenommen worden, daß jener der Bewohner und jene die Wohnstätte sei, sondern so, daß die Naturen miteinander vermischt wurden.“⁶⁰

Leo erklärt hier also die Personeneinheit Christi auf der Ebene der Natureneinheit, die er in derselben Predigt daneben deutlich trennt⁶¹! Daß es sich bei diesem Gedanken nicht nur um eine vielleicht etwas ungeschickte Formulierung Leos handelt, kann man daraus erkennen, daß er wenige Zeilen weiter sinngemäß dieselbe Aussage trifft (serm. 23,2): *In integra igitur ueri hominis perfectaue natura uerus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris* (104,55f.).

⁵⁷ Vgl. etwa serm. 10,2 (42,56f.); serm. 22,3α (95,121–123); serm. 24,3 (112,64) u.ö. Die Wankelmütigkeit unserer menschlichen Natur beschreibt Leo in serm. 40,1: *Natura enim nostra, manente adhuc mortalitate, mutabilis, etiamsi ad summa quaeque uirtutum studio prouehatur, semper tamen sicut potest habere quo recedat, ita potest habere quo crescat* (223,8–11). Von unserer Natur unterscheidet sich aber Christi irdische Natur, da sie selbst nicht unter dem Verdikt der Sünde steht (vgl. unten S. 167 Anm. 85).

⁵⁸ Vgl. etwa serm. 23,2 (104,51–55). Daneben benutzt Leo im Sinne des Philipperhymnus (vgl. Phil 2,6f.) immer wieder den Begriff *forma*, um die Naturen Christi zu bezeichnen, vgl. etwa serm. 51,2 (308,33).

⁵⁹ Vgl. serm. 23,2 (104,45f.); serm. 52,2 (308,34–36); 54,1 (317,18–20) u.ö.

⁶⁰ Leo M., serm. 23,1: *Hic enim mirabilis sacrae Virginis partus uere humanam uereque diuinam una edidit prole naturam, quia non ita proprietates suas tenuit utraque substantia, ut personarum in eis posset esse discretio, nec sic creatura in societatem sui Creatoris adsumpta est, ut ille habitator et illa esset habitaculum, sed ita ut naturae alteri altera misceretur* (102,19–103,25 Ch.).

⁶¹ Die Verbform *misceretur* wird nur an dieser Stelle von Leo benutzt. Er drückt damit die ganz enge Verbindung der beiden Naturen aus. Dabei kann *misceo* im Medium und im Passiv nicht nur allgemein für „mischen“ stehen, sondern auch für „heiraten“ und „sich sexuell vereinen“; vgl. GEORGES, WB II, s.v. *misceo* I 2b, 941. In der Auseinandersetzung mit Eutyches dagegen lehnt Leo später ausdrücklich den Begriff *permixtio* ab, um jeden monophysitischen Anklang zu vermeiden. Leo M., ep. 35 (5): *nec uerbum igitur in carnem nec in uerbum caro mutata est, sed utrumque in uno manet et unus in utroque est, non diuersitate diuisus, non permixtione confusus nec alter ex patre, alter ex matre* (ACO II 4, 7,20–22 Schw.). Vgl. ARENS, Sprache, 347f.; BARCLIFT, Shifting Tones, 225, zeigt auf, daß Leo in seinen frühen Schriften „emphasizes the unity of Christ’s person so much that he relaxes the line between the transference of predicates and the blending of properties“. Wichtig bleibt dabei aber für Leo die Einschränkung, daß durch die Vereinigung der beiden Naturen nicht eine Verdoppelung der beiden stattfindet oder ein neues Subjekt geschaffen wird, sondern es sich um die eine Person handelt, die zusammengekommen ist (serm. 21,2: *et in unam coeunte personam* [87,44 Ch.]); zum Personenbegriff vgl. ARENS, Sprache, 338–341.

Wie bereits Arens aufzeigte, kann Leo die Begriffe *natura* und *substantia*⁶² in der Christologie synonym verwenden⁶³. Dies unterscheidet ihn deutlich von Leporius, der *natura* nahezu exklusiv auf die beiden Naturen Christi bezieht. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß er wie Leo in seinem Tomus ad Flavianum (ep. 28,3) sagen könnte: *salva igitur proprietate utriusque naturae* (ACO II 2,1, 27,2 Schw.)⁶⁴.

Der Begriff *persona* ist bei Leo insbesondere von der Vorstellung der Einheit der beiden Naturen / Substanzen Christi geprägt⁶⁵. Als Ausnahme ist aber auch hier wieder auf die Weihnachtspredigt von 442 zu verweisen, in der Leo in der bereits oben geschilderten Weise – im Unterschied zu seinen übrigen Texten – *natura* und *persona* begrifflich miteinander vertauscht. Daneben sagt er in seiner Epiphaniaspredigt vom Jahre 443 über die Magier, daß diese durch ihre verschiedenen Geschenke die königliche, die menschliche und die göttliche Person anbeteten⁶⁶. Wir können hier also beobachten, daß Leo zwischen

⁶² STUDER, *Consubstantialis*, 31–37, hebt hervor, daß Leo – ähnlich Johannes Cassian (inc. VI 13,1f. [CSEL 17, 341,1–10 Petschenig]) – davon spricht, daß Christus *consubstantialis matris* sei. Allerdings begegnet der Gedanke in dieser klaren Form erst in seiner letzten Weihnachtspredigt des Jahres 454 (serm. 30,6: *idem homo uerus et secundum carnem matri consubstantialis existeret* [158,144f. Ch.]). Genau zehn Jahre früher betont Leo dagegen die Konsubstantialität mit dem Vater, vgl. serm. 25,2: *et Patri sempiterna et consubstantiali aequalitate coaeternum* (118,32f.).

⁶³ ARENS, *Sprache*, 334–337. Vgl. etwa serm. 22,2β: *qui et in se haberet humanae substantiae naturam* (92,46f.). Auf den ersten Blick scheint Leo an dieser Stelle noch einmal eine Unterscheidung zwischen *natura* und *substantia* vornehmen zu wollen, doch aus den vorher wiedergegebenen Äußerungen Leos können wir erkennen, daß er eine solche Unterscheidung nicht im Sinn hatte. Deutlich wird der synonyme Sprachgebrauch in seiner Weihnachtspredigt des Jahres 442 (serm. 23,2), in der er davon berichtet, daß Christus nicht nur eine begrenzte Ewigkeit habe und von der Natur (von Gott) unterschieden sei, denn *una illic uoluntas est, eadem substantia, par potestas, et non tres dii, sed unus deus, quia uera et inseparabilis est unitas, ubi nulla potest esse diuersitas* (104,52–55). Möglicherweise behält sich Leo zwar eine punktuelle Unterscheidung zwischen *substantia* und *natura* vor, die er an der Sündhaftigkeit des Menschen festmacht, doch dafür finden wir nur einen deutlichen Beleg, nämlich in serm. 71,2: Christus „stieg zu uns herab, damit er nicht allein das Wesen, sondern auch die Verfassung der sündigen Natur annehmen konnte“ (*in nostra descendit, ut non solum substantiam, sed etiam conditionem naturae peccatricis adsumeret* [435,36f.]).

⁶⁴ Vgl. Leo M., serm. 21,2: *salva igitur proprietate utriusque substantiae* (CChr.SL 138, 87,43f. Ch.). Vgl. dazu etwa STUDER, *Una persona*, 469f.; ARENS, *Sprache*, 314–321.

⁶⁵ Leo M., serm. 72,2 (Karfreitag 444): *Suscipit nos illa natura quae nec nostris sua, nec suis nostra consumeret, quae ita unam in se fecit Deitatis humanitatisque personam, ut sub dispensatione infirmitatum atque uirtutum nec caro per Diuinitatem inuiolabilis, nec Diuinitas per carnem posset esse passibilis* (CChr.SL 138A, 442,37–443,41 Ch.).

⁶⁶ Leo M., serm. 33,2: *ut adoraturi unum tria se simul credidisse demonstrant, auro honorantes personam regiam, myrra humanam, ture diuinam* (172,42–44). In der späteren Überarbeitung seiner Epiphaniaspredigt des Jahres 444 äußerte Leo denselben Gedanken erneut, ließ aber den mißverständlichen Personenbegriff weg, vgl. serm. 34,3β: *eum sibi significari intellegent, cui in auro regius honor, in ture diuina ueneratio, in myrra mortalitatis confessio deberetur* (182,81–84).

Weihnachten 442 und Epiphania 443 ganz entgegen seinen sonstigen Gewohnheiten den Begriff *persona* benutzt, wo er sonst von *natura* oder *substantia* spricht⁶⁷!

Leider erfahren wir durch die wenigen Briefe Leos aus den Jahren 442/443 nicht, ob er sich eventuell mit christologischen Fragen intensiver auseinandersetzte, da sich seine beiden Schreiben des Jahres 442 allein mit Pelagianern um Julian von Eclanum beschäftigten, die in der Metropolis Aquileia wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurden. Für das Jahr 443 ist uns zwar ein Brief Kyrills an Leo fragmentarisch bekannt, aber Kyrill geht darin ausschließlich auf die Frage der Osterterminberechnung für das Jahr 444 ein (PL 54, 601 A – 606 A)⁶⁸. Ob sich Leo in seinem nicht mehr erhaltenen Brief an Kyrill auch zur Christologie äußerte, ist leider unbekannt.

Der Begriff *essentia* wird von Leo in ganz verschiedenen Zusammenhängen benutzt. Zum einen kann er ihn trinitätstheologisch für die Wesenseinheit von Vater, Sohn und Heiligen Geist verwenden⁶⁹. In diesem Zusammenhang wirft er Arius vor, daß er Christus gegenüber dem Vater niedriger stellt, da er es verneint, daß beide dasselbe Wesen haben⁷⁰. Daneben kann er aber auch den Begriff *essentia* allein für die göttliche⁷¹ oder gar für beide Naturen Christi benutzen⁷².

Zusammenfassend ist zu sagen, daß Leos Terminologie weitgehend mit derjenigen im Libellus des Leporius übereinstimmt. Dies ist wenig verwunderlich, da beide Autoren in der Tradition der lateinischsprachigen Theologie stehen, die aus dem Osten bestimmte Lehnworte und Gedanken übernommen hat,

⁶⁷ Die Gebrüder Ballerini machten zwar zu dieser Stelle eine lange Anmerkung, um nachzuweisen, daß Leo hier keinen Nestorianismus lehrte (vgl. PL 54, 241 D mit Anm. f), doch begründen können sie diese Redeweise Leos auch nicht.

⁶⁸ Vgl. dazu CASPAR, *Geschichte*, 458–461; JALLAND, *Life*, 350–358; und insbesondere KRUSCH, *Ostercyclus*, 98–115, der ausführlich auf die alexandrinischen und römischen Berechnungsweisen des Ostertermins eingeht.

⁶⁹ Leo M., serm. 25,1: *Quod ergo Filius Dei, qui cum Patre et cum Spiritu sancto non unius personae sed unius essentiae est* (117,10–12); serm. 62,1 (376,20–377,21); serm. 64,2 (390,26–28); serm. 72,5 (446,120f.) u.ö.

⁷⁰ Leo M., serm. 24,5 (113,103–114,107).

⁷¹ Leo M., serm. 29,1 (146,3–6); vom erhöhten Fleisch Christi sagt er in serm. 71,4: *ut et ipsa sit per essentiam, et non sit ipsa per gloriam* (437,76f.).

⁷² Leo M., serm. 64,4: *Cum ergo in uno Domino Iesu Christo uero Dei atque hominis Filio, diuinam confitemur de Patre naturam, humanam de matre substantiam, licet Verbi Dei et carnis una persona sit, et utraque essentia communes habeat actiones* (392,87–90); serm. 69,3 (421,49f.). Vgl. dazu ARENS, *Sprache*, 197–203.

welche insbesondere aus den Diskussionen um das Konzil von Nizäa (325 n.Chr.) stammen⁷³.

6.4.3. *Maria*

Wie vor einiger Zeit von Philip L. Barclift herausgearbeitet wurde, gehört die Aufnahme des Begriffes *Dei genetrix* zu den zentralen Aussagen der Christologie Leos bis Anfang der 50er Jahre des fünften Jahrhunderts⁷⁴. Damit geht eine starke Betonung der heilsgeschichtlichen Rolle Mariens einher, wie sie bei Leo insbesondere in seiner ersten überlieferten Weihnachtspredigt aus dem Jahre 440 n.Chr. erfolgt⁷⁵. Weil Maria unbefleckt blieb, wird sie Gottesgebärrin genannt⁷⁶. Ihr Vertrauen auf Gott erlaubte ihr, an der Verheißung Gottes festzuhalten. Denn Maria gebar „die neue Blume des menschlichen Fleisches, zwar im mütterlichen Schoß, aber geboren hat sie ihn durch die jungfräulich Geburt“⁷⁷.

6.4.4. *Jesus Christus: die Einheit der beiden Naturen in der einen Person*

6.4.4.1. „Gott wurde Mensch“ – die Niedrigkeit Christi

Um die Geringheit der irdischen Geburt zu verdeutlichen, verweist Leo auf die drei Magier, die den Geborenen eigentlich in der Königsstadt suchen, was

⁷³ Vgl. ARENS, Sprache, 111–129. MUELLER, Vocabulary, 2–4, zeigt auf, daß Leo lediglich 27 Wortneuschöpfungen vorgenommen hat, in Leporius' Libellus finden wir keine vor. WYRWA, Christus, 208, faßt sein knappes Referat der Christologie Leos wie folgt zusammen: „Gerade solche gesammelte Sicht vermag in eindrucklicher Weise vor Augen führen, in wie starkem Maße L(eo) die christologischen Fundamente mit A(ugustinus) gemeinsam sind.“ STUDER, Einflüsse, 131–139, zeigt am Beispiel der Predigtexegese Leos, wie dieser nicht nur den exegetischen Spuren Augustins, sondern ebenso auch denen des Hilarius nachfolgt.

⁷⁴ BARCLIFT, Shifting Tones, 224–229.

⁷⁵ Leo M., serm. 21,1 (86,22–34); 21,2 (87,51–88,63). Vgl. JALLAND, Life, 454.459; WYRWA, Christus, 206–208.

⁷⁶ Leo M., serm. 21,1: *Virgo regia dauidicae stirpis eligitur, quae sacro gravidanda fetu diuinam humanamque prolem prius conciperet mente quam corpore. ... Nec damnum credit pudoris Dei genetrix futura.* (86,24–29 Ch.). BARCLIFT, Shifting Tones, (224–229) 228f., zeigt auf, daß Leo in den Jahren nach dem Konzil von Chalkedon auf den Titel *Dei genetrix* verzichtete, um die starken monophysitischen Tendenzen im Osten durch dieses Schlagwort nicht noch mehr zu stärken, auch wenn er weiterhin den Grundgedanken der Gottesmutter-schaft Mariens äußerte.

⁷⁷ Leo M., serm. 24,1: *nouum florem carnis humanae, utero quidem materno, sed partu est enixa uirgineo* (110,30–32). Leo spielt mit dem Bild der neuen Blume aus Jes 11,1 (Reis aus Isai). Vgl. auch Ambr., in Psalm. 14,2: *carpis illic nouum florem, qui bonum odorem dedit resurrectionis; carpis lilium, id est splendorem aeternitatis; carpis rosam, hoc est dominici corporis sanguinem* (CSEL 62, 299,15–17 Petschenig).

seiner göttlichen Natur entspräche, doch die Knechtsgestalt Christi wählte für sich den Stall und später das Kreuz⁷⁸.

Diese starke Hervorhebung der fleischlichen Geburt Christi bewirkt bei Leo, daß er auch immer wieder verdeutlicht, daß Christus uns in allem gleich ist, obwohl er ja eigentlich der Erhöhte ist:

„Wenn nun der Menschensohn in seiner Vollmacht kommen und auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen wird, ..., worin werden die gelobt, die zu seiner Rechten stehen werden, wenn nicht in den Werken der Barmherzigkeit und in den Diensten der Liebe, die Jesus Christus als ihm zugewandte anrechnen wird (vgl. Mt 25,31–46)? Weil der, der die menschliche Natur zu seiner (eigenen) machte, sich in nichts von der menschlichen Niedrigkeit unterschied.“⁷⁹

Dennoch ist die menschliche Natur Christi der „normalen“ menschlichen Natur nicht völlig ähnlich⁸⁰, denn der geringe Unterschied zwischen der menschlichen Natur Christi und derjenigen aller anderen Menschen besteht in der Sündlosigkeit unter der Zeugung und der Geburt, wodurch Christus erst zum Überwinder des Teufels werden konnte⁸¹. Schwäche und Tod, die Christus erlitten hat, sind nicht selbst Sünde, sondern nur Folgen der menschlichen Erbsünde⁸². So kann Leo unter Aufnahme von Phil 2,6f. (V) davon sprechen,

⁷⁸ Leo M., serm. 31,2 (162,20–26). In serm. 52,3 verdeutlicht Leo, wie wenig die Herrlichkeit Christi von den Verblendeten wahrgenommen wurde, indem er darauf hinweist, daß die Soldaten und die Volksmenge Jesus bei seiner Gefangennahme zuerst nicht erkannten (vgl. Joh 18,4–9), sondern diesen erst auf seine Selbstoffenbarung hin ergriffen haben (309,52–310,68).

⁷⁹ Leo M., serm. 10,3 (November 444): *Cum autem uenerit Filius hominis in maiestate sua et sederit in throno gloriae suae, ..., in quo laudabuntur qui ad dexteram stabunt, nisi in operibus beniuolentiae et caritatis officii, quae Iesus Christus sibi impensa reputabit? Quoniam qui naturam hominis suam fecit, in nullo se ab humana humilitate discreuit* (42,51–58). Der in der Predigt vorgenommene Aufruf zur Geldsammlung wird mit soteriologischen Überlegungen verknüpft (vgl. Mt 25). Gleichzeitig gibt Leo seiner Gemeinde aber auch eine christologische Begründung für den Dienst der Nächstenliebe: Christus ist Mensch geworden, darum müssen wir unseren Mitmenschen helfen.

⁸⁰ Serm. 22,2ß: *natura consimilis* (92,55 Ch.). Leo beruft sich dafür auf Röm 8,3 (*Deus filium suum mittens in similitudine carnis peccati et pro peccato*), vgl. auch serm. 25,2 (118,35f. Ch.). Damit übernahm Leo einen Gedanken, der maßgeblich für die Christologie Augustins ist, vgl. Aug., in Psalm. 34 serm. 2,3 (in der Auslegung zu Röm 8,3): *non quia peccatum erat, non dico in uerbo dei, sed nec in ipsa quidem dico anima sancta et mente hominis, quem sibi ad unitatem personae uerbum dei et sapientia coaptauerat; sed nec in ipso corpore peccatum ullum erat, sed similitudo carnis peccati erat in domino; quia mors non est nisi de peccato, et utique corpus illud mortale erat* (CChr.SL 38, 314,35–40 Dekkers/Fraipont). Vgl. dazu WYRWA, Christus, 104–107.

⁸¹ Vgl. Leo M., serm. 22,1: *qui natus ex Virgine uiolatorem humanae propaginis incorrupta natiuitate damnaret* (90,15f. Ch.); 22,3a: *adsumpta est de matre Domini natura, non culpa* (95,121–123 Ch.); serm. 24,3: *'Verbum caro factum est' prouectione carnis, non defectione deitatis* (112,72f.), siehe JALLAND, Life, 460–462.

⁸² Leo M., serm. 72,2: *Suscepit nos illa natura quae et propaginem nostri generis a comuni tramite non abrumperet, et contagium peccati in omnes homines transeuntis excluderet. Infirmitas sane atque mortalitas, quae non peccatum erant, sed poena peccati, a Redemptore mundi recepta sunt ad supplicium, ut inpendere ad pretium* (443,41–45).

daß Christus den Menschen ähnlich (*similis*) sei, während er Gott gleich (*aequalis*) ist⁸³. Damit ist Christus aber zugleich auch der Träger der wahren, d.h. der sündlosen menschlichen Natur⁸⁴.

Der entscheidende Unterschied zwischen Christi menschlicher Natur und der „normalen“ menschlichen Natur liegt nach Leo darin, daß Christus die Schuld überwand, die Adam als *praevaricator maledicta* auf sich geladen hat⁸⁵.

In den biblischen Texten finden wir die Formen *praevaricator* / *praevaricatio* als lateinisches Äquivalent zu dem Griechischen *παραβάτης* / *πράβασις* der Septuaginta. Dabei ist für die Alte Kirche insbesondere die paulinische Rede von der Übertretung des (jüdischen) Gesetzes (vgl. Röm 2,23–27; 5,14 u.ö.) prägend gewesen. Dies führte später zu der Vorstellung, daß der Übertreter zugleich ein Abgefallener vom Glauben sei⁸⁶. Augustinus wiederum benutzt den Begriff immer wieder für seine Erbsündenlehre⁸⁷.

Leos teilweise erkennbare terminologische Unsicherheiten in der Zeit vor 448 bewirkt dann auch, daß er wiederholt Bilder bringt, die ihn fast schon in den Verdacht des Apolinarismus bringen könnten. So begrüßt er seine Gemeinde zur Weihnachtspredigt des Jahres 444 mit folgenden Worten:

In einer Septemberfastenpredigt des Jahres 445 äußert sich Leo zur Erbsünde ausführlicher: Das Ergebnis der Erbsünde ist der körperliche Tod, dem auch der Tod der Seele (d.h. der ewige Tod) folgen kann. Doch stammt die Erbsünde nicht von Gott, sondern von dem Verführer der Menschen (d.h. dem Teufel). Zwar sind die Christen durch Christus von der Sünde befreit, dennoch hat der innere Mensch (*interior homo*) auch weiterhin mit der Erbsünde zu kämpfen, die ihn mit immer neuen Begierden verführt (serm. 90,1 [556,4–558,33]).

⁸³ Leo M., serm. 3,2: *perpetui Sacerdotis, qui similis nostri, aequalis Patri* (11,35f.). Ähnlich äußert er sich auch Pfingsten 442 (serm. 77,2 [488,24–29]).

⁸⁴ Leo M., serm. 34,1: *per ipsa originalia documenta probaretur ueri in ipso hominis orta natura* (178,11f.). Im folgenden Abschnitt spricht Leo davon, daß dadurch die Rechtfertigung der Gottlosen und die Heiligung der Sünder erfolgt, wenn sie gläubig an den beiden Naturen Christi festhalten (178,13–179,18); vgl. auch serm. 34,4, wo es heißt, daß Christus durch seine Menschwerdung *sociando creaturae purificationem praestitit* (184,127).

⁸⁵ Leo M., serm. 24,3: *Terra enim carnis humanae, quae in primo fuerat praeuaricatore maledicta* (112,79f.).

⁸⁶ Vgl. etwa Tertullian in seinem montanistischen Werk über die Flucht in der Verfolgungszeit, fug. VII 1: *quam si euadi uellet, melius non immitteret, ne uoluntatem suam alia uoluntate praeuaricari uideretur* (CChr.SL 2, 1144,4f. Thierry). In diesem Sinne wird der Begriff auch im Cod. Theod. 16,7,3,1 (885,4–15 Krüger/Mommsen) benutzt. Vgl. zu dem Begriff SCHNEIDER, *παραβαίνω* κ.τ.λ., 735–738.

⁸⁷ Vgl. die langen Ausführungen Augustins zum Thema in einem Brief an Hilarius (ep. 157,15 [CSEL 44, 462,21–464,13 G.]; 157,19 [467,6–468,24 G.]) u.ö. Insgesamt wird der Wortstamm *praeuaricar* bei Augustinus ca. 600mal verwendet. Im augustinischen Sinne kann Leo in einer Predigt des Jahres 445 davon sprechen, daß Christus „den Bund der Übertretung zerschlägt“ (serm. 51,7: *praeuaricationis pacta disruptit* [302,159f.]). Aber auch die juristische Verwendungsweise des Begriffes (vgl. Dig. 47,15,1–7 [788,27–789,24 Krüger/Mommsen], hier 47,15,1: *Praeuaricator est quasi uaricator, qui diuersam partem adiuuat prodita causa sua* [788,27f. K./M.]) ist ihm nicht ungeläufig, so schreibt er über Adam, daß dieser dem Teufel diene bis zum Vertrauensbruch (serm. 25,5: *Ille diabolo obtemperans usque ad praeuaricationem* [123,138f.]). Vgl. dazu EBNER, *Praeuaricatio*, 265.

„Auch wenn es, Geliebteste, unmöglich ist über die Geburt unseres Herrn Jesus Christus zu sprechen, durch die er sich mit dem Fleische unserer Natur *bekleidete*, ...“⁸⁸

Die Menschwerdung Christi bedeutet für Leo, daß der, der selbst unsterblich ist, plötzlich den Gesetzmäßigkeiten des Todes unterworfen wurde (*inmortalis mortis legibus subiacere*)⁸⁹.

6.4.4.2. „denn das Leben kommt zur Welt“ – die Herrlichkeit des Sohnes

Die Geburt Christi stellt einen kategorial anderen Punkt dar, als alles, was bisher in der Weltgeschichte geschah. Denn in dem Kind in der Krippe kommt das Leben selbst zur Welt. Dadurch verliert der Tod seinen Schrecken und die Verheißung auf das Leben wird allen gegeben⁹⁰. Den Tag seiner Inkarnation wählte Christus selbst aus, welcher der Schöpfer und Herr aller Dinge und auch des Zeitenlaufes ist⁹¹.

Gott-Vater und Gott-Sohn sind von ihrer Natur bzw. ihrem Wesen her dieselben⁹². Christus kam als Sohn auf die Welt, indem der Logos, ohne eine

⁸⁸ Leo M., serm. 25,1: *Quamuis, dilectissimi, ineffabilis sit natiuitas Domini nostri Iesu Christi, qua se naturae nostrae carne uestiuit* (117,1f.; Hervorhebung TK). Leo hat diesen Gedanken später nicht mehr geäußert. Ebenso ist seine Aussage in serm. 34,4, der Sohn Gottes (*filius Dei*) sei der *naturae carnis inmixtus* (184,118f.), mehr als mißverständlich. Vgl. dazu oben S. 162 mit Anm. 61.

⁸⁹ Leo M., serm. 22,2 (91,35–92,41). In serm. 70,3 spricht Leo davon, daß der Annahmende sich von dem Angenommenen selbst in der kurzen Zeit des Todes nicht trennte (*ut a suscipiente susceptam nec ipsum breue mortis tempus abiungeret* [428,63f.]). Einige Zeilen weiter hebt er dann aber wieder hervor, daß die *inpassibilis essentia* (= *natura*) nicht sterben konnte, und die *passibilis natura* durch die unsterbliche aus dem Tod auferweckt wurde (... *ut in natura passibili mortis conditio non maneret, quam impassibilis essentia recepisset, et per id quod non poterat mori, posset id quod erat mortuum suscitari* [429,66–68]).

⁹⁰ Leo M., serm. 21,1 (85,2–4 Ch.).

⁹¹ Leo M., serm. 23,1 (102,11–14); serm. 54,4 (319,65–68); serm. 56,1 (328,1) u.ö. Vgl. dazu WYRWA, Christus, 199–206.

⁹² Leo M., serm. 23,1: *Deus itaque Dei Filius, par atque eadem de Patre et cum Patre natura* (102,9–11); serm. 72,5 (446,116–122). In der Pfingstpredigt des Jahres 444 beschreibt Leo die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache das trinitarische Geheimnis zu erfassen: „... weil in der Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes weder die Einheit noch die Verschiedenheit bedacht werden darf, wird die wahre Einheit und die wahre Dreiheit zwar zugleich mit dem Verstand bedacht, aber kann nicht zugleich mit dem Mund bekanntgegeben werden“ (serm. 76,2: ... *quia in Deitate Patris et Filii et Spiritus sancti, nec singularitas est nec diuersitas cogitanda, uera unitas et uera Trinitas possit quidem simul mente senti, sed non possit simul ore proferri* [474,44–475,47; zur Schwierigkeit der handschriftlichen Überlieferungen dieser Stelle vgl. den Apparat von CHAVASSE, Tractatus, 475]). Ähnlich konnte schon Augustinus in seiner Johannes-Auslegung argumentieren, vgl. Aug., in euang. Ioh. 7,2 ad Ioh 14,25f. (CChr.SL 36, 521,21–27 Willems).

Anders als später im Tomus ad Flavianum (ep. 28,2 [ACO II 2,1, 25,11–13 Schwartz]) findet man in den frühen Predigten Leos noch keinen Hinweis darauf, daß er seine Zweinaturenlehre vom Credo her aufbaut. Vgl. auch STUDER, Leo, 738, und GRILLMEIER, Jesus I, 739f., die beide auf die besondere soteriologische Relevanz dieses Ansatzes aufmerksam machen.

Minderung seiner Majestät, die menschliche Natur annahm⁹³. Dabei blieben beiden Naturen ihre Eigentümlichkeiten erhalten, als sie sich zu einer Person vereinten⁹⁴: die menschliche Natur wurde durch die Erhebung nicht verherrlicht, sondern nur befördert⁹⁵, die göttliche wurde durch die Vereinigung nicht vermindert⁹⁶. Gleichzeitig sind die Naturen nicht voneinander so zu unterscheiden, daß man etwa von einem Haus und seinem Bewohner sprechen könnte⁹⁷. Vielmehr ist es eine einzige innig vereinte Natur. Grundlage für die Verbindung ist die hypostatische Union⁹⁸, weshalb in ein und derselben Person die beiden Naturen⁹⁹ durch uns Menschen verehrt werden¹⁰⁰. Christus ist darum zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott¹⁰¹.

⁹³ Leo M., serm. 21,2: *ad susceptionem humilitatis nostrae sine diminutione suae maiestatis* (86,38–87,39); serm. 23,2: *exinanitio enim illa qua se inuisibilis uisibilem praebeuit, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis* (105,63–65).

⁹⁴ Serm. 21,2 (87,43f. Ch. = ep. 28,3 [ACO II 2,1, 27,2f. Schwartz]); serm. 23,2: *tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura* (104,45f. Ch. = ep. 28,3 [ACO II 2,1, 27,15f. Schw.]); serm. 54,1: *Nihil ibi ab inuicem uacat, tota est in maiestate humilitas, tota in humilitate maiestas, nec infert unitas confusionem, nec dirimit proprietates unitatem* (317,20–318,23). Vgl. ARENS, Sprache, 332–338; GRILLMEIER, Jesus I, 740: „Wie ein Pendel schwingt der Rhythmus seiner (Leos; TK) Rede hin und her: von der göttlichen Seite auf die menschliche; aus der Transzendenz Gottes in die Immanenz unserer irdischen Geschichte.“

⁹⁵ Leo M., serm. 24,3: *Verbum caro factum est prouectione carnis, non defectione deitatis* (112,72f.). Gedacht ist hierbei wohl an die Beförderung oder an die Förderung, die einem Menschen bzw. einer Sache zukommen kann. Vgl. GEORGES, WB II, 2. proventus, 2041.

⁹⁶ Leo M., serm. 21,2: *et tanto foedere naturam utramque consereret, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret adsumptio* (87,41–43). Vgl. auch in Leos Schreiben an Julian von Kios vom 23.7.449, Leo M., ep. 35 (5): *quod deitatis est, caro non minuit; quod carnis est, deitas non peremit* (ACO II 4, 7,6f. Schwartz); zur Datierung vgl. ARENS, Sprache, 79f. 85. Leo kann die Paradoxien des Johannesevangeliums heranziehen, um die beiden Naturen zu charakterisieren, vgl. serm. 23,2 (103,30–37); serm. 25,2 (119,47f.). Die Aussage aus Joh 14,28 (Der Vater ist größer als ich), deutet Leo im Blick auf die menschliche Natur Christi, dagegen beschreibt Joh 10,30 (Ich und der Vater sind eins) die göttliche. Vgl. dazu BARCLIFT, Shifting Tones, 224f.

⁹⁷ Leo M., serm. 23,1: *non ita proprietates suas tenuit utraque substantia, ut personarum in eis posset esse discretio, nec sic creatura in societatem sui Creatoris adsumpta est, ut ille habitator et illa esset habitaculum* (103,21–24). Vgl. auch serm. 91,2 (566,41–46). Leo erläuterte in dieser Predigt aus dem Jahre 453 n.Chr. noch einmal seine Lehre von den beiden Naturen. Er will dabei vor allem deutlich machen, daß Christus zugleich Mensch und Gott ist, ohne im Sinne von Eutyches zu sagen, daß die menschliche Natur im Göttlichen aufgehe (*in diuinis humana uacuantem* [565,35]), oder im Sinne des Nestorius das Göttliche von der menschlichen Natur abzusondern (*diuina ab hominem diuidentem* [565,34]).

⁹⁸ Vgl. serm. 53,1: *Ab illa altitudine praemium fidei datur, in qua chirographum humanae transgressionis aboletur, quia se a 'forma serui Dei forma' non dirimit, dum etiam inter ipsa supplicia proprietatem unitatemque suam seruauit et Deitas inuiolabilis et natura passibilis* (314,27–31). Zum Begriff *chirographum* vgl. unten S. 171f. mit Anm. 112.

⁹⁹ Vgl. serm. 54,2: *Sed quia dispensatio sacramenti, ..., nec sine humana infirmitate, nec sine diuina erat consummanda uirtute, agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, uerbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est* (318,30–35). Im folgenden Abschnitt der Passionspredigt aus dem Jahre 442 geht Leo auf die Proprietates der beiden Naturen ein. Während die menschliche Natur dem Leiden unterzogen wurde, zeichnete sich die göttliche durch die Wundertaten aus. Schon im Henotikon Zenons

Damit die Herrlichkeit Christi nicht verborgen bleibt, hüpfte das Kind vor Freude in Elisabeth, als diese Maria begegnete (Lk 1,39–45), offenbarten ihn die Engel den Hirten auf dem Feld (Lk 2,8–14) und zeigte der Stern den Magiern den Weg zu dem Kind (Mt 2,1–12)¹⁰². Genauso mußte der Teufel nach der Versuchung Jesu erkennen, daß dieser Mensch, welchen er versucht hatte, wahrer Gott war, denn die Engel, die Christus dienten, offenbarten seine Herrlichkeit¹⁰³.

6.4.4.3. „um die Welt mit Gott zu versöhnen“ – der Grund der Hoffnung

Leo selbst sieht in der Menschwerdung Gottes das größere Wunder als in der Gottwerdung des Menschen (serm. 24,2 [110,39–111,41]), denn die Gesinnung Adams hätte durch ein getreues Befolgen der Gebote Gottes die Beschaffenheit des irdischen Leibes zur himmlischen Herrlichkeit hinführen können¹⁰⁴. Doch durch den Sündenfall wurde diese Verheißung zerstört. Hier setzte nun das Heilswirken Christi ein: Um die Fesseln des Todes zu zerstören, nahm Christus

aus dem Jahre 482 n.Chr. wurde diese strikte Trennung der Eigenheiten aufgegeben, und in den späteren Reichskonzilien des sechsten und siebten Jahrhunderts ganz weggelassen, vgl. KRANNICH/SCHUBERT/SODE, Ikonoklastische Synode, 79 Anm. 68. BARCLIFT, Shifting Tones, 230–236, sieht bei Leo in den späteren Texten keine stringente Unterscheidung der Begriffe menschliche Natur (*humanas*) und Mensch (*homo*) mehr, da dieser „really had no choice but to alter his language in order to avoid being identified with the (monophysite; TK) movement“ (231), vgl. dazu ARENS, Sprache, 454–458.

¹⁰⁰ Vgl. serm. 31,2. Leo berichtet hier von den drei Magiern und sagt: *adorant in carne Verbum, in infantia sapientiam, in infirmitate uirtutem, et in hominis ueritate Dominum maiestatis, utque sacramentum fidei suae intelligentiaeque manifestent, quod cordibus credunt, muneribus protestantur. Tus Deo, myrram homini, aurum offerunt regi, scienter diuinam humanamque naturam in unitate uenerantes, quia quod erat in substantiis proprium, non erat in potestate diuersum* (163,43–50).

Während Leo in seiner Weihnachtspredigt von 440 stärker die Eigenständigkeit der beiden Naturen betont (serm. 21,2 *proprietate utriusque substantiae*), kann er wenige Wochen später zu Epiphania 441 stärker auf die Einheit eingehen (serm. 31,2: *in substantiis proprium* [163,48–50]). In späteren Predigten finden wir dann nur noch die Rede von der *proprietas utriusque substantiae* vor, vgl. etwa serm. 62,1: *in unam tamen personam concurrunt proprietates utriusque substantiae, ut siue in infirmitatibus siue in uirtutibus, eiusdem sit contumelia, cuius et gloria* (377,26–29).

¹⁰¹ Leo M., serm. 25,3: *Ipse est enim in humilitate nostra, qui est in maiestate diuina, uerus homo et uerus Deus, sempiternus in suis, temporalis in nostris, unum cum Patre in substantia quae numquam fuit minor Patre, unum cum matre in corpore quod creauit* (119,58–120,62).

¹⁰² Leo M., serm. 35,1 (188,1–189,29).

¹⁰³ Leo M., serm. 40,3α (226,53–227,88).

¹⁰⁴ Leo M., serm. 24,2: *terreni corporis qualitatem ad caelestem gloriam mens incorrupta perduceret* (111,54f.).

die menschliche Natur an¹⁰⁵. Ganz rhetorisch kann Leo in einer Predigt am Palmsonntag des Jahres 441 seine Gemeinde fragen:

„Welcher Mensch könnte gerettet werden, wenn jener es nicht zugelassen hätte, gefangen genommen zu werden?“¹⁰⁶

Christus wurde dadurch zum Mittler zwischen Gott und Mensch¹⁰⁷. Und so können wir Menschen durch die Menschwerdung Christi der göttlichen Natur teilhaftig werden¹⁰⁸. Dies geschieht in der Taufe, denn das Taufwasser ist von Christus mit der gleichen Wirkmacht ausgestattet wie der Mutterschoß Mariens¹⁰⁹. Christus ist darin das Beispiel, welches uns von Gott gegeben wurde, um uns zu erlösen¹¹⁰. Gottes Sieg über den Teufel war für diesen darin schmachvoll, indem er ihn durch die menschliche Natur überwand, die der Teufel bis dahin durch die Sünde in seiner Macht gehabt hatte¹¹¹. Denn der Teufel überschritt seine Grenzen, als er versuchte den, der nicht unter der Sünde lebte, wie alle anderen Menschen zu bestrafen¹¹².

¹⁰⁵ Leo M., serm. 24,3 (111,61–112,69); serm. 25,2: ... *ut Dei Filius substantiam humanam causamque susciperet, qui et naturam quam condidit reformaret, et 'mortem quam non fecit' (Sap. Sal. 1,13) aboleret* (119,50–52).

