

Inhaltsverzeichnis

Allgemeine Einleitung zu Theodoret	1
I. Theodorets Leben	1
II. Theodorets Schriften	8
III. Theodorets Christologie	18
IV. Die Verurteilung der Schriften Theodorets	57
V. Druckausgaben, Übersetzungen, Literatur.	61

Titel Werk: Einleitung zu Theodoret Autor: Theodoret von Cyrus Identifier: Allgemeine Einleitung Time: 1926

Titel Version: Allgemeine Einleitung zu Theodoret (BKV) Sprache: deutsch Bibliographie: Allgemeine Einleitung zu Theodoret In: Theodoret von Cyrus, Mönchsgeschichte. Aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Konstantin Gutberlet. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 50) München 1926. Unter der Mitarbeit von: Rudolf Heumann

Allgemeine Einleitung zu Theodoret

I. Theodorets Leben

Verzeichnis der in der folgenden Allgemeinen Einleitung gebrauchten Abkürzungen.

S. 08 CG = Conciliengeschichte (von Hefele) . Harduin = Acta Conciliorum etc. Paris 1715 sqq fol. 1–12. HE = Historia ecclesiastica. Hfc = Hæreticarum fabularum compendium, bei Migne, ser. gr. t. 83, 335–556. KG = Kirchengeschichte. KH = Kirchliches Handlexikon, hrsg. v. M. Buchberger 1907/12. Kirch = K., Enchiridion Fontium Historiae eccles. antiquae. Edit. 2 et 3 (1914). KL = Katholisches Kirchenlexikon v. Wetzer & Welte. 2. Aufl. 1882–1903. KV = Kirchenva(ä)ter. Mg = Migne, Patrologiæ cursus, series græca. Ml = Migne, Patrologiæ cursus, series latina. Parm. = Parmentier, der neueste Herausgeber der KG von Theodoret. RE = Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche. 3. Aufl. 1896–1909. TU = Texte und Untersuchungen z. Gesch. der altchristl. Literatur, hrsg. v. Harnack u. (seit 1906) Schmidt, Leipzig 1882 ff.

1.

S. 09 Theodoret von Cyrus gehört zu den größten Gelehrten und hervorragendsten Schriftstellern seiner Zeit. Er wurde um 393 als Sohn wohlhabender Eltern in Antiochien geboren. Er ward seiner frommen Mutter nach 16 jähriger Unfruchtbarkeit auf das inbrünstige Gebet eines heiligmäßigen Mönches Macedonius hin geschenkt und daher mit Recht Theodoret, d. h. „der von Gott Geschenkte“ genannt. Schon vor seiner Geburt dem Herrn

geweiht, wurde er von zarter Kindheit an mit den Mönchen der Umgegend bekannt gemacht, von denselben häufig gesegnet und für das aszetische Leben begeistert¹. Unterricht und Erziehung erhielt er in den Schulen der Mönche. Er eignete sich eine umfassende Bildung an. Homer und Plato, Isokrates und Demosthenes, Herodot und Thukydides, Hesiod, Aristoteles, Apollodor und Plotinus, Plutarch und Porphyrius scheint er selbst gelesen zu haben². In der Theologie bildete er sich hauptsächlich nach den Schriften der antiochenischen Kirchenschriftsteller und wurde dadurch in jene antiochenische Richtung hineingezogen, welche in ihrer konsequenten Weiterbildung leicht zur Häresie (Nestorianismus) führen konnte und tatsächlich geführt hat. Daß Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia seine Lehrer, Nestorius und der spätere Patriarch Johannes S. 010 von Antiochien seine Mitschüler gewesen, wie Garnier behauptet³, läßt sich nicht erweisen⁴. Was die Sprachkenntnisse betrifft, so beherrschte Theodoret das Griechische so gut wie seine Muttersprache, das Syrische, und hat er alle seine Werke in griechischer Sprache geschrieben, und zeichnet sich seine Diktion, wie schon Photius rühmt, durch attische Schönheit und Reinheit aus⁵. Das Lateinische und Hebräische scheint er nicht verstanden zu haben.

¹Hist. relig. XIII, bei Migne 82, 1408—12. Ibid. IX, Migne 82, 1377 sqq., bes. 1380—84 u. 1388. Ep. 81, Migne 83, 1260—64. Seine Mutter war in ihrem 23. Lebensjahre durch den Mönch Petrus von einem hartnäckigen Augenleiden geheilt und von den Eitelkeiten der Welt zu ernsterer Lebensauffassung und zur Frömmigkeit bekehrt worden. Erst sieben Jahre später, in ihrem 30. Lebensjahre, gab sie Theodoret das Leben; es war ihr erstes und letztes und einziges Kind. Hist. relig. c. IX, Migne 82, 1381—84.

²Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet. Wien 1904, S 76.

³Garnerii diss. l. c. 2, Migne 84, 95 s.

⁴Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur IV (1924) S. 222.

⁵A. a. O., S. 221.### 2. In noch junglichem Alter, zu einer Zeit, wo der erste Flaum auf seinen Lippen zu sprossen begann, versah er bereits das Amt eines Lektors an der Kirche von Antiochien^[^6]. Solange seine Eltern lebten, wird Theodoret bei diesen geblieben sein, zumal dieselben mit inniger Liebe an dem einzigen Kinde hingen^[^7]. Als aber beide Eltern gestorben waren, teilte er das ganze von ihnen ererbte Vermögen unter die Armen und zog sich, 23 Jahre alt, in das Kloster Nicertä bei Apamea zurück, wo er sieben Jahre als Mönch lebte und dem Gebet, der Betrachtung und dem Studium oblag^[^8]. Gegen seine Neigung wurde er um 423 zum Bischof von Cyrus gewählt^[^9]. S. 011 Cyrus (*Kύρρος*) [Kyrros] war ein unansehnliches Städtchen in der syrischen Provinz Euphratesia, zwei Tagereisen von Antiochien entfernt, in einer rauhen, bergigen, aber dicht bevölkerten Gegend. Die Diözese Cyrus unterstand zunächst dem Metropolit von Hierapolis, war ausgedehnt und umfaßte nicht weniger als achthundert Seelsorgebezirke oder Pfarreien. Die Bewohner waren größtenteils arm und ungebildet und vielfach von der Häresie angesteckt. Neben den Arianern waren es besonders die Marcioniten und andere Gnostiker, und zwar in so großer Zahl, daß sie manche Gegenden ausschließlich bewohnten. Hier bot sich dem jungen, arbeitsfreudigen und seeleneifrigen Bischof ein reiches und schwieriges Feld der Tätigkeit. Aber der Eifer, die Geduld, die Unerschrockenheit und Standhaftigkeit des heiligmäßigen Bischofs siegten über jede Schwierigkeit, und zwar mit solchem Erfolg, daß bei seinem Tode die Diözese von den Irrlehrern so ziemlich gereinigt war. Er führte mehr als zehntausend Marcioniten zur Kirche zurück, nahm nicht weniger als zweihundert Exemplare von Tatians Diatessaron hinweg und ersetzte sie durch die kanonischen Evangelien. Seine apostolische Tätigkeit brachte ihn öfter in Lebensgefahr; von den Heiden mußte er mehr als einmal Mißhandlungen erdulden, aber er ließ sich in seinem Feueifer nicht wankend machen.

3.

Für sich selbst setzte Theodoret auch als Bischof das frühere einfache, arme und abgetöte Leben eines Mönches fort. Sein bischöfliches Einkommen verwendete er zum großen Teil für gemeinnützige Zwecke, zur Errichtung von Säulenhallen, zum Bau von zwei großen Brücken, zur Anlage von öffentlichen Bädern und namentlich zur Herstellung einer dringend notwendigen Wasserleitung in seiner Bischofsstadt Cyrus⁶.

4.