¹⁰⁶ Leo M., serm. 52,4: *Sed quis hominum posset saluari, si ille se non sineret comprehendi?* (310,72f.).

¹⁰⁷ Vgl. serm. 21,2: *unus atque idem Dei hominumque mediator* (87,49f. Ch. = ep. 28,3 [27,5f. Schw.]); unter Aufnahme von 1Tim 2,5. In der ep. 28,3 zitiert Leo ebenso wie in serm. 64,3 (CChr.SL 138A, 392,81f. Ch.) den Bibelvers komplett, während er in serm. 21,2 „*homo Iesus Christus*“ wegläßt. Der Text aus 1Tim 2,5 spielt insbesondere im Werke Augustins eine große Rolle und kommt an fast 100 Belegstellen vor. Nach Grillmeier verbindet Leo im Anschluß an Augustinus die „statische Zweinaturenlehre mit der dynamischen Soteriologie“ (GRILLMEIER, Jesus I, 741). Zu der theologischen Abhängigkeit Leos von Augustinus vgl. STUDER, Einflüsse, 131–139.

¹⁰⁸ Leo M., Sermon 25,5: *Solus itaque inter filios hominum Dominus Iesus innocens natus, ..., factus est homo nostri generis, ut nos 'diuinae naturae' possimus esse 'consortes'* (123,127–130 Ch.), unter Aufnahme von 2Petr 1,4; vgl. auch serm. 71,2: *qua de ignobilitate terrena ad caelestem transferimur dignitatem per illius ineffabilem misericordiam qui ut nos in sua proueheret, in nostra descendit* (435,33–36). Das Bekenntnis bzw. der Glauben an die beiden Naturen Christi sind nach Leo auch der Grund für unsere Rettung, vgl. serm. 34,1: *Hoc est enim quod 'iustificat impios', hoc est quod ex peccatoribus facit sanctos, si in uno eodemque Domino Iesu Christo et uera Deitas et uera credatur humanitas* (178,13–179,15); serm. 34,3 (183,104–107).

¹⁰⁹ Leo M., serm. 25,5: *Originem quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis, dedit aquae quod dedit matri* (123,130–132 Ch.). Vgl. auch serm. 24,3 (112,82–113,86 Ch.). In späteren Texten taucht der Gedanke in dieser Form bei Leo nicht mehr auf.

¹¹⁰ Leo M., serm. 21,2: *Nisi enim esset Deus uerus, non afferret remedium, nisi esset homo uerus, non praeberet exemplum* (87,56–88,58 Ch.). Die Menschwerdung Gottes und die sich daraus ergebende Gottwerdung des Menschen sollen die Gemeinde dazu beflügeln, nicht länger am sündigen Leben zu hängen (serm. 21,3 [88,64–89,79]).

¹¹¹ Leo M., serm. 21,1 (85,11–86,20); serm. 22,1–4 (90,16–97,178).

¹¹² Leo M., serm. 22,4β (97,164–174). Um diese Grenzüberschreitung des Teufels zu beschreiben, nutzt Leo immer wieder den Begriff *chirographum* (= gr. χειρόγραφον). Dahinter steht die Vorstellung, daß der Teufel eigenhändig Christus ans Kreuz genagelt habe, vgl. etwa Joh. Chrys., hom. II 6,3 in Col. (PG 62, 340); Aug., serm. 229E: *tenebatur cautio nostrorum*

6.4.4.4. *Utramque enim substantiam in unam conuenisse personam (serm. 29,1)*

Leo übernahm weitgehend die Terminologie von seinen lateinischsprachigen theologischen Vätern. Wie wir oben bereits bei Leporius feststellen konnten, hat Leporius von Augustinus den Gedanken der *una persona in Christo* übernommen. Auch Leo lehrt ihn¹¹³. Interessant ist aber bei ihm, daß er für die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur immer wieder das Verb *conuenire* benutzte¹¹⁴. Vor Leo können wir diesen Gedanken nicht belegen. Bei Vinzenz von Lérins finden wir dagegen in seiner Polemik gegen Nestorius die Erklärung, daß man nur von der einen Person Christi sprechen dürfte, statt dessen habe aber Nestorius den einen Christus gelehrt, der sich in zwei Personen vereinigte¹¹⁵.

Leo sieht in dieser Einheit der beiden Naturen den tragenden Grund des katholischen Bekenntnisses:

„In allen Dingen folglich ... überliefert der katholische Glauben dies (und) führt dies aus, daß wir erkennen, daß unser Erlöser die beiden Naturen vereinte, und während ihre Eigenheiten blieben, daß eine solche Einheit der beiden Naturen (*substantiae*) gemacht wurde, daß von jener Zeit an, in der es die Ursache (*causa*) des Menschengeschlechts forderte, im Schoß der seligen Jungfrau Maria das Wort Fleisch wurde (Joh 1,14). Und es soll weder erlaubt sein, Gott ohne die Dinge, die dem Menschen eigen sind noch den Menschen ohne die Dinge, die Gott eigen sind, zu denken.“¹¹⁶

Leo betont, daß auch der Auferstandene weiterhin die eine Person aus Wort und Fleisch bleibt. Darum erklärt er seiner österlichen Gottesdienstgemeinde ausdrücklich:

peccatorum, tenebat contra nos chirografum diabolus; possidebat quos deceperat, habebat quos uicerat (MiAg 1, 468,5–7 Morin). Vgl. dazu PGL, s.v. χειρόγραφον 2d. „nailed to the cross, 1522; ThLL III, s.v. chirographum 3. *in imagine apud christianos*, 1010.

¹¹³ Vgl. Leo M., serm. 72,6: *Sed quia Verbum et caro una persona est, non diuiditur a suscipiente susceptus* (447,138f.); serm. 21,2 (87,43–45); serm. 37,1 (200,8–10); ep. 16,3: *ergo et illa quae ad humilitatem et illa quae ad gloriam pertinent Christi, in unam concurrant eademque personam* (PL 54, 698 B) u.ö. Wie von STUDER, *Una persona*, 454; DERS., *Fragen*, 494, zu Recht aber immer wieder betont wird, handelt es sich bei dieser Redeweise nicht um den Ausgangspunkt, sondern um das Ergebnis der Natureneinigung! Zur Entfaltung dieses Gedankens bei Leo siehe STUDER, *Una persona*, 475–487.

¹¹⁴ Vgl. Leo M., serm. 23,1 (103,25–29); serm. 28,3 (141,53f.); serm. 29,1 (146,6f.); serm. 30,6 (158,141–153) u.ö.

¹¹⁵ Vincent. Ler., comm. XII 12 (in der Auseinandersetzung mit Nestorius): *et unam Christi personam credere se iactitat, aut certe post partum iam uirginis ita in unum Christum duas perhibet conuenisse personas* (CChr.SL 64, 163,47–49 Demeulenaere).

¹¹⁶ Leo M., serm. 54,1: *In omnibus igitur, ..., hoc catholica fides tradit, hoc exigit, ut in Redemptorem nostrum duas nouerimus conuenisse naturas, et manentibus proprietatibus suis, tantam factam unitatem utriusque substantiae, ut ab illo tempore quo sicut humani generis causa poscebat, in beatæ Virginis utero 'Verbum caro factum est', nec Deum illum sine hoc quod homo est, nec hominem sine hoc liceat cogitare quod Deus est* (317,10–18).

„Und alle Zeichen des jüngsten Leidens zeigte er, damit erkannt wird, daß in ihm die Eigenheiten der göttlichen und der menschlichen Natur unteilbar fortbestehen, und damit wir dadurch so erkennen, daß das Wort nicht dasselbe ist wie das Fleisch, so daß wir den einen Sohn Gottes im Wort und im Fleisch bekennen.“¹¹⁷

6.5. Einzelanalysen ausgewählter Predigten Leos

Im folgenden soll anhand ausgewählter Predigten gezeigt werden, wie Leo seine Christologie entweder an das Proprium des jeweiligen Sonntags anlehnt oder wie er ganze Predigten zur Christologie hält. Vorgestellt werden in den vier Invokavitpredigten der Jahre 441 bis 444 die kurzen Abschnitte zu Mt 4,1–11, da wir hier anhand der verschiedenen Auslegungen zu einem einzigen biblischen Text gut die differenzierte Denkweise Leos erkennen können. Daneben wird eine Predigt zu Mt 17,1–9 (Verklärung Christi) untersucht, die vor allem das Thema „die Herrlichkeit Christi“ behandelt. Abschließend wird der Beginn einer Palmarumpredigt des Jahres 442 dargestellt, in der Leo knapp die Grundzüge seiner Christologie referiert.

6.5.1. Die Versuchungsgeschichte Christi in den Fastenpredigten

Das Evangelium des Sonntags Invokavit¹¹⁸ ist Mt 4,1–11 (Versuchungsgeschichte Christi)¹¹⁹, die Epistel ist 2Kor 6,2. Der Grundtenor dieser Predigten

¹¹⁷ Leo M., serm. 71,3: *et omnia Recentissimae passionis signa monstrabat, ut agnoscere-tur in eo proprietates diuinae humanaeque naturae indiuidua permanere, et ita sciremus Verbum non hoc esse quod carnem, ut unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem* (437,62–65). Die Zeichen der Passion Christi, von denen Leo im Vorfeld gesprochen hatte, sind die Begegnungen der Frauen und der Apostel mit dem Auferstandenen (Joh 20,5f. u.ö.); das Gehen durch die verschlossene Tür (Joh 20,19) sowie das Vorzeigen der Wundmale (Joh 20, 20.24–27). Im folgenden Abschnitt seiner Predigt äußert sich Leo noch einmal umfassend dazu, was dies für die Leiblichkeit Christi im Modus der Auferstehung bedeutet. Ihre Beschaffenheit verändert sich, aber die Natur bleibt erhalten. Das Sterbliche wird unsterblich, das Leidensfähige wird in der Auferstehung leidensunfähig. Von der alten menschlichen Schwäche bleibt nichts mehr erhalten, statt dessen ist der Körper nun in der Herrlichkeit Gottes (serm. 71,4: *Qualitas transiit, non natura defecit, et factum est corpus impassibile, quod potuit crucifigi, factum est immortale, quod potuit occidi, factum est incorruptibile, quod potuit uulnerari ... quia nihil in ea passibile, nihil remansit infirmum, ut et ipsa sit per essentiam, et non sit ipsa per gloriam.* [437,71–77]). Vgl. auch serm. 72,6: *In quo utique adsumpti hominis exaltatio commendatur, ut in cuius passionibus indiuisibilis manet Deitas, idem coaeternus sit in gloria Deitatis* (447,142–144). In serm. 72,7 spricht Leo sogar davon, daß diejenigen, die die Leiblichkeit Christi nach seiner Auferstehung ablehnen, selbst keinen Anteil an der himmlischen Osterfeier haben werden (448,153–165). Himmelfahrt 445 predigt er, daß dies das Fest sei, *quo natura nostrae humilitatis in christo supra omnem caeli militiam, supra omnes ordines angelorum, et ultra cunctarum altitudinem potestatum, ad dei patris est prouecta consessum* (serm. 74,1 [455,16–456,19]).

¹¹⁸ Vorgestellt werden die Predigten der Jahre 441 bis 444. In der Invokavitpredigt des Jahres 445 legt Leo den Evangelientext nicht mehr aus.

ist entsprechend ihrer Stellung im Kirchenjahr vor allem auf die Frage des Fastens ausgerichtet. Leo appelliert an seine römische Gemeinde, nicht nur auf das Essen zu verzichten, sondern vor allem Buße zu tun und Opfer darzubringen. Auf das Evangelium des Sonntags kommt er in diesen Predigten in unterschiedlichem Umfang zu sprechen. Man kann an seinen Auslegungen aber gut erkennen, wie er zum einen die Themenstellung des Gottesdienstes aufnimmt, zugleich aber auch seine Christologie anbringt¹²⁰.

9. Februar 441: Christus gestattet dem Teufel, ihn zu versuchen, damit er uns darin durch sein Beispiel bestärken kann. Gleichzeitig überwand er so den Teufel, indem dieser nicht von der Herrlichkeit Gottes überwunden wurde, sondern von einem Menschen¹²¹.

1. März 442: Der Teufel läßt nicht davon ab, uns zu versuchen, wie er es auch bei Christus unternahm¹²². Da der Teufel in Christus das Zeichen (*signum*) einer leidensfähigen und sterblichen Natur vorfand, stellte er diesen auf die Probe indem er ihn dazu aufforderte, die Steine in Brot umzuwandeln. Zwar wäre es Christus möglich gewesen, dieses Wunder zu tun, aber er wollte den Teufel nicht durch die Möglichkeit der Gottheit (*potentia deitatis*), son-

¹¹⁹ KÖPPEN, Auslegung, 20f., verweist darauf, daß Leo der erste Zeuge für Mt 4,1–11 als Evangelium des ersten Fastensonntags (*Invocavit*) ist.

¹²⁰ Auffällig ist aber an allen Stellen, daß Leo entweder gar nicht (serm. 39; 41) oder nur sehr knapp (serm. 40; 42) auf den biblischen Text und die dort geschilderten drei Versuchungen Jesu eingeht. Der Anknüpfungspunkt seiner Auslegung ist zumeist die Verbindung der allgemeinen Versuchung der Menschen mit der speziellen Versuchung Christi. Dadurch kann er sein soteriologisches Anliegen anbringen: durch die Versuchung Christi wurde es möglich, den Teufel zu überwinden, wodurch die Christen gerettet werden.

Ähnlich argumentierte bereits Augustinus in seinen Auslegungen zur Versuchungsgeschichte. Vgl. Aug., in Psalm. 60,3: *in christo enim tu tentabaris, quia christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem; de te sibi mortem, de se tibi uitam; de te sibi contumelias, de se tibi honores; ergo de te sibi tentationem, de se tibi uictoriam* (CChr.SL 39, 766,16–19 Dekkers/Fraipont). Vgl. dazu WYRWA, Christus, 160f. Über die Fülle an altkirchlichen Motiven zur Versuchungsgeschichte informiert knapp referierend KÖPPEN, Auslegung, 5–93.

¹²¹ Leo M., serm. 39,3α (214,60–78). In der späteren Redaktion dieser Predigt werden diese Gedanken noch wesentlich ausgeweitet, indem Leo hier nun Ausführungen zur Bedeutung der Versuchung für uns Menschen macht: gleich Christus sollen wir den Kampf allezeit auf uns nehmen, denn zum Glauben und zu den guten Werken gehört die Versuchung (serm. 39,3β [215,79–216,98]). Vgl. zur Überlieferung des Textes CHAVASSE, Tractatus, 209.

¹²² In der späteren Überarbeitung der Predigt wird hier zusätzlich festgehalten, daß Christus nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch sei. So sollten durch diese biblische Geschichte alle gottlosen Meinungen ganz und gar als Fehler ausgeschlossen werden (serm. 40,3β: *Nam, sicut euangelica patefecit historia, cum Saluator noster qui erat uerus deus, ut uerum se etiam hominem demonstraret, et impias opiniones totius erroris excluderet* [225,47–226,52]).

dern durch das Geheimnis der Erniedrigung (*mysterium humilitatis*) überwinden¹²³. In der älteren Fassung α dieser Fastenpredigt aus dem Jahre 442 betont Leo zusätzlich, daß diejenigen, die Kinder des Satans sind, die die beiden Naturen Christi verneinen: denn während sein Hunger die menschliche Natur Christi verdeutlicht, wird durch den anschließenden Dienst der Engel Christi göttliche Natur offenbar gemacht¹²⁴.

21. Februar 443: Niemand von den Menschen sollte wähnen, daß er vor allen Versuchungen gefeit sei, da der Teufel sogar wagte, an den Herrn der Herrlichkeit (*dominus maiestatis*) heranzutreten¹²⁵. Denn der Teufel mußte vorher erleben, wie sein Stolz durch die Taufe Christi vernichtet wurde (vgl. Mt 3,13–17). Auch das 40tägige Fasten diene dazu, alle Begierden des Fleisches auszuschließen (*concupiscentiam carnis exclusam*). Trotzdem ging der Teufel gegen Christus vor, da er davon ausgehen konnte, daß auch dieser zu Fall komme, da der Teufel die menschliche Unbeständigkeit (*fragilitas nostra*) kannte¹²⁶. Und so wie der Teufel Christus prüfte, so wird er erst recht die Christen ein Leben lang versuchen, die durch die Taufe ein neues Geschöpf geworden sind (vgl. 1Kor 6,15)¹²⁷.

¹²³ Leo M., serm. 40,3 α (225,46–226,67). Zur altkirchlichen Auslegung des freiwilligen Fastens Jesu vgl. KÖPPEN, Auslegung, 26–29.

¹²⁴ Leo M., serm. 40,3 α : *negantes in Christo utramque ueram esse naturam, dum aut Deitatem homine, aut hominem Deitate despoliant, cum unius temporis gemino documento utraque falsitas sit perempta, quia et per famem corporis perfecta humanitas, et per famulantes angelos demonstrata est manifesta diuinitas* (227,78–88). Vgl. KÖPPEN, Auslegung, 71–73, der darauf verweist, daß Leo damit ein Motiv übernahm, welches schon bei Ambr., in Luc. II 52 (CChr.SL 14, 53,709–717 Adriaen) angelegt ist.

Aber anders als KÖPPEN, 88f., können wir in diesem Absatz keine Polemik Leos gegen Nestorius erkennen, deren er sich – wie wir weiter oben gezeigt haben – in seinen frühen Predigten ja vollkommen enthält. Wie man einer Predigt des Jahres 454 entnehmen kann, scheint Leo bereits hier die Manichäer bzw. die Apollinaristen im Blick zu haben, denn auch dort sagt er (serm. 47,2): *Quod etiam in diebus nostris per suam patiuntur incuriam, qui de spiritu olim destructi erroris olimque damnati ueterem insaniam conceperunt, qua geminam in Christo audeant negare naturam, aut non suscepta carnis scilicet ueritate, aut in carnem deitate conuersa, ut aut secundum Manichaeum nulla eius sit resurrectio, cuius nulla est passio, aut secundum Apollinarem ipsa deitas Verbi mutabilis, ipsa sit facta passibilis* (276,56–63). Im übrigen ist es anachronistisch, eine Predigt des Jahres 442 „im Sinne der Konzilsentscheidung von Chalcedon“ deuten zu wollen (ebd.).

In 40,3 β fehlt dieser Zusatz vollkommen, möglicherweise wurde statt dessen zur Klarstellung vor dem Bericht über die beiden Wunder *uerus deus* und *uerus homo* in 40,3 β hinzugefügt (vgl. oben S. 169f. mit Anm. 99).

¹²⁵ Leo M., serm. 41,2 (234,41–47).

¹²⁶ Leo M., serm. 41,2 (234,47–52).

¹²⁷ Leo M., serm. 41,2 (234,53–235,64).

12. März 444: Die Christen unterliegen bei einem gelungenen Leben der Gefahr des Hochmuts, denn der Teufel schreckte nicht einmal davor zurück auch Christus zu versuchen¹²⁸. Er war nämlich über das 40tägige Fasten so erschreckt (*expauescens*), daß er sogleich herausfinden wollte, ob Christus diese Tat aus Gott oder aus sich selbst vollbracht habe und ging davon aus, daß es eine menschliche Leistung gewesen sei¹²⁹. So wollte der Teufel als erstes herausbekommen, ob Christus als der Schöpfer aller Dinge es auch könnte, aus Steinen Brot werden zu lassen, und zweitens wollte er wissen, ob in dem sichtbaren Leib wirklich die Gottheit sei, indem Christus von der Zinne des Tempels schwebt¹³⁰. Doch da Christus sich nicht herausfordern ließ, seine göttliche Vollmacht zu offenbaren, nahm der Teufel als letztes dazu Zuflucht, Christus zur Herrschaftsausübung zu bewegen. Da auch das misslang, wurde der Teufel gerade durch das, was er sonst in seiner Gewalt hatte, überwunden¹³¹ – gemeint ist die menschliche Natur Christi.

6.5.2. Predigt zur Transfiguration Christi (*serm. 51*)

Die Datierung dieser Predigt ist schwierig¹³². Vermutlich wurde sie an einem Samstag in der Fastenzeit gehalten, möglicherweise im Jahre 445. Sicher ist

¹²⁸ Leo M., *serm. 42,3α* (242,91–243,106). Die hier angesprochene Unwissenheit des Teufels über die wahre Natur Christi ist ein in der Alten Kirche weitverbreiteter Topos, vgl. KÖPPEN, *Auslegung*, 33–36; JALLAND, *Life*, 464f., sieht aber bei Leo eine „more subtle than the «Ransom» theory sponsored by Ambrose“ (464), in der Leo hauptsächlich auf Aug., *trin. XIII 13,17–16,21* (CChr.SL 50A, 404,1–412,90 Mountain/Glorie) aufbaut.

¹²⁹ In *serm. 60,3* beschreibt Leo diese „intellektuelle“ Fehlleistung des Teufels mit den Worten: „Denn selbst der Teufel wußte deshalb nicht, daß er durch das Wüten gegen Christus seine eigene Herrschaft zerstörte. ... Aber die Bosheit, die begierig zu schaden ist, stürzte (selbst) herab, während sie losstürzen will, wird gefangengenommen, während sie gefangen nehmen will, und während sie einen Sterblichen verfolgen will, geriet sie an den Erlöser.“ (*serm. 60,3: Nec ipse itaque diabolus intellexit quod saeuendo in Christum, suum destrueret principatum ... Sed malitia nocendi auida, dum inruit, ruit, dum capit, capta est, et dum persequitur mortalem, incidit saluatorem* [366,66–70]). Vgl. WYRWA, *Christus*, 230.

¹³⁰ Leo M., *serm. 42,3α* (243,111–115).

¹³¹ Leo M., *serm. 42,3α: Sed 'prudenciam' diaboli 'stultam fecit' (cf. 1Kor 1,19f.) sapientia Dei, ut superbus hostis hominem uidens quem aliquando superauerat, non metueret eum persequi quem pro omnibus oportebat occidi* (244,121–126); in der späteren Fassung lautet der entsprechende Passus etwas anders, *serm. 42,3β: ... ut superbus hostis de eo quod quondam ligauerat ligaretur, nec eum metueret persequi ...* (244,122–125).

¹³² Vgl. zum folgenden die Angaben von CHAVASSE, *Tractatus*, 295. MCGUCKIN, *Transfiguration*, 111f., bescheinigt zwar Leo, daß bei ihm „the clearest Latin exposition of the Christological meaning“ gefunden werden könnte, doch seine eigenen Ausführungen zu der Predigt sind überaus knapp gehalten und tragen nichts weiter zur Klärung des Textes bei.

nur der *terminus ante quem* im Jahre 449 n.Chr., da Leo mehrere Sätze aus dieser Predigt im Tomus ad Flavianum zitiert¹³³.

Die Predigt unterscheidet sich schon rein formal von allen anderen hier behandelten Predigten Leos dadurch, daß in den Handschriften der Beginn der Predigtperikope angegeben ist¹³⁴. Ansonsten ist sie eine der wenigen Predigten Leos, die nicht einem bestimmten Fest oder Sonntag im Kirchenjahr zugeordnet sind. Die meisten anderen Sermonen sind nämlich in eine Sammlung zu einem (kirchenjahreszeitlichen) Ereignis eingebettet, z.B. neun Fastenpredigten zur Adventszeit; acht Epiphaniaspredigten; drei Predigten über die Heiligen usw.

Leo behandelt hier die Verklärung Christi (nach Mt 17,1–9). Bereits zu Beginn seiner Predigt weist er die Zuhörer auf das hin, was er im folgenden intensiv auslegen wird:

„Denn der Retter ..., weihte seine Jünger durch die ermahrende Lehre und Wunderwerke ein, daß er zugleich als eingeborener Sohn Gottes und zugleich als Menschensohn geglaubt wird. Denn das eine allein ohne das andere hätte nicht zum Heil genützt, und gleich groß wäre die Gefahr, würde der Herr Jesus Christus entweder nur als Gott ohne Menschen oder nur als Mensch ohne Gott bekannt, weil beide zugleich bekannt werden müssen, denn wie in Gott die wahre Menschheit, so wohnte auch dem Menschen die wahre Gottheit inne.“¹³⁵

Bevor Leo aber über die Transfiguration spricht, kommt er ausführlich auf den Schluß des 16. Kapitels des Matthäus–Evangeliums zu sprechen¹³⁶: Bereits durch das Christusbekenntnis des Petrus (Mt 16,16) sieht Leo die Erkenntnis der Herrlichkeit Christi bestätigt, die unabhängig von der irdischen Begrenzung wirksam wurde. Und wegen dieses Bekenntnisses wurde Petrus zum

¹³³ Leo M., serm. 51,1 = ep. 28,5: *Nam unum horum sine alio non proderat ad salutem, et aequalis erat periculi Dominum Iesum Christum aut Deum tantummodo sine homine aut sine Deo solum hominem credidisse* (CChr.SL 138A, 296,14–297,17 Chavasse = ACO II 2,1, 30,7–9 Schwartz).

¹³⁴ Neben serm. 51 wird nur noch in serm. 95 (Predigt über die Seligpreisungen Mt 5,1–9) ausdrücklich vor der Predigt der Bibeltext zitiert (serm. 95 [582,1–3]). Es sind auch nur diese beiden Predigten, die eine fortlaufende Auslegung eines Bibeltextes beinhalten. Ansonsten nutzt Leo, wie LAURAS, Léon, 132–140, herausgearbeitet hat, die biblischen Texte vor allem als Schriftbeweise und nicht als Schriftauslegung.

¹³⁵ Leo M., serm. 51,1: *Saluator enim ..., ad hoc discipulos suos doctrinae monitis et operum miraculis inbuebat, ut idem et unigenitus Dei et filius hominis crederetur. Nam unum horum sine alio non proderat ad salutem, et aequalis erat periculi Dominum Iesum Christum aut Deum tantummodo sine homine aut sine Deo solum hominem credidisse, cum utrumque esset pariter confitendum, quia sicut Deo uera humanitas, ita homini inerat uera diuinitas* (296,10–297,19).

¹³⁶ CHAVASSE, Tractatus, 296 App., macht darauf aufmerksam, daß Leo sich in seiner folgenden Auslegung zu Mt 16,16–20 an den Matthäus-Kommentar von Hilarius von Poitiers anlehnt (Hil., in Matth. 16,4–7 [SC 258, 50,16–54,14 Doignon]).

Dienst als Felsen der Kirche (Mt 16,18) berufen¹³⁷. Christus zeigte durch seine Leidensweissagung an, welchen Weg er zu gehen habe (Mt 16,21f.). Dies war nötig, um Petrus nicht durch die Erkenntnis der Herrlichkeit Christi zuverführen, zu meinen, daß es für Gott unschicklich sei, so eine irdische Begleitung anzunehmen. Ebenso war die Leidensansage nötig, Petrus vor der irrigen Meinung zu bewahren, daß der irdische Leib Christi bereits so verherrlicht wäre, daß Jesus der Tod nichts mehr antun könnte¹³⁸.

Um die Jünger angesichts des kommenden Leidens zu stärken, nahm Christus Petrus, Jakobus und Johannes mit auf den Berg. Dort sollten sie erkennen, daß Christus sich dem Leiden unterziehen wollte, ohne aber seine Macht und Herrlichkeit einzubüßen, und dadurch lernen, das Ärgernis des Kreuzes (*scandalum crucis*) anzunehmen (vgl. 1Kor 1,23)¹³⁹. Nicht allein die Transfiguration diente diesem Ziel, sondern auch die Präsenz von Elia und Mose war nötig, um als Zeugen für die Herrlichkeit Christi einzustehen. Gleichzeitig wurde durch die beiden Väter die Einheit von Altem und Neuen Testament offensichtlich. Denn der, der sich im Alten Testament unter dem Schleier der Geheimnisse offenbarte, ist der verherrlichte Christus¹⁴⁰. Die himmlische Stimme wiederum erweist die Gegenwart Gottes, des Vaters. Gleichzeitig wird aber dadurch auch die untrennbare Einheit von Vater und Sohn in ihren Personen erkennbar:

„Der Vater war freilich auch im Sohne zugegen, und in jener Klarheit des Herrn, ..., wurde nicht das Wesen (*essentia*) des Erzeugers von dem Eingeborenen getrennt, sondern um die Eigenheiten der beiden Personen anzuzeigen, wie die Herrlichkeit zum Sehen den Sohn im Körper bezeichnete, ebenso zeigte die Stimme zum Hören den Vater aus der Wolke an.“¹⁴¹

¹³⁷ Leo M., serm. 51,1 (297,19–31). Auf die besondere Bedeutung des Petrusbekenntnisses kam Leo auch schon in seinen früheren Predigten zu sprechen, die er anlässlich des Jahrestages seiner Ordination hielt; vgl. serm. 3,2f. (11,40–13,82); serm. 4,2f. (18,44–20,104).

¹³⁸ Leo M., serm. 51,2 (297,32–298,46).

¹³⁹ Leo M., serm. 51,2 (298,53–60); serm. 51,3 (298,71–299,75). CHAVASSE, Tractatus, 299 App., hat allerdings die Anspielung auf 1Kor 1,23 nicht erkannt.

¹⁴⁰ Leo M., serm. 51,4 (299,87–300,103).

¹⁴¹ Leo M., serm. 51,6: *Praesens quidem erat in Filio Pater, et in illa Domini claritate, ..., non separatur ab Unigenito Genitoris essentia, sed ad commendandam proprietatem utriusque personae, sicut uisui significauit Filium splendor ex corpore, sic auditui Patrem uox nuntiavit ex nube* (300,121–301,126). Wenige Zeilen später schreibt Leo *altiore enim sensu unam utriusque intellexere Deitatem* (301,129), denn zwischen Vater und Sohn gibt es keinerlei Trennung, statt dessen haben beide einen gemeinschaftlichen Plan zur Erlösung der Menschen entwickelt (*ut ad reparandum genus humanum exequeretur commune consilium* [302,150f.]), weshalb Christus freiwillig die Knechtsgestalt annahm ohne dabei irgendetwas von seiner Gottheit zu verlieren (*ad 'formam seruilem' inclinavit incommutabilem Deitatem* [302,151f.]). Den Gedanken von der Heilung (*reparare*) der Menschheit als Ausgangspunkt für das Handeln Gottes äußerte Leo schon einmal in seiner Weihnachtspredigt des Jahres 441 (serm. 22,3α [95,130–132]). Stilistisch ist an diesem Abschnitt in serm. 51,6f. noch interessant, daß Leo hier plötzlich in den Duktus einer Gottesrede verfällt – dies ist in den ganzen

Für Leos römische Gemeinde gilt aber, daß sie sich zum einen nicht mehr des Kreuzes schämen soll, durch welches die Welt erlöst wurde¹⁴², zum anderen sollen sich die Christen „eher nach dem geduldigen Ausharren unter den Versuchungen dieses Lebens verlangen als nach der Herrlichkeit“¹⁴³.

6.5.3. Predigt am Palmsonntag 442 (serm. 54)

Als letzter Text wird die Palmarumpredigt des Jahres 442 (5.4.) vorgestellt. Im ersten und zweiten Kapitel des 54. Sermons finden wir quasi eine Summe der Christologie Leos.

Leo stellt gleich zu Beginn der Predigt fest, daß unter allen Dingen, die Gott in seiner Barmherzigkeit vollbracht hat, nichts dem Kreuzestod Christi gleichkommt¹⁴⁴. Wie es aber der katholische Glaube überliefert hat (*catholica fides tradit*)¹⁴⁵, gehört zum Leiden Christi das Bekenntnis zur Einheit der beiden Naturen, die aber ihre Eigenheiten beibehalten. Diese Einheit der beiden Substanzen erfordert es, daß man seit der Empfängnis Mariens nicht mehr zwischen Gottheit und Menschheit unterscheiden darf¹⁴⁶.

„Mit seinen beiden Naturen drückte er gewissermaßen unter vielfältigen Ausführungen die Wahrheit aus, aber keine ist von der Verknüpfung mit der anderen getrennt. Nichts ist dort frei voneinander¹⁴⁷, ganz ist in der Macht die Niedrigkeit, ganz ist in der Niedrigkeit die

Predigten Leos einmalig. In serm. 61,3 finden wir noch einen relativ kurzen Abschnitt einer fiktiven Christusrede an die Frauen zu Jerusalem (372,54–68) sowie in serm. 77,5 eine Rede Christi über seine Inkarnation (491,77–492,94). Zur Redefigur der *factio personae* (*prosopopeia*) in antiken Texten vgl. LAUSBERG, Handbuch, §§ 826–829.

¹⁴² Leo M., serm. 51,8: *Confirmetur ergo secundum praedicationem sacratissimi euangelii omnium fides, et nemo de Christi cruce, per quam mundus redemptus est, erubescat* (302,170–172). Vgl. auch serm. 52,3: *Non est ergo nobis, dilectissimi, erubescenda crux Christi, quae de uirtute est diuini consilii, non de conditione peccati* (309,47–49).

¹⁴³ Leo M., serm. 51,5: *tamen inter temptationes istius uitae prius nobis tolerantiam postulandam esse quam gloriam* (300,115f.).

¹⁴⁴ Leo M., serm. 54,1 (317,1–4). Als Werke der Barmherzigkeit nennt er im folgenden die jüdischen Opfervorschriften und Gesetze sowie die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten. Diese Zeichen haben aber mit dem Wirken Christi aufgehört (317,4–10).

¹⁴⁵ STEEGER, Sämtliche Sermonen II, 89, übersetzt hier „es ist nun Lehre der katholischen Kirche“

¹⁴⁶ Leo M., serm. 54,1 (317,10–18).

¹⁴⁷ STEEGER, Sämtliche Sermonen II, 89, sieht hierin die griechische Formel der *περιχώρησις εἰς ἄλληλα*. Allerdings ist diese Formel bei den griechischen Kirchenvätern nicht belegt, die nächste Parallele findet sich in einem anonymen Aristoteleskommentator, der in der Diskussion über das, was gut oder was böse ist, davon spricht, daß *τὸ γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν γίνεται καὶ αὐτὸ οὐτὸ ἀγαθὸν οὐτε κακὸν τῇ μεταμίψει τῶν κατηγορημάτων καὶ περιχωρήσει πρὸς ἄλληλα* (Anon., in SE 30 [CAG 23/4, 61,23–26 Hayduck]).

Macht. Nicht bringt die Einheit Vermischung hervor, nicht trennt die Eigenheit die Einheit.“¹⁴⁸

Zwar ist es notwendig davon zu sprechen, daß die menschliche Natur dem Leiden unterworfen ist und daß die Herrlichkeitsaussagen von der göttlichen Natur gemacht werden, doch trotzdem ist durch die Einheit der Naturen der Aussagenaustausch zwischen Niedrigkeits- und Herrlichkeitsaussagen möglich, auch wenn die Eigenheiten bewahrt bleiben. Das zeigt aber, daß Gott den Menschen ganz angenommen hat¹⁴⁹.

Der Grund der Menschwerdung Gottes lag darin, daß zur Erlösung Mensch und Gott beitragen mußten¹⁵⁰. Beide wirkten als Einheit je für sich am Heilsgeschehen mit. Gott wirkte die Wundertaten, die menschliche Natur erlitt das Leiden¹⁵¹. Doch der Herr nahm in ihr das Leiden auf sich und dieses geschah durch seinen eigenen Willen¹⁵². Die wahre Größe der Erlösung kann man daran erkennen, daß sogar die Mörder Christi erlöst werden, wenn sie nur glauben¹⁵³.

Die Verzagtheit Jesu im Garten Gethsemane (Mt 26,38f. par.) deutet Leo in serm. 54,4 (320,72–85) nur als Beispiel für uns Menschen, da Christus selbst von seiner Herrlichkeit umkleidet war. Ein Jahr später (serm. 56,2) kann Leo dagegen zugestehen, daß die Bitte Jesu um ein Vorbeigehen des Kelches ein Zeichen „der Schwäche“ (*infirmita*) sei (330,47f.), denn Christus erlebte in sich einen Kampf verschiedener Neigungen (*diuersarum affectionum compugnatiã* [330,51f.]). 444 wiederum nimmt Leo seine erste Auslegung der Stelle wieder auf und sagt nun, daß sich Christus durch seine zweite Bitte (Dein Wille geschehe) für die menschliche Schwachheit und Furcht entschuldigt (serm. 58,5: *Denique cessans hoc ipsum petere, excusato quodammodo nostrae infirmitatis metu in quo nobis remanere non expedit, in alium affectum transit et dicit*: es folgt Mt 26,39 [347,156–158]). Vier Tage später (19.4.444) kommt Leo dann noch einmal auf diesen Text zu sprechen und präzisiert seine Aussage wie

¹⁴⁸ Leo M., serm. 54,1: *Exprimit quidem sub distinctis actionibus ueritatem suam utraque natura, sed neutra se ab alterius conexione disiungit. Nihil ibi ab inuicem uacat, tota est in maiestate humilitas, tota in humilitate maiestas, nec infert unitas confusionem, nec dirimit proprietates unitatem* (317,18–318,23).

¹⁴⁹ Leo M., serm. 54,1 (318,24–29).

¹⁵⁰ An anderer Stelle führt Leo diesen Gedanken noch weiter aus. Hätte Gott den Satan qua Gottheit besiegt, dann wäre dies ein Sieg der Stärke gewesen. Ein sterblicher Mensch aber hätte den Teufel nie besiegen können, da alle Menschen unter der Sünde sind (vgl. dazu oben S. 171). In serm. 56,1 bringt Leo diesen Gedanken knapp formuliert: *Nam si pro peccatoribus sola se opponeret Deitas, non tam ratio diabolum uinceret quam potestas. Et rursum, si causam lapsorum sola ageret natura mortalium, non exueretur a conditione, quae libera non esset a genere* (329,27–31), deshalb kam Christus als Gott und Mensch auf die Welt (*Vnde oportuit in unum Dominum Iesum Christum et diuinam et humanam conuenire substantiam, ut mortalitati nostrae per uerbum carnem factum et origo noui hominis subueniret et passio* [329,31–34]).

¹⁵¹ Leo M., serm. 54,2 = ep. 28,4: *unum horum coruscat miraculis, aliud subcumbit iniuriis* (318,35f. Ch. = ACO II 2,1, 28,14 Schw.). Wurde hier von Leo noch deutlich zwischen dem Leiden der menschlichen Natur und den göttlichen Wundertaten unterschieden (ähnlich auch serm. 46,2 [270,36–46]) übernahm man seit dem Henotikon Zenos auch in späteren Konziltexten immer mehr die Rede von der Einheit von Leiden und Wundertaten. Vgl. KRANICH/SCHUBERT/SODE, Ikonoklastische Synode, 79 mit Anm. 68 (dort weitere Belege).

¹⁵² Leo M., serm. 54,2 (318,30–43).