Der Eifer für die vermeintliche Reinerhaltung des Glaubens verwickelte ihn seit 430 in die nestorianischen Streitigkeiten. Erzogen und ausgebildet in der antiochenischen Schule, welche das Göttliche und Menschliche in Christus möglichst unterschied und trennte, erblickte er S. 012 in der alexandrinischen Theologie, welche auf möglichst enge Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur drang, eine Gefährdung des überlieferten Glaubens⁷. Zwar ging er nicht so weit wie Nestorius. Er bat vielmehr gleich anfangs mit seinem Patriarchen Johannes von Antiochien den Nestorius, doch den Ausdruck *θεοτόκος* [theotokos] unbeanstandet zu lassen⁸, anerkannte auch selbst schon um diese Zeit die Bezeichnung *θεοτόκος* [theotokos], wenigstens neben dem Namen *ἀνθρωποτόκος* [anthropotokos], als logische Konsequenz aus der Vereinigung der beiden Naturen in Christus⁹, hielt sich aber immer zur Partei der Antiochener, bewegte sich im großen Ganzen in den Gedankengängen des Nestorianismus und lehnte es bis zum Schlusse ab, anzuerkennen, daß Nestorius den Irrtum von zwei Söhnen oder Personen in Christus gelehrt habe. Die Anathematismen des Cyrill betrachtete er geradezu als eine Erneuerung des Apollinarismus und hielt sich für verpflichtet, dagegen mit aller Entschiedenheit aufzutreten; und er tat das mit um so größerer Zuversicht und Entschlossenheit, als auch sein Patriarch Johannes von Antiochien es wünschte¹⁰.

5.

Nun war allerdings die Ausdrucksweise des Cyrill nicht immer so klar und bestimmt, daß sie, namentlich von einem Antiochener, nicht mißverstanden werden konnte. Es gab damals in der Christologie noch keine allgemein anerkannte Terminologie; diese wurde erst durch das Konzil von Chalcedon (451) geschaffen oder doch sanktioniert. Cyrill sprach deshalb wiederholt von *einer φύσις* [physis] in Christus, aber im Sinne von Individuum

⁶Epist. 113. 79. 80. 81. 82. 145. Migne 83, 1312–17. 1253–65. 1384 B.

⁷Ep. 151, bei Migne 83, 1417.

⁸Mansi, Concil. coll. IV, 1067.

⁹So in seinem Schreiben an die orientalischen Mönche (ep. 151, Migne 83, 1429) und in seiner Entgegnung auf Cyrills Anathematismen (Migne 76, 393).

¹⁰Ep. 150, bei Migne 83, 1413; vgl. ep. 151, bei Migne 83, 1416 sqq. ep. 162, Migne 83, 1463.

oder Person, er redet von einer *φυσικὴ ἕνωσις* [physikē henōsis], aber im Sinne einer wahren und wirklichen, nicht bloß moralischen Vereinigung, und was vor allem zu beachten ist, Cyrill *dachte* von Christus durchaus korrekt; S. 013 er hat nicht nur die Einheit des Trägers der beiden Naturen, sondern auch die vollständige Unversehrtheit dieser Naturen immer und überall gelehrt, während Nestorius trotz des gelegentlichen Zugeständnisses der *einen* Hypostase die *communicatio idiomatum* leugnete, deshalb auch Maria nicht als *θεοτόκος* [theotokos] anerkennen konnte und so tatsächlich zwei verschiedene Subjekte (*principia quae*) der Tätigkeit und des Leidens in Christus oder, was dasselbe ist, zwei Söhne oder zwei Personen statuierte, wenn er letzteres auch nicht zugeben wollte.

6.

Theodoret wurde nun gleich anfangs durch sein entschiedenes Eingreifen der geistige Führer und literarische Vorkämpfer der antiochenischen Partei und blieb es bis zum Konzil von Chalcedon (451). Gleich den übrigen Bischöfen des antiochenischen Patriarchats nahm auch er an der allgemeinen Synode von Ephesus (431) nicht teil, spielte vielmehr in der Gegensynode seines Patriarchen Johannes eine hervorragende Rolle und war führendes Mitglied der Delegation, welche den Nestorius vor dem Kaiser verteidigte. Dazu verfaßte er gegen das rechtmäßige Konzil eine nur noch in Fragmenten erhaltene Schrift *Pentalogium* (*Pentalogos*). Er nahm auch lebhaften Anteil an den beiden Synoden, welche von den Antiochenern auf der Rückreise von Ephesus zu Tarsus und Antiochien gehalten wurden und auf denen Cyrill neuerdings exkommuniziert wurde. Desgleichen setzte er nach der Heimkehr in seine Diözese die Opposition gegen Cyrill und das Ephesinum in Wort und Schrift fort. Er wollte sogar die von Cyrill und dem Patriarchen Johannes geschlossene Union vom Jahre 433 nicht anerkennen, obschon das Einigungssymbolum wahrscheinlich von ihm selbst stammte, weil er den Nestorius nicht verurteilen wollte, wie Cyrill es verlangte. Endlich 434 ließ er sich von seinem Patriarchen Johannes bewegen, der Union beizutreten, aber erst nachdem ihm die namentliche Verurteilung des Nestorius erlassen worden war¹¹.

7.

S. 014 Nun ruhte der Streit für einige Jahre. Er entbrannte aber von neuem, als Cyrill den Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, nicht mit Unrecht, als die eigentlichen Urheber der nestorianischen Häresie bezeichnete¹². Seitdem nämlich die Schriften des Nestorius verboten und verbrannt worden waren, wurden von den Nestorianern um so eifriger die Schriften des Theodor von Mopsuestia und des Diodor von Tarsus, der geistigen Ahnen des Nestorius, gelesen, exzerpiert, übersetzt und verbreitet. Deshalb entstand ein neuer

¹¹Vgl. Hefele, CG II², 141–142.

¹²Ep. 71 ad Theodos. imp., Mg 77, 343 A: Hi (sc. Diodorus et Theodorus) patres fuerunt Nestorii blasphemiae. Vgl. ep. 69 und 70, Mg 77, 340 B und 341 A.

Streit über die Rechtgläubigkeit dieser Männer. Verschiedene Bischöfe, Rabulas von Edessa, Proklus von Konstantinopel und besonders Cyrill von Alexandrien warnten vor diesen Schriften, Theodoret dagegen nahm sie in Schutz, ebenso der Priester Ibas von Edessa. Der Streit nahm jedoch glücklicherweise keine weitere Ausdehnung an, da monophysitisch gesinnte armenische Mönche auch ganz orthodoxe Aussprüche Theodors von Mopsuestia für ketzerisch erklärten und da überdies der Kaiser Frieden wünschte. Gleichwohl trug auch dieser Streit dazu bei, die Feindseligkeit des Theodoret gegen Cyrill zu nähren und zu mehren. Die Erbitterung, die sich allmählich in der Seele Theodorets angehäuft hatte, zittert noch nach in dem Briefe, den Theodoret an seinen Patriarchen Domnus schrieb, als er 444 den Tod seines großen Gegners Cyrill erfuhr¹³.

8.

Doch brachte der Hingang des Cyrill dem Theodoret keineswegs eine Besserung seiner Lage. Denn der Nachfolger Cyrills, Dioskur, war ein entschiedener Anhänger des eben im Entstehen begriffenen Monophysitismus und dazu ein gewalttätiger und rücksichtsloser **S. 015** Mann. Die Monophysiten beriefen sich einerseits für ihre Behauptungen mit Vorliebe auf Cyrill und dessen Schriften, und andererseits erblickten sie in Theodoret den gefährlichsten Gegner ihrer neuen Lehre und verfolgten ihn mit grimmigem Hasse. Sie beschuldigten ihn fälschlicherweise, daß er häufig Synoden nach Antiochien berufe und Unfrieden stifte, und verlangten, daß er sich ruhig verhalte und auf die Verwaltung seiner Diözese beschränke. Dioskur aber erwirkte durch Vermittlung des Eutyches und des allmächtigen Ministers Chrysaphius ein kaiserliches Dekret, das dem Theodoret befahl, seine Diözese nicht mehr zu verlassen, eine Weisung, die Theodoret ungemein schmerzte¹⁴. Ferner bezichtigten sie ihn des Nestorianismus, daß er in Christus zwei Söhne lehre. Theodoret verteidigte sich gegen den Vorwurf in mehreren Briefen¹⁵, richtete selbst an Dioskur ein verbindliches Schreiben, worin er das Symbolum Ephesinum (das Unionssymbolum vom Jahre 433) wiederholt und diejenigen verurteilt, welche die heilige Jungfrau nicht Gottesmutter oder unsern Herrn Jesus Christus einen bloßen Menschen nennen oder denselben in zwei Söhne teilen¹⁶.

¹³Ep. 180, bei Migne 83, 1489—92. Hier heißt es unter anderem: „Sero tandem et vix malus homo defunctus est . . . Laeticavit quidem superstites illius discessio, contristavit vero forsitan mortuos; et timor est ne praegravati ejus conversatione iterum ad nos remittant, vel illos diffugiat qui eum abducunt.“ Die Echtheit des Briefes ist bezeugt durch das 5. allgem. Konzil Coll. V, bei Harduin III 138.

¹⁴Epp. 79–83, Migne 83, 1256–76.

¹⁵Epp. 83—86, Migne 83, 1265–81.

¹⁶Ep. 83, Migne 83, 1265–76.

9.

Es war umsonst. Dioskur sprach über Theodoret das Anathem aus und veranlaßte neue kaiserliche Dekrete vom Jahre 449, in denen Theodoret untersagt wurde, auf der nach Ephesus ausgeschriebenen Synode zu erscheinen, wenn er nicht etwa von der Synode selbst gerufen würde. Er wurde nicht gerufen, wohl aber von der Synode, der sogenannten Räubersynode (449), in ihrer dritten Sitzung auf Betreiben Dioskors abgesetzt und vom Kaiser in sein früheres Kloster bei Apamea zurückverwiesen. Theodoret appellierte an den Papst Leo¹⁷, der dessen Absetzung für ungültig erklärte, aber S. 016 seinem Richterspruch zunächst keine Geltung verschaffen konnte¹⁸.

10.

Indessen brachte das nächste Jahr 450 eine unerwartete Wendung der Dinge. Der Kaiser Theodosius II. starb plötzlich infolge eines Sturzes vom Pferde, und seine glaubenstreue Schwester Pulcheria übernahm die Herrschaft und vermählte sich mit dem Feldherrn Marcian, der ebenfalls gut katholisch war. Mit den übrigen verbannten Bischöfen wurde nun auch Theodoret aus der Verbannung zurückgerufen¹⁹. Er wurde auch zur Synode von Chalcedon (451) berufen und trotz der lärmenden Opposition der alexandrinischen Partei zu den Sitzungen zugelassen, zunächst ohne Stimmrecht, seit der achten Sitzung (26. Oktober 451) aber als vollberechtigtes Mitglied, nachdem er eine orthodoxe Erklärung abgegeben und insbesondere über Nestorius das Anathem gesprochen und damit seine früheren Schriften gegen Cyrill und das Ephesinum sowie die zur Verteidigung des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia verfaßten Schriften indirekt selbst verurteilt hatte. Durch Beschluß des Konzils wurde ihm nun auch die Kirche von Cyrus wieder zurückgegeben²⁰.

11.

Die letzten Jahre seines Lebens brachte Theodoret wohl in Cyrus zu, mit der Verwaltung seiner Diözese und literarischen Arbeiten beschäftigt. In diese Zeit, ungefähr in das Jahr 453, fällt die Abfassung seiner Ketzergeschichte, worin er auch dem Nestorius eine Stelle anweist²¹. Um 458 wird er gestorben sein.

¹⁷Auf Grund der canones 3, 4 und 5 der Synode von Sardika. Vgl. Hefele, CG I ², 560–577. Über die Streitfrage, ob Theodoret eine Appellation im vollen Sinne des Wortes an Rom eingelegt habe, s. Hefele II ², 390 f. Jedenfalls hat Papst Leo S. 016 das Schreiben Theodorets als eine wirkliche Appellation aufgefaßt und behandelt.

¹⁸Epp. 113. 116. 118. 145. 147. Migne 83, 1312. 1324. 1328. 1376. 1409. Vgl. dazu Hefele, CG II ², 313–394.

¹⁹Hefele, CG II ², 394 ff. Vgl. Theodoretii epp. 138–140, bei Migne 83, 1360–65.

²⁰Vgl. Hefele, CG II ², 410 ff., bes. 425 f. 478 f.

²¹Haeret. fab. comp. 4, 12, bei Migne 83, 431–36.

12.

Theodoret ist für den Historiker eine anziehende und interessante Persönlichkeit. Er war ein Mann der Aszese und der Frömmigkeit, ein Freund rastloser S. 017 Arbeit, voll Eifer für die Reinerhaltung des Glaubens wie für die Ausrottung der Häresien; er war ein großer Bischof, der sich nicht bloß um das Seelenheil seiner Untergebenen kümmerte, sondern auch für die sonstigen Bedürfnisse derselben ein fühlendes Herz und eine freigebige Hand hatte, der seine Bischofsstadt Cyrus erst zu einer wirklichen Stadt umwandelte, ein edler Priester, der nie versagte, wenn im Dienste der Religion, der Frömmigkeit und des Gemeinwohles eine Arbeit von ihm verlangt wurde; er war ein gewandter, hinreißender Redner, der gerne gehört und häufig auch nach auswärts, insbesondere nach Antiochien gerufen wurde, wo Tausende von Zuhörern seine Kanzel umstanden und seine zündenden Worte mit lauten Beifallskundgebungen begleiteten²²; er war endlich ein fruchtbarer Schriftsteller, der mit seinen Werken mächtig in die Zeitgeschichte eingriff und bei Freund und Feind Beachtung fand, verehrt von den einen, gefürchtet von den andern, der angesehenste Bischof des Morgenlandes und der geistige Führer der antiochenischen Partei in den Glaubensstreitigkeiten seiner Zeit.

13.

Infolge seiner Erziehung und Ausbildung in der antiochenischen Schule war Theodoret längere Zeit mehr oder minder dem Nestorianismus zugetan; allmählich aber fand er, da er aufrichtig nach Wahrheit strebte, den Weg zur vollen Orthodoxie, und seit dem Konzil von Chalcedon (451) hat er von Christus ganz korrekt gedacht und gesprochen. Was er aber auch gefehlt haben mag in seinem Kampf gegen Cyrill und das Ephesinum, er hat es später reichlich gesühnt durch die Verfolgungen und Drangsale, die er von seiten der Monophysiten zu erleiden hatte und die er mit christlicher Ergebung und im Geiste der Buße getragen hat.

14.

Theodorets Schicksal hat vielfach Ähnlichkeit mit dem des Eusebius von Cäsarea. Beide Männer würden sicher den größten Kirchenvätern beigezählt werden, hätte der letztere nicht durch seine unsichere und schwankende Haltung in den arianischen Wirren und Theodoret nicht durch seine Kämpfe gegen Cyrill und S. 018 durch seine Hinneigung zu Nestorius den Glanz seines Namens verdunkelt. Mögen aber auch an dem Charakterbild des großen Mannes manche dunkle Schatten sich finden, wahr ist und bleibt, was schon Tillemont von ihm geschrieben hat: „Seine Erziehung und der ganze Verlauf seines nicht gewöhnlichen Lebens waren heilig und erbaulich. Er hat sein Bischofsamt geehrt durch

²²Vgl. ep. 83 u. 147, Migne 83, 1268. 1412.

wahrhaft apostolische Arbeiten, welche den Erfolg hatten, den Gott regelmäßig den klugen und treuen Hirten gewährt. Es gibt nichts Heiligeres, nichts Demütigeres und nichts Hochherzigeres als die Gesinnungen, die er in seinen Trübsalen an den Tag legte²³.

II. Theodorets Schriften

A. Exegetische Schriften

S. 018 Theodoret war ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller. Außer Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien hat kein griechischer Kirchenvater und Kirchenschriftsteller so viele Werke hinterlassen wie Theodoret. Dieselben können eingeteilt werden in exegetische, apologetische, dogmatische und historische Schriften, wozu dann noch Homilien und Briefe kommen.

Als Glied der antiochenischen Schule pflegte Theodoret vor allem die Exegese. Ja der größte Teil seiner Schriften ist exegetischer Natur. Daher nehmen auch die exegetischen Werke in den besten Ausgaben die erste Stelle ein. Dieselben sind zumeist *fortlaufende Kommentare*, nur wenige beschäftigen sich mit der *Erklärung einzelner schwieriger Stellen* der heiligen Schrift und verlaufen deshalb in Fragen und Antworten. Zu diesen letzteren gehören:

- 1) die *Quaestiones in Octateuchum* (die fünf Bücher Mosis und anhangsweise Josue, Richter und Ruth²⁴) und S. 019
- 2) die *Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon*²⁵. Beide Werke sind auf Bitten des Priesters und Weihbischofs Hypatius²⁶ erst nach der Ketzergeschichte, also erst nach 453 verfaßt.