¹⁵³ Leo M., serm. 54,2 (318,43–319,46).

folgt: da in Christus die menschliche und die göttliche Natur im wahrhaftigen Sinne (*uerissime*) vorhanden ist, wird es deutlich, warum er nicht leiden wollte, und woher es kommt, daß er es wollte, denn durch die menschliche Unruhe wurde er niedergedrückt und durch die göttliche Kraft wurde er bestärkt¹⁵⁴.

6.6. *O mirabilis potentia crucis!* (serm. 59,7)

Zum Grundbestand seiner Aussagen gehört, daß Leo die Bedeutung des Kreuzestodes Christi als zentrales Heilsereignis hervorhebt¹⁵⁵. Für ihn ist das Kreuz der Ort, wo in aller Schärfe die Majestät des Sohnes Gottes und die Ohnmacht des menschlichen Leidens aufeinander treffen¹⁵⁶. Darum wird das Kreuz Christi gerade auch für die Christen zum Stein des Anstoßes¹⁵⁷, an welchem sie sich nicht ärgern sollen¹⁵⁸. Leo reagiert damit auf die Anfrage, wie der Schöpfer der Welt getötet werden kann¹⁵⁹.

Gleichzeitig ist der Kreuzestod Christi der einzige Weg, um das ewige Leben zu erlangen¹⁶⁰. Denn das Kreuz ist der wahre Altar, auf dem das Opfer des

¹⁵⁴ Leo M., serm. 59,1α: *Nam cum uerbis sacrae orationis suae dominus declarasset uerissime sibi et humanam et diuinam inesse naturam, ostendens unde esset quod pati nollet et unde quod uellet, depulsa trepidatione humana et confirmata uirtute diuina* (349,8–16). Vgl. WYRWA, Christus, 219–221, der allerdings die Auslegungen zur Stelle diachron betrachtet und sie nicht einzeln interpretiert.

Ähnlich argumentiert Augustinus: Christus, der das menschliche Fleisch angenommen hatte, wollte uns mit der Bekanntgabe seiner Schwäche als Vorbild des Erduldens dienen, vgl. Aug., in Psalm. 87,3 (CChr.SL 39, 1209,30–1210,40 Dekkers/Fraipont). Vgl. WYRWA, Christus, 161–166.

¹⁵⁵ Leo M., serm. 59,7β: *crux tua omnium fons benedictionum, omnium est causa gratiarum, per quam credentibus datur uirtus de infirmitate, gloria de obprobrio, uita de morte* (359,182–188). In der ersten Fassung α des Sermons verkündet Leo kein Lob des Kreuzes, sondern preist das wahre Lamm Gottes und sein fleischliches Opfer, welches Christus einmalig durch Körper und Blut dargebracht hat (358,179–359,190).

¹⁵⁶ Leo M., serm. 55,1: *Peractis itaque omnibus quae diuinitas fieri carnis uelamine temperata permisit, Iesus Filius Dei cruci quam etiam ipse gestarat, adfixus est* (323,7–9); serm. 58,4: *In nostra humilitate contemptus, in nostra maestitudine contristatus, in nostro est dolore crucifixus* (346,143–145); serm. 59,3 (353,73–75) u.ö. WYRWA, Christus, 222–229, geht zwar ausführlich auf das Passions- und Ostergeschehen in den Predigten Leos ein, vermerkt jedoch nicht, welches zentrale Bedeutung das Kreuz für Leos Theologie hat.

¹⁵⁷ In der Auslegung zu Mt 17,1–9 schreibt Leo, daß die Verherrlichung stattfand, *ut de cordibus apostolorum crucis scandalum tolleretur* (Leo M., serm. 51,3 [298,72f.]); serm. 60,1 (363,11–16).

¹⁵⁸ Leo M., serm. 52,3: *Non est ergo nobis, ..., erubescendo crux Christi, quae de uirtute est diuini consilii, non de conditione peccati* (309,47–49). Vgl. auch serm. 25,3, wo Leo seine Gemeinde dazu aufruft, über die Geburt Christi zu frohlocken, die für die Gottlosen eine Torheit und ein Ärgernis sei (119,53f.); serm. 53,3 (315,49–51); serm. 70,3 (428,44–47). Damit übernimmt Leo immer wieder 1Kor 1,23 als zentralen Bibeltext, um seine eigene Predigt vom Kreuz zu untermauern.

¹⁵⁹ Leo M., serm. 70,3 (428,50–56).

¹⁶⁰ Leo M., serm. 51,7: *Ipsum audite, qui uiam aperit ad caelum, et per crucis supplicium gradus uobis ascensionis parat ad regnum* (302,160f.); serm. 56,1: *Christianae igitur spei,*

unbefleckten Lammes dargebracht wurde¹⁶¹, und dadurch wird es zum Richtplatz, auf dem das Urteil über die Welt gesprochen wird¹⁶². Für die Christen bedeutet dies, daß sie das Kreuz Christi als Waffe nutzen sollen, um gegen die Verführungen der Welt vorgehen zu können¹⁶³. Zugleich ist aber die Tatsache, daß Jesus sein Kreuz selbst tragen mußte, die Erfüllung der Verheißung in Jes 9,6: „Seine Herrschaft ruht auf seiner Schulter“¹⁶⁴. Es war notwendig, daß die Kreuzigung Christi von ihm selbst nicht verhindert wurde, denn Christus triumphiert am Kreuz über Tod und Teufel¹⁶⁵. Somit kann Leo laut das Kreuz bejubeln und seine Herrlichkeit besingen¹⁶⁶.

In diesem Zusammenhang muß auch auf die Polemik Leos gegen die Juden hingewiesen werden. Für ihn sind sie gottlose Gottesmörder, die dem Satan dienen und darum zu Recht von Gott bestraft werden¹⁶⁷.

dilectissimi, uera ratio et principalis causa crux Christi est, quae licet 'Iudaeis sit scandalum, gentibus autem stultitia' (1Kor 1,23), nobis tamen dei uirtus est deque sapientia (328,6–9).

¹⁶¹ Leo M., serm. 55,3: *Crux ergo Christi sacramentum ueri et praenuntiati habet altaris, ubi per hostiam salutarem, naturae humanae celebraretur oblatio. Ibi sanguis immaculati agni antiquae praeuaricationis pacta delebat (325,48–51)*; ähnlich auch serm. 61,5 (373,84f.). In serm. 59,5 präzisiert Leo dieses Bild vom Kreuz als Altar und betont *crux Christi non templi esset ara, sed mundi (356,137f.)*.

¹⁶² Leo M., serm. 59,7: *In qua et tribunal Domini, et iudicium mundi, et potestas est crucifixi (357,162f.)*; serm. 60,2: *quoniam crux Christi eadem est et credentium gloria, et non credentium poena (364,22f.)*.

¹⁶³ Leo M., serm. 72,4 (444,80–83).

¹⁶⁴ Leo M., serm. 59,4ß: *Cum ergo Dominus lignum portaret crucis, quod in sceptrum sibi conuerteret potestatis, erat quidem 'apud impiorum oculos grande ludibrium', sed manifestabatur fidelibus 'grande mysterium' (354,96–102)*. In der früheren Fassung α der Predigt finden wir diese Auslegung noch nicht. CHAVASSE, Tractatus, 354 App., hat darauf hingewiesen, daß Aug., in euang. Ioh. 117,3 ad Ioh 19,17–22 (CChr.SL 36, 652,4–12 Willems) bereits das Motiv des Spektakels für die Heiden hat, dem das Tragen des Kreuzes als christliches Hoffnungszeichen gegenübersteht. Daneben sei aber auch auf Firmicus Maternus verwiesen, der zwar Jes 9,6 noch nicht so radikal wie Leo direkt auf den Weg nach Golgatha bezog, bei dem dieser Gedanke dennoch schon angelegt, wenn er schreibt: „Sehet die verehrungswürdigen Hörner des Kreuzes ... Du, Christus, erhältst Weltall und Erde ..., auf Deinen unsterblichen Schultern ruht unser Heil, Du, Herr, trägst das Zeichen ewigen Lebens ... (es folgt Jes 9,6)“ (Firm., err. 21,5: *En ueneranda crucis cornua, ... Tu, Christe, mundum ac terram extensis manibus, ...; tuis immortalibus adhaeret humeris salus nostra; tu, domine, aeternae uitae baiulas signum ...* [128 Turcan; Übersetzung Müller, 61]).

¹⁶⁵ Leo M., serm. 52,4 (310,80–83).

¹⁶⁶ Leo M., serm. 59,7: *O mirabilis potentia crucis! O ineffabilis gloria passionis! (357,161)*. JALLAND, Life, (462–464) 463, bezeichnet diese Stelle als „one of the finest passages in his sermons“.

¹⁶⁷ Leo M., serm. 53,1 (313,6–10); serm. 55,1: *... in quo Pilatus impiis Iudaeorum clamoribus, ut Iesus crucifigeretur (323,5f.)*; serm. 55,4 (326,69–74); serm. 54,5 (321,105–322,125); serm. 72,2 (443,48–50); serm. 76,4 (476,68–477,85) u.ö. JALLAND, Life, 50, verweist zwar darauf, daß wir keine direkten Belege für einen Kontakt zwischen Leo und den Juden hätten, die hier angegebenen Zitate aus seinen Predigten machen aber deutlich, welch negatives Bild er von den Juden tradierte. Daß er damit zu seiner Zeit nicht allein stand, macht die Zusammenstellung von SCHRECKENBERG, Adversus–Iudaeos, 303–378, deutlich (der im übrigen Leo in seiner Auswahl nicht mitaufgenommen hat).

6.7. Zusammenfassung

Die vorgenommene Darstellung der Christologie Leos nach seinen Predigten vor den Auseinandersetzungen mit Eutyches ab dem Jahre 448 n.Chr. zeigt das Bild eines tatkräftigen Denkers und Theologen. Nicht nur in seinen Weihnachts- und Epiphaniaspredigten kommt Leo immer wieder auf das Thema der Menschwerdung Gottes zu sprechen. Basierend auf den lateinischen Vätern – insbesondere Augustinus – erklärt Leo die Personeneinheit Christi in der Verbindung der beiden Naturen. Diese Einheit erweist sich in der Paradoxie der Selbsterniedrigung Gottes, indem das Wort Fleisch wurde und zum anderen in der Erhöhung des Menschen, indem die Herrlichkeit Gottes zur Welt kam. Der fleischgewordene Christus unterscheidet sich von dem Menschen durch seine Sündlosigkeit, dadurch verlor der Teufel, als er Christus tötete, das Anrecht auf alle anderen Menschen. Denn er tötet den, der das Leben selbst war.

Das unschuldige Leiden Christi und seine Versuchungen durch den Teufel dienen der Gemeinde als Exempel für das eigene Leben. Wie Christus versucht wurde, so werden auch die Menschen versucht. Um dieser Versuchung begegnen zu können, ist es für Leo grundlegend, daß das Bekenntnis zu den beiden Naturen in der einen Personen zusammengehört, denn nur durch die wahre Menschheit und der wahre Gottheit Christi können die Christen erlöst werden.

Die Paradoxie der Menschwerdung Christi macht Leo besonders in seinem Lob des Kreuzestodes Christi deutlich. Während dieser Tod für die Griechen eine Torheit und für die Juden ein Ärgernis darstellt, erkennen die Christen, wie sie durch diesen Tod erlöst werden. Denn Christus überwand in seiner menschlichen Natur den Tod. Damit wird das Kreuz zum eigentlichen Richtplatz der Welt. Es war nötig, um uns zu erlösen: der gekreuzigte Gott wurde dort zum lebendigen Herrn.

7. Ergebnisse und abschließende Thesen

Das Ziel der Arbeit war es, die christologischen Konzeptionen in Südgallien und Italien in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts zu erarbeiten. Dabei wurde besonders die Verhältnisbestimmung von menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus untersucht. Zusammenfassend ist festzustellen, daß die vorgestellten christologischen Entwürfe uneinheitlich sowohl in der Durchdringung der Problemstellung als auch in den sich daraus ergebenden Konsequenzen sind.

Mit der Person des Leporius wurde ein in der Forschung bisher nur wenig beachteter Theologe erstmals umfassend dargestellt. Untersucht wurden seine Biographie, sein Werk und seine Theologie. Dabei nötigten vor allem die Anfragen zur Historizität des Leporius durch Weijenborg zu einer ausführlichen Darlegung der Einleitungsfragen zum *Libellus emendationis*. Aus der Klärung dieser Fragen ergibt sich, daß Leporius im Jahre 417 oder 418 n.Chr. seinen Traktat verfaßt hat. Er richtete ihn an den Bischof von Marseille, Proculus. Die Bestimmung der literarischen Gattung eines *Libellus* ergab, daß dieser – im Unterschied zu bisherigen Forschungspositionen – nicht einer Synode vorgelegt werden mußte, sondern wie im staatlichen Bereich üblich eine Kommission dem Anliegen des Textes stattgab. Darum kann das Fehlen von Informationen über eine karthagische Bischofssynode, die die *causa Leporii* erörterte, nicht gegen die Historizität des Vorgangs angeführt werden. Statt dessen entsprach es dem Stellenwert eines solchen *Libellus* in der antiken Rechtspraxis, von einer Behörde entgegengenommen und beurteilt zu werden. Dieser Praxis schloß sich auch die Kirche an. Die ebenfalls von Weijenborg angefragte Echtheit der ep. 219 des Augustinus kann durch eine Überprüfung des Bibelstellengebrauchs und durch einen inhaltlichen Vergleich mit dem übrigen Werk Augustins als gesichert gelten.

Literarisch gestaltete Leporius seinen *Libellus* vor allem im ersten Kapitel im Stil einer Selbstanklage, womit er sein früheres Denken verurteilt. Gleichzeitig lehnt er sich rhetorisch an die *Confessiones* des Augustinus an.

In einem früheren Brief sprach Leporius sich dagegen aus, Maria als Mutter Gottes zu bezeichnen, ebenso lehnte er es ab, von Christus zu sagen, er sei

Gott. Damit wollte er verhindern, daß man von Gott menschliche Aussagen, wie das Leiden und das Sterben, treffen kann. In dieser früheren Christologie gibt es Anklänge zu pelagianischen Lehren. Allerdings erlaubt es der geringe Quellenbestand des Libellus nicht, Leporius näher in die Diskussionen zum Pelagianismus einzuordnen.

Leporius ließ sich von Augustinus belehren und übernahm zentrale Gedanken zur Christologie von diesem. Die Menschwerdung Christi erklärt Leporius nun mit der Rede von der *susceptio carnis*. Zwar ist der Gedanke in der lateinischsprachigen Christologie seit Hilarius von Poitiers gebräuchlich, doch verstand man ihn bis dahin vor allem unter dem Aspekt einer Trennung der beiden Naturen. Anders verwendet Leporius diesen Gedanken: eine Folge des Übergangs der göttlichen Natur in die menschliche Natur ist, daß nun die göttlichen Attribute auch vom Menschen ausgesagt werden können und die menschlichen Attribute von Gott. Somit kann er in bezug auf die Gottheit Christi vom Tod Gottes sprechen, da die Gottheit die *conditio humana* angenommen hat. Leporius schwankt jedoch selbst in der Erklärung der Personeneinheit. Einerseits lehnt er es ab, von einem *tertium quid* zu sprechen; andererseits schreibt er jedoch selbst im Libellus von einer Vermischung der beiden Naturen. Im Sinne Augustins betont er, daß die Personeneinheit Christi auf der Personenebene und nicht auf der Naturebene zu verstehen ist.

Das zweite Kapitel stellte die Christologie Johannes Cassians dar, die dieser in seinem Werk „De incarnatione Domini“ im Jahre 430 n.Chr. schriftlich niedergelegt hatte. Johannes Cassian schrieb dieses Werk auf Veranlassung des späteren Papstes Leo als erste explizite westliche Reaktion auf die Auseinandersetzungen zwischen Nestorius und Kyrill. Dieser im Osten angesiedelte Streit um den Begriff der Gottesgebälerin (*θεοτόκος*) prägte für die kommenden Jahre ganz erheblich die westlichen Diskussionen. Aus diesem Grund wurde in einem ersten Abschnitt eine kurze Skizze der östlichen Kontroverse vorgenommen.

Johannes Cassian lebte selbst mehrere Jahre im Osten und wurde in Konstantinopel durch Johannes Chrysostomus zum Diakon geweiht. Sein eigener biographischer Hintergrund ist wesentlich zum Verständnis seiner Polemik gegen Nestorius, sah er doch im Patriarchen von Konstantinopel einen Zerstö-

rer seiner Kirche und seiner geliebten Stadt. Grundlage seiner Christologie ist die Aussage, daß Jesus Christus wahrer Gott ist. Dieser Kerngedanke wird von Johannes Cassian immer wieder neu expliziert. Mithin kommt es ihm insbesondere darauf an, deutlich zu machen, daß die Herrlichkeitsaussagen auch auf den Erniedrigten zutreffen. Zwar gesteht Johannes Cassian ein, daß die Leidenschaftsaussagen auch vom Logos gemacht werden können, doch er muß sich selbst im sechsten Buch von *De incarnatione* gegen den impliziten Vorwurf rechtfertigen, zu wenig die Niedrigkeit Christi zu beachten. Um den Austausch zwischen beiden Naturen erklären zu können, verweist Johannes Cassian auf die stilistische Figur der Synekdoche. Diese ermöglicht es, in der Bibelauslegung unklare Zahlenangaben verständlich zu machen; ebenso erlaubt es ihm die Synekdoche, das Wechselverhältnis beider Naturen zu beschreiben.

Die bei Johannes Cassian festzustellende Subordination des Irdischen unter den Erhöhten läßt sich besonders an einer Stelle des 6. Buches festmachen (*inc. VI 13,1f.*). Hier spricht Johannes Cassian von einer doppelten Homousie Christi: zum einen ist er mit Gott-Vater wesenseins; zum anderen ist er mit der Mutter wesenseins. Dies führte in der Forschung zu der Aussage, daß Johannes Cassian damit die volle Menschheit Christi absichern würde. Dagegen konnte aber gezeigt werden, daß er an dieser und auch an anderen Stellen die „volle“ Homousie Christi nur im Verhältnis zum Vater lehrt, dagegen im Verhältnis zur Mutter nur von einer Ähnlichkeit des Wesens spricht.

Seine eigene Christologie entfaltet Johannes Cassian am Namen „Jesus Christus“. Während der Name „Jesus“ für den Irdischen steht, zeigt „Christus“ an, daß dieser der Erhöhte ist. Damit wird der Name zum eigentlichen Offenbarungsträger. Gottes Wort ist und bleibt der Christus für immer, dagegen hängt sein irdisches Sein von dem konkreten Inkarnationsgeschehen ab. Beide Naturen Christi sind durch ein unsagbares Sakrament der Einheit miteinander verbunden. Das einheitsstiftende Band bilden dabei die göttlichen Attribute wie die Macht, die Vollmacht und die Kraft Gottes. Sie bestimmen den Inkarnierten und ermöglichen es seinen Jüngern, in Christi Namen Wunder zu vollbringen. Es bleibt dabei aber festzustellen, daß Johannes Cassian in seiner eigenen Konzeption das irdische Sein Christi zu wenig berücksichtigt. Abschließend wurde das Verhältnis von Leporius und Johannes Cassian unter-

sucht. Johannes Cassian zeigte in *De incarnatione* auf, wie sich ein ehemaliger „pränestorianischer Pelagianer“ von seiner verkehrten Christologie abgewendet hat. Dadurch sollte Leporius dem Nestorius als Vorbild dienen. In seiner eigenen Christologie übernahm Johannes Cassian aber nur wenig von den Vorgaben des gallischen Mönchs.

Papst Caelestin I. wurde in die östlichen Kontroversen durch zwei Briefe des Nestorius hineingezogen. Dieser fragte in Rom an, wie er mit den Semipelagianern um Julian von Eclanum, die in Konstantinopel Zuflucht gesucht hatten, umzugehen habe. Daneben schildert Nestorius, daß es in Konstantinopel aktuelle Auseinandersetzungen zur Christologie gäbe. Caelestin konnte ihm auf die Briefe keine Antwort geben, da er des Griechischen unkundig war, aber auch von der Sache wohl nichts verstand. Er suchte sich aus diesem Grund einen Übersetzer und Erklärer: Kyrill von Alexandrien. Der Briefwechsel des römischen Papstes der Jahre 430 bis 432 ist im wesentlichen von dieser Konstellation geprägt. Aufgrund seiner eigenen Unwissenheit lehnt sich Caelestin an die Vorgaben Kyrills an und forciert die Absetzung des Nestorius. In seinen Schreiben begründet der Papst die Verurteilung des Konstantinopelitaner Patriarchen mit dem Vorwurf, daß dieser die Ehrfurcht vor der jungfräulichen Geburt (*reverentia virginis partus*) verletzen würde. Caelestin erklärt aber selbst nicht, wie er die Jungfrauengeburt im orthodoxen Sinne beschreiben würde. Ein weiterer Vorwurf Caelestins lautet, daß Nestorius die Ruhe der Kirchen zerstörte und einem hungrigen Wolf glich, aber nicht seiner Aufgabe als *pastor bonus* nachkam (cf. Joh 10,11f.). Caelestin bemüht sich, kirchenrechtlich gegen Nestorius zu argumentieren und verlangt nicht nur dessen Absetzung von allen bischöflichen Würden, sondern fordert ebenso dessen Exilierung. In seinen Briefen argumentiert der Papst an vielen Stellen biblisch. Dabei zitierte er umso mehr Bibelstellen, mit je mehr Widerstand er gegen seine Ausführungen rechnen mußte. Eine von ihm in mehreren Briefen angesprochene Stellvertretertheorie besagt, daß Caelestin sich bei den Treffen der Orthodoxen anwesend weiß, auch wenn er nicht persönlich anwesend ist. Deutlich wird in seinen Schreiben, daß Caelestin sich nicht als Gleicher unter Gleichen sieht, sondern gegenüber den östlichen Patriarchen einen Primatanspruch erhebt. So bestellt er Kyrill mehrfach zu seinem Erfüllungsgehilfen, worauf sich

der Patriarch von Alexandrien aber nicht einläßt. In seinen Schreiben an den Kaiser Theodosius II. entwickelt Caelestin die Staatstheorie, wonach es die wichtigere Aufgabe eines Kaisers sei, die Kirche und den Glauben zu verteidigen als den Staat; denn wenn es der Kirche gut geht, wird Gott dem Staat seinen Segen nicht verweigern. Eine Untersuchung eines kurzen Redefragments Caelestins, in welchem er am 10.8.430 die Irrlehren des Nestorius verdammt, belegt, daß das dort angegebene Zitat des Hilarius von Poitiers eine falsche Zuweisung an den Bischof des vierten Jahrhunderts darstellt. Daneben wurde deutlich, daß das Fragment eine Fehlinterpretation des Philipperhymnus ist.

Xystus III. reagierte ebenso wie bereits Caelestin I. im wesentlichen nur auf die Anfragen, die ihm im Zusammenhang mit dem christologischen Streit gestellt wurden. Charakteristisch für seine Rolle ist die Tatsache, daß zu seiner Ordination zwei Bischöfe aus Ägypten – Delegierte der kyrillischen Synode von 431 n.Chr. – anwesend waren. Beide sind gekommen, um Xystus (oder noch seinen Amtsvorgänger Caelestin) über die neuen Entwicklungen im Osten zu informieren. In seinen ersten Schreiben an Kyrill aus dem Jahre 432 n.Chr. bestätigt der Papst die ungebrochene Kontinuität zwischen seinem Wirken und dem seines Amtsvorgängers. Xystus fordert weiterhin ein deutliches Vorgehen gegen die nestorianische Häresie, insbesondere gegen ihren neuen Protagonisten Johannes von Antiochien. Wie bereits Caelestin erhebt Xystus den (theoretischen) Anspruch, Weisungsbefugnis gegenüber den östlichen Kirchen zu besitzen. Die mit der Unionsformel von 433 n.Chr. erfolgte Annäherung zwischen Alexandrien und Antiochien wird von Xystus wohlwollend zur Kenntnis genommen. Wie aber bereits bei Caelestin läßt sich auch bei Xystus keine eigenständige Durchdringung und Umsetzung weder der westlichen noch der östlichen christologischen Formeln feststellen. Im Unterschied zu Caelestin betont Xystus aber bei weitem nicht so stark die unbedingte Übereinstimmung zwischen sich und Kyrill von Alexandrien.

Im Jahre 434 n.Chr. verfaßte der Leriner Mönch, Vinzenz, ein Merkbüchlein gegen die Häretiker. Das Buch will zeigen, wie die Kirche in ihrer Geschichte mit Häresien umgegangen ist und diese überwinden konnte. Dabei verweist Vinzenz auf Schrift und Tradition als Kriterien zur Zurückweisung

der Irrlehren. Eine zentrale Stellung in seiner Auseinandersetzung mit den Häretikern ist die Widerlegung der christologischen Häresien von Apolinarius und Nestorius. Nach kurzen Darstellung zu deren Lehren, äußert sich Vinzenz von Lérins umfassend zum trinitätstheologischen und christologischen Bekenntnis. Seine Ausführungen zur Christologie haben dabei eine Sonderstellung unter allen hier behandelten Texten, da Vinzenz in pointierter Weise die westliche Zwei-Naturen-Lehre darlegt. Substanzontologisch definiert er die Verhältnisbestimmung von den beiden Naturen zu der einen Person Christi, ebenso erörtert er die die trinitarische Frage. In seinen Ausführungen zur Christologie wendet sich Vinzenz gegen die Vorstellung, daß die beiden Naturen Christi erst im Laufe seines Lebens zu einer Person geworden sind, die Einwerdung fand im Moment der Zeugung statt. Darum muß man von Maria als der Mutter Gottes sprechen, denn sie hat Gott wirklich geboren. Ebenso lehnt er es ab auszusagen, der Logos hätte nur das irdische Leben nachgeahmt und im Moment seines Todes das menschliche Sein abgelegt. Auch der erhöhte Christus bleibt immer ganzer Mensch. Zusammenfassend äußert Vinzenz von Lérins sechs Seligpreisungen, nach denen nur dort die katholische Kirche ist, wo im rechten Verständnis von Christus gesprochen wird.

Das letzte Kapitel stellte die Christologie Leos des Großen dar. Dabei standen im Zentrum der Ausführungen seine Predigten aus den Jahren 440 bis 445. Deutlich konnte herausgearbeitet werden, daß die östlichen Diskussionen der Jahre 429 bis 433 n.Chr. für Leo in den frühen Jahren seines Episkopates keine Rolle spielten. Er verweist weder auf die dortigen Diskussionen, noch nennt er in seinen Predigten und Briefen die Hauptpersonen des Streites. Selbst in seinen Häretikerkatalogen aus diesen Jahren findet sich der Name des Nestorius nicht. Statt dessen setzte sich Leo vor allem mit den Manichäern und später mit den Priscillianisten auseinander; zwei Gruppen, die sich aufgrund der politischen Wirren der Zeit nach Rom zurückzogen. Leo setzt gegen sie alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel ein: er nutzt nicht nur die Möglichkeiten von Predigten und Briefen gegen die Häretiker, sondern bediente sich ebenso der kaiserlichen Gesetzgebung, um gegen diese vorgehen zu können. Vor allem sein 15. Brief gegen die Priscillianisten erlaubte es, in geraffter und pointierter Weise seine Trinitätstheologie, Christologie und Soteriologie vorzustellen.

Allerdings äußert er sich in diesem Schreiben kaum zur Verhältnisbestimmung der beiden Naturen Christi. Zur Herausarbeitung von Leos Christologie wurden vor allem seine Predigten herangezogen. Diese Predigten hielt er zumeist an den großen Festtagen des Kirchenjahres wie Weihnachten, Karfreitag und Ostern. Daneben sind auch Predigten Leos zu seinem Ordinationsjubiläum und zu Gedenktagen von Märtyrern überliefert. Wie bereits bei Leporius und Johannes Cassian wurden die terminologischen Bestimmungen Leos zur Christologie herausgearbeitet. Bemerkenswert wurde, daß Leo in den Predigten von Weihnachten 442 n.Chr. und Epiphania 443 n.Chr. plötzlich die Begriffe *natura* und *persona* von ihrer Bedeutung miteinander vertauschte. Erklären ließ sich diese Besonderheit allerdings nicht. Auch eine Untersuchung seiner Briefe aus dieser Zeit verhalf nicht zu einer Lösung. Ansonsten konnte bei Leo eine ähnliche Benutzung der Terminologie wie bei Leporius festgestellt werden.

In seiner Christologie orientierte sich der römische Papst an der wechselseitigen Beschreibung der Niedrigkeit Christi und der Herrlichkeit des Sohnes. In immer neuen Bildern versuchte Leo dies darzulegen. Christus ist zwar ganz Mensch, doch als Träger der wahren menschlichen Natur, die sündlos ist, unterscheidet er sich wiederum von den Menschen. Damit wurde sogleich das soteriologische Anliegen deutlich. In der Menschwerdung Gottes gelang es Gott, den Teufel, der die Fesseln des Todes hält, zu überwinden. Denn der Teufel überschritt seine Macht, als er den Herrn des Lebens tötete. Die Einheit der beiden Naturen Christi erklärte Leo im augustinischen Sinne mit der Rede von der *una persona*. Terminologisch ist für Leo noch bemerkenswert, daß er hierfür regelmäßig das Verb *convenire* verwendet, um die Einheit dynamisch zu umschreiben. Einzelanalysen ausgewählter Leo-Predigten beleuchteten die vorher gemachten grundsätzlichen Ausführungen zu Leos Christologie. In den Invokavit-Predigten der Jahre 441 bis 444 konnte gezeigt werden, wie Leo anhand der Auslegung von Mt 4,1-11 die Überwindung des Teufels durch die Inkarnation Christi deutlich machte. In seiner Predigt zur Transfiguration Christi (Mt 17,1-9) beleuchtete Leo das Verhältnis von Niedrigkeit und Herrlichkeit. Während einerseits durch die Leidensankündigung (Mt 16,21) die Gemeinde bereits auf den Skandal des Kreuzes (1Kor 1,23) verwiesen wurde, zeugte andererseits die Transfiguration und die Anwesenheit von Elia und Mose von seiner Herrlichkeit. Zuletzt wurde eine Palmarumpredigt Leos aus

dem Jahre 442 analysiert. In dieser Predigt betonte Leo in aller Klarheit, daß die Einheit in der Zweiheit zum unaufgebbaren Bestand des Bekenntnisses gehört. Zwischen beiden Naturen Christi darf nicht unterschieden werden. Leo verwies darauf, daß die Leidensaussagen vom Irdischen zu machen sind, während die Herrlichkeitsaussagen den Erhöhten betreffen. Auch in dieser Predigt konnte der soteriologische Ansatz Leos kenntlich gemacht werden, der ihn zu seinen pointierten Aussagen zur Christologie führte. Ein letzter Abschnitt arbeitete die besondere Stellung heraus, die Leo dem Kreuz Christi zuerkannte. Das Kreuz ist das zentrale Heilsereignis, in dem in aller Schärfe die Macht Christi und die Ohnmacht des Leidens aufeinandertreffen. Dieser Antagonismus bewirkt, so Leo, daß das Kreuz immer wieder zum Stein des Anstoßes wurde. Ganz paulinisch kann er darum die Torheit des Kreuzes rühmen und bejubeln.

Im folgenden werden die einzelnen Theologen und ihre Entwürfe noch einmal in gebündelter Form in Beziehung zueinander gestellt.

Leporius, Vinzenz von Lérins und Leo der Große bemühen sich im Anschluß an Augustinus um ein Verständnis der beiden Naturen Christi, indem sie die Personeneinheit mit Hilfe der Rede von der *una persona* erklären. Da der inkarnierte Logos das Fleisch annahm, so lehren sie es, ist es möglich, die Attribute der einen Natur von der anderen auszusagen. Dabei machen Leporius, Vinzenz und Leo aber in unterschiedlichem Umfang von diesem Aussagen-austausch Gebrauch. Während Leporius davon spricht, daß Gott am Kreuz getötet wurde, scheuen Leo und Vinzenz vor dieser letzten Aussage einer konsequent zu Ende gedachten Lehre von der *communicatio idiomatum* zurück. Statt dessen halten sie an einer strengen Zuschreibung des Leidens zur menschlichen Natur Christi fest. Für alle drei Theologen hat Maria heilsgeschichtlich eine besondere Stellung inne. Sie ist die Mutter des Herrn und hat Gott geboren. Während Leo seine Christologie in den Predigten der Jahre 440 bis 445 vor allem in bezug auf die Soteriologie und im Blick auf seinen römischen Gemeindealltag entwickelte, war für Leporius der Ausgangspunkt seiner christologischen Erörterungen der Protest der gallischen Bischöfe gegen seine früheren Lehren. Vinzenz von Lérins wiederum legt seine Lehre in der Aus-

einandersetzung mit den Häretikern Nestorius und Apolinarius dar, denen er das rechte katholische Verständnis gegenüberstellt.

Ganz anders sind dagegen die beiden Päpste Caelestin und Xystus zu charakterisieren. Der Anstoß für ihre Beschäftigung mit der Christologie kam durch die Auseinandersetzungen zwischen Nestorius und Kyrill. Beide wurden in den Streit von außen hineingezogen und mußten auf diese Diskussionen reagieren. Die Briefe lassen jedoch erkennen, daß ihnen ein theologisches Verständnis der christologischen Auseinandersetzungen weitgehend fehlt. Vor allem Caelestin macht deutlich, daß die Diskussionen zwischen Nestorius beziehungsweise Johannes von Antiochien und Kyrill von Alexandrien von ihm aufgrund seiner Amtsautorität als Inhaber der *cathedra Petri* beurteilt und bewertet werden können. Damit argumentiert er von seinem Primatanspruch her. Eigenständige theologische Positionen sind bei beiden Päpsten genauso wenig zu finden wie die Benutzung der vorgegebenen christologischen Termini. Weder äußern sie sich zur Idiomenkommunikation, noch bieten sie eigene theologische Beiträge zur Diskussion. Statt dessen ist die Argumentationsebene rein juristisch vom amtskirchlichen Verständnis geprägt.

Eigenständig ist dagegen die Position von Johannes Cassian. Zwar verfaßte er sein Werk über die Inkarnation Christi auf Veranlassung Leos, doch aufgrund seiner eigenen Bindung an Konstantinopel zeigte Johannes Cassian ein großes Interesse an den östlichen Diskussionen. Dezidiert theologisch argumentierend weist er die christologischen Thesen des Nestorius zurück. Er macht in seinem Werk immer wieder deutlich, daß der Mensch Jesus von Nazareth der inkarnierte Logos ist. Aus diesem Grund nutzt Johannes Cassian die Idiomenkommunikation und zeigt damit, daß der Irdische zugleich der Erhöhte ist. Dagegen vermeidet es Johannes Cassian, die Eigenschaften des Menschen auch vom Logos auszusagen. Im Unterschied zu Leo und Leporius ist Johannes Cassian nur wenig vom theologischen Sprachgebrauch der lateinischsprachigen Kirchenväter geprägt. Auch an den Stellen, wo er Leporius zitiert, übernimmt er in seinen eigenen Ausführungen nicht dessen Gedanken. Von daher sind die augustinisch geprägten Aussagen des Leporius nicht dynamisch mit der Christologie Johannes Cassians verbunden.

Abschließend werden die gewonnenen Erkenntnisse in thetischer Form in den Gesamtkontext des christologischen Streites eingebunden.

Im fünften Jahrhundert wurde in erbitterter Weise um die rechte Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus gerungen. Die anhaltenden Diskussionen lassen sich nicht allein – wie es in dogmengeschichtlichen Lehrbüchern oft stark vereinfachend erfolgt – auf die Rivalitäten der unterschiedlichen Patriarchensitze im Osten und im Westen zurückführen. Ebenso wenig reicht als Erklärung des christologischen Streites der Hinweis auf die unterschiedlichen Auslegungstraditionen in Antiochia (mehr dem Literalsinn verpflichtet) und in Alexandrien (mehr allegorisch ausgerichtet) aus.

Dieselben Fragestellungen, die wenige Jahre später zum Bruch zwischen Nestorius und Kyrill führten, waren nahezu identisch auch bei Leporius vorhanden. Daraus läßt sich ableiten, daß die üblichen Erklärungsmuster für den christologischen Streit (Politik und Bibelexegese) nicht allein ausreichend sind: Leporius spielte weder in der „großen“ Kirchenpolitik seiner Zeit eine Rolle, noch ist er von alexandrinischer oder antiochenischer Bibelauslegung geprägt. Es ist davon auszugehen, daß ihm die theologischen Zusammenhänge der bereits seit Apolinarius laufenden östlichen Diskussionen unbekannt gewesen sind. Als Erklärung für sein Verhalten gibt Leporius statt dessen an, daß er davor zurückschreckte, Gott die menschlichen Attribute zuzuschreiben. Seine Zurückhaltung wird von ihm selbst mit der Ehrfurcht vor Gott beschrieben. Als zentrale Motivation kann man also Leporius' Frömmigkeit ausmachen. Das bedeutet aber auch, daß man bei der Bewertung des christologischen Streites nicht nur die offensichtlichen Unterschiede zwischen Alexandria, Antiochia und Konstantinopel betonen darf, sondern ebenso die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Menschwerdung Christi beachten muß. Gleichzeitig zeigen die Diskussionen um Leporius und Nestorius, daß das rechte Verständnis der Christologie eine Lösung verlangte. Das Thema lag regelrecht „in der Luft“, und es bedurfte nur eines kleinen Anstoßes (sei es ein mißverständlicher Brief, sei es die Diskussion um einen mariologischen Hoheitstitel), um die Kontroversen in aller Schärfe aufleben zu lassen.

Der theologische Beitrag des Westens zum christologischen Streit basiert auf der von Augustinus vorgegebenen Rede von der einen Person Christi (*una persona*). Wo es den Theologen gelang, sich die Gedankenwelt des Bischofs von Hippo Rhegius zu eigen zu machen, konnten sie sowohl in sprachlicher als auch theologischer Sicht einen eigenständigen Beitrag zum christologischen Streit liefern. Daneben waren die von Augustinus geprägten Theologen in der Lage, relativ problemlos mit antiochenischen Theologen ins Gespräch zu kommen und sich mit diesen auf christologische Formeln einzulassen. In beiden „Schulen“ betonte man die Eigenständigkeit der beiden Naturen Christi, die in der Einheit der Person (*persona* beziehungsweise πρόσωπον) ihre Wesensmerkmale behielten¹. Die Übereinstimmungen zwischen Rom und Antiochien kann man insbesondere an der Entstehungssituation des Symbols von Chalcedon im Jahre 451 n.Chr. erkennen. Wesentlich schwieriger wurde es dagegen für die Lateiner, die kyrillische Formel der μία φύσις τοῦ Θεοῦ σεσαρκωμένη zu verstehen und mit ihrer eigenen Konzeption zu verbinden. Für diesen Gedanken Kyrills gab es in der lateinischsprachigen Christologie des fünften Jahrhunderts kein Äquivalent.

Gleichzeitig ist festzustellen, daß die Mehrzahl der lateinischsprachigen Theologen den östlichen christologischen Diskussionen der Zeit weitgehend nicht gewachsen war. Betrachtet man die römischen Protagonisten des Streites in den Jahren 430 bis 440 im Verhältnis zu ihren Amtskollegen in Konstantinopel, Antiochia und Alexandria, so wird offensichtlich, wie schwer es diesen fiel, sich in die Denkgebäude der „Griechen“ hineinzusetzen. Anstatt sich auf theologische Auseinandersetzungen einzulassen, argumentieren Caelestin und Xystus juristisch und von ihrem Primat her.

Die enge Verbindung zwischen Rom und Alexandrien in den Jahren 430 bis 440 läßt sich darum nicht aufgrund einer theologischen Übereinstimmung beider Seiten erklären, sondern ist durch das Unverständnis der römischen Päpste für die östlichen Diskussionen geprägt. Hätte Papst Caelestin nicht

¹ Theodor. Mops., c. Eun.: „... das Prosopon aber unseres Herrn Christus bedeutet Ehre und Größe und Anbetung. Weil 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 Personen“ (syr. Text und Übersetzung in: ABRAMOWSKI, Zitat, 99f.), vgl. dazu ausführlich ABRAMOWSKI, Theologie, 263-293. Siehe auch weitere Beispiele zur Christologie Theodors, die VOGT, Bemerkungen, 21-26, in deutscher Übersetzung anführt.

Kyrrill gebeten, sein Interpret zu werden und hätte ein anderer Theologe als Johannes Cassian die erste Reaktion auf den Theotokos-Streit verfaßt, so wäre es vermutlich nicht zu der westlichen Lehrverurteilung des Nestorius gekommen.

Die griechischsprachigen Theologen fanden auf der kirchenleitenden Ebene erst mit Leo einen Ansprechpartner, der ihre Ansätze und Positionen ausreichend reflektieren konnte und mit seinen eigenen christologischen Überlegungen erweiterte. Diese Erfahrung mußten die Griechen auch in den kommenden Jahrhunderten immer wieder machen: die Inhaber der *cathedra Petri* waren zumeist nicht in der Lage und wohl zunehmend auch nicht mehr willens, den christologischen Diskussionen des Ostens zu folgen oder gar diese mitzuprägen.

Selbst Theologen wie Johannes Cassian, die einen Teil ihres Lebens im Osten verbracht hatten, waren nicht immer in der Lage, die östlichen Diskussionen adäquat in den Westen zu transformieren. Zusätzlich schränkte die Sprachgrenze die Verständigungsmöglichkeiten noch weiter ein. Dies führte auf Dauer zu einer immer weiteren Entfremdung beider kirchlicher Traditionen, deren Tiefpunkt das große Schisma des Jahres 1054 n.Chr. bildete.

Während der Osten im fünften Jahrhundert über die Christologie stritt, fanden im Westen die Auseinandersetzungen um die Soteriologie statt. Die Briefe des Nestorius an Caelestin und die Diskussionen um Leporius verbanden jeweils für kurze Zeit diese Themenfelder. Sowohl der Pelagianismus als auch der Nestorianismus nötigten die Theologen zu einer Klärung ihrer eigenen Positionen. Dabei macht vor allem Leporius deutlich, wie eng diese Fragen miteinander verbunden sein können.

8. Bibliographie

Abkürzungen werden, soweit wie möglich, im Anschluß an S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1992, verwendet. Antike griechisch-christliche Autoren werden nach G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford ¹1995, IX–XLIII, abgekürzt; lateinischsprachige Autoren nach dem *Index librorum scriptorum inscriptionum* des *Thesaurus linguae latinae*, Leipzig ²1990. Benutzte Übersetzungen antiker Autoren werden bei den Quellen mit angegeben. Die Übersetzungen antiker Zitate im laufenden Text stammen, soweit nicht anders angegeben, vom Verfasser der vorliegenden Arbeit. Für weitere Übersetzungen ist insbesondere auf die Personenartikel im LACL³ sowie im LThK³ zu verweisen. Aufsatzbände bzw. Festschriften werden in der Sekundärliteratur unter dem Namen des Herausgebers bibliographiert, wenn mindestens zwei Beiträge daraus zitiert sind.

Zusätzlich gebrauchte Abkürzungen:

ALG – Sankt Augustinus, *Der Lehrer der Gnade. Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften*, Würzburg 1955ff.

DNP – *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart/Weimar 1996ff.

JK – *Regesta Pontificum Romanorum*, ed. Ph. Jaffé et al., Leipzig 1885.

LACL – *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hrsg. von S. Döpp und W. Geerlings u.a., Freiburg u.a. ³2002.

MiAg – *Miscellanea Agostiniana. Testi e studi*, Roma 1930.

MiChA – *Mitteilungen zur christlichen Archäologie*, hrsg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften u.a., Schriftleitung R. Pillinger/R. Harreither, Wien 1995ff.

NBA – *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Rom 1965ff.

NHMS – *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Leiden 1994ff.

OSHT – *Oxford Studies in Historical Theology*, Oxford 1997ff.

PAC – *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. Vol. 1 Prosopographie de l’Afrique Chrétienne (303–533)*, par A. Mandouze.

PLRE – *Prosopography of the Later Roman Empire*, ed. J.R. Martindale.

SAEM – *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Mailand/Rom 1979ff.

STAC – *Studien und Texte zu Antike und Christentum*, Tübingen 1996ff.

ZAC – *Zeitschrift für antikes Christentum*, Berlin/New York 1997ff.

8.1. Primärquellen

8.1.1. Textsammlungen und Corpora

ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentorantis edidit E. Schwartz, Berlin 1914ff.

BIBLIOTHEK DER SYMBOLE UND GLAUBENSREGELN DER ALTEN KIRCHE, hrsg. von A. Hahn, 3., vielfach veränderte und vermehrte Auflage von G.L. Hahn, Breslau 1897 (= Hildesheim 1962).

LES CANONS DES CONCILES OECUMENIQUES (II^e – IX^e s.), Édition critique du texte grec, version latine et traduction française, ed. par P.–P. Joannou, *Fonti. Fascicolo IX, Discipline générale antique* (II^e – IX^e s.). Tome I,1, Grottaferrata 1962.

CHRONICA MINORA saec. IV. V. VI. VII., edidit Theodorus Mommsen, Volumen II, MGH.AA XI, Berlin 1894.

CODEX VATICANUS GR. 1431 eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos von Eduard Schwartz, vorgetragen in der Sitzung am 6. März 1926, ABAW.PHH XXXII, 6. Abhandlung, München 1927.

CODEX THEODOSIANUS, Volumen I, *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondinis* edidit apparatu P. Kruegeri et Th. Mommsen, pars posterior *Textus cum apparatu*, Berlin 1905 (= Hildesheim 1990).

CONCILIA AFRICAE A. 345 – A. 525, cura et studio C. Munier, CChr.SL 149, Turnhout 1974.

CONCILIA GALLIAE A. 314 – A. 506, cura et studio C. Munier, CChr.SL 148, Turnhout 1963.

- CONCILIORUM GALLIAE, tam editorum quam ineditorum, collectio temporum ordine digesta, ab anno Christi 177 ad ann. 1563, Cum epistolis pontificum, principum constitutionibus, et aliis ecclesiasticae rei gallicanae monumentis. Opera et studio monachorum congregationis Sancti Mauri, Tomus Primus. Ab anno 177 ad annum 591, Paris (sumptibus Petri Didot, filii primogeniti) 1789.
- DIGESTA IUSTINIANI AUGUSTI recognouit adsumpto in operis societatem Paulo Kruegero Th. Mommsen Vol. II, Editio altera lucis ope expressa, Berlin 1963.
- GESTA CONCILI AQUILEIENSIS, in: Sancti Ambrosii Opera, recensuit M. Zelzer, CSEL 82,3, Sancti Ambrosii Opera Pars X Epistulae et Acta Tom. III, Wien 1982, 313–368.
- KOPTISCHE AKTEN ZUM EPHESINISCHEN KONZIL VON 431. Übersetzung und Untersuchungen, von W. Kraatz, TU 26/2, Leipzig 1904.
- LIBER PONTIFICALIS, Texte, Introduction et Commentaire par L'Abbé L. Duchesne, Tome I, ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'École française de Rome, BEFAR, Paris 1981.
- NOTITIA PROVINCIARUM ET CIVITATEM GALLIAE, cura et studio Th. Mommsen, in: Itineraria et alia Geographica, CChr.SL 175, Turnhout 1965 (= MGH.AA IX, 552–612 Mommsen), 379–406.
- P. GLORIEUX, Prénestorianisme en Occident, Monumenta Christiana Selecta 6, Tournai/Paris/Rom/New York 1959.
- QUELLEN ZUR GESCHICHTE DES PELAGIANISCHEN STREITES, hrsg. von A. Bruckner, SQS II 7, Tübingen 1906.

8.1.2. Antike und mittelalterliche Autoren

Petrus Abälard

- Theologia 'Scholarium', cura et studio E.M. Buytaert/C.J. Mews, in: Petri Abaelardi Opera Theologica III, CChr.SM 13, Turnhout 1987, 203–549.

Ambrosius von Mailand

- De Abraham, Sancti Ambrosii Opera, Pars I, recensuit C. Schenkl, CSEL 32,1, Prag/Wien/Leipzig 1897, 499–638.
- Apologie de David, Introduction, Texte latin, Notes et Index par P. Hadot, Traduction par M. Cordier, SC 239, Paris 1977.
- Expositio Evangelii secundum Lucam, cura et studio M. Adriaen, Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera Pars IV, CChr.SL 14, Turnhout 1957, 1–400.
- Expositio Psalmi CXVIII, recensuit M. Petschenig, Sancti Ambrosii Opera, Pars V, CSEL 62, Wien/Leipzig 1913.
- De fide [ad Gratianum Augustum], recensuit O. Faller, Sancti Ambrosii Opera, Pars VIII, CSEL 78, Wien 1962.
- Hymnes, Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine, par J.–L. Charlet et al., Patrimoine christianisme, Paris 1992.

Anastasius Sinaita

- Viae Dux, cuius editionem curavit K.–H. Uthemann, CChr.SG 8, Turnhout/Leuven 1981.

Anonymus

- Anonymi in Aristotelis Sophisticos Elenchos Paraphrasis, edidit M. Hayduck, Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Vol. XXIII Pars IV, Berlin 1884.

Apolinarius von Laodizäa

- Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen, von Lic. Hans Lietzmann, Tübingen 1904.

Apuleius von Madaura

- Pro se de magia liber (Apologia), Opera quae supersunt Vol. II Fasc. 1, edidit R. Helm, editio stereotypa editionis quartae (1953), BSGRT, Stuttgart/Leipzig 1994; Über die Magie, ein-

geleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von J. Hammerstaedt u.a., SAPERE V, Darmstadt 2002.

Archidiaconus Anonymus Romanus

Sermones tres. De reconciliandis paenitentibus, cura et studio F. Heylen, CChr.SL 9, Turnhout 1957, 355–363.

Arnobius iunior

Conflictus Arnobii catholici cum Serapione, cura et studio K.-D. Daur, Arnobii iunioris Opera omnia Pars II, CChr.SL 25A, Turnhout 1992, 41–173; Arnobio il Giovane, Disputa tra Arnobio e Serapione, Edizione critica con introduzione, traduzione note e indici a cura di F. Gori, Corona Patrum, Turin 1993.

Athanasius von Alexandrien

Epistula ad Epictetum, Dissertatio inauguralis quam scripsit ad summos in philosophia honores ab amplissimo Philosophorum Jenensium Ordine, rite impetrandos G. Ludwig, Jena 1911; Brief an Epiktet, aus dem Griechischen übersetzt von J. Lippl, BKV Athanasius 1, Kempten/München 1913.

Orationes I et II contra Arianos, vorbereitet von K. Metzler, revidiert und besorgt von K. Savvidis, Athanasius Werke Erster Band, Erster Teil. Die dogmatischen Schriften 2. Lieferung, hrsg. von der patristischen Arbeitsstelle Bochum der Nordrhein–Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von M. Tetz, Berlin/New York 1998.

Oratio III contra Arianos, vorbereitet von K. Metzler, revidiert und besorgt von K. Savvidis, Athanasius Werke Erster Band, Erster Teil. Die dogmatischen Schriften 3. Lieferung, hrsg. von der patristischen Arbeitsstelle Bochum der Nordrhein–Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von M. Tetz/D. Wyrwa, Berlin/New York 2000.

De synodis, in: Athanasius Werke. Zweiter Band, Erste Lieferung, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter–Kommission der preussischen Akademie der Wissenschaften von H.-G. Opitz, Berlin 1940, 231–278.

(Pseudo-)Athanasius

De incarnatione Domini nostri Jesu Christi, Contra Apollinarium Libros duos, PG 26, Paris 1887, 1091–1166.

De trinitate libri X – XII, edidit V. Bulhart, CChr.SL 9, Turnhout 1957, 132–205; Pseudo-Atanasio, La Trinità, Traduzione, introduzione e note a cura di L. Dattrino, Rom²1994.

Augustinus

De agone christiano, recensuit J. Zycha, Sancti Aurelii Augustini (Sect. V, Pars III), CSEL 41, Prag/Wien/Leipzig 1900, 99–138.

De baptismo libri septem, recensuit M. Petschenig, Sancti Aurelii Augustini Opera (Sect. VII, Pars I), CSEL 51, Wien/Leipzig 1908, 143–375.

De bono viduitatis, recensuit J. Zycha, Sancti Aurelii Augustini (Sect. V, Pars III), CSEL 41, Prag/Wien/Leipzig 1900, 303–343.

De civitate Dei Libri I – X, ed. B. Dombart/A. Kalb, Aurelii Augustini Opera Pars XIV,1, CChr.SL 47, Turnhout 1955; Libri XI – XXII, ed. B. Dombart/A. Kalb, Aurelii Augustini Opera Pars XIV,2, CChr.SL 48, Turnhout 1955; Vom Gottesstaat (De civitate Dei) Buch 11 bis 22, aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme; eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 1978 (= Zürich 1955).

Confessionum Libri XIII, edidit M. Skutella, editionem correctiorem curaverunt H. Juergens et W. Schaub, BSGRT, Stuttgart/Leipzig 1996; Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse, aus dem Lateinischen übersetzt von A. Hoffmann, BKV² Augustinus VII, Kempten/München 1914; Augustine, Confessions I, Introduction and Text, ed. by James J. O'Donnell, Oxford 1992; Confessions II, Commentary on Books 1–7 by James J. O'Donnell, Oxford 1992; Confessions III, Commentary on Books 8–13 James J. O'Donnell, Oxford 1992.

De consensu euangelistarum libri quattuor, recensuit et commentario critico instruxit F. Wehrich, Sancti Aurelii Augustini Opera III / 4, CSEL 43, Wien/Leipzig 1904.

Ad Consentium contra mendacium, recensuit J. Zycha, (Sect. V, Pars III), CSEL 41, Prag/Wien/Leipzig 1900, 467–528.

- De correptione et gratia, Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia, post Lovaniensium Theologorum recensionum castigat denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos et Castigationes, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, Editio novissima, emendata et auctior, tomus decimus pars prior, PL 44, Paris 1841, 915–946; Zurechtweisung und Gnade, übertragen und erläutert von S. Kopp, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Semipelagianer lateinisch–deutsch, ALG VII, Würzburg ²1987, 160–239.
- De doctrina christiana libri IV, cura et studio Iosephi Martin, Aurelii Augustini Opera Pars IV,1, CChr.SL 32, Turnhout 1962, 1–167; Vier Bücher über die christliche Lehre, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitungen versehen von S. Mitterer, BKV Augustinus VIII, Kempten 1925.
- Enarrationes in Psalmos I – L, post Maurinos textum edendum curaverunt D.E. Dekkers et I. Fraipont, Aurelii Augustini Opera Pars X,1, CChr.SL 38, Editio altera, Turnhout 1990; LI – C, post Maurinos textum edendum curaverunt D.E. Dekkers et I. Fraipont, Aurelii Augustini Opera Pars X,2, CChr.SL 39, Editio altera, Turnhout 1990; CI – CL, post Maurinos textum edendum curaverunt D.E. Dekkers et I. Fraipont, Aurelii Augustini Opera Pars X,3, CChr.SL 40, Editio altera, Turnhout 1990.
- Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, cura et studio E. Evans, Aurelii Augustini Opera Pars XIII,2, CChr.SL 46, Turnhout 1969, 21–114; Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar hrsg. von J. Barbel, Düsseldorf 1960.
- Epistulae, recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, Pars I. Praefatio ep. I – XXX, CSEL 34,1, Prag/Wien/Leipzig 1895; recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, Pars II. ep. XXXI – CXXIII, CSEL 34,2, Prag/Wien/Leipzig 1898; recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, Pars III. ep. CXXIV–CLXXXIV A, CSEL 44, S. Aureli Augustini operum sectio II., S. Augustini Epistulae, Wien/Leipzig 1904; recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, Pars IV. ep. CLXXXV–CCLXX, CSEL 57, S. Aureli Augustini operum sectio II., S. Augustini Epistulae, Wien/Leipzig 1911; Letters. Volume V (204–270), translated by Sister W. Parsons, FaCh, Washington, D.C. ³1981.
- Epistolae ad Galatas Expositionis liber unus, in: Sancti Aureli Augustini Opera Sect. IV Pars I, recensuit J. Divjak, CSEL 84, Wien 1971, 53–141.
- Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos, in: Sancti Aureli Augustini Opera Sect. IV Pars I, recensuit J. Divjak, CSEL 84, Wien 1971, 1–52; Esposizione di Alcuni frasi prese dalla lettera ai Romani, in: Sant'Agostino, testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzione di M. Mendoza, traduzione di V. Tarulli, NBA X/2, Rom 1997, 505–565; Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer, eingeleitet, übertragen und erläutert von Th.G. Ring, ALG Prolegomena I, Würzburg 1989.
- Contra Felicem libri duo, recensuit I. Zycha, Sancti Aureli Augustini (Sect. VI Pars II), CSEL 25,2, Prag/Wien/Leipzig 1892, 801–852.
- Contra secundam Iuliani responsionem imperfectus opus, sex libros complectens, PL 45, Paris 1841, 1049–1608.
- In Iohannes Evangelium Tractatus CXXIV, post Maurinos textum edendum curavit D. Radbodus Willems, CChr.SL 36, editio altera, Aurelii Augustini Opera Pars VIII, Turnhout 1990; Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Th. Specht, BKV² Augustinus IV–VI, Kempten 1913–1914.
- Collatio cum Maximino Arianorum Episcopo, PL 42, Paris 1841, 710–742.
- Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum libri duo, PL 42, Paris 1841, 743–814.
- De mendacio, recensuit I. Zycha, Sancti Aurelii Augustini (Sect. V Pars III), CSEL 41, Prag/Wien/Leipzig 1900, 411–466.
- De moribus ecclesiae catholici et de moribus Manichaeorum libri duo, PL 32, Paris 1841, 1309–1378.
- De natura et gratia liber unus, recensuerunt C.F. Urba et I. Zycha, CSEL 60, Sancti Aureli Augustini Opera (Sect. VIII Pars I), Wien/Leipzig 1913, 231–299.
- De nuptiis et concupiscentia, recensuerunt C.F. Urba/J. Zycha, CSEL 42, Sancti Aureli Augustini (Sect. VIII, Pars II), Prag/Wien/Leipzig 1902, 207–319; Ehe und Begierlichkeit. Zwei Bücher an den Comes Valerius, übertragen von A. Fingerle, in: Aurelius Augustinus,

- Schriften gegen die Pelagianer III, hrsg. von A. Zumkeller, ALG III, Würzburg 1977, 75–166.
- Contra epistulam Parmeniani libri tres, recensuit M. Petschenig, CSEL 51, S. Augustini scripta contra Donatistas Pars I, S. Aureli Augustini Opera (Sect. VII Pars I), Wien/Leipzig 1908, 17–141.
- De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri tres, recensuerunt C.F. Urba/J. Zycha, CSEL 60, Sancti Aureli Augustini (Sect. VIII, Pars I), Wien/Leipzig 1913, 1–151; Strafe und Nachlassung der Sünden, übertragen von R. Habitzky, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer Bd. I. Lateinisch–deutsch, ALG I, Würzburg 1971, 55–301.
- De peccato originale, recensuerunt C.F. Urba/J. Zycha, Sancti Aureli Augustini (Sect. VIII, Pars II), CSEL 42, Prag/Wien/Leipzig 1902, 167–206; Die Erbsünde, übertragen von A. Fingerle, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer Bd. II. Lateinisch–deutsch, ALG II, Würzburg 1964, 392–467.
- Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor, recensuerunt C.F. Urba/J. Zycha, Sancti Aureli Augustini Opera (Sect. VIII Pars I), CSEL 60, Wien/Leipzig 1913, 421–570; Gegen zwei pelagianische Briefe, übertragen von D. Morick, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer III, hrsg. von A. Zumkeller, ALG III, Würzburg 1977, 283–408.
- De gestis Pelagii, recensuerunt C.F. Urba et I. Zycha, S. Aureli Augustini opera (Sect. VIII Pars II), CSEL 42, Prag/Wien/Leipzig 1902, 49–122.
- Contra litteras Petiliani libri tres, recensuit M. Petschenig, S. Aureli Augustini scripta contra Donatistas Pars II, S. Aureli Augustini opera (Sect. VII Pars II), CSEL 52, Wien/Leipzig 1909, 1–227.
- Quaestionum in heptateuchum libri VII, cura et studio I. Fraipoint, in: Aurelii Augustini Opera Pars V, CChr.SL 33, Turnhout 1958, 1–377.
- Le sermon LXXXVIII de Saint Augustin sur la guérison des deux aveugles de Jéricho, ed. P.–P. Verbraken, RBen 94, 1984, 71–101.
- Sermones post Maurinos reperti, probatae dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisti in unum collecti et codicum fide instaurat stuio ac diligentia D. G. Morin, Miscellanea Agostiniana. Testi e studi, pubblicati a cura dell'Ordine Eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore, Vol. 1. Sancti Augustini Sermones, Roma 1930.
- Sermones de vetere testamento, id est Sermones I–L secundum ordinem vulgatum insertis etiam novem sermonibus post Maurinos repertis recensuit C. Lambot, Aurelii Augustini Opera Pars XI,1, CChr.SL 41, Turnhout 1961.
- Sermonum classes quattuor, Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia, post Lovaniensium Theologorum recensionum castigat denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos et Castigatores, opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri, Editio novissima, emendata et auctior, tomus quintus pars prior, PL 38, Paris 1841; Sermones ad Populum. Classes quattuor. De diversis, PL 39, Paris 1841.
- Vingt–six sermons au peuple d’Afrique, Retrouvés à Mayence, édités et commentés par F. Dolbeau, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 147, Paris 1996.
- De trinitate Libri XV (Libri I–XII), cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Aurelii Augustini Opera Pars XVI,1, CChr.SL 50, Turnhout 1968; De trinitate Libri XV (Libri XIII–XV), cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Aurelii Augustini Opera Pars XVI,1, CChr.SL 50A, Turnhout 1968; Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von M. Schmaus, I. Band (Buch I – VII), BKV² Augustinus XI, München 1935.

Augustinus (?)

- Sermo de Symbolo ad Catechumenos, cura et studio R. Vander Plaetse, in: Aurelii Augustini Opera Pars XIII,2, CChr.SL 46, Turnhout 1969, 179–199.
- Liber qui appellatur Speculum, recensuit et commentario critico instruxit F. Weihrich, S. Aureli Augustini operum sectionis III pars II, CSEL 12, Wien 1887, 1–285.

Barhadbesabba ‘Arbaia

- La seconde partie de l’histoire de Barhadbesabba ‘Arbaia, texte syriaque édité et traduit par F. Nau, PO 9, Paris 1913, 489–631.

Basiliius von Cäsarea (?)

Enarratio in Prophetam Isaiam, PG 30, Paris 1857, 117 B – 668 C.

Bonifacius I.

Epistulae et Decreta, PL 20, Paris 1845, 749–792; Der heilige Bonifacius I., Briefe, in: Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Dritter Band. Die Briefe von Innocentius I. bis Sixtus III. (vom Jahre 402–440), Kempten 1877, 310–368.

Caelestin I.

Epistulae et Decreta, PL 50, Paris 1859, 417–558; Der heilige Cölestinus I., Briefe, in: Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Dritter Band. Die Briefe von Innocentius I. bis Sixtus III. (vom Jahre 402–440), Kempten 1877, 369–533; Papa Celestino, Epistolario, traduzione, introduzione et note a cura di Franco Gori, Collana di Testi Patristici 127, Rom 1996.

C. Julius Cäsar

Commentarii rerum gestarum, edidit O. Seel, Vol. I Bellum Gallicum, BSGRT, Leipzig 1977.

M. Tullius Cicero

Academica, edited by G.P. Goold, Cicero XIX, LCL 268, with an English Translation by H. Rackham, Cambridge, Mass. / London 1994 (= 1933), 397–664.

De inventione, edited by H.M. Hubell, Cicero II, LCL 386, with an English Translation by H.M. Hubell, Cambridge, Mass. / London 1993 (= 1949), 1–345.

Damasus von Rom

Epistulae, Text und deutsche Übersetzung in: U. Reutter, Damasus, 261–450.

Diodor von Tarsus

Der theologische Nachlaß des Diodor von Tarsus, hrsg. von R. Abramowski, ZNW 42, 1949, 19–69.

Epiphanius von Salamis

Panarion haer. 1–33, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter–Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften von K. Holl, GCS Epiphanius I, Leipzig 1915, 151–464; haer. 34–64, hrsg. von K. Holl, 2. bearbeitete Auflage hrsg. von J. Dummer, GCS Epiphanius II, Berlin 1980; haer. 65–80, hrsg. von K. Holl, 2. bearbeitete Auflage hrsg. von J. Dummer, GCS Epiphanius III, Berlin 1985, 1–496.

Euagrius Scholasticus

The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, edited with Introduction, Critical Notes, and Indices by J. Bidez and L. Parmentier, London 1898.

Eucherius von Lyon

Instructionum libri duo, in: Sancti Eucherii Lugdunensis, recensuit et commentario critico instruxit C. Wotke, CSEL 31, Prag/Wien/Leipzig 1894, 63–161.

De laude heremi, in: Sancti Eucherii Lugdunensis, recensuit et commentario critico instruxit C. Wotke, CSEL 31, Prag/Wien/Leipzig 1894, 175–194.

Eusebius von Cäsarea

Eusebius, Die Kirchengeschichte, hg. von Eduard Schwartz und Theodor Mommsen, 2., unveränderte Auflage von F. Winkelmann, Erster Teil. Die Bücher I bis V, GCS Eusebius II/1 (= NF 6,1), Berlin 1999; Zweiter Teil. Die Bücher VI bis X, GCS Eusebius II/2 (= NF 6,2), Berlin 1999.

Facundus von Hermiane

Pro Defensione Trium Capitulorum Libri XII, in: Facundi Episcopi Ecclesiae Hermianensis Opera omnia, ediderunt I.-M. Clément et R. Vander Plaetse, CChr.SL 90A, Turnhout 1974, 1–398.

Faustus von Riez

Epistulae, recensuit, commentario critico instruxit, prolegomena et indices adiecit A. Engelbrecht, CSEL 21, Prag/Wien/Leipzig 1891, 159–220.

Firmicus Maternus

De errore profanarum religionum / L'erreur des religions païennes, texte, établi, traduit et commenté par R. Turcan, Société d'Édition «Les belles lettres», Paris 1982; Des Firmicus Maternus Schrift vom Irrtum der heidnischen Religionen, aus dem Lateinischen übersetzt von A. Müller, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt Bd. II, BKV², München 1913, 1–84 (205–288).

Gennadius von Marseille

Liber de viris inlustribus, herausgegeben von E.C. Richardson, TU 14,1, Leipzig 1896.

Gregor von Nyssa

Contra Eunomium Libri, iteratis curis edidit W. Jaeger, Pars prior. Libri I et II (vulgo I et XII B), GNO I, Leiden 1960.

Hieronymus

Epistulae. Pars I Epistulae I–LXX, edidit I. Hilberg, Editio altera supplementis aucta, CSEL 54, S. Eusebii Hieronymi opera (Sect. I Pars I). Epistularum Pars I, Wien 1996; Pars III Epistulae CXXI–CLIV, edidit I. Hilberg, Editio altera supplementis aucta, CSEL 56,1, S. Eusebii Hieronymi opera (Sect. I Pars III). Epistularum Pars III, Wien 1996; Des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt von L. Schade, I. Briefband, BKV Hieronymus II, Kempten 1936.

Commentariorum in Esaiam Libri I–XI, cura et studio M. Adriaen, S. Hieronymi Presbyteri Opera Pars I Opera Exegetica 2, CChr.SL 73, Turnhout 1963.

Commentariorum in Ionam Prophetam, post D. Vallarsi textum edendum curavit M. Adriaen, in: S. Hieronymi Presbyteri Opera Pars I Opera Exegetica 6 Commentarii in Prophetas Minores, CChr.SL 76, Turnhout 1969, 377–419; Kommentar zu dem Propheten Jona, übersetzt und eingeleitet von S. Risse, FChr 60, Turnhout 2003.

Commentariorum in Osee Prophetam Libri III ad Pammachium, post D. Vallarsi textum edendum curavit M. Adriaen, in: S. Hieronymi Presbyteri Opera Pars I Opera Exegetica 6 Commentarii in Prophetas Minores, CChr.SL 76, Turnhout 1969, 1–158.

Contra Joannem Hierosolymitanum, ad Pammachium, liber unus, PL 23, Paris 1845, 355–396.

Contra Rufinum, S. Hieronymi Presbyteri Opera Pars III. Opera Polemica I, edidit P. Lardet, CChr.SL 79, Turnhout 1982.

Tractatus sive homiliae in Psalmos, partem nuper detexit, partem adulteris mercibus exemit, auctori vindicavit, adiectisque commentariis criticis primus edidit D. G. Morin, Editio altera, S. Hieronymi Presbyteri Opera Pars II. Opera homiletica, CChr.SL 78, Turnhout 1958, 1–447.

Hilarius von Poitiers

Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta historica), in: S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera, Pars quarta, recensuit, commentario critico instruxit, praefatus est indicesque adiecit A. Feder, CSEL 65, Wien/Leipzig 1916, 39–193.

Contre Constance, Introduction, texte critique, traduction notes et index par A. Rocher, SC 334, Paris 1987.

Fragmenta minora, in: S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera, Pars quarta, recensuit, commentario critico instruxit, praefatus est indicesque adiecit A. Feder, CSEL 65, Wien/Leipzig 1916, 225–234.

Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium), in: S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera, Pars quarta, recensuit, commentario critico instruxit, praefatus est indicesque adiecit A. Feder, CSEL 65, Wien/Leipzig 1916, 195–205.

Commentarii in Matthaëum / Sur Matthieu, Tome II, texte critique, traduction, notes, index et appendix par J. Doignon, SC 258, Paris 1979.

Tractatus super Psalmos, recensuit et commentario critico instruxit A. Zingerle, CSEL 22, Prag/Wien/Leipzig 1891.

De trinitate, Praefatio. Libri I – VII, cura et studio P. Smulders, Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Opera Pars II,1, CChr.SL 62, Turnhout 1979; Libri VIII – XII. Indices, cura et studio P. Smulders, Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi Opera Pars II,1, CChr.SL 62A, Turnhout 1980; Des heiligen Bischofs Hilarius von Poitiers Zwölf Bücher über die Dreieinigkeit, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von A. Antweiler, I. Band (Buch I–VII), BKV Hilarius I, München 1933; II. Band (Buch VIII–XII), BKV Hilarius II, München 1934.

Innocentius I.

Epistolae et Decreta, PL 20, Paris 1845, 457–612; Der heilige Innocentius I., Briefe, in: Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Dritter Band. Die Briefe von Innocentius I. bis Sixtus III. (vom Jahre 402–440), Kempten 1877, 7–223.

Irenäus von Lyon

Adversus haereses III – Gegen die Häresien III, Griechisch–Lateinisch–Deutsch, übersetzt und eingeleitet von N. Brox, FChr 8,3, Freiburg u.a. 1995.

Johannes Cassian

Conlationes XXIV, recensuit et commentario critico instruxit M. Petschenig, CSEL XIII, Iohannis Cassiani Opera ex recensione M. Petschenig Pars II, Wien 1886; Des ehrwürdigen Johannes Cassianus vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern, aus dem Urtexte übersetzt von K. Kohlhund, Erster Teil (Reden 1–10); BKV Johannes Cassian I, Kempten 1877, 273–600; Zweiter Teil (Reden 11–24), BKV Johannes Cassian II, Kempten 1879, 5–428.

De incarnatione Domini. Contra Nestorium Libri VII, recensuit et commentario critico instruxit Michael Petschenig, accedunt Prolegomena et Indices, CSEL XVII, Iohannis Cassiani Opera ex recensione M. Petschenig Pars I, Prag/Wien/Leipzig 1888; Des ehrwürdigen Johannes Cassianus sieben Bücher über die Menschwerdung aus dem Urtext übersetzt von K. Kohlhund, BKV Johannes Cassianus II, Kempten 1879, 429–631; Jean Cassien, Traité de l'Incarnation. Contre Nestorius, Introduction, traduction du latin et annotation par M.–A. Vannier, Sagesse chrétiennes, Paris 1999; Giovanni Cassiano, L'incarnazione del Signore, Introduzione, traduzione e note a cura di Lorenzo Datrino, CTePa 94, Rom 1991.

Johannes Chrysostomus

Commentaire sur Isaïe, Introduction, texte critique et notes par J. Dumortier, traduction par A. Liefoghe (†), SC 304, Paris 1983.

In Epistolam ad Colossenses Commentarius, PG 62, Paris 1862, 299–392.

Johannes II. von Rom

Epistula ad viros illustres, in: ACO IV 2, edidit E. Schwartz, Berlin 1914, 206,1–210,17.

Kyrill von Alexandrien

De adoratione et cultu in spiritu et veritate, PG 68, Paris 1864, 133–1126.

Explanatio in Lucae Evangelium, PG 72, Paris 1864, 475–950.

Epistula ad Theodosium imperatorem (Fragmentum), in: M. Richard, Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie, in: ders., Opera minora II, Turnhout 1977, Nr. 49 (S. 274–277).

Letters 1–50, translated by J.I. McEnerney, FaCh 76, Washington, D.C. 1987.

Quod christus unus sit, in: Deux Dialogues Christologiques, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par G.M. de Durand, SC 97, Paris 1964, 302–515; Q̄erellos III: Der Dialog ‚Das Christus einer ist‘ des Kyrillos von Alexandrien, von B.M. Weischer, ÄthFor 2, Wiesbaden 1977.

Leo der Große

Epistularum Collectiones, edidit E. Schwartz, ACO II 4, Berlin/Leipzig 1932.

Epistolae, PL 54, Paris 1846, 581–1213; Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Vierter Band, Der heilige Leo I. (v. Aug. 440 – † [10 Nov. ?] 461), Kempten 1878, Briefe 1–77; Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Fünfter Band, Der heilige Leo I. (v. Aug. 440 – † [10 Nov. ?] 461), Kempten 1878, Briefe 78–173.

Tractatus septem et nonaginta, recensuit A. Chavasse, CChr.SL 138 + 138 A, Turnhout 1973; Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Leo des Grossen sämtliche Sermonen, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung und Inhaltsangaben versehen von Th. Steeger, I. Teil Sermo I – XXXVIII, BKV Leo der Grosse I; II. Teil Sermo XXXIX – XCVI, BKV Leo der Grosse II, München 1927; Leone Magno, I sermoni del ciclo natalizio, Introduzione critica e costituzione del testo di E. Montanari, traduzione di M. Naldini, introduzione e commento di M. Pratesi, Biblioteca Patristica, Firenze 1998.

Leporius

Libellus emendationis, cura et studio R. Demeulenaere, CChr.SL 64, Turnhout 1985, 95–123.

Libanius

Libanii Opera, recensuit R. Foerster, Vol. V. Declamationes I – XII, BiTeu, Leipzig 1909.

(Pseudo-)Marius Victorinus

De physicis liber, PL 8, Paris 1844, 1295–1310.

Maximus von Turin

Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravaganantibus adiectis edidit A. Mutzenbecher, CChr.SL 23, Turnhout 1962.

Nestorius

Le Livre d'Heraclide de Damas, édité par P. Bedjan, Paris/Leipzig 1910; The Bazaar of Heraclides. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction, Notes and Appendices by G.R. Driver/L. Hodgson, Oxford 1925; Le Livre d'Heraclide de Damas, traduit en Français par F. Nau, avec le concours du R.P. Bedjan et de M. Briere suivi du texte grec des trois homélies du Nestorius sur les tentations de notre-Seigneur et de trois appendices, Paris 1910.

Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs, mit Beiträgen von S.A. Cook und G. Kampffmeyer, Halle/S. 1905.

Origenes

Commentarium in Canticum Canticorum, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaften von W.A. Baehrens, GCS Origenes VIII, Leipzig 1925, 61–241.

De principiis (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ), herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften von P. Koetschau, GCS Origenes V, Leipzig 1913; Vier Bücher von den Prinzipien, herausgegeben, übersetzt, mit kritischem Apparat und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp, TdF 24, Darmstadt ³1992.

In Leviticum homilia, in: Origenes Werke, sechster Band. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaften von W.A. Baehrens. Erster Teil die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, GCS Origenes VI, Leipzig 1920, 280–507.

Homilia in Librum Regnorum I, hrsg. im Auftrag der Kirchenväter-Commission der preussischen Akademie der Wissenschaften von W.A. Baehrens, GCS Origenes VIII, Leipzig 1925, 1–25; Homélies sur Samuel, Édition critique, Introduction, Traduction et Notes par P. et M.-T. Nautin, SC 328, Paris 1986.

Palladius

Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome, Tome I. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par A.–M. Malingery avec la collaboration de Ph. Leclercq, SC 341, Paris 1988; Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus, hrsg. und übersetzt von L. Schläpfer, eingeleitet von W. Nigg, Düsseldorf 1966.

Paschasius Radbertus

De assumptione Sanctae Mariae Virginis, cura et studio A. Ripberger, CChr.SM 56C, Turnhout 1985.

Paulinus von Nola

Epistulae, edidit G. de Hartel, editio altera supplementis aucta curante M. Kamptner, S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera (Pars I), CSEL 29, Wien ²1999; Paulinus von Nola, Epistulae – Briefe. Lateinisch – Deutsch, übersetzt und eingeleitet von M. Skeb, FChr 25/1–3, Freiburg u.a. 1998.