Fortlaufende Kommentare sind:

- 3) Die *Interpretatio in psalmos*²⁷, zunächst für Mönche und Kleriker zum besseren Verständnis des kirchlichen Offiziums bestimmt. Nach der Absicht des Verfassers sollte dieser Psalmenkommentar sein erstes exegetisches Werk werden, aber durch Freunde gedrängt, stellte er diese Arbeit zurück und kommentierte nacheinander das Hohelied, die Bücher Daniel und Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, und erst

²³Tillemont, Mémoires 15, 208 bei Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. IV 219 f.

²⁴Migne 80, 75–528.

²⁵Migne 80, 527–858.

²⁶Theodoret nennt diesen in der Vorrede zu seinem Werke (Migne 80, 76) nur „Hypatius, du liebster meiner Söhne“. Derselbe wird aber sicher identisch sein mit dem Presbyter und Landbischof Hypatius, der 449 nach der Absetzung des Theodoret auf der Räubersynode gemeinsam mit einem anderen Chor-(Land-)bischof Abramius und dem Abt Alypius einen Brief Theodorets, den von uns oft zitierten Brief 113 (Migne 83, 1312 ff.; s. bes. col. 1317 C), an den Papst Leo überbrachte.

²⁷Migne 80, 857–1998. Nachträge 84, 19–32.

nach Vollendung dieser Kommentare griff er wieder auf die Erklärung der Psalmen zurück. Eine neue Psalmenerklärung aber hielt er für notwendig, weil ihm die bisherigen nicht genügten. Die einen ergaben sich, wie er selbst in der Vorrede sagt, bis zum Überdruß der Allegorie, die anderen bezogen die prophetischen Stellen nicht auf Christus und seine Kirche, sondern auf gewisse Ereignisse im Alten Testament, so daß ihre Auslegung mehr für die Juden paßte als für die Christen. Theodoret will beide Fehler meiden; er will eine Erklärung liefern, die einerseits an der buchstäblichen Auslegung festhält, andererseits aber die Beziehung auf Christus und seine Kirche nicht übersieht²⁸. — Die Zeit der Abfassung des Psalmenkommentars ist unsicher; wahrscheinlich fällt S. 020 sie in die Zeit nach 436; Theodoret erwähnt ihn erst seit 449²⁹.

- 4) Die *Interpretatio in Canticum canticorum*³⁰ ist, wie schon erwähnt, die exegetische Erstlingsschrift Theodorets und verdankt ihre Entstehung der Anregung des Bischofs Johannes von Germanicia³¹. Sie wurde jedenfalls nicht vor 430 verfaßt. Nach Theodoret ist das Hohelied nicht, wie Theodor von Mopsuestia meinte, ein von Salomon anläßlich seiner Vermählung mit der ägyptischen Prinzessin verfaßtes Hochzeitslied oder etwas Ähnliches, sondern eine Schilderung der innigen Liebe Christi zu seiner Braut, der Kirche³².
- 5) Die *Kommentare zu den größeren und kleineren Propheten*³³. Von diesen ist der Kommentar zu Isaias verloren gegangen. Was unter diesem Namen in den Werken Theodorets sich findet³⁴, ist eine von Sirmond veranstaltete Sammlung von Katenenscholien, die auf Theodoret lauten³⁵. Die Kommentare zu den Büchern Daniel³⁶, Ezechiel³⁷ und zu den kleinen Propheten³⁸ werden wahrscheinlich vor 436, der Jeremiascommentar, der auch Baruch und die Klagelieder umfaßt³⁹, wird erst später, aber jedenfalls vor 448 geschrieben sein.
- 6) Die *Interpretatio in 14 epistolas S. Pauli*⁴⁰ ist eine gedrängte Erklärung im Literal-

²⁸Praefatio in psalmos, Migne 80, 857 sqq.

²⁹Ep. 82, Migne 83, 1265. Quaest. in 2 Regn. 43, Migne 80, 656 C.

³⁰Migne 81, 272–214.

³¹Ebd. 28 und Bardenhewer a. a. O. IV 236 A. 4.

³²Ebd. 81, 29.

³³Ebd. 215–1988.

³⁴Ebd. 215–494.

³⁵Bardenhewer, a. a. O. IV, 237.

³⁶Migne 81, 1255–1546.

³⁷Ebd. 807–1256.

³⁸Ebd. 1545–1988.

³⁹Ebd. 495–806. Theodoret verweist auf sämtliche Prophetenkommentare in seinen Briefen 81 und 113 (Migne 83, 1265 u. 1317) und in den Quaest. in Levit. 1 (Migne 80, 300), auf den Jeremiascommentar in den Quaest. in 4 Regn. 57 (Migne 80, 800).

⁴⁰Migne 82, 35–878.

sinn, S. 021 vielleicht das vortrefflichste exegetische Werk des großen Gelehrten, der einzige Kommentar zum Neuen Testamente, wahrscheinlich erst nach den alttestamentlichen Kommentaren, aber jedenfalls noch vor 448 verfaßt⁴¹.

Die Kommentare Theodoret's sind sämtlich kurz und bündig, reich an Gedanken, nach Form und Inhalt mustergültig. Seine Exegese ist die grammatisch-historische. Dabei vermeidet er aber jede Einseitigkeit in der buchstäblichen Erklärungsweise. Nach Theodoret redet die Heilige Schrift oft *τροπικῶς* [tropikōs] und *αἰνιγματωδῶς* [ainigmatōdōs], und namentlich im Alten Testamente hat alles typische Bedeutung. Theodoret übernimmt die Erklärung der heiligen Schriften zumeist auf Ersuchen seiner Freunde und aus Pflichtgefühl, in der Erwägung, daß jeder Mensch verpflichtet sei, von den ihm verliehenen Talenten einen ausgiebigen Gebrauch zu machen⁴². Demütigen Sinnes fleht er um den Beistand des Heiligen Geistes zum richtigen Verständnis des Textes und stützt seine Erklärungen auf die Auslegungen der früheren Kirchenväter, was er ganz offen zugibt⁴³. Doch wahrt er sich seine Selbständigkeit auch gegenüber dem hochverehrten „Lehrer der gesamten Kirche“ Theodor von Mopsuestia.

Nicht mit Unrecht hat man Theodoret den größten Exegeten genannt, den Antiochien und das christliche Altertum hervorgebracht hat. Er hat jedenfalls das Verdienst, die Schrifterklärung der antiochenischen Schule in seinen Kommentaren zusammengefaßt, der Nachwelt überliefert und zum Gemeingut der Kirche gemacht zu haben⁴⁴.

S. 022 Der den Kommentaren Theodoret's zugrunde liegende griechische Text ist die Septuaginta, und zwar die in Antiochien gebräuchliche Septuaginta-Rezension Lucians⁴⁵.

B. Apologetische Schriften

Von den apologetischen Werken soll an erster Stelle genannt werden

- 1) Die *Graecarum affectionum curatio seu evangelicae veritatis ex gentilium philosophia cognitio* (*ἐλληνικῶν θεραπευτικῆ πατημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἐλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις*) [hellēnikōn therapeutikē patēmatōn ē euangelikēs alētheias ex hellēnikēs philosophias epignōsis], *Heilung der heidnischen Krankheiten* oder *Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie*⁴⁶,

⁴¹Zitiert in epp. 1, 82, 113 (Migne 83, 1173. 1265. 1317.) und in den Quaest. in Levit. 1 (Migne 80, 300).

⁴²Praef. in Daniele, Migne 81, 1257.

⁴³So in der Praefatio zum Hohenliede (Migne 81, 48), wo er die Leser bittet, wenn sie bei ihm vielfach den Gedanken früherer Väter begegneten, dieselben nicht als Plagiat (*κλοπή*) zu betrachten, sondern als eine von den Vätern überkommene Erbschaft (*κληρονομία πατρῶα*). Vgl. auch das Prooemium zu den kleinen Propheten bei Migne 81, 1548.

⁴⁴Bardenhewer, a. a. O. 238 f. Feßler-Jungmann, *Institutiones Patrologiae* II (1896), 228 ff.

⁴⁵Bardenhewer, a. a. O. 239.