C. Plinius Caecilius Secundus

Epistularum Libri Novem, recensuit M. Schuster, Editio altera aucta et correctior, BSGRT, Leipzig 1952.

Prosper von Aquitanien

Epigrammata, PL 51, Paris 1861, 149–154; Text und Übersetzungen in: G. Becht-Jördens, Herzen, 293f. 296f. 299f.

Epitoma Chronicon, edita primum a. CCCXXXIII continuata ad a. CCCCLV, in: Chronica minora Saec. IV. V. VI. VII., edidit Th. Mommsen, Vol. I., MGH.AA IX, Berlin 1892, 341–499.

M. Fabius Quintilianus

Institutionis Oratoriae Libri XII, edidit L. Rademacher, Pars I Libros I–VI continens, editio stereotypa correctior editionis primae, addenda et corrigenda collegit et adiecit V. Buchheit, BSGRT, Leipzig 1959; Pars II Libros VII–XII continens, editio stereotypa correctior editionis primae XXXV, addenda et corrigenda collegit et adiecit V. Buchheit, BSGRT, Leipzig 1959; Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, hrsg. und übersetzt von H. Rahn, Teil I. Buch I–VI, TzF 2, Darmstadt ³1995; Teil II. Buch VII–XII, TzF 3, Darmstadt ³1995.

Quodvultdeus

Liber Promissionum et Praedicatorum Dei, in: Opera, edidit R. Braun, CChr.SL 60, Turnhout 1976, 1–223.

Sermones tres. De symbolo, in: Opera, edidit R. Braun, CChr.SL 60, Turnhout 1976, 303–363.

Rufinus von Aquileia

De adulteratione librorum Origenis, in: Tyrannii Rufini Opera, recognovit M. Simonetti, CChr.SL 20, Turnhout 1961, 1–17.

Apologia ad Anastasium Romanae Urbis Episcopum, in: Tyrannii Rufini Opera, recognovit M. Simonetti, CChr.SL 20, Turnhout 1961, 19–28.

Expositio Symboli, in: Tyrannii Rufini Opera, recognovit M. Simonetti, CChr.SL 20, Turnhout 1961, 125–182.

Sozomenus

Kirchengeschichte, herausgegeben von J. Bidez (†), eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G.C. Hansen, 2., durchgesehene Auflage, GCS.NF 4, Berlin 1995.

Sulpicius Severus

Chronicon – Chroniques, Introduction, Texte critique, Traduction et Commentaire par G. de Senneville-Grave, SC 441, Paris 1999.

Cornelius Tacitus

Annalium ab excessu divi Augusti libri, recognovit brevique adnotatione critica instruxit C.D. Fisher, OCT, Oxford 1988 (= 1906).

Tertullian

Adversus Praxeas – Gegen Praxeas, im Anhang: Hippolyt, Contra Noëtum – Gegen Noët, übersetzt und eingeleitet von H.–J. Sieben, Abdruck des von G. Scarpas in Corona Patrum edierten lateinischen Textes, FChr 34, Freiburg u.a. 2001.

De carne Christi, cura et studio A. Kroymann, Tertulliani Opera Pars II. Opera Montanistica, CChr.SL 2, Turnhout 1954, 871–917; La chair du Christ, Tome II. Commentaire et Index de J.-P. Mahé, SC 217, Paris 1975.

De fuga in persecutione, cura et studio J.J. Thierry, Tertulliani Opera Pars II. Opera Montanistica, CChr.SL 2, Turnhout 1954, 1133–1155.

Theodoret von Cyrillus

Eranistes, Critical Text and Prolegomena by G.H. Ettlinger, Oxford 1975.

Oratio ad eos, qui in Euphratesia et Osroena regione, Syria, Phoenicia et Cilicia vitam monasticam degunt (ep. IV 4 = ep. 151), in: Correspondance IV (Collectiones conciliares), Texte critique de E. Schwartz, Introduction, Traduction, Notes et Index par Y. Azéma, SC 429, Paris 1998.

Theodotus von Ankyra

Expositio symboli sanctorum trecentum octodecim Patrum concilii Nicaeni, PG 77, Paris 1864, 1313–1348.

Turibius von Astorga

Epistola, PL 54, Paris 1846, 693–695; Brief des Bischofs Turribius von Astorga an die Bischöfe Idacius und Ceponius, in: Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Vierter Band, Der heilige Leo I. (v. Aug. 440 – † [10 Nov. ?] 461), Kempten 1878, 141–145.

Vinzenz von Lérins

Commonitorium, cura et studio R. Demeulenaere, CChr.SL 64, Turnhout 1985, 125–195; De heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium, aus dem Lateinischen übersetzt von G. Rauschen, BKV², Kempten 1914, 1–80 (= 149–228).

Excerpta, cura et studio R. Demeulenaere, CChr.SL 64, Turnhout 1985, 197–231.

Xystus III.

Epistolae et decreta, PL 50, Paris 1859, 581–624; Der heilige Sixtus III., Briefe, in: Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Dritter Band. Die Briefe von Innocentius I. bis Sixtus III. (vom Jahre 402–440), Kempten 1877, 535–628.

Zosimus

Epistulae et Decreta, PL 20, Paris 1845, 639–686; Der heilige Zosimus, Briefe, in: Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II. (67–590), zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von S. Wenzlowsky, Dritter Band. Die Briefe von Innocentius I. bis Sixtus III. (vom Jahre 402–440), Kempten 1877, 225–306.

8.1.3. Biblische Quellen

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, adiuvantibus B. Fischer OSB, I. Gribomont OSB, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber OSB, Tomus I Genesis – Psalmi; Tomus II Proverbia – Apocalypsis. Apendix, Stuttgart 1969.

Novum Testamentum Graece, post E. et E. Nestle, editione vicesima septima revisa, communiter ediderunt B. et K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Appara-

- tum criticum novis curis elaboraverunt B. et K. Aland una cum Instituto Studiorum Textus Novi Testamenti Monasterii Westphaliae, Stuttgart²⁷1993.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit A. Rahlfs, Stuttgart⁸1935.
- Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Freiburg u.a. 1949ff.

8.2. Sekundärliteratur

- L. ABRAMOWSKI, s.v. Eunomios, RAC VI, Stuttgart 1966, 936–947.
- συνάφεια und ἀσύγχυτος ἔνωσις als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit, in: dies., Drei christologische Untersuchungen, BZNW 45, Berlin/New York 1981, 63–109.
 - Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius, CSCO.Sub 22, Louvain 1963.
 - Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, ZKG 72, 1961, 263–293.
 - Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia, Muséon 71, 1958, 97–104.
- J.S. ALEXANDER, s.v. Lérins, TRE XXI, Berlin/New York 1991, 10–16.
- É. AMANN, s.v. Leporius, DThC IX, Paris 1926, 434–440.
- L’affaire Nestorius vue de Rome, RevSR 23, 1949, 5–37 (= Affaire 1).
 - L’affaire Nestorius vue de Rome, RevSR 23, 1949, 207–244 (= Affaire 2).
 - L’affaire Nestorius vue de Rome, RevSR 24, 1950, 28–52 (= Affaire 3).
 - L’affaire Nestorius vue de Rome, RevSR 24, 1950, 235–265 (= Affaire 4).
- M.V. ANASTOS, Nestorius was Orthodox, DOP 16, 1962, 117–140.
- H.H. ANTON, Studien zur sozialen und kirchenlichen Führungsschicht Galliens: Germanus von Auxerre, Lupus von Troyes und Trierer Bischöfe des 5. Jahrhunderts, in: ders., Königtum – Kirche – Adel. Institutionen, Ideen, Räume von der Spätantike bis zum hohen Mittelalter. Dem Autor zur Vollendung des 65. Lebensjahres, hrsg. von B. Apsner / Th. Bauer, Trier 2002, 39–70 (zuerst in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 19, 1993, 17–41).
- H. ARENS, Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian, FThS 122, Freiburg u.a. 1982.
- W. VON ARX, Johannes 1. Apostel u. Evangelist, 5. Verehrung, LThK 5, Freiburg u.a.³1996, 868f.
- H.U. VON BALTHASAR, Mysterium Paschale, in: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von J. Feiner/M. Löhrer, Bd. III/2. Das Christuserignis, unter Mitarbeit von H.U. von Balthasar u.a., Einsiedeln u.a. 1969, 133–326.
- H. BALZ, s.v. Melchisedek III. Neues Testament, TRE XXII, Berlin/New York 1992, 420–423.
- P.L. BARCLIFT, The Shifting Tones of Leo the Great’s Christological Vocabulary, ChH 66, 1997, 221–239.
- O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Vierter Band. Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts, Erste und zweite Auflage, Freiburg 1924.
- T.D. BARNES, Hilary of Poitiers on his Exile, VigChr 46, 1992, 129–140.
- T.J. VAN BAVEL, s.v. Leporius, LThK VI, Freiburg u.a.³1997, 844.
- Recherches sur la christologie de Saint Augustin. L’humain et le divin dans le Christ d’après Saint Augustin, Par. 10, Fribourg/Suisse 1954.
- G. BECHT-JÖRDENS, „Und dieser erregt die Herzen mit campanischem Gras ...“. Zu den Epigrammen des Prosper Tiro von Aquitanien gegen Pelagianer, Nestorianer und „Semipelagianer“ (CPL 518f.), in: Mousopolos Stephanos. FS H. Görgemanns, hrsg. von M. Baumbach u.a., BKAW.NF II/102, Heidelberg 1998, 278–308.
- P. BECKER, Das frühe Trierer Mönchtum von den Anfängen bis zur anianischen Reform. – Ein Überblick, in: Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hrsg. von I. Crusius, VMPIG 93, Studien zur Germania Sacra 17, Göttingen 1989, 9–44.
- F. DE BEER, Une Tessère d’Orthodoxie. Le «Libellus emendationis» de Leporius (vers 418–421), REAug 10, 1964, 145–185.
- J. BEHM, s.v. καινός κ.τ.λ., ThWNT III, Stuttgart 1938, 450–456.

- G. BENDINELLI, *Origene e il Descensus ad Inferos*, DT (P) 104, 2001, 183–210.
- BENEDICTI XIV. *Pont. Opt. Max. olim Prosperi Card. de Lambertinis primum anconitanae ecclesiae episcopi deinde bononiensis archiepiscopi De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione liber quartus*, Editio tertia auctior, et castigata ad usum academiae liturgicae conimbricensis, Rom 1749.
- D. BERTRAND, *Der Anathematismus XII im Glauben des Cyrill von Alexandrien*, ThQ 178, 311–326.
- B. BLECKMANN, s.v. Diocletianus, DNP III, Stuttgart/Weimar 1997, Sp. 577–587.
- I. BODROŽIĆ, *Ancora sulla data del Libellus di Leporio*, Aug. 38, 1998, 385–412.
- A. BÖHLIG, s.v. Manichäismus, TRE XXII, Berlin/New York 1992, 25–45.
- Th. BÖHM, s.v. Arius, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 61f.
– s.v. Eunomius von Cyzicus, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 239f.
- G. BONNER, s.v. Pelagius/Pelagianischer Streit, TRE XXVI, Berlin/New York 1996, 176–185.
- C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, KHSt 12, 'S–Gravenhage 1966.
- M. BORGOLTE, *Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*, VMPIG 95, Göttingen 1989.
- Ch. BRAND, *Le De incarnatione Domini de Jean Cassien. Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du concile d'Ephèse*, Thèse pour le doctorat en théologie présentée devant la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg, Straßburg 1954 (Diss. theol. masch.).
- H. BRANDENBURG, s.v. Lateran I. Basilika u. Palast, LThK VI, Freiburg u.a. ³1997, 663–666.
- H.C. BRENNECKE, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361)*, PTS 26, Berlin/New York 1984.
– *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, BHTh 73, Tübingen 1988.
- P. BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“*, München 1995.
- N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, EKK 21, 3., durchgesehene Auflage, Neukirchen–Vluyn 1989.
- P. BRUNS, *Zwischen Rom und Byzanz. Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei–Kapitel–Streits (553)*, ZKG 106, 1995, 151–178.
- W. BUCHOWIECKI, *Handbuch der Kirchen Roms. Der römische Sakralbau in Geschichte und Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, 1. Band. Die vier Patriarchalbasiliken und die Kirchen innerhalb der Mauern Roms. S. Agata dei Goti bis S. Francesco Saverio, Wien 1967.
- P.-Th. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies*, in: Grillmeier/Bacht, Chalkedon, 213–242.
– *Ephesus und Chalcedon*, aus dem Französischen übersetzt von K.H. Mottausch, GÖK II, Mainz 1963 (franz. Original: ders., *Éphèse et Chalcedoine*, Paris 1962).
- A. CAMERON, *Vandal and Byzantine Africa*, in: A. Cameron u.a. (Hrsg.), *Late Antiquity: Empire and Successors A.D. 425–600*, CAH 14, Cambridge 2000, 552–569.
- H. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche*, in: ders., *Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, 63–161.
- A.C.M. CASIDAY, *Cassian, Augustine, and De Incarnatione*, in: StudPatr 38. *Papers presented at the Thirteenth International Patristic Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. St Augustine and his Opponents, Other Latin Writers*, ed. by M.F. Wiles/E.J. Yarwood with the assistance of P.M. Parvis, Leuven 2001, 41–47.
- E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums. Von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Erster Band. *Römische Kirche und Imperium Romanum*, Tübingen 1930.
- H. CHADWICK, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, OHCC, Oxford/New York 2001.
– *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976 (= 1997).
- O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge ²1968.

- A. CHAVASSE, Le Dossier de Leporius (vers 418–421) et le Livre X du «De Trinitate» Pseudo–Athanasien, RBen 74, 1964, 316–318.
- E.A. CLARK, The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton, New Jersey 1992.
- V. CODINA, El Aspecto Cristológico en la Espiritualidad de Juan Casiano, OCA 175, Rom 1966.
- M.F. CONNELL, Descensus Christi ad Inferos: Christ's Descent to the Dead, TS 62, 2001, 262–282.
- A. CRABBE, The Invitation List to the Council of Ephesus and Metropolitan Hierarchy in the Fifth Century, JThS 32, 1981, 369–400.
- L. DATTRINO, Introduzione, in: Giovanni Cassiano, L'incarnazione, 5–88.
– Il de Trinitate Pseudoatanasiano, SEAug 12, Rom 1976.
- K.-D. DAUR, Einleitung, in: Conflictus Arnobii catholici cum Serapione, 11–40.
– s.v. Arnobius der Jüngere, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 64.
- J.Ll. DAVIES, s.v. Dominus (5), DCB I, London 1877.
- M. DECKER, Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien, Hamburg 1987 (Diss. theol. masch.).
- A. DENEFFE, Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills, Schol. 8, 1933, 64–88.203–216.
- H.-M. DIEPEN, L'«Assumptus Homo» patristique (I), RThom 63, 1963, 225–245. 363–388;
L'«Assumptus Homo» patristique (II), RThom 64, 1964, 32–52. 364–386.
- J. DIVJAK, Die Binnenanrede in den Briefen Augustins, RBen 94, 1984, 285–294.
– s.v. Epistulae, AugL Bd. II Fasc. 5/6, Basel 2001, 893–1057.
- J. DOIGNON, Une Compilation de Textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le Pape Celestin I^{er} a un Concile Romain en 430, in: Oikoumene. Studi Paleocristiani Pubblicati in Onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Centro di Studi sull'antico cristianesimo Università di Catania 1964, 477–497.
- H. DONNER, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert), 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart 2002.
- H. DÖRRIES, Rezension. Schwartz, Eduardus: Acta conciliorum oecumenicorum, ..., GGA 192, 1930, 377–408.
- C. DRECOLL, Die Liturgien im römischen Kaiserreich des 3. und 4. Jh. n. Chr. Untersuchung über Zugang, Inhalt und wirtschaftliche Bedeutung der öffentlichen Zwangsdienste in Ägypten und anderen Provinzen, Hist.E 116, Stuttgart 1997.
- V.H. DRECOLL, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, BHT 109, Tübingen 1999.
– Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, FKDG 66, Göttingen 1996.
- J. DRINKWATER/H. ELTON (Ed.), Fifth-century Gaul: a crisis of identity?, Cambridge 1999 (= 1992).
- S.D. DRIVER, John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture, Studies in Medieval History and Culture 8, New York/London 2002.
- H.R. DROBNER, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg u.a. 1994.
– Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *Una Persona*, PP 7, Leiden 1986.
- L. DUCHESNE, Fastes épiscopaux de l'ancienne gaule, Tome premier: Provinces du Sud–Est, Paris ²1907.
- M. DURST, s.v. Hilarius von Poitiers, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 333–336.
- C. EBNER, s.v. Praevaricatio, DNP 10, Stuttgart/Weimar 2001, 265.
- W. ELTESTER, s.v. Marius 53 (Mercator), PRE XIV 2, München 1930 (= München/Zürich 1985), 1831–1835.
- F.T. FALLON/R. CAMERON, The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis, ANRW II 25,6, Berlin/New York 1988, 4195–4251.
- A. FEDER, Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalogs, Schol. 8, 1933, 217–232.
– Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs, Schol. 8, 1933, 380–399.
- G. FEIGE, s.v. Apollinaris von Laodizea, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 48–50.
- E. FELDMANN, s.v. Confessiones, AugL I, Basel 1986–1994, 1134–1193.
– Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der *Confessiones*, in: N. Fischer/C. Mayer (Hrsg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu

- den dreizehn Büchern, Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte 1, Freiburg u.a. 1998, 11–59.
- G. FICKER, Eutherius von Tyana. Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431, Leipzig 1908.
- s.v. Vigilius von Thapsus, RE XX, Leipzig ³1908, 640–644.
- J.A. FISCHER / A. LUMPE, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicänums, Konziliengeschichte Reihe A. Darstellungen, Paderborn u.a. 1997.
- J. FONTAINE, s.v. Priszillian / Priszillianismus, TRE XXVII, Berlin/New York 1997, 449–454.
- Chr. FRAISSE-COUÉ, Die theologische Diskussion zur Zeit des Theodosius II., in: Ch. und L. Pietri, Entstehen der einen Christenheit, 570–626.
- Von Ephesus nach Chalcedon. Der „trügerische Friede“ (433–451), in: Der Lateinische Westen und der byzantinische Osten (431 – 642), hrsg. von L. Pietri, deutsche Ausgabe bearbeitet von G. Bee u.a., Die Geschichte des Christentums Bd. III, Freiburg u.a. 2001 (franz. Original: Les Eglises d’Orient et d’Occident, sous la responsabilité de L. Pietri, Histoire du christianisme des origines à nos jours Tom III., Paris 1998).
- K.S. FRANK, Johannes Cassian über Johannes Cassian, RQ 90, 1995, 183–197.
- s.v. Johannes Cassianus, RAC 18, Stuttgart 1998, 414–426.
- D. FRYE, Bishops as Pawns in Early Fifth-Century Gaul, JEH 42, 1991, 349–361.
- F.R. GAHBAUER, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, FThSt 42, Frankfurt/M. 1993.
- J. GAIDIOZ, Saint Prosper d’Aquitaine et le Tome a Flavien, RevSR 23, 1949, 270–301.
- R.C. GAMBLE, Augustinus contra Maximinum: An Analysis of Augustine’s Anti-Arian Writings. A Dissertation presented to the Faculty of Theology of the University of Basel in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Theology, Ann Arbor, Michigan 1985.
- W. GEERLINGS, s.v. Aduentus Christi, AugL I, Basel 1984–86, 104–106.
- s.v. Augustinus, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 78–98.
- Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung, Paderborn 2002.
- Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, TTS 13, Mainz 1978.
- Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins, ZKTh 93, 1971, 45–60.
- P. GEMEINHARDT, „Ecclesia Romana semper habuit primatum“. Die Entwicklung des päpstlichen Primats im ersten Jahrtausend, in: W. Fleischmann-Bisten (Hrsg.), Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven, Bensheimer Hefte 97, Göttingen 2001, 9–38.
- Lateinischer Neunizänismus bei Augustin, ZKG 110, 1999, 149–169.
- S. GERBER, Theodor von Mopsuestia und das Nizänum. Studien zu den katechetischen Homilien, S.VigChr 51, Leiden u.a. 2000.
- J. DE GHELLINCK, Note sur l’Expression geminae gigas substantiae, RSR 5, 1914, 416–421.
- A. GOLDBACHER, Praefatio editoris et Indices, in: Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Epistulae, recensuit et commentario critico instruxit Al. Goldbacher, Pars V, CSEL 58, S. Augustini Operum Sectio II. S. Augustini Epistulae, Wien/Leipzig 1923.
- F. GORI, Il *Libellus emendationis* di Leporio. Recupero di due frammenti della tradizione manoscritta, Aug. 34, 1994, 201–206.
- Introduzione, in: Arnobio il Giovane, 5–51.
- La pericope cristologica del de Trinitate X Pseudoatanasiano nel *Libellus emendationis* di Leporio, Aug. 31, 1991, 361–386.
- E. GRÄSSER, An die Hebräer 2. Teilband Hebr 7,1–10,18, EKK XVII/2, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Th. GRAUMANN, Autorität und Argumentation: Papst Caelestin und die römische Synode vom Sommer 430, in: I concili della cristianità occidentale secoli III–V. XXX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 3–5 maggio 2001, Rom 2002, 489–501.
- Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), BHTh 118, Tübingen 2002.
- M. GRESCHAT (Hrsg.), Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon, GK XI, Stuttgart u.a. 1985.
- G. GRESHAKE, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972.

- A. GRILLMEIER, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, hrsg. von Th. Hainthaler, Freiburg u.a. 1997.
- *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, in: ders., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, 2. verbesserte und ergänzte Auflage, Freiburg u.a. 1978, 76–174.
 - *Gottmensch. Sprachfeld und theologiegeschichtliche Problementfaltung*, in: ders., *Fragmente*, 215–263.
 - *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg u.a. 1979.
 - *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, hrsg. von Th. Hainthaler, Freiburg u.a. 2002.
 - *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Freiburg u.a. 1990.
 - *Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit*, in: ders., *Fragmente*, 152–214.
 - *Zum Stand der Nestorius-Forschung*, ThPh 41, 1966, 401–410.
 - *Vorbereitung der Formel von Chalkedon*, in: Grillmeier/Bacht, *Chalkedon I*, 5–202.
- A. GRILLMEIER/H. BACHT (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart Bd. I. Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg ²1959.
- V. GROSSI, *La categoria teologica di persona nei primi secoli del Cristianesimo. L'ambito latino*, Lat. 58, 1992, 11–45.
- A.E.J. GROTE, *Anachorese und Zönonium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens*, *Historische Forschungen* 23, Stuttgart 2001.
- V. GRUMEL, *Le Concile d'Éphèse. Le Pape et le Concile*, ÉOr 30, 1931, 293–313.
- G. GRÜTZMACHER, s.v. *Cassianus, Johannes*, RE III, Leipzig ³1897, 746–749.
- J.-N. GUINOT, s.v. *Theodoret von Kyrrhos*, TRE XXXIII, Berlin/New York 2002, 250–254.
- B. HÄGGLUND, *Die Bedeutung der „regula fidei“ als Grundlage theologischer Aussagen*, StTh 12, 1958, 1–44.
- G. HAENDLER, *Zur Frage nach dem Petrusamt in der alten Kirche*, in: ders., *Die Rolle des Papsttums*, 69–98.
- *Die drei großen nordafrikanischen Kirchenväter über Mt 16,18–19*, in: ders., *Die Rolle des Papsttums*, 126–128.
 - *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200. Ein Überblick und achtzehn Untersuchungen*, Göttingen 1993.
- Th. HAINTHALER, *„Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2,11). Zum Werk von Alois Kardinal Grillmeier S.J. (1910-1998)*, ThPh 74, 1999, 84–96.
- U. HAMM, s.v. *Gennadius von Marseille*, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 282f.
- J. HAMMERSTAEDT, s.v. *Hypostasis (ὑπόστασις)*, RAC XVI, Stuttgart 1994, 986–1035.
- E.R. HARDY, s.v. *Cyrrillus von Alexandrien*, TRE VIII, Berlin/New York 1981, 254–260.
- R. HARREITHER, *Die Synoden von Ephesos*, MiChA 8, 2002, 78–94.
- C.J. HEFELE, *Vincentius Lirinensis und sein Commonitorium*, in: ders., *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Erster Band*, Tübingen 1864, 145–174.
- St. HEID, *Die frühkirchliche Beurteilung der Häretiker als »Feinde des Kreuzes«*, in: *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M. Hutter u.a., JbAC.E 34, Münster 2002, 107–139.
- M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, BdF 5, München 1976.
- A. HOFFMANN, *Erst einsehen, dann glauben. Die nordafrikanischen Manichäer zwischen Erkenntnisanspruch, Glaubensförderung und Glaubenskritik*, in: J. van Oort u.a., *Augustine and Manichaeism*, 67–112.
- K.G. HOLM, *Theodosian Empresses. Woman and Imperial Dominion in Late Antiquity, The Transformation of the Classical Heritage III*, Berkeley u.a. 1989 (= 1982).
- H. HOLZE, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*, FKDG 48, Göttingen 1992.
- E. HONIGMANN, *Philippus of Side and his „Christian History“ (written about 434–439)*, in: ders., *Patristic Studies*, StT 173, Città del Vaticano 1953, 82–91.

- R.M. HÜBNER, Melito von Sardes und Noët von Smyrna, in: *Oecumenica et Patristica*. FS W. Schneemelcher, hrsg. von D. Papandreou u.a., Stuttgart u.a. 1989, 219–240 (= in: ders., *Das Paradoxe Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, Mit einem Beitrag von M. Vinzent, S.VigChr L, Leiden u.a. 1999, 1–32).
- E.D. HUNT, Gaul and the Holy Land in the early fifth century, in: *Drinkwater/Elton, Fifth-Century Gaul*, 264–274.
- Die ikonoklastische Synode von Hieria 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos besorgt von T. KRANNICH, Chr. SCHUBERT und C. SODE nebst einem Beitrag zur *Epistula ad Constantiam* des Eusebius von Cäsarea von A. VON STOCKHAUSEN, STAC 15, Tübingen 2002.
- T. JALLAND, *The Life and Times of St. Leo the Great*, London/New York 1941.
- N.W. JAMES, Leo the Great and Prosper of Aquitaine: A Fifth Century Pope and his Adviser, *JThS* 44, 1993, 554–584.
- A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire 284–602. A Social Economic and Administrative Survey*, Vol. II, Oxford 1973 (= 1964).
- A. JÜLICHER, s.v. Vincentius von Lerinum, RE XX, Leipzig ³1908, 670–675.
- É. JUNOD, L'auteur de l'*Apologie pour Origène* traduit par Rufin. Les témoignages contradictoires de Rufin et de Jérôme à propos de Pamphile et d'Eusèbe, in: *Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel, sous la direction d'André Dupleix*, ThH 88, Paris 1992, 165–179.
- É. JUNOD/J.-D. KAESTLI, Le dossier des 'Actes de Jean': état de la question et perspectives nouvelles, ANRW II 25,6, Berlin/New York 1988, 4293–4362.
- E.-H. KADEN, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian, in: *Festschrift Hans Lewald, bei Vollendung des vierzigsten Amtsjahres als ordentlicher Professor im Oktober 1953 überreicht von seinen Freunden und Kollegen mit Unterstützung der Basler Juristischen Fakultät*, Basel 1953, 55–68.
- Ch. KANNENGIEßER, s.v. Sabellius, LThK VIII, Freiburg u.a. ³1999, 1407f.
- R. KANY, s.v. Leporius, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 453f.
- M. KASER, *Das römische Zivilprozessrecht*, 2. Auflage, neu bearbeitet von K. Hackl, HAW 10,3,4, München ²1996.
- W. KASPAR, Ein Herr, eine Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft, *StZ* 220, 2002, 75–89.
- Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen, *SdZ* 221, 2003, 151–164.
- C.M. KASPER, *Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*, BGAM 40, Münster 1991.
- J.N.D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972.
- R. KIRCHSCHLÄGER/A. STIRNEMANN (HRSG.), *Chalzedon und die Folgen*. FS Mesrob K. Krikorian, *Pro oriente* XIV, Innsbruck/Wien 1992.
- Th. KLAUSER, s.v. Gottesgebälerin, RAC XI, Stuttgart 1981, Sp. 1071–1103.
- Rom und der Kult der Gottesmutter Maria, *JbAC* 15, 1972, 120–135.
- H. KOCH, *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauenschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, BHT 2, Tübingen 1929.
- *Virgo Eva – Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauenschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche*, AKG 25, Berlin/Leipzig 1937.
- K.-P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelauslegung*, BGBE 4, Tübingen 1961.
- B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, *Forschungen zur Volkskunde* 33–35, 2., durchgesehene Auflage, Münster 1980.
- R. KRAUTHEIMER, *The Architecture of Sixtus III: A Fifth-Century Renaissance?*, in: *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of E. Panowsky*, ed. by M. Meiss, Vol. I, New York 1961, 291–302.
- R. KRAUTHEIMER u.a., *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Le Basiliche Paleocristiane di Roma (IV–IX Sec.)* Vol. III, Città del Vaticano 1971.
- *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Le Basiliche Paleocristiane di Roma (IV–IX Sec.)* Vol. V, MAC II. 11, Città del Vaticano 1980.

- B. KRUSCH, *Der 84jährige Ostercyclus mit 12jährigem Saltus*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde bei der Philosophischen Facultät der Universität Leipzig, Leipzig 1879.
- M.L. KUBITSCHKEK, s.v. *Canon frumentarius*, PRE VI, Stuttgart 1899, Sp. 1487f.
- A. KÜLZER, *Peregrinatio Graeca in Terram Sanctam*. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit, *Studien und Texte zur Byzantinistik 2*, Frankfurt/M. u.a. 1994.
- K.-H. KUHLMANN, *Eine dogmengeschichtliche Neubewertung von Johannes Cassianus „De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII“*, submitted in accordance with the requirements for the degree of Doctor of Theology in the subject Church History at the University of South Africa, Pretoria 1983 (Diss. theol. masch.).
- W. KUHOFF, *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284–313 n.Chr.)*, Frankfurt/M. u.a. 2001.
- B. KURSAWE, *docere – delectare – movere. Die officia oratoris bei Augustinus in Rhetorik und Gnadenlehre*, SGKA.NF 1/15, Paderborn u.a. 2000.
- H. KUSCH, *Studien über Augustinus*, in: *Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*, hrsg. von H. Kusch, Leipzig 1953, 124–200.
- P. DE LAGARDE, *Onomastica sacra. Studio et Sumptibus, Alterum edita*, Göttingen 1887.
- M. LAMBERIGTS, *Was Augustine a Manichaeen? The Assessment of Julian of Aeclanum*, in: J. van Oort u.a., *Augustine and Manichaeism*, 113–136.
- s.v. *Iulianus IV (Iulianus von Aeclanum)*, RAC XIX, Stuttgart 2001, 483–505.
- F. LAMBERTI, *De magia als rechtsgeschichtliches Dokument*, in: *Apuleius, Über die Magie*, 331–350.
- G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles*, Theoph. 16, Bonn 1964.
- P. LARDET, *L’apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire*, SVigChr XV, Leiden 1993.
- A. LAURAS, *Saint Léon le Grand et l’Ecriture sainte*, in: *Studia Patristica VI. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies, held at Christ Church, Oxford 1958, Part IV. Theologica, Augustiniana*, ed. by F.L. Cross, TU 81, Berlin 1962, 127–140.
- H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart³1990.
- J. LEBON, *Autour de la définition de la foi au concile d’Ephèse (431)*, EThL 8, 1931, 393–412.
- C. LEONARDI, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, StMed 18, 1977, 1054–1174.
- J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 2001 (= 1990).
- V. LIMBERIS, *The Politics of Location: The Choice of Ephesos for the Third Ecumenical Council*, in: H. Friesinger/F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995. Textband, DÖAW.PH 260 (= Archäologische Forschungen 1)*, Wien 1999, 335–339.
- W.A. LÖHR, *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Witterschlick/Bonn 1986.
- s.v. *Theophilus von Alexandrien*, TRE XXXIII, Berlin/New York 2002, 364–368.
- F. LOOFS, s.v. *Photin von Sirmium*, RE XV, Leipzig³1904, 372–374.
- R. LORENZ, *Der Augustinismus Prospers von Aquitanien*, ZKG 73, 1962, 217–252.
- J. LÖSSL, *Julian von Aeclanum. Studien zu seinem Leben, seinem Werk, seiner Lehre und ihrer Überlieferung*, S.VigChr 60, Leiden u.a. 2001.
- C. LUIBHÉID, *Theodosius II and Heresy*, JEH 16, 1965, 13–38.
- U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1–7*, EKK I/1, 5., völlig neubearbeitete Auflage, Neukirchen/Vluyn 2002.
- *Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband Mt 26–28*, EKK I/4, Neukirchen/Vluyn 2002.
- W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Sammlung Horizonte. Neue Folge 14, Einsiedeln 1979.
- F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendland bis zum Ausgang des Mittelalters, Erster Band*, Gratz u.a. 1870.
- A. MAGRIS, *Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen*, in: J. van Oort u.a., *Augustine and Manichaeism*, 148–160.

- J.-L. MAIER, La date de rétractation de Leporius et celle du ‚sermon 396‘ de saint Augustin, REAug. 11, 1965, 39–42.
- Chr. MARKSCHIES, Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000.
- Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n.Chr.), BHTh 90, Tübingen 1995.
 - s.v. Cölestin I., RGG II, Tübingen ³1999, 413.
 - Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der ‚arianische Streit‘ und das Konzil von Nicaea, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337, in: ders., Alta Trinità Beata, 99–195.
 - Was ist lateinischer »Neunizänismus«? Ein Vorschlag für eine Antwort, in: ders., Alta Trinità Beata, 238–264.
- J. MARTIN (†), Antike Rhetorik. Technik und Methode, HAW II/3, München 1974.
- J. MARTIN, Spätantike und Völkerwanderung, Oldenbourg Grundriss der Geschichte 4, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, München 1995.
- H.-I. MARROU, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn u.a. ²1995.
- Jean Cassien à Marseille, in: Patristique et Humanisme, 363–372.
 - La patrie de Jean Cassien, in: Patristique et Humanisme, 345–361.
 - Patristique et Humanisme. Melanges par Henri-Irénée Marrou, Patristica Sorbonensia 9, Paris 1976.
- W. MARSCHALL, Karthago und Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum apostolischen Stuhl in Rom, PuP 1, Stuttgart 1971.
- R.W. MATHISEN, Fifth-century visitors to Italy: business or pleasure?, in: Drinkwater/Elton, Fifth-century Gaul, 228–238.
- G. MAY, Das Lehrverfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448. Zur Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon, AHC 21, 1989, 1–61.
- C. MAYER/K.H. CHELIUS (Hrsg.), Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987 im Schloß Rauschholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen, Cassiacum 39,1 (= *Res et Signa*. Gießener Augustinus-Studien 1), Würzburg 1989.
- J.A. MCGUCKIN, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts, S.VigChr 23, Leiden u.a. 1994.
- The Paradox of the Virgin-Theotokos: Evangelism and Imperial Politics in the Fifth-Century Byzantine World, Maria 2, 2001, 8–25.
 - The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition, SBEC 9, Lewiston/Queenston 1986.
- St.A. MCKINION, Words, Imagery, and the Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology, S.VigChr 55, Leiden u.a. 2000.
- J. MEHLMANN, Tertulliani Liber De Carne Christi a Leporio Monacho citatus, SE 17, 1966, 290–301.
- A. MERKT, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext, S.VigChr 40, Leiden u.a. 1997.
- B. MEUNIER, Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite, ThH 104, Paris 1997.
- B. MOELLER, Acht Bände: „Die Geschichte des Christentums“. Literaturbericht, ThLZ 127, 2002, 459–466.
- Th. MOMMSEN, Verzeichniss der römischen Provinzen aufgesetzt um 297, in: ders., Gesammelte Schriften V. Historische Schriften II, Berlin 1908, 561–588 (zuerst in: ABAW.PH 1862, 489–518).
- B. MOREL, De Invloed van Leporius op Cassianus' Weerlegging van het Nestorianisme, Bijdr. 21, 1960, 31–52.
- F. MORGENSTERN, Die Briefpartner des Augustinus von Hippo. Prosopographische, sozial- und ideologiegeschichtliche Untersuchungen, Bochumer historische Studien. Alte Geschichte 11, Bochum 1993.
- Dom G. MORIN, Notes d'ancienne Littérature Chrétienne V. Solution d'un problème d'histoire littéraire: le diocèse d'origine de Leporius, théologien gaulois du V^e siècle, RBen 14, 1897, 102f.

- S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Hyp. 134, Göttingen 2002.
- E. MÜHLENBERG, s.v. Apollinaris von Laodicea, TRE III, Berlin/New York 1978, 362–371.
- C.D.G. MÜLLER, s.v. Alexandrien I. Historisch, TRE II, Berlin/New York 1978, 248–261.
- G.L. MÜLLER, s.v. Idiomenkommunikation, LThK V, Freiburg u.a. ³1996, 403–406.
- *Christologie – Die Lehre von Jesus dem Christus*, in: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, hrsg. von W. Beinert, Bd. 2, Paderborn 1995, 1–297.
- H. MÜLLER, s.v. *Dispensatio*, AugL II Fasc. 3/4, Basel 1999, 487–491.
- M.M. MUELLER, *The Vocabulary of Pope St. Leo the Great*, A Dissertation submitted to the Faculty of the Great School of Arts and Sciences of the Catholic University of America in Partial Fullfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, PatSt 67, Washington, D.C. 1943.
- S. MÜLLER-ABELS, s.v. Johannes von Antiochien, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 374f.
- G. MÜNCH-LABACHER, s.v. Cyrill von Alexandrien, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 174–178.
- *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar*, Her. 10, Bonn 1996.
- P. NAGEL, *Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus*, in: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, hrsg. von K.-W. Tröger, Berlin 1973, 149–182.
- F.G. NUVOLONE/A. SOLIGNAC, s.v. *Pélage et Pélagianisme*, DS_p 12/1, Paris 1984, 2889–2942.
- W. O’CONNOR, *Saint Vincent of Lerins and Saint Augustine*, DoC 16, 1963, 123–257.
- J.J. O’DONNELL, *Introduction*, in: *Augustine, Confessions I*, XV–LXXIII.
- J. VAN OORT/O. WERMELINGER/G. WURST (edd.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg–Utrecht International Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (IAMS)*, NHMS XLIX, Leiden u.a. 2001.
- D. OZIMIC, *Der pseudoaugustinische Sermo CLX. Hieronymus als sein vermutlicher Verfasser, seine dogmengeschichtliche Einordnung und seine Bedeutung für das österliche Canticum triumphale »Cum rex gloriae«*, *Dissertationen der Universität Graz* 47, Graz 1979.
- J.-R. PALANQUE, *Les dissensions des églises des Gaules à la fin du IV^e siècle et la date du concile de Turin*, RHEF 21, 1935, 481–501.
- M. PARMENTIER, *Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lérins*, IKZ 99, 1991, 41–58.
- s.v. *Vinzenz von Lérins*, TRE XXXV, Berlin/New York 2003, 109–111.
- E. PAX, s.v. *Epiphanie*, RAC V, Stuttgart 1962, 832–909.
- F. PFEIFFER, s.v. *Mauricius*, BBKL XIX, Herzberg 2001, 961–963.
- H.W. PHILLOTT, s.v. *Leporius (1)*, DCB III, London 1882, 702f.
- Ch. PIETRI, s.v. *Gennadius von Marseille*, TRE XII, Berlin/New York 1984, 376–378.
- *Roma christiana. Recherches sur l’Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie e Miltiade à Sixte III (311–440)*. Vol. II, BEFAR 224, Rom ²1993.
- *Von der partitio des christlichen Kaiserreiches bis zur Einheit unter Konstantius: Arianerstreit und erster Cäsaropapismus*, in: Ch. und L. Pietri, *Das Entstehen der einen Christenheit*, 345–395.
- Ch. (†) und L. PIETRI (Hrsg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)*, *Die Geschichte des Christentums Bd. II*, Deutsche Ausgabe bearbeitet von Th. Böhm u.a., Freiburg u.a. 1996 (franz. Original: *Histoire du christianisme des origines à nos jours Tome II: Naissance d’une chrétienté [250–430]*, sous la responsabilité de Ch. et L. Pietri, Paris 1995).
- P. PILHOFER, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, WUNT 2/39, Tübingen 1990.
- A. VON PREMIERSTEIN, s.v. *a libellis*, PRE XIII,1 (= 25. Halbband), München 1926, 15–26.
- s.v. *Libellus*, PRE XIII,1 (= 25. Halbband), München 1926, 26–61.
- F. PRINZ, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, München 1980.
- *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4.-8. Jahrhundert)*. Mit einem Kartenanhang, 2., durchgesehene und um einen Nachtrag ergänzte Auflage, Darmstadt 1988.
- C. POLLMANN, s.v. *Tyconius*, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 702f.

- W. PORTMANN, s.v. Philippus von Side, BBKL VII, Herzberg 1994, 510–512.
- L. PRESTIGE, περιχώρεω and περιχώρησις in the Fathers, JThS 29, 1928, 242–252.
- J. RATZINGER, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio*, REAug 3, 1957, 375–392.
- St. REBENICH, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Hist.E 72, Stuttgart 1992.
- É. REBILLARD, Quasi funambuli: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection, RÉ-Aug 40, 1994, 197–210.
- M. REDIES, Kyriell und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos–Streits, Klio 80, 1998, 195–208.
- E. REICHERT, s.v. Turibius von Astorga, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 702.
- U. REUTTER, Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk, Jena 1999 (Diss. theol. masch.).
- M. RICHARD, Les florilèges diphyssites du V^e et du VI^e siècle, in: Grillmeier/Bacht, Chalcedon, 721–748.
- Le Pape Saint Léon le Grand et les *Scholia de incarnatione unigeniti* de Saint Cyrille d'Alexandrie, in: ders., Opera Minora II, Turnhout/Leuven 1977, Nr. 53, 116–128.
- A.M. RITTER, s.v. Arianismus, TRE III, Berlin/New York 1978, 692–719.
- Dogma und Lehre in der Alten Kirche, HDThG I, Göttingen ²1999, 99–283.
- G. RÖWEKAMP, s.v. Philippus von Side, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 575.
- s.v. Vigilius von Thapsus, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 720.
- D.W. ROOKE, Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7, Bib. 81, 2000, 81–94.
- K. ROSEN, Beobachtungen zur Erhebung Julians 360–361 n.Chr., in: R. Klein (Hg.), Julian Apostata, WdF 509, Darmstadt 1978, 409–447.
- s.v. Julian [11] Fl. Claudius I., DNP VI, Stuttgart/Weimar 1999, 11–14.
- I. RUCKER, Ephesinische Konzilsakten in syrischer Überlieferung. Quellengeschichtliche Unterlagen dogmatischer Traditionen innerhalb der morgenländischen Christenheit, Studien zum Concilium Ephesinum. Zur 1500–Jahrfeier des dritten ökumenischen Konzils. A Orientierende Quellenkunde nach den primären Quellen III, Oxenbrunn über Günzburg a.D. 1935.
- M. SACHOT (übers. von H. Brakmann), s.v. Homilie, RAC XVI, Stuttgart 1994, 148–175.
- Chr. SCHÄUBLIN, s.v. Diodor von Tarsus, TRE VIII, Berlin/New York 1981, 763–767.
- K. SCHATZ, Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums, in: W. Löser u.a. (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg ²1988, 187–250.
- Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.
- C. SCHERLIEB, Literatur und *conversio*. Literarische Formen im monastischen Umkreis des Klosters von Lérins, EHS Reihe XV Bd. 82, Frankfurt/M. u.a. 2000.
- G. SCHIEMANN, s.v. Libellus, DNP VII, Stuttgart/Weimar 1999, 134–136.
- A. SCHINDLER, s.v. Augustin / Augustinismus I., TRE IV, Berlin/New York 1979, 645–698.
- G. SCHMELZ, Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka, Archiv für Papyrusforschung. Beiheft 13, München/Leipzig 2002.
- C. SCHMIDT, s.v. Caelestinus I. von Rom, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 135.
- W. SCHNEEMELCHER / K. SCHÄFERDIEK, Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. von W. Schneemelcher 6. Auflage der von E. Hennecke begründeten Sammlung, II. Band. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1997, 71–93.
- J. SCHNEIDER, s.v. Brief, RAC II, Stuttgart 1954, 564–585.
- s.v. παραβαίνω κ.τ.λ., ThWNT V, Stuttgart 1954, 733–741.
- Chr. SCHÖNBORN, Pro Oriente im Dienst an der Einheit der Kirche, ThPQ 146, 1998, 247–254.
- W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband 1Kor 1,1–6,11, EKK VII/1, Neukirchen–Vluyn 1991.
- Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband 1Kor 6,12–11,16, EKK VII/2, Neukirchen–Vluyn 1995.

- H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.), EHS.T 172, Frankfurt/M. u.a. ²1990.
- U. SCHUBERT, Der politische Primatanspruch des Papstes dargestellt am Triumphbogen von Santa Maria Maggiore in Rom, Kairos 13, 1971, 194–226.
- S. SCHURIG, Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria, dargestellt an seiner Schrift „de adoratione et cultu in spiritu et veritate“, Jena 2002 (Diss. theol. masch.).
- G. SCHWAIGER, s.v. Sixtus III., LThK IX, Freiburg u.a. ³2000, Sp. 644.
- Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte, München u.a. 1977.
- E. SCHWARTZ, Cyrill und der Mönch Viktor, vorgelegt in der Sitzung am 14. November 1928, SAWW.PH 208/4, Wien/Leipzig 1928.
- Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius, SBAW.PPH 1/1922, München 1922, 3–29.
 - Konzilstudien I. Cassian und Nestorius, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 20, Straßburg 1914, 1–17.
 - Lebensdaten Cassians, ZNW 38, 1939, 1–11.
 - Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils. Ein Fragment, HZ 112, 1914, 237–262.
 - Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian, in: ders., Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts, Gesammelte Schriften Band 4, Berlin 1960, 111–158 (= ZSRG.K 11, 1921, 208–253).
 - Zweisprachigkeit in den Konzilsakten, Phil. 88, 1933, 245–253.
- L. SCIPIONE, Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma die Efeso, Mailand 1974.
- Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La Formulazione Teologica e il suo Contesto Filosofico, Par. 11, Fribourg 1956.
- R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Zweiter Band. Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, Darmstadt ⁴1953.
- K. SEIBT, s.v. Marcell von Ancyra, TRE XXII, Berlin/New York 1992, 83–89.
- M. SEILS, s.v. Idiomatum communicatio, HWPh IV, Basel/Stuttgart 1976, 186f.
- M. SHERIDAN, The Controversy over ΑΠΛΘΕΙΑ: Cassian's Sources and his Use of them, Studia monastica. Commentarium ad rem monasticam historice investigandam 39, 1997, 287–310.
- H.J. SIEBEN, Einleitung, in: Tertullian, Adversus Praxean, 7–94.
- Die Konzilsidee der Alten Kirche, Konziliengeschichte Reihe B: Untersuchungen, Paderborn u.a. 1979.
- K. SILVA-TAROUCA, Beiträge zur Überlieferungsgeschichte der Papstbriefe des IV., V. u. VI. Jahrhunderts, ZkTh 43, 1919, 467–481.657–692.
- M. SKEB, s.v. Paulinus von Bordeaux, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 549.
- H. SMOLINSKY, s.v. Kirchenlehrer, LThK VI, Freiburg u.a. ³1997, 20–22.
- J. SPEIGL, Die Päpste in der Reichskirche des 4. und frühen 5. Jahrhunderts, in: Greschat, Papsttum I, 43–55.
- Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus, AHC 1, 1969, 1–14.
- M. STAROWIEYSKI, Le titre θεοτόκος avant le concile d'Ephèse, in: StudPatr XIX, Leuven 1989, 236–242.
- Th. STEEGER, Allgemeine Einleitung, in: Leo des Grossen, Sämtliche Sermonen I,VII–LXXXIV.
- A. STEINWENTER, Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen, ZSRG.K 23, 1934, 1–116.
- C. STEWART, Cassian the Monk, OSHT, New York/Oxford 1998.
- P. STOCKMEIER, Johannes Chrysostomus, in: M. Greschat (Hrsg.), Alte Kirche II, GK 2, Stuttgart u.a. 1984, 125–144.
- Leo der Große, in: Greschat, Papsttum I, 56–70.
- B. STUDER, Anstöße zu einer neuen Trinitätslehre bei Augustinus von Hippo, TrThZ 108, 1999, 123–138.
- Besprechung: Greshake, Gisbert: Gnade als konkrete Freiheit..., FZPhTh 21, 1974, 459–467.
 - Consubstantialis patri – consubstantialis matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand, in: ders., Dominus Salvator, 29–66.

- *Delectare et prodesse*. Zu einem Schlüsselwort in der patristischen Exegese, in: ders., *Dominus Salvator*, 431–461.
- *Dominus Salvator*. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter, StudAn 107, Rom 1992.
- Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen, in: ders., *Dominus Salvator*, 121–139.
- Kritische Fragen zu einer Geschichte des christologischen Dogmas, Aug. 34, 1994, 489–500.
- Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985.
- s.v. Leo I., TRE XX, Berlin/New York 1990, 737–741.
- Oikonomia und Theologia in Augustins *De Trinitate*, in: J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, 39–52.
- *Schola christiana*. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451), Paderborn u.a. 1998.
- Theologia – Oikonomia. Zu einem traditionellen Thema in Augustins *De trinitate*, in: *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?* FS für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, hrsg. von M. Perroni/E. Salmann, StudAn 124, Rom 1997, 575–600.
- *Una persona in Christo*, in: *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè*, *Augustinianum* 25 Fasc. 1/2, Rom 1985, 453–487.
- *La Recezione del Concilio di Efeso del 431*, in: ders., *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, StudAn 127, Rom 1999, 247–263.
- J. STÜBEN, s.v. Pelagius, LACL, Freiburg u.a. ³2002, 560–563.
- G. SUMMA, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7, Würzburg 1992.
- J. TAUER, *Neue Orientierungen zur Paulusexegese des Pelagius*, Aug. 34, 1994, 313–358.
- M. TETZ, *Eine Antilogie des Eutheros von Tyana*, PTS 1, Berlin 1964.
- *Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhunderts. Anfänge des expliziten Väterbeweises*, in: ders., *Athansiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, hrsg. von W. Geerlings/D. Wyrwa, BZNW 78, Berlin/New York 1995, 275–289 (= *EvTheol.* 21, 1961, 354–368).
- S. THIER, *Kirche bei Pelagius*, PTS 50, Berlin/New York 1999.
- R. THÖLE, *Initiativen von PRO ORIENTE zur Versöhnung der Christologien*, MdKI 48, 1997, 113f.
- M. Lenain DE TILLEMONT, *Memoires pour servir a l’histoire ecclesiastique des six premiers siecles. Justifiez par les citations des Auteurs originaux: Avec des notes pour éclaircir les difficultez des faits, & de la chronologie. Tome treizieme, qui contient la vie de Saint Augustin. Dans laquelle on trouvera l’histoire des Donatistes de son temps, et celle des Pelagiens*, Seconde edition, revue et corrigée, Paris (Charles Robustel) 1720.
- Y. TISSOT, *L’encratisme des Actes de Thomas*, ANRW II 25,6, Berlin/New York 1988, 4415–4430.
- A. TRAPE, *Un Caso de Nestorianismo Prenestoriano en Occident, Resuelto por San Agustin*, *La Ciudad de Dios* 155, 1943, 45–67.
- H. ULBRICH, *Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites (von den Verhandlungen [sic!] in Jerusalem und Diospolis im Jahre 415 bis zur Verdammung des Pelagius im Jahre 418)*, Teil I. Entstehung und Verlauf des Lehrstreites unter dem Pontifikat Innocentius’ I (411–417), REAug 9, 1963, 51–75; Teil II. Fortgang des Lehrstreites bis zur Verurteilung des Pelagius durch Papst Zosimus (417–418), REAug 9, 1963, 235–258.
- J. ULRICH, *Auf der Suche nach der christlichen Gotteslehre: von Nizäa (325) bis zur zweiten sirmischen Formel*, in: *Phoebadius, Contra Arianos – Streitschrift gegen die Arianer*, übersetzt und eingeleitet von Jörg Ulrich, FChr 38, Freiburg u.a. 1999, 10–50.
- J.B. UPHUS, *Der Horos des zweiten Konzils von Nizäa (787). Mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage auf der Grundlage der Konzilsakten interpretiert und kommentiert*, *Konziliengeschichte Reihe B: Untersuchungen*, Paderborn u.a. 2003 (im Druck).
- K.H. UTHEMANN, *Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus*, ZKG 104, 1993, 143–175.
- R.P. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, OECS, Oxford/New York 2000.

- M.-A. VANNIER, Introduction, in: Jean Cassien, *Traité*, 9–71.
- Jean Cassien a-t-il fait Œuvre de Theologien dans le *De incarnatione Domini?*, *RevSR* 66, 1992, 119–131.
 - Jean Cassien, Scythe ou Provençal?, in: *Anthropos Laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, édité par M.-A. Vannier, O. Wermelinger et G. Wurst, Par. 2000, Fribourg 2000, 323–334.
- H.J. VOGT, Bemerkungen zu Exegese und Christologie des Theodor von Mopsuestia, *AHC* 27/28, 1995/96, 5–27.
- Cyrill und das Credo von Konstantinopel (381), *ThQ* 180, 2000, 25–29.
 - Das gespaltene Konzil von Ephesus und der Glaube an den einen Christus, *TrThZ* 90, 1981, 89–105.
 - Papst Cölestin und Nestorius, in: *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*, FS H. Tüchle, hrsg. von G. Schwaiger, München u.a. 1975, 85–101.
 - Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431, in: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, hrsg. von H.Chr. Brennecke u.a., *BZNW* 67, Berlin/New York 1993, 428–451.
- B. VOLLMANN, Studien zum Priszillianismus. Die Forschung, die Quellen, der fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen, *KGQS* 7, St. Ottilien 1965.
- s.v. Priscillianus, *PRE.S XIV*, München 1974, 485–559.
- G.H. WALDHERR, s.v. Vandali, *DNP* 12/1, Stuttgart/Weimar 2002, 1121f.
- M. WALLRAFF, Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, *JbAC.E* 32, Münster 2001.
- E. WEIGL, Christologie. Vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373–429), *MSHTh* 4, Kempten 1925.
- R. WEIJENBORG, Leo der Grosse und Nestorius. Erneuerung der Fragestellung, *Aug.* 16, 1976, 353–398.
- G.A. WELLEN, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit, Utrecht/Antwerpen 1960.
- O. WERMELINGER, Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius, in: C. Mayer/K.H. Chelius, *Internationales Symposium*, 189–217.
- s.v. Marius Mercator, *LThK VI*, Freiburg u.a. ³1997, 1386f.
 - Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432, *PuP* 7, Stuttgart 1975.
- S. WESSEL, Nestorius, Mary and Controversy, in *Cyril of Alexandria's Homily IV, (De Maria deipara in Nestorium, CPG 5248)*, *AHC* 31, 1999, 1–49.
- K.-G. WESSELING, s.v. Vinzenz von Lerin, *BBKL XII*, Herzberg 1997, 1432–1436.
- C. WEYMANN, Bericht über die christlich-lateinische Poesie von Ende 1897 bis Ende 1899, in: *JKAW* 105, 1900, 54–87.
- L.R. WICKHAM, Cyrill von Alexandrien, *ThQ* 178, 1998, 257–271.
- s.v. Nestorius / Nestorianischer Streit, *TRE XXIV*, Berlin/New York 1994, 276–286.
- D.H. WILLIAMS, Ambrose of Milan and the End of the Nicene–Arian Conflicts, *OECS*, Oxford 1995.
- B. WINDAU, s.v. Archidiaconus Anonymus Romanus, *LACL*, Freiburg u.a. ³2002, 57.
- D. WINKLER, The Current Theological Dialogue with the Assyrian Church of the East, *OCA* 256, 1998, 159–173.
- J. WIRSCHING, Augustinus der lateinische Grieche, *NZSTh* 45, 2003, 1–19.
- M. WOJTOWYTSCH, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461), *PuP* 17, Stuttgart 1981.
- D. WYRWA, Christus praesens. Ekklesiologische Studien zu Augustin und Leo dem Großen, Berlin 1987 (Diss. theol. habil. masch.; Humboldt–Universität Berlin, Zweigbibliothek Theologie Sign. 36/5062).
- Drei Etappen der Rezeptionsgeschichte von Chalkedon im Westen, in: *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon*, hrsg. von J. van Oort/J. Roldanus, *SPA* 6, Leuven 1997, 147–189.
- K. ZELZER, *Cassianus natione Scytha*, ein Südgallier, *WSt* 104, 1991, 161–168.
- A. ZIEGENAUS, s.v. Jungfräulichkeit II. Dogmatik, in: *Marienlexikon*, hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von R. Bäumer/L. Scheffczyk, Bd. III, St. Ottilien 1991, 469–481.

- A. ZUMKELLER, Einführung, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer Bd. II, ALG II, Würzburg 1964, 15–125.
- Erläuterungen zu „Die Erbsünde“, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer Bd. II, ALG II, Würzburg 1964, 524–544.
 - Erläuterungen zu „Gegen zwei pelagianische Briefe“, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer Bd. III, ALG III, Würzburg 1977, 512–568.
 - Erläuterungen zu „Strafe und Nachlassung der Sünden, in: Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer Bd. I, ALG I, Würzburg 1971, 569–652.

8.3. Hilfsmittel

- BIBLIA PATRISTICA. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Vol. I–VII, Éditions du CNRS, Paris 1975–2000.
- CLAVIS PATRUM GRAECORUM, qua optima quaeque scriptorum patrum graecorum recensione a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur, Tom. II – V, cura et studio M. Geerard, Corpus Christianorum, Turnhout 1974–1987; Supplementum, cura et studio M. Geerard et J. Noret, Corpus Christianorum, Turnhout 1998.
- CLCLT 5. Library of Latin Texts, Version 5.0, © Brepols Publisher, Turnhout 2002.
- Ausführliches Lateinisch–Deutsches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet von K.E. GEORGES, unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage von H. GEORGES, Erster und Zweiter Band, Hannover 1995 (= Hannover 1913).
- A GREEK–ENGLISH–LEXICON, compiled by H.G. Liddell/R. Scott, Revised and Augmented throughout by H.S. Jones, with the Assistance of R. McKenzie and with the Cooperation of many Scholars, with a revised supplement, Edited by P.G.W. Glare, With the Assistance of A.A. Thompson, Oxford 1996.
- M. HEINZELMANN, Gallische Prosopographie (260–527), in: Francia 10, 1982, 531–718.
- Heinrich KIEPERT, Formae Orbis Antiqui, traduzione a cura di S. Diebner e G. Traina, Rom 1996.
- A PATRISTIC GREEK LEXICON, edited by G.W.H. Lampe, Oxford ¹²1995 (Nachdruck der 1. Auflage 1961).
- PROSOPOGRAPHIE CHRETIENNE DU BAS–EMPIRE. Vol. 1 Prosopographie de l’Afrique Chrétienne (303–533), par A. Mandouze, d’après la documentation élaborée par A.-M. La Bonnardière avec la collaboration de C.-H. Lacroix et al., Paris 1982.
- PROSOPOGRAPHY OF THE LATER ROMAN EMPIRE, Vol. II A.D. 395–527, ed. by J.R. Martindale, Cambridge u.a. 1980.
- REGESTA PONTIFICUM ROMANORUM, ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII, edidit Ph. Jaffé, editionem secundam correctam et auctam auspiciis G. Wattenbach, curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Tomus Primus (a S. Petro ad a. MCXLIII), Leipzig 1885 (= Graz 1956).
- W. SIEGLIN/C. SPRUNER, Historischer Atlas. 1. Abteilung. Hand-Atlas zur Geschichte des Altertums. Atlas antiquus, Gotha 1893.
- THESAURUS LINGVAE GRAECAE. A Digital Library of Greek Literature, TLG CD–Rom Version E, © University of California, Irvine 2000.

Anhang 1: Übersicht der Schreiben Caelestins I. und Xystus III. zum christologischen Streit und ihrer Editionen.

1. Caelestin I.

Da bisher noch keine zusammenhängende kritische Textausgabe der Caelestin-Briefe vorhanden ist, wird im folgenden eine Tabelle seiner relevanten Texte zum christologischen Streit geboten. Insofern die Texte in griechischer und lateinischer Fassung vorliegen, wird dies in der PL durch einen zweispaltigen Druck kenntlich gemacht (außer bei ep. 16, 22, 23, 25, wo jeweils nur der lateinische Text steht). Eduard Schwartz dagegen beließ in den *Acta Conciliorum* die Texte in ihren jeweiligen historischen Textsammlungen. Erstmals wurde in den ACO das Schreiben Caelestins an Flavian von Philippi ediert.

<i>Ep. = JK</i>	<i>Empfänger</i>	<i>PL 50</i>	<i>ACO (Griech.)</i>	<i>ACO (Latein)</i>
11 = 372	I ad Cyr. Al.	459C-464C	I 1,1, 75,3-77,11	I 2, 5,1-6,30
12 = 373	ad Ioh. Ant. et al.	465A-470A	I 1,1, 90,7-91,33	I 2, 21,1-22,20
13 = 374	ad Nestorium	469B-486A	I 1,1, 77,14-83,15	I 2, 7,3-12,18
14 = 375	I ad clerum et populum Constantinopolitanum	485A-500A	I 1,1, 83,17-90,4	I 2, 15,7-20,24
16 = 377	II ad Cyr. Al.	501B-502C		I 2, 26,12-27,7
17 = 378	Commonitorium Cael.	503A-B		I 2, 25,2-9
18 = 379	I ad Synod. Ephesianum	505A-512A	I 1,3, 55,12-57,23	I 2, 22,22-24,30
19 = 380	I ad Theodos. Imp.	511B-512C		I 2, 25,11-26,10
22 = 385	II ad Synod. Ephesianum	537B-544A	I 1,7, 125,34-129,3	I 2, 98,7-101,17
23 = 386	II ad Theodos. Imp.	544A-547A	I 1,7, 129,5-130,41	I 2, 88,19-90,12
24 = 387	ad Maximian. Epis. Constantinopolitanum	547A-548C		I 2, 90,14-91,22
25 = 388	II ad clerum et populum Constantinopolitanum	549A-558B	I 1,7, 131,3-137,7	I 2, 91,25-98,4
	ad Flavianum Epis. Philippi		I 1,7, 142,36-143,7	

Fragmentum c. Nestorii, PL 50, 457A – 458C = Arnob. iun., dial. II 13 (CChr.SL 25A, 112,671-113,702 Daur).

2. Xystus III.

Im folgenden werden entsprechend der Migne-Zählung nicht allein die Schreiben Xystus III. angegeben, sondern ebenso die Briefe, die dieser zum christologischen Streit erhielt¹.

<i>Ep. = JK Absender / Empfänger</i>	<i>PL 50</i>	<i>ACO (Griechisch/Lateinisch)</i>
ad Flavianum Epis. Philippi		I 1,7, 143,9-24 (Coll. Ath. 99)
1 = 389 ad Cyr. Al. et alii	584 B – 588 B	I 1,7, 144,18-145,37 (Coll. Ath. 101)
2 = 390 I ad Cyr. Al.	588 C – 590 C	I 1,7, 143,26-144,16 (Coll. Ath. 100)
3 Joh. Ant., ep. ad Xyst., Cyr. Al. et Maximian Const.	592 C – 594 B	I 1,4, 33,5-32 (Coll. Vat. 130)
4 Euther., ep. ad Xyst.	593 B – 602 B	I 4,2, 145,18-148,35 (Coll. Cas. 205)
Cyr. Al., ep. 53 (ad Xyst.)	PG 77, 285 C – 288 A	
5 = 391 II ad Cyr. Al.	602 B – 606 B	I 2, 107,8-108,30 (Coll. Ver. 30)
Joh. Ant., ep. ad Xyst.		I 1,7, 158,36-160,11 (Coll. Ath. 121)
6 = 392 ad Joh. Ant.	607 A – 610 A	I 2, 108,31-110,8 (Coll. Ver. 31)
7 = 393 ad Perigenem Episc. Corinth.	610 B – 611 A	
8 = 394 ad Synod. Thessalon.	611 A – 612 A	
9 = 395 ad Proclum Episc. Constant.	612 B – 613 C	
10 = 396 ad Illyrici Episcopos	616 D – 618 C	

¹ Die Briefe 7-10 sind für die Frage nach den christologischen Konzeptionen im Westen nicht von Belang, sie werden hier nur der Vollständigkeit halber aufgeführt.

Anhang 2: Chronologische und numerische Übersicht der Predigten Leos

1. Chronologische Übersicht

Sermon	Datum ¹	Anlaß / Thema
1	29.9.440	De ordinatione sua
6	11.440	De collectis
13	15.12.440	De ieiunio decimi mensis
21	25.12.440	De natale Domini
31	6.1.441	De Epiphania
39	9.2.441 (α)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
52	16.3.441	De passione Domini (Palmarum)
53	19.3.441	De passione Domini
78	11.5.441	De Pentecosten
82	29.6.441 (α)	De natale Apostolorum (Petri et Pauli)
2	29.9.441	In natale eiusdem
86	9.441	De ieiunio septimi mensis
7	11.441	De collectis
14	14.12.441	De ieiunio decimi mensis
22	25.12.441 (α)	De natale Domini
32	6.1.442	De Epiphania
40	1.3.442 (α)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
54	5.4.442	De passione Domini (Palmarum)
55	8.4.442	De passione Domini
77	31.5.442 (?)	De Pentecosten
80	6.442 (?)	De Pentecosten
84	30.8. / 6.9.442	Sermo ad populum de celebratione diei qua ab Alarico irrupta est Roma
87	9.442	De ieiunio septimi mensis
8	11.442	De collectis
15	13.12.442	De ieiunio decimi mensis
23	25.12.442	De natale Domini
33	6.1.443 (α)	De Epiphania
41	21.2.443	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
56	28.3.443	De passione Domini (Palmarum)
57	31.3.443	De passione Domini
70	2.4.443	De passione Domini (Karfreitag)
71	3./4.443	De passione Domini (Karsamstag)
75	23.5.443	De Pentecosten
83	29.6.443	De natale Apostolorum (Petri et Pauli)
3	29.9.443	In natale eiusdem
88	9.443	De ieiunio septimi mensis
9	11.443	De collectis
16	12.12.443	De ieiunio decimi mensis
24	25.12.443	De natale Domini
34	6.1.444 (α)	De Epiphania
42	12.3.444 (α)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
58	16.4.444 (α)	De passione Domini (Palmarum)
59	19.4.444 (α)	De passione Domini
72	21.4.444	De passione Domini (Karfreitag)
73	1.6.444	De ascensione Domini
76	11.6.444 (α)	De Pentecosten

¹ Die mit α gekennzeichneten Predigten wurden in einer späteren Überarbeitung zum Teil deutlich geändert. Vgl. dazu oben S. 146f. 166 mit Anm. 122.

4	29.9.444	In natale eiusdem
89	9.444	De ieiunio septimi mensis
10	11.444	De collectis
17	17.12.444	De ieiunio decimi mensis
25	25.12.444	De natale Domini
35	6.1.445	De Epiphania
43	25.2.445	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
60	1.4.445	De passione Domini (Palmarum)
61	4.4.445 (α)	De passione Domini
74	17.5.445	De ascensione Domini
81	27.5.445 (?)	De Pentecosten
51	445	De transfiguratione Christi (Mt 17,1-9)
90	9.445 (α)	De ieiunio septimi mensis
5	post 445 (?)	In natale eiusdem
11	post 445 (?)	De collectis
20	post 445 (?)	De ieiunio decimi mensis
84 ^{bis}	1.8.446-461 (?)	De Machabaeis
85	10.8.446-461 (?)	De Sancto Laurentio
95	446-461 (?)	De beatitudine (Mt 5,3-9)
12	17.12.450	De ieiunio decimi mensis
26	25.12.450	De natale Domini
36	6.1.451	De Epiphania
44	25.2.451	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
18	16.12.451	De ieiunio decimi mensis
27	25.12.451	De natale Domini
37	6.1.452	De Epiphania
45	10.2.452	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
62	16.3.452	De passione Domini (Palmarum)
63	19.3.452	De passione Domini
19	14.12.452	De ieiunio decimi mensis
28	25.12.452	De natale Domini
38	6.1.453	De Epiphania
46	1.3.453	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
64	5.4.453	De passione Domini (Palmarum)
65	8.4.453	De passione Domini
66	10.4.453	De passione Domini (Karfreitag)
79	31.5.453	De Pentecosten
91	9.453	De ieiunio septimi mensis
29	25.12.453	De natale Domini
47	21.2.454	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
67	28.3.454	De passione Domini (Palmarum)
68	31.3.454	De passione Domini
69	4.4.454	De passione Domini (Karsamstag)
92	9.454	De ieiunio septimi mensis
30	25.12.454	De natale Domini
48	13.3.455	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
49	17.2.457 (?)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
93	9.457 (?)	De ieiunio septimi mensis
96	25.12.457	Contra haeresim Eutichis
50	9.3.458 (?)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
94	9.458 (?)	De ieiunio septimi mensis

2. Numerische Übersicht

1	29.9.440	De ordinatione sua
2	29.9.441	In natale eiusdem
3	29.9.443	In natale eiusdem
4	29.9.444	In natale eiusdem
5	post 445 (?)	In natale eiusdem
6	11.440	De collectis
7	11.441	De collectis
8	11.442	De collectis
9	11.443	De collectis
10	11.444	De collectis
11	post 445 (?)	De collectis
12	17.12.450	De ieiunio decimi mensis
13	15.12.440	De ieiunio decimi mensis
14	14.12.441	De ieiunio decimi mensis
15	13.12.442	De ieiunio decimi mensis
16	12.12.443	De ieiunio decimi mensis
17	17.12.444	De ieiunio decimi mensis
18	16.12.451	De ieiunio decimi mensis
19	14.12.452	De ieiunio decimi mensis
20	post 445 (?)	De ieiunio decimi mensis
21	25.12.440	De natale Domini
22	25.12.441 (α)	De natale Domini
23	25.12.442	De natale Domini
24	25.12.443	De natale Domini
25	25.12.444	De natale Domini
26	25.12.450	De natale Domini
27	25.12.451	De natale Domini
28	25.12.452	De natale Domini
29	25.12.453	De natale Domini
30	25.12.454	De natale Domini
31	6.1.441	De Epiphania
32	6.1.442	De Epiphania
33	6.1.443 (α)	De Epiphania
34	6.1.444 (α)	De Epiphania
35	6.1.445	De Epiphania
36	6.1.451	De Epiphania
37	6.1.452	De Epiphania
38	6.1.453	De Epiphania
39	9.2.441 (α)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
40	1.3.442 (α)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
41	21.2.443	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
42	12.3.444 (α)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
43	25.2.445	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
44	25.2.451	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
45	10.2.452	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
46	1.3.453	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
47	21.2.454	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
48	13.3.455	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
49	17.2.457 (?)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
50	9.3.458 (?)	De ieiunio Quadragesimae (Invokavit)
51	445	De transfiguratione Christi (Mt 17,1-9)

52	16.3.441	De passione Domini (Palmarum)
53	19.3.441	De passione Domini
54	5.4.442	De passione Domini (Palmarum)
55	8.4.442	De passione Domini
56	28.3.443	De passione Domini (Palmarum)
57	31.3.443	De passione Domini
58	16.4.444 (α)	De passione Domini (Palmarum)
59	19.4.444 (α)	De passione Domini
60	1.4.445	De passione Domini (Palmarum)
61	4.4.445 (α)	De passione Domini
62	16.3.452	De passione Domini (Palmarum)
63	19.3.452	De passione Domini
64	5.4.453	De passione Domini (Palmarum)
65	8.4.453	De passione Domini
66	10.4.453	De passione Domini (Karfreitag)
67	28.3.454	De passione Domini (Palmarum)
68	31.3.454	De passione Domini
69	4.4.454	De passione Domini (Karsamstag)
70	2.4.443	De passione Domini (Karfreitag)
71	3./4.443	De passione Domini (Karsamstag)
72	21.4.444	De passione Domini (Karfreitag)
73	1.6.444	De ascensione Domini
74	17.5.445	De ascensione Domini
75	23.5.443	De Pentecosten
76	11.6.444 (α)	De Pentecosten
77	31.5.442 (?)	De Pentecosten
78	11.5.441	De Pentecosten
79	31.5.453	De Pentecosten
80	6.442 (?)	De Pentecosten
81	27.5.445 (?)	De Pentecosten
82	29.6.441 (α)	De natale Apostolorum (Petri et Pauli)
83	29.6.443	De natale Apostolorum (Petri et Pauli)
84	30.8. / 6.9.442	Sermo ad populum de celebratione diei qua ab Alarico irrupta est Roma
84 ^{bis}	1.8.446-461 (?)	De Machabaeis
85	10.8.446-461 (?)	De Sancto Laurentio
86	9.441	De ieiunio septimi mensis
87	9.442	De ieiunio septimi mensis
88	9.443	De ieiunio septimi mensis
89	9.444	De ieiunio septimi mensis
90	9.445 (α)	De ieiunio septimi mensis
91	9.453	De ieiunio septimi mensis
92	9.454	De ieiunio septimi mensis
93	9.457 (?)	De ieiunio septimi mensis
94	9.458 (?)	De ieiunio septimi mensis
95	446-461 (?)	De beatitudine (Mt 5,3–9)
96	25.12.457	Contra haeresim Eutichis

Anhang 3: Übersetzung und Kurzkomentierung des Libellus emendationis und der ep. 219¹

Besserungsschreiben² des Priesters Leporius³

1. An die seligsten Herren und ehrwürdigsten Priester Gottes, Proculus⁴ und Cillenus⁵, der geringe Leporius.

Was⁶ ich als erstes bei mir anklagen soll, o meine Herren, ehrwürdige und selige Priester, weiß ich nicht. Was ich als erstes bei mir entschuldigen könnte, finde ich nicht. So stark waren der Hochmut der Unkundigkeit, so die alberne Torheit zusammen mit der schädlichen Einbildung, so die Aufwallung mit Ungestüm und so – um es noch wahrhaftiger zu bekennen – der kraftlose Glaube mit der Verringerung seiner selbst, alles, das gleichzeitig in mir aufgenommen worden war, daß es zugleich sowohl eine Bestürzung ist, so maßlosen Irrtümern gehorcht zu haben als auch, daß es eine staunenswerte Beglückwünschung ist, daß dasselbe von der Seele zurückgewiesen⁷ werden konnte⁸.

Ich erkenne also mein Vergehen und trete freiwillig selbst als mein Ankläger auf. Aber ich hoffe auf das Erbarmen, weil ich es unwissend tat (cf. 1Tim 1,13)⁹. Unentschuldigbar wäre nämlich für mich die Ursache der Sünde, wenn

¹ *Hinweise zur Übersetzung:* Die Übersetzung lehnt sich eng an den lateinischen Text an und folgt weitestgehend dessen langen Satzkonstruktionen unter Beibehaltung der Wortstellung. Bibelzitate werden wortwörtlich übersetzt. Die Parallelstellen wurden aus dem Testimonienapparat von R. Demeulenaere nur an den Stellen übernommen, wo sie zum unmittelbaren Verständnis weiter beitragen, zusätzlich werden Parallelen angegeben, in denen Begriffe und Gedanken, die im Text vorkommen, im Werke anderer Kirchenväter erläutert werden. Die Anmerkungen verstehen sich als Hilfestellung zum Textverständnis, sie stellen aber keinen ausführlicheren Kommentar zum Text dar. Philologische Fragen und Probleme im Text werden nicht erörtert. Zentrale lateinische Begriffe stehen in Klammern.

² Als Libellus wird in der Kaiserzeit ein Gesuch an den Kaiser oder an eine Behörde bezeichnet. Diese Behörden bearbeiteten dann die Bittschrift, teilten das Ergebnis dem Adressaten jedoch nicht selbst mit, sondern vermerkten ihren Beschluß auf dem Schreiben (*subscriptio*) und gaben das Ergebnis öffentlich durch einen Aushang bekannt (*propositio*).

³ Zum Incipit des Libellus vgl. den Apparat von Demeulenaere.

⁴ Proculus von Marseille (381–428), vgl. oben „1.2.3. Die Empfänger...“.

⁵ Über die Person des Cillenus ist nichts weiter bekannt. Möglicherweise handelt es sich um einen Bischof Quillirius von Fréjus, vgl. oben S. 16 mit Anm. 32; DIVJAK, s.v. epistulae, 1038.

⁶ Im folgenden Text werden Anfang und Ende der Referate der Leporius-Texte durch Johannes Cassian mitangegeben. Im Referat bei Joh. Cass., inc. I 5,2 (CSEL 17, 242,1–9 Petschenig).

⁷ Aug., in. Psalm. 26 serm. 2,8 (CChr.SL 38, 158,27–30 Dekkers/Fraipoint).

⁸ Ende Johannes Cassian.