⁴⁶Migne 83, 783–1152.

eine gewandte und sehr gelehrte Verteidigung der christlichen Religion, „die letzte und schönste der antiheidnischen Apologien des Altertums⁴⁷“. Das Werk wurde veranlaßt durch die Spottreden der Heiden, daß die Apostel ungebildete Leute gewesen, daß die Katechumenen immer nur gemahnt würden zu glauben, daß es lächerlich sei, die Martyrer zu verehren und dergleichen. Theodoret will nun die Vorwürfe der Heiden widerlegen, zugleich aber auch einfältige und schwache Christen vor Erschütterung ihrer Glaubensfestigkeit bewahren⁴⁸. Er handelt darum in zwölf Büchern von den verschiedenen Grundfragen der Religion, von Gott und der Welt, den Engeln, dem Menschen, von der göttlichen Vorsehung, vom Opfer, von der Heiligen- und Martyrer-Verehrung usw. und stellt dabei immer die christliche Wahrheit dem heidnischen Wahn, die christliche Sitte den heidnischen Gebräuchen gegenüber, um durch diesen Gegensatz die Vorzüge des Christentums in desto hellerem Lichte erscheinen zu lassen und die von den Heiden vorgebrachten Einwendungen desto schlagender zu S. 023 entkräften⁴⁹. Die Schrift zeichnet sich durch eine außergewöhnliche Gelehrsamkeit aus. Die zahlreichen Zitate sind jedoch nicht den Originalien entnommen, sondern hauptsächlich aus der „Evangelischen Beweisführung“ des Eusebius von Cäsarea und den „Stromata“ des Klemens Alexandrinus geschöpft⁵⁰. Die Curatio wird von Theodoret seit 449 erwähnt⁵¹, ist also jedenfalls vor diesem Jahre entstanden, wahrscheinlich aber schon viel früher verfaßt worden⁵².

2) Ausgezeichnet durch glänzende Beredsamkeit wie durch kraftvolle Beweisführung sind die zehn Reden *über die Vorsehung*, „De providentia orationes decem“ (*περὶ προνοίας λόγοι δέκα*) [*peri pronoias logoi deka*]⁵³, die wahrscheinlich noch vor dem Konzil von Ephesus (431) gehalten wurden. Sie handeln von der Vorsehung in der physischen (or. 1—5) wie in der moralischen und sozialen Weltordnung (or. 6—9). Der größte Beweis für die Vorsehung Gottes aber ist die Tatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes (or. 10) *Verloren* gegangen ist

3) Die Schrift „*Ad quaesita magorum*“ (*πρὸς τὰς πεύσεις τῶν μάγων*) [*pros tas peuseis*

⁴⁷Bardenhewer, a. a. O. 232.

⁴⁸Prologus zur Curatio, Migne 83, 784.

⁴⁹Theodoret gibt selbst im Prologus eine kurze Inhaltsangabe zu den zwölf Büchern. Migne 83, 785—88.

⁵⁰Schulte, Theod. v. Cyrus als Apologet. Wien 1904. S. 49 ff. Vgl. S. 53 f.: „Es genügt auf die Gewohnheit der altchristlichen Schriftsteller, welche mit ihrem geistigen Eigentum die Resultate der Vorgänger wie eine rechtmäßige Erbschaft ohne weiteres in Schrift und Rede verbanden, als eine ganz allgemeine hinzuweisen, um der Frage nach den verschwiegenen Quellen der Curatio jene kränkende Bedeutung genommen zu haben, die sie bei einem modernen wissenschaftlichen Werke wirklich haben würde.“

⁵¹Ep. 113 (Migne 83, 1317), 116 (Migne l. c. 1325), Quaest. in Levit. 1 (Migne 80, 297).

⁵²Eine neue, vorzügliche Ausgabe der Curatio wurde von Raeder veranstaltet, Leipzig 1904. Vgl. Bardenhewer, a. a. O. 234 A. 2.

⁵³Migne 83, 555—774.

tōn magōn], die sich gegen die persischen Magier wendet, welche die Hauptschuld trugen an der Heftigkeit und langen Dauer der Christenverfolgung unter den Perserkönigen Bahram V. und S. 024 Jezdegerd II. Theodoret beantwortet und widerlegt in diesem Werke die Fragen und Einwürfe der Magier gegen das Christentum, wie er andererseits deren religiöse Anschauungen darlegt und bekämpft⁵⁴.

- 4) Eine andere ebenfalls verloren gegangene Schrift* „Contra Judaeos“* (πρὸς Ἰουδαίους) [pros Ioudaiou] ⁵⁵ diente dem Nachweise, „daß die Propheten von Christus geweissagt haben⁵⁶“. Von ihr scheint sich nur ein kurzes Fragment erhalten zu haben in einer Handschrift der Mediceer-Bibliothek in Florenz⁵⁷.

C. Dogmatische Schriften

Zu den dogmatischen, genauer dogmatisch-polemischen Schriften gehören:

- 1) Die *Widerlegung der zwölf Anathematismen* des Patriarchen Cyrill von Alexandrien, *Reprehensio duodecim capitum seu anathematismorum Cyrilli* (ἀνατροπή τῶν δώδεκα κεφαλαίων) [anatrope tōn dōdeka kephalaiōn]. Sie enthält eine scharfe und vielfach zu weitgehende Kritik der genannten Anathematismen. Sie wurde auf Anregung des Patriarchen Johannes von Antiochien zu Anfang des Jahres 430 verfaßt. Der Bischof Euoptius von Ptolemais (in Libyen) übermittelte sie dem Cyrill, der sofort in Form eines Briefes an Euoptius darauf erwiderte. Die Schrift des Theodoret selbst ist verloren gegangen, sie ist uns aber erhalten in der Form, wie sie Cyrill in seine Erwidernng aufgenommen hat. Allem Anschein nach hat sie Cyrill unverkürzt wiedergegeben⁵⁸. Die S. 025 Schrift findet sich daher auch in den Werken des Cyrill mit den Anathematismen zusammengestellt⁵⁹.
- 2) Das *Pentalogium*, richtiger Pentalogos (πεντάλογος) [pentalogos], ein größeres Werk in fünf Büchern gegen Cyrill und das Ephesinum, hat sich nur in einigen Bruchstücken erhalten⁶⁰.

⁵⁴Theodoret erwähnt diese Schrift in seiner Kirchengeschichte, bei Parmentier V 39 S. 343, bei Migne V 38 tom. 82, 1272 C, in unserer Übersetzung in Bd. 51 dieser Bibliothek der Kirchenväter V 41 S. 325; ferner in der ep. 82 (Migne 83, 1265) u. ep. 113 (Migne 83, 1317) und in den Quaest. in Levit. 1 (Migne 80, 297).

⁵⁵Erwähnt in ep. 113, 116 u. 145, Migne 83, 1317. 1325. 1377 A.

⁵⁶Ep. 145, Migne 83, 1377 B.

⁵⁷Bardenhewer, a. a. O. 231.

⁵⁸Vgl. Bardenhewer, a. a. O. 51 f. 225 f.

⁵⁹Migne 76, 385—452.

⁶⁰Nach den Untersuchungen von Glubokovskij in seiner umfassenden Biographie Theodorets (2 Bde., Moskau 1890) II 135—141, zitiert von N. Bonwetsch in der Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. 19, 615, 5, hätte es einen Pentalog Theodorets überhaupt nie gegeben. Da Glubokovskij sein Werk in russischer Sprache geschrieben hat, können wir dessen Gründe nicht nachprüfen, möchten aber vorläufig angesichts der positiven Zeugnisse für den Pentalog an dessen einstiger Existenz nicht zweifeln. Noch Photius hatte das Werk in Händen. — Vgl. Bardenhewer, a. a. O. 226.

- 3) Die beiden zusammengehörigen Traktate „*De sancta et vivifica Trinitate*” (περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ τριάδος) [peri tēs hagian kai zōopoioi triados] und „*De incarnatione Domini*” (περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως) [peri tēs tou kyriou enanthrōpēseōs] wurden erst von Kardinal Angelo Mai aus einem vatikanischen Kodex ans Licht gezogen und in seiner Nova Bibliotheca Patrum⁶¹ herausgegeben und dem Patriarchen Cyrill von Alexandrien zugeschrieben; und nach dem Vorgang Mais hat auch Migne die beiden Abhandlungen unter die Werke des Cyrill aufgenommen⁶²; 1888 hat jedoch Ehrhard mit guten Gründen nachgewiesen, daß sie nicht Cyrill zum Verfasser haben, sondern geistiges Eigentum des Theodoret sind⁶³. Beide Schriften, namentlich die zweite, greifen Cyrill nicht direkt an, wollen überhaupt nicht S. 026 polemisieren⁶⁴, bekämpfen aber gleichwohl leidenschaftlich die Erben des Apollinarismus, unter denen zweifelsohne Cyrill und seine Freunde gemeint sind. Verfaßt sind beide Abhandlungen wohl kurze Zeit nach dem Ephesinum⁶⁵, vielleicht alsbald nach dem Frieden vom Jahre 433.
- 4) Das dogmatische, näherhin christologische Hauptwerk Theodorets ist sein *Eranistes* seu Polymorphus (ἐρανιστής ἤτοι πολύμορφος) [eranistēs ētoi polymorphos], der Bettler oder Vielgestaltige⁶⁶, in vier Büchern, 447 geschrieben⁶⁷. Die ersten drei Bücher verlaufen in Form eines Dialoges zwischen einem Orthodoxen und einem Bettler (= Monophysiten). Sie führen die Titel: ἄτρεπτος [Atreptos] (immutabilis), ἀσύγχυτος [asynchytos] (inconfusus) und ἀπαθής [apathēs] (impassibilis). Sie wollen nämlich die drei Hauptsätze beweisen: 1. daß die göttliche Natur in Christus *unveränderlich* ist, 2. daß die göttliche und menschliche Natur in Christus *unvermischt* und unversehrt nebeneinander bestehen, und 3. daß die göttliche Natur in Christus *leidensunfähig* ist. Das vierte Buch faßt den Inhalt der drei Dialoge nochmals in Form von (40) Syllogismen zusammen. Die Schrift ist nicht gegen Cyrill und die Katholiken gerichtet, da Cyrill im zweiten Dialog als Zeuge für die katholische Wahrheit angeführt und unter „die großen Lichter des Erdkreises”

⁶¹Tom. II 1 ff. u. 31 ff. (Rom 1844).

⁶²Migne 75, 1147—1190 und 1419—1478. Die Vorrede des Kardinals Mai bei Migne 68, 93 f.

⁶³Inauguraldissertation in der Tübinger Quartalschrift 1888, S. 179—243, 406—450, 623—653. Bezeugt sind die beiden Schriften von Theodoret selbst in seinem Briefe an das Volk von Konstantinopel (ep. 40 im Synodicon adv. tragoed. Irenaei, Migne 84, 647 B: „Si vero vacare potuero, et ea quae de sancta trinitate et de divina dispensatione olim a me scripta sunt, dirigo vobis.”) Vgl. ep. 113, Migne 83, 1317 A.

⁶⁴Vgl. De incarn. Domini c. 1, bei Migne 75, 1420 B: Οὐ γὰρ ἀντειπεῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος τοῖς ἀσεβέσιν, ἀλλὰ τοῖς φοιτηταῖς τῶν ἀποστόλων ἐκθέσθαι πίστιν προϋθέμεθα [Ou gar anteipein epi tou parontos tois asebesin, alla tois phoitētais tōn apostolōn ekthēsthai pistin prouthemētha].

⁶⁵Bardenhewer, a. a. O. 227.

⁶⁶Migne 83, 27—336.

⁶⁷Theodoret beruft sich in seinem 448 geschriebenen Brief an Dioskur für seine Rechtgläubigkeit auf dieses Werk. Ep. 83, Migne 83, 1272. Vgl. ep. 130 Schluß, Migne 83, 1348.

gezählt wird⁶⁸, sondern wendet sich gegen den Monophysitismus, der ein von verschiedenen früheren Häretikern (Simon Magus, Cerdo, Marcion, Valentin, Bardesanes, Apollinaris, Arius und Eunomius) zusammengebettelter, vielgestaltiger Irrtum sei⁶⁹. Dem Zweck S. 027 der Schrift entsprechend, die Monophysiten nicht nur zu bekämpfen, sondern auch zu gewinnen, sind unter den Väterzeugnissen nestorianische Autoritäten (Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia) nicht aufgeführt worden, da deren Aussprüche für die Monophysiten von vornherein keinen Wert hatten⁷⁰. Sehr schön ist gleich im Anfang des ersten Dialogs der Unterschied zwischen *οὐσία* [ousia] und *ὑπόστασις* [hypostasis] auseinandergesetzt, freilich nur in seiner Anwendung auf die Trinitätslehre⁷¹. Erhalten ist das Werk in einer zweiten, vermehrten Ausgabe. Es sind nämlich zwanzig Väterstellen, die Papst Leo seiner dogmatischen Epistel an den Patriarchen Flavian folgen ließ, später, nach dem Konzil von Chalcedon, den Väterzitaten am Schluß des zweiten Dialoges angefügt worden⁷².

- 5) Eine Reihe von dogmatischen Werken Theodorets ist *verloren* gegangen: so eine *Verteidigungsschrift für Diodor von Tarsus* und *Theodor von Mopsuestia*, wahrscheinlich gegen die Angriffe des Cyrill (um 438)⁷³, eine Schrift gegen die *Arianer und Eunomianer* in zwölf Büchern⁷⁴, eine Schrift gegen die *Macedonianer* in drei Büchern⁷⁵, eine weitere Schrift gegen die *Apollinaristen*⁷⁶, eine andere gegen die *Marcioniten*⁷⁷ und endlich der *Liber mysticus*⁷⁸, S. 028 der in zwölf Büchern die Mysterien des Glaubens gegen häretische Angriffe in Schutz nahm⁷⁹.

D. Historische Schriften

Auf dem Gebiete der Geschichte hat Theodoret nur einige wenige Versuche unternommen. Sein erstes diesbezügliches Werk ist

- 1) seine *Mönchsgeschichte*, „Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio“ (*φιλόθεος ιστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία*) [philotheos historia ē askētikē politeia]⁸⁰. Theodoret

⁶⁸Migne 83, 212. 213 B.

⁶⁹Praefatio, bei Migne 83, 28 sq.

⁷⁰Die Gründe hierfür im ersten Dialog, zweite Hälfte, bei Migne 83, 80 C und ep. 16, Migne 83, 1193 B u. C.

⁷¹Migne 83, 32—36.

⁷²Bardenhewer, a. a. O. IV 230.

⁷³Vgl. ep. 16; Migne 83, 1193 C.

⁷⁴Ep. 113 (Migne 83, 1317 A), ep. 82 (Migne 83, 1265 A), ep. 116 (Migne 83, 1325 A), ep. 145 (Migne 83, 1377 A), Haeret. fab. comp. 5, 2 (Migne 83, 453 C), In 1 Cor. 15, 27 et 28 (Migne 82, 357 C).

⁷⁵Epp. 82 und 116 (Migne 83, 1265 A u. 1325 A), Haeret. fab. comp. 5, 3 (Migne 83, 457 D).

⁷⁶Epp. 82 und 145 (s. Anm. 5).

⁷⁷Epp. 82, 116, 145 (s. Anm. 5).

⁷⁸Ep. 82 (s. Anm. 5), Haeret. fab. comp. 5, 2 (s. Anm. 5) und 5, 18 (Migne 83, 512 C).

⁷⁹Bardenhewer, a. a. O. 227 ff.

⁸⁰Migne 82, 1283–1496.

will nicht das Leben aller Heiligen allerorten beschreiben, denn das würde seine Kenntnisse und die Kraft eines einzelnen übersteigen, sondern nur derjenigen, welche im Orient gleich Lichtern gegläntzt und ihre Strahlen bis an die Grenzen der Erde gesendet haben, und selbst diese nicht alle, weil auch hierzu die Zeit nicht reichen und überdies die zu große Zahl der beschriebenen Tugendbeispiele die Leser ermüden würde. So will er denn in dreißig Kapiteln nur das Leben jener Aszeten schildern, welche im Morgenlande, zumeist in der Nähe von Antiochien, nach Tugend rangen und deren geistliche Kämpfe er entweder selbst kennen gelernt oder von glaubwürdigen Augenzeugen erfahren hatte⁸¹. Die ersten zwanzig Kapitel handeln von Athleten, die bereits als Sieger ausgerufen worden sind, die letzten zehn Kapitel von Helden der Tugend, die noch im Leben und im Kampfe stehen, darunter Simeon Stylites (c. 26⁸²). In den letzten zwei Kapiteln (29 u. 30) werden drei fromme Frauen vorgeführt, die um so mehr zu bewundern sind, weil sie trotz ihrer schwächeren Natur den gleichen Heldenmut zeigen wie die Männer⁸³. Die Kapitel 14 bis 25 reden von Einsiedlern, die Blumen gleich auf den heimatlichen Gefilden von Cyrus erblühten⁸⁴. S. 029

Die der Mönchsgeschichte in den Ausgaben und auch in manchen Handschriften beigegebene „Oratio de divina et sancta caritate“ (*λόγος περι τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης*⁸⁵) [logos peri tēs theias kai hagias agapēs] will die innere Triebfeder und Kraftquelle der äußeren Strenghheiten aufzeigen oder darlegen, daß es die heilige Liebe Gottes war, welche die Mönche zu dieser Lebensweise antrieb und zu den übermenschlichen Kämpfen befähigte.