⁹ Vgl. Aug., bapt. IV 5,7: *quid enim in haeticis nisi blasphemias detestamur? uolens autem demonstrare ad facilitatem ueniae ignorantium pertinere peccata, posuit ex apostolo ubi*

ich vollendet wissend im Eifer eine Art Absicht verfolgt hätte. *Ich rufe in meine Seele Gott zum Zeugen an* (2Kor 1,23).

Ich hielt meinen Irrtum für die Wahrheit und die finstere Dunkelheit für das reinste Licht. *Eifer für Gott, aber ohne Wissen* (Röm 10,2) täuschte mich Unvorsichtigen. Aber jetzt hat sein Erbarmen mich, der ich vom Weg abkam und in schwer begehbares Gelände und durch Gestrüpp schritt, zum rechten Weg zurückgeführt, wovon wir glauben, daß es eurer Seligkeit angenehm sein wird.

Und die *schlechten* Taten wurden mir *zu rechten und ungerade zu ebenen Wegen* (cf. Jes 40,4; Lk 3,5). Aber auch von meinen Vätern, Mitpriestern und euren Brüdern unterrichtet, als schon die Dunkelheit abgewischt wurde, erkenne ich, in welcher Finsternis ich teilweise gewesen bin¹⁰. Und deshalb macht mich die Erkenntnis der Wahrheit demütig bittend.

Ich bekenne, ich habe unwissend geirrt. Und von der Richtschnur der Wahrheit (*regula veritatis*) habe ich mich in gewissen Punkten entfernt, während es mir erschien, sie vollständig zu bewahren. Offenbar wurde meine Unkenntnis und das war für mich belastender, da ich mit dem Ärger für viele zu bewahren versuchte, was, wie es jetzt klarer als das Licht offenbar ist, ich angenommen hatte, daß man mehr mit den Fehlern des menschlichen Empfindens (*errore humani sensus*) als durch die Denkweisen des Glaubens (*ratione fidei*)¹¹ verteidigen muss. Aber was hätte anderes geschehen können, als daß in mir die eigene Torheit lebte, da ich als Schüler mich zum Lehrer hatte (cf. Mt 10,24f. par.)? Und wenn doch die Demut meine Anmaßung zerstört hätte, die meine Unwissenheit ermutigt hatte. Und so – ach! – da ich in beiderlei Dingen gefunden wurde – sowohl unüberlegt als auch hochmütig.

Und schon gehe ich darüber mit eurer Erlaubnis hinweg und was jetzt droht, werde ich nicht zögern zu tun, und werde mich beeilen das Verwundete zu hei-

ait: qui prius fui blasphemus et persecutor et iniuriosus, sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci (CSEL 51, 230,4–9 Petschenig).

¹⁰ Vgl. Paul. Nol., ep. 45,1 (= Aug., ep. 94,1 [CSEL 34/2, 497,6–10 Goldbacher]): *ita quotienscumque litteras beatissimae sanctitatis tuae accipio, tenebras insipientiae meae discuti sentio et quasi collyrio declarationis infuso oculis mentis meae purius uideo ignorantiae nocte depulsa et caligine dubitationis abstersa* (CSEL 29, 379,6–10 de Hartel/Kamptner). Zum Briefwechsel des Paulinus vgl. die jüngst erschienene Untersuchung von MRATSCHEK, Briefwechsel, insbesondere 473–485.526–533 (zur Beziehung Augustinus – Paulinus).

¹¹ Vgl. Lepor. 10: *Vbi si forte sensu magis quam fide discrepauimus* (122,15f. D.); Ruf., apol. Orig. epil. 16: *Si quid autem inuentum fuerit in his quod cum fide catholica non consonat, hoc et ab haereticis suspicamur insertum, et tam ab illius sensu quam a nostra fide ducimus alienum* (CChr.SL 20, 17,8–11 Simonetti).

len, das ich gesund durchstochen habe. Es wird keine Verwirrung bei der Einnahme der Medizin geben, weil es in der Bewahrung der Gesundheit keine behutsame Vorsicht gab. Woraus die Zwietracht entstanden ist, daraus wird jetzt Frieden entstehen.

2. Deshalb bitte ich, daß der Brief, welcher der Urheber des Skandals und der Anstoß der Liebe war, der einst von mir einfältig geschrieben wurde, aber in bestimmten Teilen, wie ich jetzt weiß, ungläubig angeordnet war, gemäß des Bekenntnisses dieses Briefes (*secundum huius epistolae professionem*) und der Autorität eurer Heiligkeit in dem Teil der Seite bzw. in dem Sachbereich für zu tilgen und zu zerstampfen gehalten wird, in welchen er gegen die Wahrheit durch Unwissenheit gerichtet war, so daß für alle jenes offenbar ist und offensteht durch ein gerechtes Urteil, daß das, was abträglich dem Glauben (*aemulum fidei*)¹² und gegen die Wahrheit war, aus dem Körper dieses Briefes unter Verfluchung (*cum damnatione*) herausgeschnitten wurde.

Einige Brüder schrien auf, wie ich gestehe, meine Herren, die mehr das Innere sahen, aber wir berührten viel mehr die äußeren Dinge und befangen im eigenen Nebel haben wir jenen, die genauer hingeschaut haben, Blindheit vorgeworfen. Aber jetzt, da uns Gott gewogen ist, nachdem uns einmal die Augen geöffnet wurden, erkennen wir mit jenen das wahre Licht und erhalten unsere Sehschärfe zurück in derselben Gnade des Lichts, nachdem uns vom wahren Arzt der Brei der Gesundheit (*sanitatis luto*) auf die Augen gelegt wurde (cf. Joh 9,6), und Jesus Christus, den Herrn, nicht wie wir uns zuvor irrten, sondern wie es die Wahrheit ist, betrachten wir mit dem aufrichtigsten Blick; und gemäß der Wahrheit des Bekenntnisses bekennen wir jetzt äußerst beständig, was wir uns gemäß unserer früheren Definition scheuten zu bekennen, wo wir nicht durch irgendeine Gottlosigkeit, sondern durch einen Irrtum verführt wurden, daß Gott von Maria geboren wurde. Obwohl wir nicht leugneten, daß Christus, der Sohn Gottes, von der heiligen Maria geboren wurde, wie ihr euch selbst erinnert, sagten wir aber, da wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf das Geheimnis des Glaubens richteten, daß Gott selbst nicht als Mensch geboren wurde (*non ipsum Deum hominem natum*), sondern ein mit Gott vollendeter

¹² Vgl. Lepor. 1 (112,17f.) unter der Aufnahme von Röm 10,2: *Aemulatio Dei, sed non secundum scientiam*.

Mensch (*perfectum cum Deo hominem*)¹³, weil wir nämlich fürchteten¹⁴, die menschliche Verfassung der Göttlichkeit zuzuschreiben (*diuinitati conditionem assignaremus humanam*)¹⁵. O törichte Weisheit (cf. Prov 19,25; 24,7)¹⁶! Als ob, wenn Gott es nicht verschmähen würde, mit dem Menschen geboren zu werden, er selbst es verschmähen würde, durch die Vorwegnahme seines Zustandes als Mensch geboren zu werden, oder jenes vermocht hätte, aber dieses zufällig nicht.

3. Ich glaube freilich, daß Gott dieses eine nicht vermag, was er nicht will¹⁷. Wenn er geboren werden wollte, was Gott wollte, glaube ich sehr bestimmt, daß er es vermochte¹⁸; weil der Zustand Gottes keine Gefahr erdulden kann. Und da er um unseretwillen Mensch wurde, hielt es nicht für unwürdig, aus einem Menschen hervorgebracht zu werden; weil er es auch nicht für unwürdig hielt, einen weiblichen Menschen zu schaffen, aus dem der Mensch geboren wurde (cf. Gen 3,15)¹⁹.

Wenn²⁰ wir also, da wir nicht diese Macht Gottes erkennen, durch unser Empfinden und durch den eigenen Verstand weise, damit es nicht scheint, daß Gott gleichsam unwichtigere Dinge betreibt, behaupten, daß der Mensch so mit

¹³ Vgl. Lepor. 3: *hominem cum Deo natum esse dicamus* (113,9 D.).

¹⁴ Vgl. Lepor. 6: *Quapropter iam non pertimescimus dicere ex homine natum Deum, et secundum hominem Deum passum, Deum mortuum et cetera* (116,19–21). Vgl. auch DE BEER, Une tessère, 151.

¹⁵ Nach Augustinus ist der Tod unentrinnbarer Bestandteil der *conditio humana*, vgl. Aug., trin. IV 12,15: *non sit mors timenda quae per humanam conditionem iam euadi non potest* (CChr.SL 50, 181,42f. Mountain/Glorie); ders., in Psalm. 67,29 (CChr.SL 39, 890,12–15 Dekkers/Fraipont). Siehe auch Aug., trin. VII 4,7: *homo enim sicut ueteres definierunt animal est rationale, mortale* (255,21f. M./G.) unter der Aufnahme von Cic., ac. II 21 und Quint., inst. VII 3,15.

¹⁶ Vgl. Lepor. 1: *stulta simplicitas* (111,7 D.).

¹⁷ Eine ähnliche Erklärung zum Willen Christi bietet Augustinus in *De trinitate*, vgl. Aug., trin. XIII 14,18: „Er (Christus, TK) setzte hintan, was er konnte, damit er vorher tue, was sich gehörte. ... Wäre er nämlich nicht Mensch, dann könnte er nicht getötet werden; wäre er nicht Gott, dann würde man nicht glauben, daß er, was er konnte, nicht wollte, sondern daß er, was er wollte, nicht konnte; ebenso würden wir nicht vermuten, daß er die Gerechtigkeit der Macht vorgezogen habe, sondern daß ihm die Macht gefehlt habe.“ (Übersetzung, BKV Augustinus XII Schmaus, 189; *nisi enim homo esset, non posset occidi; nisi et deus esset, non crederetur noluisse quod potuit sed non potuisse quod uoluit, nec ab eo potentiae praelatam fuisse iustitiam sed ei defuisse potentiam putaremus* [CChr.SL 50A, 406,21–25 M./G.]); ders., corrept. 11,30 (PL 44, 934). Siehe dazu STUDER, Theologia, 593f.

¹⁸ Tert., carn. 3,1: *Sed deo nihil impossibile nisi quod non uult. An ergo noluerit nasci – quia si uoluit, et potuit et natus est – consideremus* (CChr.SL 2, 875,3–5 Kroymann). Vgl. dazu MEHLMANN, Tertulliani, 293–300.

¹⁹ Vgl. etwa Leo M., serm. 24,3 (CChr.SL 138, 112,66 Chavasse). Christus erwählte sich Maria zur Mutter, die er selbst erschaffen hatte.

²⁰ Ab hier erfolgt das Referat des Leporius bei Joh. Cass., inc. I 5,2–6 (242,10–243,29 P.).

Gott geboren wurde, daß wir Gott allein getrennt geben, was Gott zusteht, und dem Menschen allein getrennt, was dem Menschen zusteht, führen wir sehr deutlich eine vierte Person in die Dreifaltigkeit ein²¹, und wir beginnen aus einem Sohn Gottes nicht einen, sondern zwei Christusse zu machen, was der Herr und Gott, Christus, schon selbst von uns abwenden soll.

Also bekennen wir, daß unser Herr und Gott Jesus Christus, der einzige Sohn Gottes, der vor der Zeit aus dem Vater geboren wurde, in der letzten Zeit aus dem Heiligen Geist und Maria, der ewigen Jungfrau²², geworden als Mensch–Gott (*factum hominem–deum*), geboren wurde; und während wir die beiden Wesensarten (*utramque substantiam*) des Fleisches und des Wortes bekennen, nehmen wir mit der frommen Gläubigkeit des Glaubens an, daß ein und derselbe Gott und Mensch untrennbar sind (*unum eundemque Deum atque hominem inseparabilem*). Wir behaupten, daß so alles seit der Zeit der Fleischannahme (*susceptae carnis*)²³, was Gottes war, auf den Menschen übergegangen ist, so daß alles, was des Menschen war, zu Gott komme; und durch diese Auffassung sei das Wort Fleisch geworden, nicht damit es durch irgendeine Veränderung (*conversione*) und Verwandlung (*mutabilitate*) beginnt etwas zu sein, was es nicht war, sondern daß durch die Macht des göttlichen Heilshandelns²⁴ das Wort des Vaters (*potentia diuinae dispensationis Verbum Patris*), während es niemals vom Vater weicht, sich entschließt, wahrhaft Mensch zu werden und der Eingeborene Fleisch wird durch jenes geheime Mysterium, das nur er selbst kennt. Denn unsere Aufgabe ist es zu glauben, seine (ist es) zu wissen. Und so wie Gott selbst, das Wort, indem er alles annahm, was des Menschen ist, Mensch ist und (so) kann der angenommene Mensch (*assumptus homo*)²⁵ durch die Annahme des ganzen, was Gottes ist, nichts anderes als Gott sein. Dennoch, weil er Fleisch geworden und unvermischt (*immixtus*) genannt wird, darf man nicht eine Verminderung dieses Wesens annehmen. Denn Gott kann sich ohne Beeinträchtigung seiner selbst mischen (*sine sui corruptione*

²¹ Vgl. zu dem Vorwurf, eine Quaternität zu lehren, Ath. Alex., ep. Epic. 2 (5,3–11 Ludwig), und oben S. 51f. mit Anm. 185.

²² Wir finden im Werke des Leporius erstmals im lateinischen Sprachgebrauch den Begriff *semper virgo* vor (vgl. auch Lepor. 5 [116,2 D.]). Vgl. oben „1.4.3.5. Maria. Die Mutter Gottes“.

²³ Vgl. Lepor. 5 (116,11 D.).

²⁴ Zum Begriff der *dispensatio* (= gr. οἰκονομία) bei Augustinus vgl. STUDER, Oikonomia, insb. 41–45; MÜLLER, Dispensatio, 488–491.

²⁵ Zum *assumptio homo* vgl. DIEPEN, L'«assumptus homo» II, 32–52.

misceri) und sich doch in Wahrheit zu mischen (*in ueritate misceri*). Derjenige weiß in sich so aufzunehmen, daß ihm keine Zunahme erwächst, der sich selbst ganz hineinzugießen weiß, so daß ihm keine Minderung geschieht²⁶.

4. Wir wollen also zum Verständnis unserer Schwäche nicht glauben, die wir gemäß den sichtbaren Beweisen der Erfahrungen eine Vermutung anstellen über die gleichen und in sich wechselseitig eintretenden Wesen (*de aequalibus se inuicem ingredientibus creaturis*), daß Gott und Mensch vermischt (*commixtum*) sind und daß durch eine solche Vermischung des Fleisches und des Wortes (*tali confusione carnis et Verbi*) gewissermaßen eine Art Körper (*aliquod corpus*) bewirkt wurde. Fern sei es so zu glauben, daß wir annehmen, daß durch eine bestimmte zusammenfließende Art (*conflatili quodam genere*) zwei Naturen zu einer Wesensart (*duas naturas in unam ... substantiam*) gemacht wurden. Denn ein Vermischung dieser Art ist eine Verwirrung beider Teile (*utriusque corruptio*). Gott nämlich, der viel fassend ist, ist unfassbar²⁷, ist durchdringend, aber nicht durchdringbar, erfüllend, aber nicht erfüllbar, der überall zugleich ganz und überall ausgedehnt ist, ist durch das Einfließen seiner Macht – indem er sich erbarmt – vermischt mit der menschlichen Natur (*naturae mixtus est humanae*), nicht die menschliche Natur ist vermischt mit der göttlichen Natur (*non humana natura naturae est mixta diuinae*)²⁸. Das Fleisch also kam ins Wort, nicht das Wort ins Fleisch. Und dennoch wurde wahrhaftigst *das Wort Fleisch* (Joh 1,14). Aber wie wir sagten, allein individuell nur der Person (*solum proprie personaliter*), nicht mit dem Vater und dem Heiligen Geist der Natur nach (*non ... naturaliter*). Weil der eingeborene Gott, der wahre Gott, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist eins in der Natur ist

²⁶ Dem Logos wird, so Leporius, durch die Inkarnation etwas hinzugefügt, ohne daß er einen Zuwachs hätte. Gleichzeitig erleidet die Gottheit keine Minderung ihrer Qualität, auch wenn sie sich in einen Körper hineinbegibt. Augustinus umschreibt dies in *trin.* II 1,2 als *regula canonica: quamobrem quamquam firmissime teneamus de domino nostro Iesu Christo et per scripturas disseminatam et a doctis catholicis earundem scripturarum tractatoribus demonstratam tamquam canonicam regulam quomodo intellegatur 'dei filius' et 'aequalis patri' secundum 'dei formam' in qua est et 'minor patre' secundum 'serui formam' quam accepit, in qua forma non solum 'patre' sed etiam spiritu sancto, neque hoc tantum sed etiam se ipso 'minor inuentus' est, non se ipso qui fuit sed se ipso qui est* (CChr.SL 50, 81,1–9 Mountain/Glorie); siehe auch *trin.* I 7,14 (45,15–46,50 M./G.); vgl. dazu STUDER, Anstöße, 128.

²⁷ Anders als in der kritischen Edition schlägt GORI, II Libellus, 203, eine Umstellung der Epitheta vor: *Deus enim qui capabilis, non capax est,...* Er verweist für seine Konjektur auf einen gleichlautenden Passus in (Ps.-)Ath., *trin.* X 52 (CChr.SL 9, 143,349 Bulhart), der diese Form bietet. Vgl. auch GORI, La pericope, 370.377–379.

²⁸ Ende Johannes Cassian.

(*unus est in natura*), ein anderer ist der Person nach (*alter est in persona*). Denn wir behaupten nämlich nicht, daß der Vater derselbe wie der Sohn ist. Und wiederum behaupten wir nicht, daß der Sohn derselbe wie der Vater ist. Oder wiederum nennen wir den Heiligen Geist nicht Vater oder Sohn, sondern wir unterscheiden die Personen in ihren Eigenschaften (*distinguentes personas in suis proprietatibus*)²⁹, den Vater nennen wir Gott–Vater, den Sohn Gott–Sohn und den Heiligen Geist Gott–Heiliger Geist. Und wenn wir mit der Zahl drei Gott, Gott, Gott sagen, glauben wir nicht, daß es drei Götter sind, sondern ein in der Dreifaltigkeit seiner Allmächtigkeit³⁰ vollendeter.

5. Es³¹ wird uns also aus der Person des Heiligen Geistes und der ewigen Jungfrau Maria Gott–Mensch (*Deus homo*), Jesus Christus, Sohn Gottes, geboren. Und so wird Wort und Fleisch zur Einheit in Zweiheit (*in alterutrum unum fit Verbum et caro*)³², so daß, während beide Wesensarten in ihrer Natur in ihrer Vollendung bleiben, ohne Vorwegnahme seines Zustandes das Göttliche mit der Menschlichkeit verkehrt (*communicent*) und das Menschliche teilhat (*participent*) an der Göttlichkeit³³. Und nicht der eine ist Gott, der andere Mensch, sondern ein und derselbe Gott selbst, der auch Mensch und umgekehrt Mensch, der auch Gott, Jesus Christus, einziger Sohn Gottes genannt wird und auch wahrhaftig ist³⁴. Und deshalb müssen wir immer handeln und glauben, so daß wir nicht leugnen, daß der Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, der wahre

²⁹ Ambr., Abr. I 5,38: *haec est enim quae intimo fidem spiritu fouet, eiusdem diuinitatis adserens trinitatem, pari quadam mensura atque reuerentia patrem filiumque et sanctum spiritum adorans et maiestatis unitate concelebrans, personarum proprietate distinguens hac deuotionem tuam fidei adsertione consperge* (CSEL 32/1, 531,10–15 Schenkl).

³⁰ Die Betonung der Allmacht Gottes in der Trinität, verbunden mit einer strikten Ablehnung von drei Göttern zu sprechen, finden wir insbesondere bei Augustinus vor, vgl. etwa trin. VIII proem.: *quod uero ad se dicuntur singuli non dici pluraliter tres sed unum ipsam trinitatem sicut 'deus pater, deus filius deus spiritus sanctus'; et bonus pater, bonus filius, bonus spiritus sanctus; 'et omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus; nec tamen tres dii' aut tres boni aut 'tres omnipotentes', sed 'unus deus', bonus, 'omnipotens', ipsa trinitas, et quidquid aliud non ad inuicem relatiue sed ad se singuli dicuntur* (CChr.SL 50, 268,5–12 M./G.); serm. 103,3 (PL 38, 615).

³¹ Joh. Cass., inc. I 5,7 (243,29–244,17 P.).

³² Aug., in Psalm. 90 serm. 2,5: *ex uerbo et carne unus homo, unus deus* (CChr.SL 39, 1270,22f. Dekkers/Fraipont); Lepor. 3: *et confitentes utramque substantiam, carnis et Verbi, unum eundemque Deum atque hominem inseparabilem pia fidei credulitate suscipimus* (114,18–20).

³³ Aug., in Psalm. 52,6: *Filius enim Dei particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps diuinitatis* (CChr.SL 39, 642,15f. Dekkers/Fraipont).

³⁴ Hier., in Psalm. II p. 15,7: *non quod alter Deus et alter homo sit; sed quo unus atque idem filius hominis et filius Dei nunc ut homo roget, nunc ut Dominus exaudiat* (CChr.SL 78, 377,409–411 Morin); Hier., c. Ioh. 35 (PL 23, 388 A); Aug., serm. 187,4 (PL 38, 1003).

Gott, von dem wir bekennen, daß er mit dem Vater immer und vor der Zeit gleich dem Vater war, seit der Zeit der Annahme des Fleisches Gott–Mensch wurde; und wir wollen nicht gleichsam glauben, daß er stufenweise und allmählich zu Gott wird und vor der Auferstehung einen Zustand, nach der Auferstehung einen anderen besaß, sondern immer den Zustand derselben Fülle und Macht (hat)³⁵.

6. Und weil er alle unsere Schwächen, das heißt unsere (menschliche) Natur, trug und wahrhaftig gemäß dem Fleisch in sich unsere Affekte aufnahm³⁶ zum Erweis des wahren Menschen, wobei in ihm nichtsdestoweniger der normale Ablauf unserer Sterblichkeit³⁷ ablief, *schritt er voran*, freilich aus einer Macht heraus, nicht aus Notwendigkeit, *in Alter und Weisheit* (Lk 2,52), wie der Evangelist sagt. Er durstete, er hungerte, er wurde gequält, er wurde geschlagen, er wurde gekreuzigt, er starb, er stand wieder auf. Deshalb wurde er nicht von der Natur der Göttlichkeit entfernt³⁸. Wir bekannten schon darüber hinaus die unveränderbare (*inconvertibilis*), unwandelbare (*incommutabilis*)³⁹ und leidensunfähige (*impassibilis*)⁴⁰ Natur der Göttlichkeit. Aber⁴¹ weil das Wort–

³⁵ Ende Johannes Cassian.

³⁶ Aug., c. Iulan. op. imperf. VI 36: *et tamen ipse etiam nostrum in se affectum, morte propinquante, suscipiens* (PL 45, 1594).

³⁷ Aug., in Psalm. 109,20: *sicut enim torrens pluuiialibus aquis colligitur, redundat, pers-tre-pit, currit, et currendo decurrit, id est, cursum finit, sic est omnis iste cursus mortalitatis* (CChr.SL 40, 1620,3–6 Dekkers/Fraipont).

³⁸ Ath., ep. Epic. 5: ἄλλ' ἐν τῷ περιτμηθέντι σώματι καὶ βασταχθέντι καὶ φαγόντι καὶ καμώντι καὶ ἐν ξύλῳ καθηλωθέντι καὶ παθόντι ἦν ὁ ἀπαθῆς καὶ ἀσώματος τοῦ θεοῦ λόγος (9,19–21 Ludwig).

³⁹ Die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes in Jesus Christus finden wir bereits bei Origen., princ. I 2,10: *Sapientia vero dei, quae est unigenitus filius eius, quoniam in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis, et substantiale in eo omne bonum est, quod utique mutari aut converti numquam potest, idcirco pura eius ac sincera gloria praedicatur* (GCS Origenes V, 44,17–21 Koetschau). Vgl. etwa auch Aug., serm. 23,15: *incommutabilis est deus, inconuertibilis est deus, non tantum pater, sed pater et filius et spiritus sanctus* (CChr.SL 41, 317,261f. Lambot); (Ps.-)Ath., trin. X 27 (CChr.SL 9, 140,202f. B.).

⁴⁰ Nach Aug., civ. Dei XIV 9 ist die Freiheit von allen Gemütsregungen, die der Vernunft zuwider sind, für die menschliche Seele zwar ein erstrebenswerter Zustand, doch für das irdische Leben nicht erreichbar, denn dies würde die Sündlosigkeit im Menschen bedeuten (CChr.SL 48, 428,92–114 Dombart/Kalb). Christus dagegen hat sich allein aus seiner eigenen Vollmacht in die Schwachheit hineinbegeben (*cuius et infirmitas fuit ex potestate* [428,83 D./K.]), von daher bleibt bei Christus festzustellen, daß seine Gefühlsregungen (z.B. die Tränen Jesu nach dem Tod des Lazarus [Joh 11,15]) allein zu dem irdischen Leben gehören (*neque enim ... falsus erat humanus affectus* [427,66–68]). Aber im zukünftigen Leben in der Herrlichkeit gibt es diese nicht mehr (... *habemus has affectiones, huius uitae sunt, non illius, quam futuram speramus* [428,78f.]). Vgl. auch SHERIDAN, Controversy, 299–303, der aber Augustinus vorwirft, damit eine zu starke Engführung des Begriffes ἀπάθεια / *impassibilitas* vorgenommen zu haben.

Gott (*Verbum Deus*) gnädig herabstieg (*descendit*) zum Menschen durch die Annahme des Menschen und der Mensch durch die Aufnahme Gottes aufstieg (*ascendit*) in Gott–Wort (*Deum Verbum*), wurde das ganze Gott–Wort zum vollständigen Menschen. Denn Gott–Vater wurde nicht zum Menschen und nicht der Heilige Geist, sondern der Eingeborene des Vaters. Und deshalb muss man eine Person des Fleisches und des Wortes annehmen (*una persona accipienda est carnis et Verbi*), so daß wir gläubig ohne irgendeinen Zweifel glauben, daß ein und derselbe untrennbare Sohn Gottes (*unum eundemque Dei Filium inseparabilem*)⁴², der auch Riese seines immer doppelten Wesens (*geminae substantiae ... gigantem*)⁴³ genannt wurde, in den Tagen seines Fleisches sowohl wahrhaftig immer alles ausführte, was des Menschen ist, als auch immer alles besaß, was Gottes ist: *Weil wenn er aufgrund von Schwäche gekreuzigt wurde, lebt er dennoch aufgrund der Kraft Gottes (2Kor 13,4)*⁴⁴. Deshalb fürchten wir uns nicht mehr zu sagen, daß Gott gemäß seiner Menschheit⁴⁵ aus dem Menschen geboren wurde und Gott gemäß seiner Menschlichkeit litt, starb und so weiter. Sondern wir rühmen uns zu sagen, daß Gott geboren wur-

⁴¹ Joh. Cass., inc. I 5,8 (244,18–30 P.).

⁴² GORI, La pericope, 380f. mit Anm. 60, verweist auf eine Parallele in (Ps.-)Ath., Apoll. I 16 (PG 26, 1124 A), die es zu der Formel εἰς καὶ ὁ αὐτός gibt. Dieses könnte aber noch durch eine Fülle an weiteren Belegen ergänzt werden, vgl. etwa Ath., Ar. II 36,6 (AW I 1,2, 213,25–29 Tetz/Savvidis); Greg. Nyss., c. Eun. II 29 (GNO I, 234,30–235,2 Jaeger); Thdt., eran. flor. II 29 (hier als Bekenntnis von Ambrosius von Mailand eingeführt, allerdings gibt es im Werke des Ambrosius dafür keinen Beleg [162,10–14 Ettlinger])

⁴³ Vgl. Ambr., hymn. 5,5 (Intende, qui regis Israel):

*Procedat e thalamo suo,
pudoris aula regia,
geminae gigans substantiae,
alacris occurat viam (275,17–20 Fontaine).*

Zur Auslegung des Hymnus vgl. FONTAINE, in: Ambroise de Milan, Hymnes, 288–292. Wenige Jahre nach Leporius nutzte Faustus von Riez den Text des Ambrosius–Hymnus, um in einem antinestorianischen Schreiben an Graecus (ep. 7 [wohl 441 n.Chr.]) zu argumentieren: *accipe etiam in hymno sancti antestitis et confessoris Ambrosii, quem in natali dominico catholica per omnes Italiae et Galliae regiones persultat ecclesia: 'procede de thalamo tuo, geminae gigans substantiae'* (CSEL 21, 203,10–14 Engelbrecht). Es liegt dabei eine Anspielung auf Ps. 18,6 (LXX / V) vor: *exultavit ut gigans ad currendam viam suam*. Dieser Vers wurde von Augustinus immer wieder benutzt, vgl. etwa ep. 105,14 (CSEL 34,2, 606,3f. Goldbacher); serm. 372,2f. (PL 39, 1662f.); in euang. Ioh. 59,3 (CChr.SL 36, 477,9–11 Willems). Zu den *geminae gigans* vgl. DE GHELLINCK, Note, 416–421; DROBNER, Person–Exegese, 244,269; WEYMANN, Bericht, 58.

⁴⁴ Ende Johannes Cassian. Zu der Zitation von 2Kor 13,4 vgl. GORI, La pericope, 375.

⁴⁵ GORI, II Libellus, 204,7, fügt zusätzlich an dieser Stelle ein: *dicere secundum hominem ex homine deum natum...* (im Apparat von Demeulenaere angegeben). Dadurch erfolgt eine stärkere Betonung der Idiomenkommunikation, auf die es Leporius, so Gori, im Anschluß an Augustinus besonders ankommt.

de und derselbe Gott gemäß seiner Menschlichkeit litt⁴⁶. *Denn ich schäme mich nicht des Evangeliums*, sagt der Apostel, *denn die Kraft Gottes liegt für jeden, der glaubt, im Heil* (Röm 1,16). Und für die Glaubenden⁴⁷ ist die Kraft Gottes im Heil, nämlich zu glauben, daß Gott gemäß seiner Menschlichkeit litt. Der aber nicht glaubt, dem gereicht die Schwäche Gottes zum Verderben, nämlich nicht zu glauben, daß Gott gemäß dem Fleisch gekreuzigt wurde. Deshalb sagt wiederum derselbe Apostel: *Wir aber predigen Jesus Christus und daß dieser gekreuzigt wurde, jedenfalls die Kraft und Weisheit Gottes; weil, was töricht ist bei Gott, weiser bei den Menschen ist und was schwach ist bei Gott, stärker bei den Menschen ist* (1Kor 1,23.25). Was nämlich scheint so töricht und schwach für die ungläubigen Menschen als zu hören, daß Gott, der Sohn Gottes, gekreuzigt wurde? *Aber es gefiel Gott durch die Torheit der Predigt die Gläubigen gesund zu machen* (1Kor 1,21). Weil darin in besonderem Maße unser Glauben besteht, daß wir glauben, daß der einzige Sohn Gottes nicht angenommen (*non adoptivum*), sondern eigen (*proprium*)⁴⁸, nicht erdacht (*non phantasticum*), sondern wahrhaftig (*verum*), nicht zeitlich begrenzt (*non temporarium*), sondern ewig (*aeternum*)⁴⁹ ist und für uns alles gemäß dem Fleisch erlitten hatte und nicht für sich, sondern für uns mit dem Tod gerungen hat, und nicht seinetwegen, sondern unseretwegen, weil wir am Boden lagen, kam jener sich erbarmend aus der Höhe in die Tiefe⁵⁰; weil, wie der Apostel sagt, *als er in der Gestalt Gottes war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, aber er entäußerte sich selbst, indem er die Gestalt eines Knechtes annahm* (Phil 2,6) und so weiter.

⁴⁶ Das (ps.-)athanasianische Schreiben *De trinitate* X 56 (CChr.SL 9, 144,372 Bulhart) übernahm aus dem Libellus die Formel *secundum hominem deum passum* (vgl. auch Lepor. 6 [117,24f. D.]).

⁴⁷ GORI, II Libellus, 204,11, fügt anstelle von *utique* hier *credentique* ein. Der Satz nimmt somit noch einmal den Gedanken aus dem Römerbriefzitat auf.

⁴⁸ Leo M., serm. 51,6: *'Hic est filius meus', non adoptivus, sed proprius, non aliunde creatus, sed ex me genitus, nec de alia natura mihi factus comparabilis, sed de mea essentia natus aequalis* (CChr.SL 138A, 301,138–141 Chavasse). Leo hielt die Predigt zu Mt 17,1–9 (Verklärung Christi) im Jahre 445 (vgl. auch die Erläuterungen zur Textüberlieferung von CHAVASSE in CChr.SL 138A, 295, und oben „5.5.2. Predigt zur Transfiguration Christi“).

⁴⁹ Aug., in Psalm. 18 serm. 1,7: *a patre egressio eius, non temporalis, sed aeterna, qua de patre natus est* (CChr.SL 38, 103,1f. Dekkers/Fraipont).

⁵⁰ Aug., serm. 181,5,7: *ipse qui uenit sine macula et sine ruga, extensus est in tendicula; sed propter nos, non propter se, ut nos faceret sine macula et ruga* (PL 38, 983).

7. Was ist so offensichtlich, wie daß man aus diesem Zeugnis das Geheimnis des Heilshandelns⁵¹ erkennt? Wer nämlich ist in der Gestalt Gottes außer Gott (cf. Phil 2,6)? Laßt uns sehen, wie sich die Quelle der Fülle selbst entäußert hat? Doch wohl, als die Gestalt Gottes (*forma Dei*) die Gestalt eines Knechtes (*formam ... serui*) annahm? Als fürstlich der Herr das, was eines Knechtes ist, gnädig annahm (cf. Phil 2,7)? Wegen der Nachsicht und des Erbarmens mit uns, indem er offensichtlich Niedrigeres als er selbst ausführte oder tat – (er) das *Fleisch gewordene Wort* (Joh 1,14) – (und) in der Person entleerte, was er nach der Natur besitzt (*euacuat in persona quod possidet in natura*)⁵², und, in der wahren Gestalt der Menschlichkeit entstanden, im Menschen gehorchte, jenes in sich durch Demut und Gehorsam für unsere Natur wiederherstellte, was durch Ungehorsam in Adam zugrundegegangen war⁵³, und er – im Fleisch tot – immer lebt, im Geist mit dem Vater alles lebendig macht (cf. 1Kor 15,45; 1Petr 3,18), und er niemals mehr die übrig gebliebene Zeit sterben wird, und vom Vater auferweckt wird im selben Fleisch. Und uns wird *erstgeboren von den Toten* (Kol 1,18), der der Eingeborene des lebendigen Gottes ist und vor aller Zeit lebt: unseretwegen ist er arm in der Zeit und nahm bedürftig im Menschen für uns, was er im Überfluss für sich immer im Vater hat. *O Tiefe der Reichtümer an Weisheit und Wissen Gottes! Wie unerforschlich sind seine*

⁵¹ Ambr., apol. Dav. 3,10 (SC 239, 84,11f. Hadot/Cordier); Hil., trin. V 17 (CChr.SL 62, 166,3–6 Smulders); Hil., trin. IX 14: *per sacramentum autem euangelicae dispensationis non alius est in forma serui quam qui in forma Dei est* (CChr.SL 62A, 385,6–8 Smulders); trin. XI 9 (CChr.SL 62A, 538,53–539,56 S.); Lepor. 9 (120,14 D.).

⁵² Hil., trin. V 5: *Perfectae enim potestatis est, hoc naturam posse facientis quod possit significare sermo dicentis* (CChr.SL 62, 155,20–22 Smulders). Nach Hilarius erweist sich im Sohn seine volle göttliche Natur darin, daß er nicht nur das vollbringen kann, was er selbst will, sondern erst Recht darin, daß er auch Dinge vollbringen kann, die ihm gesagt werden. Hilarius verdeutlicht dies am Beispiel der Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes (trin. V 5). STUDER, Una persona, 485 Anm. 214, verweist zur Stelle daneben auf Hil., trin. IX 14 (siehe vorige Anmerkung). Vgl. auch DE BEER, Une tessère, 178f.; GORI, La pericope, 381.

⁵³ Auffälligerweise baut Leporius diesen Gedanken nicht weiter aus. Wie durch SEEBERG, Dogmengeschichte, 487f., betont wurde, gehört für Augustinus die Überlegung, daß Christus durch seine Menschwerdung zugleich auch Teil der „Adamsmenschheit“ wird, zum Grundbestand seiner Christologie, denn durch die Menschwerdung konnte Christus die Sünde Adams überwinden (vgl. etwa Aug., pecc. orig. 24,28: *sed in causa duorum hominum, quorum per unum uenundati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad uitam, quoniam ille nos in se perdidit faciendo uoluntatem suam, non eius, a quo factus est, iste nos in se saluos fecit non faciendo uoluntatem suam, sed eius a quo missus est: in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit* [CSEL 42, 186,27–187,6 Urba/Zycha]; ders., in Psalm. 70 serm. 2,10: *Caro factus: unde caro? Ex Maria uirgine. Unde Maria uirgo? Ex Adam. Ergo ex illo primo captiuo; et caro in Christo de massa captiuitatis. Utquid hoc? Ad exemplum* [CChr.SL 39, 968,15–18 Dekkers/Fraipont]; weitere Belege bei WYRWA, Christus, 102). Vgl. VAN BAVEL, Recherches, 75–79; WYRWA, Christus, 96–116.

Urteile und unergründlich seine Wege (Röm 11,33)! Unseretwegen wird jenem alles geschenkt, was er annahm. Er spendet es aber allen, weil der Spender von allen, Gott, sich im Schenken als Gott erkennt und sich im Annehmen als Mensch weiß, *so daß im Namen Jesu jedes Knie gebeugt wird im Himmel, auf der Erde und in der Unterwelt und jede Zunge bekennt, daß der Herr Jesus in der Ehre des Vaters ist* (Phil 2,10f.).

Dies ist unser Glaube, auch dies, was in einer großartigere Korrektur *die Veränderung der Rechten des Erhabenen* (Ps 76,11 [LXX/V])⁵⁴ ist. So glauben wir, so halten wir daran fest. *Und das kommt nicht aus uns, es ist nämlich ein Geschenk Gottes* (Eph 2,8): nicht aufgrund des Verdienstes der eigenen Weisheit, so daß wir uns nicht in uns rühmen (cf. Eph 2,9)! *Wir sind nämlich sein Geschöpf, schon längst freilich geschaffen in Christus* (Eph 2,10); aber nun wiederum, weil uns die von den Aposteln begnadeten Männer im Licht der Erkenntnis gebären, sind wir in demselben (Christus) wiederhergestellt. Ihm selbst (sei) also immer Ehre und Ruhm (cf. Röm 16,27; 1Tim 1,17).