Die Mönchsgeschichte wird von Theodoret wiederholt in seiner Kirchengeschichte erwähnt⁸⁶, ist also jedenfalls vor dieser, demnach vor 450 verfaßt worden. Sie wird auch bereits in dem 449 geschriebenen Brief Theodorets an den Bischof Eusebius von Ancyra aufgeführt als ein Werk, aus dem man die Rechtgläubigkeit des Verfassers ersehen könne⁸⁷. Sie wird damals schon in weiteren Kreisen bekannt gewesen, also jedenfalls einige Jahre zuvor, vermutlich um 444, entstanden sein⁸⁸.

⁸¹ Praefatio, bei Migne 82, 1292 u. c. 14, Migne 82, 1412.

⁸² Cap. 21, Migne 82, 1432.

⁸³ Cap. 29, Migne 82, 1489.

⁸⁴ Cap. 14, Migne 82, 1412.

⁸⁵ Migne 82, 1497—1522.

⁸⁶ Vgl. HE I 7 II 31 (Parm. 30). III 24. IV 26 (Parm. 25). 27. 28; Ausg. v. Parm. S. 31. 168. 203. 264. 267. 269; in unserer Übersetzung in Bd. 51 dieser Biblioth. der KV. S. 31. 164. 198. 251. 253. 254.

⁸⁷ Ep. 82, Mg 83, 1265 B: τῶν ἁγίων ὁ βίος [tōn hagiōn ho bios].

⁸⁸ Auch Garnier (Dissert. II, de libr. Theodoreti, Migne 84, 238 ff.) setzt die Abfassung der Mönchsgeschichte in die Zeit um 444, Chrysost. Baur dagegen in der unten folgenden speziellen Einleitung zur Übersetzung der Mönchsgeschichte (S. 4) in das Jahr 440. Chrysost. Baur wird in seiner Einleitung noch weitere Ausführungen über dieses Werk wie über verschiedene mit dem altchristlichen Mönchtum zusammenhängende Fragen bringen.

- 2) Nicht allzu lange nach der Abfassung der Mönchsgeschichte ging Theodoret daran, eine *Kirchengeschichte* zu schreiben, „*Historia ecclesiastica*“ (ἐκκλησιαστική ἱστορία⁸⁹) [ekklēsiastikē historia]. Dieselbe will eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius sein⁹⁰ und wird gerne trotz der Mängel, die ihr anhaften, nicht nur als die kürzeste, sondern auch als die beste der drei Fortsetzungen bezeichnet. Sie umfaßt einen Zeitraum S. 030 von 105 Jahren, nämlich die Zeit von 323—428⁹¹, kümmert sich hauptsächlich um die Schicksale der arianischen Häresie und berücksichtigt vorzugsweise das Patriarchat Antiochien. Die Entstehung der Kirchengeschichte wird in die Zeit des Exils (449—450) zu setzen sein, wo der Verfasser, von der sogen. Räubersynode (449) abgesetzt und vom Kaiser verbannt, in seinem früheren Kloster Nicertä bei Apamea sich aufhielt⁹².
- 3) Die letzte der drei historischen Schriften Theodorets ist seine *Ketzergeschichte*, „*Haereticarum fabularum compendium*“ (αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή) [hairetikēs kakomythias epitomē] in fünf Büchern⁹³. In den ersten vier Büchern werden alle Häresien von den Zeiten der Apostel an in Kürze beschrieben, und zwar im ersten Buch die gnostischen Häresien von Simon Magus an bis zu Manes, im zweiten Buch die antitrinitarischen Sekten von Ebion (!) bis zu Photinus, im dritten Buch einige (6) Irrlehren, die zwischen den gnostischen und antitrinitarischen „in der Mitte liegen“⁹⁴ (Montanisten, Quartodecimaner, Novatianer, Chiliasten, auch die Nikolaiten und Noëtus aus Smyrna werden hier behandelt), und endlich im vierten Buch die neueren Häresien des vierten und fünften Jahrhunderts von Arius bis zu Nestorius und Eutyches. Die falschen Lehren der Häretiker werden nicht widerlegt, sondern nur dargelegt. Dafür wird im fünften Buch ein Abriß der katholischen Glaubenslehre (θείων δογματῶν ἐπιτομή⁹⁵) [theiōn dogmatōn epitomē] gegeben; denn S. 031 nach der Darstellung der Häßlichkeit der Lüge wird die Wahrheit um so glänzender und göttlicher erscheinen⁹⁶. Dieses fünfte Buch ist auch dogmengeschichtlich von Wert,

⁸⁹Migne 82, 881—1280.

⁹⁰Vgl. Hist. eccl. I 1.

⁹¹Hist. eccl. Schluß, bei Migne l. c. 1277, Ausg. v. Parmentier V 40 S. 348, in unserer Übersetzung (in Bd. 51 dieser Bibl. der KV) V 42 S. 330.

⁹²Bardenhewer, a. a. O. 241. — Auch dieses Werk wird in der besonderen Einleitung zur Übersetzung desselben (in Band 51 unserer „Bibl. der Kirchenväter“) eine einläßlichere Würdigung erfahren.

⁹³Migne 83, 335—556.

⁹⁴Vgl. die Widmung an den Comes Sporacius, Migne 83, 337 D.

⁹⁵Migne 83, 439–556. Genau genommen ist dieser Titel ebenso wie die Bezeichnung *Haereticarum fabularum compendium* (αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή) [hairetikēs kakomythias epitomē] nur ein Untertitel und S. 031 wäre der gemeinsame Haupttitel: „*Falsi verique distinctio*“ (ψεύδους καὶ ἀληθείας διάγνωσις) [pseudous kai alētheias diagnōsis]. Vgl. die gen. Widmung bei Migne l. c. 340 B. Diese letztere Bezeichnung findet sich noch bei Nicephorus Kallistus im 14. Jahrhundert (vgl. Migne ser. gr. 146, 1257), später hat sich jedoch der Untertitel „*Haeret. fab. comp.*“ als Bezeichnung für das Ganze eingebürgert.

⁹⁶Praefatio z. 5. Buch, Migne 441.

insofern als es einer der wenigen patristischen Versuche ist, die christliche Lehre in systematischer Ordnung zur Darstellung zu bringen⁹⁷. Als Quellen für seine Ketzergeschichte nennt Theodoret selbst eine Reihe früherer Häreseologen und berühmter Kirchenlehrer: Justinus Martyr, Irenäus, Klemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius von Cäsarea, Eusebius von Emesa u. a.⁹⁸. Vor allem aber hat er benützt das erste Buch des Irenäus „adversus haereses“, das zehnte Buch der Philosophumena, das er aber nicht Hippolyt, sondern dem Origenes zuschreibt, und die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea⁹⁹. Das Panarion des Epiphanius kennt er auffallenderweise nicht. Geschrieben ist die Ketzergeschichte etwa im Jahre 453¹⁰⁰.

E. Predigten

Von den zahlreichen Predigten Theodorets haben sich außer den bereits oben erwähnten zehn Reden auf die Vorsehung und einer Rede über die Gottesliebe am Schluß seiner Mönchsgeschichte nur Bruchstücke erhalten¹⁰¹. Was aber auf uns gekommen ist, zeigt uns, was wir bereits in der Lebensgeschichte des großen Mannes erwähnt haben, daß er ein gottbegnadigter Redner war, S. 032 der gerne predigte, aber auch ebenso gerne und oft unter lauten Beifallskundgebungen gehört wurde.

F. Briefe

Nicephorus Kallistus kannte im vierzehnten Jahrhundert noch mehr als fünfhundert Briefe Theodorets¹⁰². Davon ist gegenwärtig der größere Teil verschollen. In der Briefsammlung bei Migne finden sich noch 181 Nummern¹⁰³, wobei aber Briefe mitgezählt sind, die nicht von Theodoret oder doch nicht ausschließlich von ihm stammen. Das „Synodicon“ enthält dann in lateinischer Übersetzung noch eine Anzahl Briefe, die in der Sammlung bei Migne entweder ganz fehlen oder nur bruchstückweise enthalten sind¹⁰⁴. Dazu hat 1885 Sakkelion in einer Handschrift auf Patmos 48 weitere Briefe Theodorets aufgefunden¹⁰⁵, so daß die Gesamtzahl der gegenwärtig bekannten Briefe Theodorets sich auf rund 230 beläuft.