8. Über das aber, was wir sehr töricht und unwissend in jenem Brief dargelegt haben, und was wir nun als verfluchenswert bekennen, das heißt, die wir Christus versehen mit Mühsal, Opfertod, Verdienst und Glauben, das beurteilen wir in dem Maße als unpassend für den Sohn Gottes, daß wir uns an unser Wort erinnernd die größte Blindheit⁵⁵ unserer Torheit zuweisen und daß wir jetzt klar sehen, aus welchem zutreffendem Grund einige sich gegen uns empörten. Als ob wir, obwohl wir das niemals im Herzen hatten, Christus fast jedem beliebigen Heiligen gleich machten⁵⁶ und jenem, *der über allen Gott ist* (Röm 9,5), das, was die einfache und nackte Sterblichkeit hat, zuschreiben, ihn unter den anderen auf eine bestimmte Art unter die (An)Zahl setzten⁵⁷. Mag er Haupt des

⁵⁴ Aug., c. Iulian. op. imperf. II 231: (*Augustinus*) *sed haec mutatio dexterarum excelsi est. Audi hominem dei hanc in psalmo gratiam confitentem et disce, quis mutet in melius hominis uoluntatem: et dixi, inquit, nunc coepi; haec est immutatio dexterarum excelsi* (PL 45, 1245).

⁵⁵ Aug., in Psalm. 6,8: *penitus enim esse extra Deum quid est, nisi esse in summa caecitate?* (CChr.SL 38, 32,12f. Dekkers/Fraipont).

⁵⁶ Ath. Alex., Ar. III 30,2: μήποτε καὶ εἰς τοῦτο πεσόντες οἱ ἀσεβεῖς ἀπατήσωσί τινες κἀκεῖνοι νομίσωσιν, ὅτι ὡσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις εἰς ἕκαστον τῶν ἁγίων ἐγένετο, οὕτω καὶ νῦν εἰς ἄνθρωπον ἐπεδήμησεν ὁ Λόγος ἁγιάζων καὶ τοῦτον καὶ φανερούμενος ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις (AW I 1,3, 341,4–7 Tetz/Savvidis).

⁵⁷ Gemeint ist damit die Anzahl der Heiligen (*numerus sanctorum*), die zur Gemeinde Gottes gehören. Das erste Mal wird dieser Gedanke wohl in Jdt 10,8 (V) genannt, wo es heißt *ut gloriatur super te Hierusalem et sit nomen tuum in numero sanctorum et iustorum*. Im Neuen

Körpers genannt werden⁵⁸, und wahrhaftig *Haupt des Körpers der Kirche* (Eph 5,23; Kol 1,18) sein und mag erkannt werden, daß er aus derselben Masse, aus der das ganze Menschengeschlecht (*massa qua omne genus hominum*) herabstieg gemäß dem Fleisch, (daß er) ohne Sünde kommt, dennoch darf nicht der, der einzigartig ist, unter die Übrigen gerechnet werden. Und jenes darf man nicht auf ihn selbst beziehen, was ein Maß haben kann, weil zu ihm selbst gesagt wurde: *Gott gibt nämlich den Geist nicht nach Maß* (Joh 3,34): Wo nämlich die Fülle der Gottheit ist (cf. Kol 2,9), dort ist weder Beschränkung noch Maß. Er weiß nicht durch Mühsal, Opfertod, Glaube und Verdienst⁵⁹ ein Ende der Verdienste zu ergreifen, der unbegrenzt und ohne Ende alles ausführt mit seiner Macht. Derjenige wird Mensch, und wahrhaftig wird der Mensch gemäß dem Fleisch geboren, aber er hört nicht auf, Gott zu sein⁶⁰. Er wird genährt, er macht Fortschritt, er wächst heran, er wird erwachsen, und *wie ein Lamm im Angesicht des Scherers stumm* (Jes 53,7) erträgt er die Beschimpfungen und wird geschlagen, und er, der als Urheber des Lebens zum Fleisch kommt, verschmäht den verfluchten Tod nicht. Aber das alles vollendet er nicht wie einer von uns aus Notwendigkeit, sondern indem er *die Macht hat*, seine Seele *darzubringen, und die Macht hat, jene auch wiederum aufzunehmen* (Joh 10,18), erlitt er es würdig nach dem Willen.

9. Ich bin der Ansicht, daß man auch nicht im geringsten verschweigen darf, was ich in demselben Brief hinzugefügt habe, als ich durch einen ähnlichen Fehler vom Weg abkam, daß Christus unser Herr alles, was es an Leiden gab, so erfüllte, daß er quasi als vollendeter Mensch (*perfectus homo*) durch die

Testament finden wir diesen Gedanken etwa in Apk 14,1–5, wo von den 144000 Erwählten berichtet wird. Insbesondere Augustinus verbindet die Rede von der Zahl der Heiligen mit einem strengen Prädestinationsgedanken, vgl. etwa corrept. 13,40: *numerus ergo sanctorum per Dei gratiam Dei regno praedestinatus, donata sibi etiam usque in finem perseuerantia, illuc integer perducetur, et illic integerrimus iam sine fine beatissimus seruabitur, adhaerente sibi misericordia Saluatoris sui, siue cum conuertuntur, siue cum praeliantur, siue cum coronantur* (PL 44, 941).

⁵⁸ Aug., ep. 187,6,20: *huius corporis caput est Christus, huius corporis unitas nostro sacrificio commendatur, quod breuiter significauit apostolus dicens: 'Unus panis, unum corpus multi sumus'* (CSEL 57, 99,5–7 Goldbacher).

⁵⁹ Vgl. Orig., Cant. III: *Est autem ordo eius et mensura huiusmodi, verbi gratia, 'Deum diligere' nullus modus, nulla mensura est, nisi haec sola, ut totum exhibeas, quantum habes. In Christo enim Iesu 'diligendus est Deus ex toto corde et ex tota anima et ex totis viribus'* (GCS Origenes VIII, 186,26–30 Baehrens).

⁶⁰ Vgl. Tert., Prax. 27,7: *Deus autem neque desinit esse neque aliud potest esse* (FChr 34, 236,7f. Sieben).

Hilfe (seiner) Göttlichkeit in nichts unterstützt wurde; im Willen wohl gemerkt so in Christus einen vollendeten Menschen zu bezeichnen (*in Christo hominem assignare perfectum*), weshalb ich auch behauptete, daß das Wort des Vaters diesen Leiden fremd sei. Und ich versuchte zu beweisen, daß er durch sich als Mensch allein dies alles ausführte durch das Vermögen der sterblichen Natur (*possibilitate naturae mortalis*) ohne irgendeine Hilfe seiner Göttlichkeit. Wahrhaft blind, der ich bekannte, daß der Mensch in Gott aufgenommen war (*susceptum in Deo hominem*), und nicht wollte, daß das, was des Menschen selbst war, in Gott übernommen sei. Jedenfalls hatte Gott ohne Zweifel in dem Belang in sich den ganzen Menschen aufgenommen, daß er das, was wir gleichsam Gottes unwürdig halten, nicht allein durch sich als Mensch durch natürliche Urteilskraft⁶¹ tat⁶², sondern daß er als Gott durch den Mensch und im Mensch – selbst uns zum Menschen geworden – durch die Macht und das Geheimnis des göttlichen Heilshandelns erfüllte.

Daraufhin, damit nichts an meiner Torheit fehlte, glaubte ich, der ich als gelehrtester Schreiber über Unverstandenes Unverstandenes behauptete, daß dies, was wir oben niedergelegt haben, so verstanden werden muß, daß ich durch jenes Schriftzeugnis, in dem geschrieben steht: *Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* (Ps 22,2 [V]; Mt 27,46 par.)⁶³, dies selbst zu bekräftigen versuchte: und daß deshalb der Herr der Ehre am Kreuz diesen Satz der Klage ausgestoßen habe, weil die vollendete Leidensfähigkeit des Menschen – ohne die geringste Hilfe der Gottheit – in so großen Schmerzen bewiesen wurde. Also wenn er zum Beweis der menschlichen Leidensfähigkeit Schmerzen un-

⁶¹ Die natürliche Urteilskraft (*iudicium naturale*) ist dem Menschen eigen und bestimmt diesen in seinen Handlungen, vgl. (Ps.-)Mar. Victorin., phys. I: *Rerum omnium conditorem Deum sensus hominum iudicio naturali motuque cognoscit* (PL 8, 1295 D); Aug., nupt. et concup. I 7,8: *discernitur autem non solum ratione subtili, uerum etiam uulgatissimo iudicio naturali, quod et in illis adparuit hominibus primis et hodieque tenetur ab hominibus coniu-gatis* (CSEL 42, 219,19–22 Urba/Zycha).

⁶² Prosper von Aquitanien kritisiert in einem Epigramm gegen die Nestorianer und Pelagianer, daß diese „Christus durch Frömmigkeit seiner Werke und eigenes Verdienst Gott sein ließen“ (*Nam Christum pietate operum et mercede uolentes esse deum* [CPL 519; PL 51, 154 A]). Zu dem Epigramm vgl. BECHT-JÖRDENS, Herzen, 299–305.

⁶³ Zu Auslegungen des Verlassensrufs Christi am Kreuz in der Alten Kirche vgl. LUZ, Matthäus 26–28, 335f. (Lit.), zu Leporius AMANN, Léporius, 438f. Augustinus legt Psalm 22 so aus, daß hier Christus hier nicht im eigenen Namen rief, sondern im Namen der Kirche, die erst vom alten Adam zum neuen umgeformt werden muß, vgl. Aug., ep. 140,6,15: *hanc in se uocem transfigurauit Iesus, uocem scilicet corporis sui, hoc est ecclesiae suae a uetere homine in nouum hominem reformandae, uocem scilicet infirmitatis humanae, cui deneganda fuerant bona ueteris testamenti, ut bona noui testamenti optare atque sperare iam disceret* (CSEL 44, 166,18–23 Goldbacher), vgl. WYRWA, Christus, 166–169.

terzogen diesen Ruf ausgestoßen hat, hätte er auch damals zum Beweis derselben Leidensfähigkeiten mit denselben Worten das schreien, als er geschlagen wurde, (und) hätte er auch damals dieselben Worte sprechen müssen, mit jener Krone der vielfachen Wunden (auf dem Kopf), wo so viele Peinigungen für ihn bestanden wie er verspottet Dornenstiche empfing⁶⁴. Oder waren die einen vielleicht für Christus leichter und die anderen schwerer? Ich glaube, daß derjenige, der einen Willen, um dies alles auf sich zu nehmen, zu haben geruhte, ein und dieselbe Kraft hatte, dies alles zu ertragen. Er schrie also, wie es geschrieben ist, und tat am Holz des Kreuzes hängend diesen Satz im Augenblick des Todes: nicht um die menschliche und in ihm vollendete Geduld zu beweisen, die ohne Zeugnis der Stimme durch die Sachen selbst und die offensichtlichen Tatsachen⁶⁵ bewiesen wurde, sondern um wahrhaft und offenbar zu zeigen, daß er als Sohn Gottes gemäß dem Fleisch sterben werde und indem er gleichsam die Stimme des Fleisches selbst gebraucht, und indem er das Vergangene für das Kommende ablegt, weil Gott durch den Kreuzestod notwendiger Weise den irdischen Körper für die Zeit verlassen mußte, nicht nur Gott, sondern auch seine Seele, die mit Gott vereint war⁶⁶, bevor es eingetreten ist, uns sein Sterben bezeuge. Das tote Fleisch (*caro*) hätte dies nämlich nicht schreien können, nachdem der Geist übergeben worden war. Wer würde sonst glauben, daß Christus in Wahrheit tot ist? Gott verließ nicht den Menschen in den Leiden, da er ja im Menschen gemäß dem Fleisch zu leiden geruhte, sondern (er verließ) den Körper (*corpus*) im Tod, und gemäß dem Gesetz des menschlichen Todes verließ die Gottheit mit der mit ihr vereinten Seele nicht den gekreuzigten Menschen (*crucifixum hominem*) zur Strafe, sondern das entseelte Fleisch (*exanimem carnem*)⁶⁷ für eine Zeit⁶⁸; und so lag Christus, der

⁶⁴ Leporius setzt das Leiden des Psalmenbeters (Ps 22) und das des Gottesknechtes aus Jes 52f. (vgl. auch Lepor. 8 [120,22]) in Beziehung mit dem Ruf des Gekreuzigten: wie schon der Beter in seiner Menschheit die Gottesferne schreiend zum Ausdruck brachte, genauso erweist sich die menschliche Natur Christi in ihrer Gottesferne am Kreuz.

⁶⁵ Gemeint sind damit die *res temporales* (*res gestae*) des Lebens Jesu, in denen sein Heilswirken erkannt werden kann, vgl. auch STUDER, *Theologia*, 582f.

⁶⁶ Lepor. 9: *diuinitas cum unita sibi anima* (121,43 D.).

⁶⁷ Aug., serm. 275,3: *quid enim agit Deus, mira opera faciendo circa sanctorum corpora defunctorum, nisi testimonium perhibet, sibi non perire quod moritur; et ut hinc intelligatur in quali honore secum habeat animas occisorum, quando caro exanimis tanto effectu diuinitatis ornatur?* (PL 38, 1255).

⁶⁸ Vgl. GRILLMEIER, *Gottessohn*, 139: „Daß der arme Leporius damit von seinem ‚Nestorianismus‘ nur ungenügend geheilt war und nicht zu einer ausgeglichenen Auffassung der

Sohn Gottes, dann tot im Grab wie derselbe Christus, der Sohn Gottes, zu den Toten hinabstieg⁶⁹, wie der selige Apostel sagt: *Daß er aber aufstieg, was bedeutet das anderes, als daß er zunächst auch hinabstieg zu den unteren Teilen der Erde? Derjenige, der hinabstieg ist derselbe, der über alle Himmel hinaufstieg* (Eph 4,9f.). Der Herr und unser Gott selbst jedenfalls, Jesus Christus, der einzige Sohn Gottes, der mit seiner Seele in die Unterwelt hinabstieg⁷⁰, fuhr

Einheit in Christus kommen konnte, ist wohl Leporius selbst wie auch seinen gütigen Richtern entgangen.“

In den christologischen Auseinandersetzungen mit den Theopaschiten des siebten Jahrhunderts argumentiert Anastasios Sinaita ähnlich wie Leporius. Anastasios versucht nachzuweisen, daß Gott nicht am Kreuz leiden und sterben konnte (Anast. S., hod. XII 3 [CChr.SG 8, 204,1–207,58 Uthemann]), vgl. dazu jüngst HEID, Beurteilung, 133–139 (135f. mit deutscher Übersetzung).

⁶⁹ Das Motiv des *descensus ad infer(n)os / ad infer(n)as* gründete sich vor allem auf 1Petr 3,19f. 4,6; 1Kor 15,4; Mt 12,40; Mk 15,46 par; Act 2,25–28 u.a.m. (zu den exegetischen Problemen vgl. BROX, Erste Petrusbrief, 182–189; MAAS, Gott, 45–130). Im Zuge der trinitätstheologischen / christologischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts gewann die Frage, ob der Logos oder die Seele Christi diese Höllenfahrt machte, eine immer größere Bedeutung. Dabei deutete etwa Epiphanius den Verlassenheitsruf Jesu am Kreuz (Mt 27,46) allein auf seine menschliche Natur (Epiph., haer. 69,64,2: ὁρῶσα ἤδη τὴν θεότητα σὺν τῇ ψυχῇ κινουμένην ἐπὶ τὸ καταλείπειν τὸ ἅγιον σῶμα ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ τοῦ κυριακοῦ ἀνθρώπου, τουτέστι τῆς αὐτοῦ ἐνανθρωπήσεως <προεβάλετο>. [GCS Epiphanius III, 213,13–16 Holl/Dummer]), die registrierte, daß der Logos sie verlassen wird, wodurch der Tod Macht über sie bekam. Der Logos selbst stieg in der Todesstunde Jesu in die Hölle hinab, während der Leib begraben wurde (vgl. Ath., ep. Epic. 6: αὐτὸ γὰρ ἂν ἐπορεύθη δι' ἑαυτοῦ τὸ σῶμα, κηρῦξαι τοῖς ἐν τῷ ἔδῃ πνεύματι. Νῦν δὲ αὐτὸς [scil. ὁ λόγος, TK] μὲν ἐπορεύθη κηρῦξαι, τὸ δὲ σῶμα εἰλίξας ὁ Ἰωσήφ σινδόνι, ἀπέθετο ἐν τῷ Γολγοθᾶ: [10,2–5 Ludwig]). In die Krise geriet diese Lehre vom Logosdescensus aber, so GRILLMEIER (Gottessohn, 127–137), als durch Apolinarius und die Apolinaristen deutlich wurde, daß durch die Ablehnung von dem Verhältnis Leib/Seele und dem Logos der Tod Jesu seine Relevanz als Heilstod für alle verlor. Wenn man, so wie Apolinarius, das Fleisch vom Logos trennt, da dieser in die Hölle fuhr, steht die Frage an, wie sich dann am Leib die Unvergänglichkeit erzeugen konnte (vgl. [Ps.-]Ath., Apoll. 2,15: „Wenn der Gott vom Leibe getrennt wurde und so der Tod sich verwirklichte, wie konnte der Leib, getrennt vom unvergänglichen Gott, die Unvergänglichkeit zeigen? Wie vollführte der Logos den Hingang in die Unterwelt, oder wie konnte er die Auferstehung aus der Unterwelt dartun?“ [PG 26, 1157 A; Übersetzung: GRILLMEIER, Gottessohn, 131]). Mithin mußte in der Zukunft der *descensus* neu bestimmt werden. Hieronymus und vor allem Rufin erarbeiteten dann einen Lösungsansatz, der dazu verhalf, auf die Problemstellungen des Apolinarius zu reagieren. Nach Hieronymus (?) fand der *descensus* in der Verbindung von Seele und Logos statt (vgl. Hier. (?), tract. in Psalm. 93,1 [CChr.SL 78, 447,6–19 Morin], siehe auch den Text in der kommenden Anmerkung). Rufin dagegen spricht davon, daß die Seele der Mittler (*anima mediatrix*) zwischen dem Fleisch (*caro*) und dem Logos sei, da die Gottheit ohne eine vermittelnde geistige Substanz keine Verbindung mit dem Leiblichen eingehen kann (Ruf., symb. 11 [CChr.SL 20, 148,10–12 Simonetti]). Die Seele Christi schreitet hinab in das Totenreich, wobei der Logos mit ihr verbunden bleibt (vgl. Ruf., symb. 26 [160,1–161,15 S.]). Im selben Sinn wie Rufin erklärt auch Leporius den *descensus*. Zu der Höllenfahrt Christi in der Alten Kirche vgl. GRILLMEIER, Gottessohn, (76–174) bes. 100–142; MAAS, Gott, 133–164; VON BALTHASAR, Mysterium Paschale, 227–255; CONNELL, Descensus, 265–271; BENDINELLI, Origene, 183–210.

⁷⁰ Hier., in Os. III 13,14f.: *liberavit autem omnes Dominus, et redemit in passione crucis et effusione sanguinis sui, quando anima eius descendit in infernum, et caro eius non uidit corruptionem; et ad ipsam mortem atque infernum locutus est: 'ero mors tua, o mors' (CChr.SL 76, 148,285–289 Adriaen); Aug., ep. 187,2: *et de carne quidem, quod eo die in sepulcro sit posita, manifestissimum est euangelium; quod uero illa anima in infernum des-**

auch selbst mit Seele und Körper (*corpore*) zum Himmel auf⁷¹. Weshalb wir sowohl jetzt und in Zukunft Gott als vollkommenen Menschen und ebenso als Sohn Gottes, als wahren Gott, in Ewigkeit verehren.

10. Von diesem meinem Herrn und Gott glaube und bekenne ich also gemäß dem großen Geheimnis der Frömmigkeit, daß er so im Fleisch geboren ist, im Fleisch gelitten hat, im Fleisch gestorben ist, im Fleisch auferweckt ist, im Fleisch erhöht ist (und) im Fleisch verherrlicht worden ist. Ebenso glaube ich, daß er selbst eigens in demselben Fleisch kommen wird, um das Urteil zu sprechen über die Lebenden und die Toten (cf. 2Tim 4,1; 1Petr 4,5) und daß jeder einzelne für seinen eigenen Verdienst den ewigen Lohn hat.

Um aber auch hier niemandem etwas zum Verdacht zurückzulassen, sagte ich damals, ja, habe sogar auf Einwände geantwortet, daß unser Herr Jesus Christus gemäß (seiner) Menschheit unwissend war. Aber jetzt maße ich mir an, dies nicht nur nicht zu behaupten, sondern ich verfluche auch meine früher vorgetragene Meinung in diesem Teil, weil es nicht erlaubt ist zu sagen, daß auch gemäß (seiner) Menschheit der Herr der Propheten etwas nicht gewußt hat⁷².

Wir haben die Fragen der übrigen Vorwürfe aber vorgetragen entweder im Vortrag oder in der Predigt (*exhortatio*; cf. 1Tim 4,13) oder in einer brüderlichen Zurechtweisung. Wenn wir dort etwa mehr durch den Sinn als durch den Glauben abwichen, weil es zu weit führen würde, das Einzelne durchzugehen gemäß der Glaubwürdigkeit dieses Briefes, bekennen wir sehr ehrlich, daß wir alle jene (Lehren), wie die Ordnung der katholischen Kirche sie festhält, ent-

cenderit, apostolica doctrina praedicat, quando quidem beatus Petrus ad hanc rem testimonium de psalmis adhibet, ubi de ipso praedicatum esse demonstrat: ... (CSEL 57, 84,15–19 Goldbacher). Vgl. dazu auch OZIMIC, Sermo, 81–102.

⁷¹ Ruf., apol. ad Anast. 3: *Filium quoque Dei in nouissimis diebus natum esse confitemur ex Virgine et Spiritu Sancto; carnem naturae humanae atque animam suscepisse, in qua et passus est et sepultus et resurrexit a mortuis, in eadem ipsa carne resurgens, quae deposita fuerat in sepulchro; cum qua carne simul atque anima post resurrectionem ascendit in caelos, unde et uenturus expectatur ad iudicium uiuorum et mortuorum* (CChr.SL 20, 26,1–7 Simo-netti).

⁷² Leporius interpretierte hier wohl Bibelstellen wie Mt 24,36 und Mt 20,23 par., in denen Jesus davon spricht, daß Gott allein alles weiß und kann, im Blick auf die menschliche Natur Christi. Doch inzwischen hat Leporius sich darüber belehren lassen, daß man eine solche Trennung nicht vornehmen dürfe. Diese Aussage des Leporius ist aber insoweit verwunderlich, als Augustinus etwa Mt 20,23 ausdrücklich in Bezug auf die menschliche Natur Christi benutzt, vgl. trin. I 12,24: *secundum 'formam' tamen 'serui' satagentibus discipulis de glorificatione sua respondit* (es folgt Mt 20,23 [CChr.SL 50, 63,49f. Mountain/Glorie]).

weder so übernehmen oder verwerfen, indem wir den Herrn Christus bezeugen und nichts anderes bekennen und im Herzen haben. Damit gewiss die Schande der ganzen Häresie durch uns verflucht wird, weil wir uns immer als Katholiken aus den Katholiken mit reinen Gewissen erkennen, sprechen wir die Verfluchung über alle Häretiker aus: Photinus, Arius, Sabellius, Eunomius, Valentinus, Apolinaris, Mani und alle, die gegen die gesunde Lehre vorgehen⁷³, weil wir, wenn wir auch mit der Zunge oder dem Gefühl nach gewankt haben (cf. Sir 25,11), aber dennoch nicht mit dem Willen oder Herzen, wie geschrieben steht: *Dieser strauchelt mit der Zunge, aber nicht aus dem Herzen. Wen nämlich gibt es, der nicht mit seiner Zunge einen Fehler begangen hat* (Sir 19,16f.)?

11. Was mich betrifft, meine Herrn, verehrungswürdigste und seligste Priester, habe ich mich so weit ich konnte als Sohn des Friedens – gemäß dem Apostel, der sagt: *Wer das ganze Gesetz beachten, aber in einem Anstoß erregen wird, wurde zum Angeklagten für alles* (Jak 2,10), da ich nicht in geringen, sondern in großen Anstoß erregte – aus ganzem Herzen in allen Dingen zum Angeklagten gemacht. Aber darin bewies ich vollendete Liebe zu denen, die mich verfolgten, freilich nicht umsonst, weil ich aufgenommen so rasch mit voller Liebe gebessert wurde, wie sie mit vollendeter Absicht und Eifer mich als Abweichler verfolgten. Mir aber, sage ich mit Gott als Zeugen, ist unter allem ersehenswert und wünschenswert der Friede. Was noch übrig ist: nun leisten wir immer wieder Abbitte: gebt uns Gnade, indem ihr uns verzeiht, und erlangt sie, indem ihr für uns betet. Ich wünsche, daß ihr, Väter, im Herrn lebt (cf. Röm 6,11).

12. I. Ich, Leporius, habe dieses in meinem Sinne diktierte Buch, in dem ich meinen Glauben, den ich, wenn Gott es will, bis zum Ende bewahren werde,

⁷³ Der vorher genannte Ketzerkatalog orientierte sich im wesentlichen an zwei Hauptthemen: Gnosis/Manichäismus und Christologie. Verurteilt werden alle „modalistischen“ Lehren für die hier Sabellius und Photin genannt sind; alle subordinatianischen Lehren werden durch die Nennung des Erzhäretikers Arius und des Eunomius verurteilt; schließlich verdammt man das christologische ‚enfant terrible‘ Apolinarius. Daneben werden summarisch gnostische Lehren ausgeschlossen, für die hier als pars pro toto Valentinus steht, sowie die Manichäer, deren Lehren Augustinus ohnehin massiv bekämpfte. Nicht genannt wird etwa Pelagius, dessen Verurteilung sich möglicherweise zur Zeit der Abfassung des Libellus in der Schwebe befand. Vgl. oben „1.2.1. Abfassungszeit des Libellus“.

aus meinem Innersten ausdrücken wollte, nachdem es vor den heiligen Bischöfen in der Kirche von Karthago verlesen wurde, unterschrieben.

II. Ich, Dominus⁷⁴ halte an diesem Glauben fest, bekenne ihn und habe dieses unterschrieben.

III. Ich, Bonus⁷⁵, halte an diesem Glauben fest, bekenne ihn und habe dieses unterschrieben.

Unterschrift der Bischöfe der Zeugen

IV. Ich, Aurelius⁷⁶, Bischof der Kirche der Karthager, habe das uns von Leporius vorgelegte Buch, nachdem es verlesen wurde, unterschrieben.

V. Ich, Augustinus, Bischof der Kirche der Region von Hippo Rhegius, habe das uns von Leporius vorgelegte, nachdem es verlesen wurde, unterschrieben.

VI. Ich, Florentinus⁷⁷, Bischof der Kirche von Hippo Diarritus, habe das uns von Leporius vorgelegte Buch unterschrieben.

VII. Ich, Secundus⁷⁸, Bischof der Kirche von Aquensis bzw. Magarmelitana, habe das uns von Leporius vorgelegte Buch, nachdem es verlesen wurde, unterschrieben.

⁷⁴ Möglicherweise handelt es sich bei dem hier genannten Dominus um den Bischof von Gratianopolis (= Grenoble) in der Provinz Viennensis. Dieser nahm gemeinsam mit Proculus von Marseille 381 n.Chr. an der Synode von Aquileia teil (Conc. Aquileiensis, ep. 2 subscriptio [CSEL 82,3, 325, siehe auch 327,5 Zelzer]), wo er sich an der Verurteilung von Palladius und Secundianus beteiligte (Gesta concili Aquileiensis 62: *Domninus episcopus Gratianopolitanus dixit: „Palladium in perfidia Arri permanentem in perpetuum sicut et fratres damnaverunt etiam et ego censeo esse damnandum“* [CSEL 82,3, 363,792–795 Zelzer]). In einer Grenobeler Bischofsliste wird Dominus als erster Bischof genannt (PL 151, 735 A), es folgen vier weitere Bischofsnamen auf der Liste, zu denen uns keinerlei Informationen vorliegen, bis der an der sechsten Stelle genannte Bischof Cheretius auf dem Konzil von Aurasicanus / von Orange (441 n.Chr.) quellenmäßig wieder belegbar ist (Conc. Aurasicanum [CChr.SL 148, 87,21; 88,15; 89,14; 90,23 Munier]). Vgl. DAVIES, s.v. Dominus 5, 877; DUCHESNE, *Fastes*, 230f. Allerdings gibt es neben diesen Belegen keine weiteren Informationen zu Dominus, so daß die von mir vorgenommene Identifikation hypothetisch bleiben muß. Vgl. auch PAC, *Domninus* 1, 282.

⁷⁵ Die Person des Bonus ist unbekannt; vgl. PAC, *Bonus*, 162.

⁷⁶ Vgl. PAC, *Aurelius* 1, 105–127.

⁷⁷ Vgl. PAC, *Florentius* 4, 471–473. Florentius starb am 17. April 419.

⁷⁸ Vgl. PAC, *Secundus* 3, 1055.

Augustinus, ep. 219

Es grüßen die geliebtesten Herren und ehrwürdigsten Brüder und Mit Bischöfe Proculus und Cillenus die Bischöfe Aurelius, Augustinus, Florentius und Secundus im Herrn⁷⁹.

1. Wir haben unsern Sohn Leporius, der bei eurer Heiligkeit für die Hartnäckigkeit seines Fehlers zu Recht und hinlänglich zur Verantwortung gezogen worden war⁸⁰, nachdem er daraufhin verjagt worden und zu uns gekommen war, aufgenommen, um ihn zu bessern und zu heilen, nachdem er in heilsamer Weise erschüttert war⁸¹. Denn gleichwie ihr dem Apostel gehorcht habt, (so) daß ihr die Unruhigen anklaget, so auch wir, (so) daß wir die Kleinmütigen trösteten und die Schwachen aufnahmen (cf. 1Thess 5,14). Als nämlich der Mensch überrascht worden war bei irgendeinem Vergehen und bei keinem zu geringen, und er über den eingeborenen Sohn Gottes – *der im Anfang das Wort war, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort* (Joh 1,1), als aber *die Fülle der Zeit* kam (Gal 4,4), *wurde das Wort Fleisch und wohnte unter uns* (Joh 1,14) – einiges nicht richtig dachte, noch die Wahrheit glaubte, indem er es leugnete, daß Gott Mensch wurde, natürlich damit nicht bei dem göttlichen Wesen, durch welches er dem Vater gleich ist, eine unwürdige Veränderung oder Verderbnis erfolge. Und indem er nicht sah, daß er mittelbar eine vierte Person in die Dreieinigkeit einfügte⁸², von gesundem Glauben und von der Wahrheit des rechtgläubigen Bekenntnisses ganz und gar fremd ist, so haben wir ihn, wie wir vermochten, mit der Hilfe des Herrn *im Geist der Sanftmut* (Gal 6,1) unterrichtet, besonders weil – als es solches sah – das auserwählte Werkzeug (cf. Apg 9,15)⁸³ hinzugefügt hat: *Achte auf dich selbst, damit nicht*

⁷⁹ Im Codex Vallicellianus Tom. XVIII aus dem elften Jahrhundert steht vor dem Titulus: *Eplā sci augustini pro reconciliatione lepori qui fuerat nestorianus* (vgl. CSEL 57, 428 App.). Die Epistula wird ebenso wie der Libellus allein in diesem Codex überliefert. Vgl. GOLDBACHER, Praefatio, XLVf.; DEMEULENARE, CChr.SL 64, (97–103) 101f.

Zusätzlich zu den im folgenden Text angegebenen Parallelen sei insbesondere auf das Kapitel „1.2.4. Augustinus und der 219. Brief“ verwiesen.

⁸⁰ eigentlich: aufgegriffen worden war

⁸¹ Vgl. etwa Aug., ep. 181,3 (CSEL 44, 704,7–705,7 Goldbacher).

⁸² Vgl. zu dem Vorwurf oben S. 51f. mit Anm. 185.

⁸³ Gemeint ist der spätere Apostel Paulus (= Saulus), von dem in der Apostelgeschichte berichtet wird (Kap. 9), er sei auf dem Wege nach Damaskus nach einer Christusvision erblindet. Der Christ Hananias erhält den Auftrag, Saulus die Hand aufzulegen, damit er wieder

auch du verführt wirst (Gal 6,1), damit nicht manche sich freuen, daß sie Wachstum im Geist erreicht haben, so daß sie dächten, sie könnten nicht mehr wie Menschen verführt werden. Und er fügte dem heilsame und friedliche Gedanken hinzu, daß wir einer des anderen Lasten tragen sollten, da wir ja das Gesetz Christi so erfüllen werden (cf. Gal 6,2): *wer nämlich meint, er sei etwas, obwohl er nichts ist, der betrügt sich selbst* (Gal 6,3), geehrteste und ehrwürdige Brüder.

2. Dennoch könnten wir keinesfalls etwa seine Korrektur vollenden, wenn ihr nicht vorher verurteilt hättet, was in ihm Fehlerhaftes gewesen war. So also nutzte der, der zugleich unser Herr und Arzt ist, seine Gefäße und seine Diener, der sprach: *Ich werde töten, und ich werde heilen* (Dtn 32,39), und hat durch euch den Stolzen getötet, und heilte durch uns den Betrübten. Ebenso hat er als Verwalter und Sachwalter seines Hauses durch euch das schlechte Bauwerk zerstört, durch uns hat er erbaut, was erbaut werden sollte. Ebenso rottete er als sorgfältiger Bauer durch euch das Unfruchtbare und Schädliche seines Besitzes aus, das Nützliche und Fruchtbare hat er durch uns gepflanzt. Nun wollen wir aber nicht allein uns Ehre geben, sondern seinem Erbarmen, in dessen Hand wir und unsere Reden sind. Und so wie euer Dienst unsere Niedrigkeit gelobt hat, an unserem obengenannten Sohn, so sollte sich auch eure Heiligkeit unseres Dienstes erfreuen. Folglich nehmt mit väterlichem und brüderlichem Herz den von uns durch barmherzige Milde Verbesserten an, so wie wir den von euch durch barmherzige Strenge Angeklagten annahmen. Auch wenn nämlich das eine durch euch und das andere durch uns geschah, die *eine* Liebe schaffte dennoch beides, das (was) zur Rettung des Bruders notwendig war. Also wirkte es der *eine* Gott, *weil Gott die Liebe ist* (1Joh 4,8.16).

3. Daher, wie er während seiner Anwesenheit von uns aufgenommen worden war, möge er durch euch aufgrund seines Briefes aufgenommen werden. Für diesen Brief meinten wir, daß wir gleichwohl auch selbst mit unterschreiben müßten, für den wir Zeugen sind. Ermahnt freilich erkannte er leicht, daß Gott

sehend werde. Auf dessen Einwendung, daß Saulus nach Damaskus gekommen wäre, um die junge christliche Gemeinde zu verfolgen, wird ihm gesagt: „Geh nur hin, denn dieser ist mein auserwähltes Werkzeug, daß er meinen Namen trage vor Heiden und vor Könige und vor das Volk Israel.“ (Apg 9,15).

Mensch wurde, denn *das Wort wurde Fleisch* (Joh 1,14) und *Gott war das Wort* (Joh 1,1). Und derselbe Apostel lehrte, daß es nicht durch eine Zerstörung dessen geschah, was war, sondern durch eine Hinzunahme dessen, was nicht war. Er selbst nämlich entleerte (entäußerte) sich nicht, indem er die Gestalt Gottes verlor, sondern indem er die Gestalt eines Knechtes annahm (Phil 2,6f.). Und dieser fürchtete nämlich dieses, als er nicht bekennen wollte, daß Gott aus einer Frau geboren wäre, daß Gott gekreuzigt und andere menschliche Dinge erduldet, damit man nicht glaubt, daß die Gottheit im Menschen verändert wurde oder durch die Vermischung (*permixtio*) mit dem Menschen verpestet wurde: eine fromme Gottesfurcht aber ein unvorsichtiger Fehler. Er sah um des Glaubens willen, daß die Gottheit nicht verändert werden konnte, aber sorglos nahm er an, daß der Menschensohn vom Gottessohn getrennt werden könne, so daß der eine dieser sei und der andere jener, und so daß der andere von ihnen nicht der Christus sei, oder daß es zwei Christusse sind. Aber nachdem er erkannte, daß das Wort Gottes, das ist der eingeborene Sohn Gottes, so der Menschensohn geworden ist, daß keines ins andere verwandelt worden ist, sondern weil beide in ihrem Wesen (*substantia*) beständig sind, Gott im Menschen menschliches so erduldet, daß er in sich selbst das Göttliche rein bewahrte, da bekannte er ohne Angst, daß Christus Gott–Mensch⁸⁴ ist. Und er fürchtete mehr, daß in die Dreieinigkeit eine vierte Person hinzugefügt werde als in der Göttlichkeit jene Verminderung des Wesens (*substantia*). Wir haben sehr geringe Zweifel daran, daß eure Liebe diese seine Besserung gern annimmt und sie denen bekannt macht, für die sein Irrtum ein Ärgernis war, weil auch jene, die mit diesem zu uns gekommen sind, auch mit jenem verbessert und geheilt wurden. Wie es durch ihre Unterschriften, die sie vor uns gegeben haben, ausdrücklich festgelegt ist⁸⁵. Es bleibt übrig, daß ihr – glücklich über die Rettung des Bruders – uns würdigt, uns im Gegenzug zu erfreuen durch ein Rückschreiben eurer Seligkeit⁸⁶. Wir wünschen, liebste und ehrwürdigste Brüder, daß ihr – indem ihr euch unser erinnert – im Herrn gut gedeiht.

⁸⁴ Die Rede von Christus als Gott–Mensch kommt im Werk Augustins immer wieder vor, vgl. etwa Aug., in Psalm. 100,3 (CChr.SL 39, 1408,45–49 Dekkers/Fraipont); in euang. Joh. 10,1 ad Joh 2,12 (CChr.SL 36, 100,5–7 Willems) u.ö. Vgl. mit weiteren Belegen GRILLMEIER, Gottmensch, 232f. mit Anm. 110. Zur inhaltlichen Füllung des Begriffes vgl. GRILLMEIER, Gottmensch, 244f.

⁸⁵ Zu den Namen vgl. oben Lepor. 12 I–III (oben S. 245 mit Anm. 74f.).

⁸⁶ Die Existenz eines solchen Antwortbriefes ist nicht belegt.

Selbständigkeitserklärung

Ich erkläre, daß ich die vorliegende Arbeit selbständig und nur unter Verwendung der angegebenen Hilfsmittel und Literatur angefertigt habe.

Jena, den 03. Februar 2004