⁹⁷Neben dem „Periarchon“ des Origenes und der „Glaubenslehre“ des Johannes Damascenus.

⁹⁸Migne 83, 340 A.

⁹⁹Bardenhewer, a. a. O. 243.

¹⁰⁰Die Begründung hierfür bei Bardenhewer, S. 244.

¹⁰¹Zu den erhaltenen Predigtfragmenten vgl. Bardenhewer a. a. O. 244 f.

¹⁰²Niceph. Call. Hist. eccl. 14, 54, bei Migne 146, 1257.

¹⁰³Migne 83, 1173–1494.

¹⁰⁴Das „Synodicon adversus tragoediam Irenaei“ bei Migne 84, 551–864.

¹⁰⁵*τοῦ μακαριωτάτου θεοδωρήτου ἐπισκόπου Κύρου ἐπιστολαὶ δυοῖν δεούσαιν πενήκοντα ἐκ Πατμιακοῦ χειρογράφου τεύχους νῦν πρῶτον τύποις ἐκδιδόμεναι ὑπὸ Ἰωάννου Σακκελιῶνος, Ἀθήνησιν* [του μακαριώτατου θεοδωρήτου ἐπισκόπου Κυρου ἐπιστολαὶ δυοῖν δεούσαιν πενήκοντα ἐκ Πατμιακοῦ χειρογράφου τεύχους νῦν πρῶτον τύποις ἐκδιδόμεναι ὑπο Ἰωάννου Σακκελιῶνος, Ἀθῆνῆσιν] 1885, bei Bardenhewer S. 247.

Die Briefe sind teils Privatbriefe, Freundschafts-, Trost- und Glückwunschschriften, Festbriefe, die über den Verlauf von Festlichkeiten berichten, teils sind sie veranlaßt durch die damaligen theologischen Streitigkeiten; einzelne sind gegen Cyrill gerichtet, andere sind Rechtfertigungsschriften gegen die verleumderischen Anklagen der Monophysiten; verschiedene Briefe enthalten gelegentliche Notizen über die Lebensverhältnisse des Verfassers, über seine bischöfliche Tätigkeit, über Zahl, Titel und Abfassungszeit seiner Schriften. Viele von diesen Briefen bieten daher bedeutsames Quellenmaterial für die Kirchengeschichte, namentlich für die Vorgeschichte der Räubersynode¹⁰⁶. S. 033

Allgemein gelten die Briefe Theodoret's als stilistische Meisterwerke. Garnier faßt sein Urteil über dieselben in die Worte zusammen: „Es gibt in dieser Schreibart nichts Vollkommeneres. Denn die Vorzüge, die ein Brief haben soll, Kürze, Klarheit, Schönheit des Ausdrucks, Höflichkeit, Bescheidenheit, Takt und Anspruchslosigkeit, gepaart mit Geist, Klugheit und Gelehrsamkeit, das alles erstrahlt in den Briefen Theodoret's in so wunderbarem Glanze, daß sie allen Briefschreibern zum Vorbild dienen können¹⁰⁷.“

III. Theodoret's Christologie

§ 1. Der Nestorianismus im Gegensatz zum Arianismus und Apollinarismus.

1. S. 033 Es ist schon früher erwähnt worden¹⁰⁸, daß Theodoret längere Zeit dem Nestorianismus ergeben war und erst allmählich sich zur Orthodoxie durchgerungen hat.

Wenn man diese Haltung Theodoret's recht verstehen und gerecht beurteilen will, muß man sie historisch im Rahmen der antiochenischen Schule und diese letztere in ihrem Gegensatz zum Arianismus und Apollinarismus betrachten und würdigen.

1. Der Arianismus war nicht bloß eine theologische (trinitarische), sondern auch eine christologische Häresie. Arius leugnete nicht nur die wahre Gottheit des Logos, sondern auch die volle Menschheit Christi. Nach ihm hat unser Erlöser keine menschliche Seele besessen; deren Stelle hat der Logos eingenommen. Durch diese Verkürzung der menschlichen Natur Christi glaubte Arius die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus leichter begreifen zu können, aber auch und noch mehr wollte er damit seine Theologie stützen, daß S. 034 der Logos ein leidensfähiges Mittelwesen und nicht wahrhaft göttlicher Natur gewesen sei. Denn wenn Christus keine menschliche Seele besaß, dann müssen alle Äußerungen des Seelenlebens und im besonderen alle Stellen der Heiligen Schrift, welche von der menschlichen Seele des Erlösers handeln, vom Nichtwissen einer

¹⁰⁶Über den Inhalt der Briefe der Migneschen Sammlung, S. 033 über Adressat, Abfassungszeit, über Persönlichkeiten, die in den Briefen erwähnt werden usw., s. Garniers Dissert. II., De libris Theodoret's, cap. 5 § 5, bei Migne 84, 253-331. Vgl. auch Bardenhewer a. a. O. 246.

¹⁰⁷Bei Migne 84, 254 D.

¹⁰⁸Oben S. XI ff.

Sache, von Angst und Furcht, von Leiden und Schmerzen, auf den Logos selbst unmittelbar zurückgeführt werden. Ein Logos aber, der als solcher den Affekten und Leiden unterworfen ist, kann nicht Gott sein im wahren Sinne des Wortes, sondern muß ein Geschöpf sein.

Längere Zeit haben jedoch die Vertreter des nizänischen Glaubens diesen christologischen Irrtum des Arius weniger beachtet, da ihnen vor allem die Verteidigung der wahren Gottheit des Logos am Herzen lag; und als sie demselben größere Aufmerksamkeit zuwendeten, namentlich von der Synode von Alexandrien (362) an, da richtete sich der Kampf nicht so fast gegen die Arianer, als vielmehr gegen Apollinaris¹⁰⁹.

2. Apollinaris der Jüngere, seit 362 Bischof von Laodicea, war einer der entschiedensten und eifrigsten Gegner des Arianismus, vermochte denselben aber doch nicht ganz zu überwinden. Er überwand ihn zwar nach seiner theologischen (trinitarischen), nicht aber nach seiner christologischen Seite hin. Er trat zwar entschieden für die wahre und eigentliche Gottheit des Logos ein, aber die menschliche Natur Christi ist auch nach ihm nicht vollständig. Er ging allerdings nicht so weit, wie die Arianer, daß er dem Erlöser die menschliche Seele überhaupt absprach, wohl aber leugnete er den *νοῦς* [nous] oder die *vernünftige* Seele. Er unterschied nämlich im menschlichen Wesen mit den späteren Platonikern drei Bestandteile: den Leib (*σάρξ*) [sarx], die niedere, sinnliche Seele (*ψυχὴ ἄλογος* [psychē alogos] oder schlechthin *ψυχὴ* [psychē]) und die höhere, vernünftige Seele (*ψυχὴ λογικὴ, νοῦς, πνεῦμα*) [psychē logikē, nous, pneuma]. Nach der Meinung des Apollinaris hat nun der Logos zwar den menschlichen Leib und die niedere sinnliche Seele S. 035 angenommen, an die Stelle der vernünftigen Seele oder des denkenden und wollenden Geistes aber ist er selbst getreten.

3. Die antiochenischen Theologen wollen nun den Arianern gegenüber die wahre Gottheit und den Arianern und Apollinaristen gegenüber die volle Menschheit des Erlösers verteidigen. Im Gegensatz zum Arianismus, der *alle* menschliche Tätigkeit, und im Gegensatz zum Apollinarismus, der wenigstens alle *vernünftige* menschliche Tätigkeit, alles vernünftige Denken, Wollen und Handeln in Christus unmittelbar dem Logos zuschrieb, wollen die Antiochener vor allem der menschlichen Natur Christi ihr volles Recht wahren und unterscheiden deshalb in den Aussprüchen der Heiligen Schrift genau zwischen dem, was sich auf die Gottheit, und dem, was sich auf die Menschheit des Erlösers bezieht. Diese scharfe Unterscheidung führte aber zur Leugnung der Idiommengemeinschaft (*communicatio idiomatum*) und damit von selbst zur Leugnung der Einpersönlichkeit Christi¹¹⁰. Wegen dieser schroffen Scheidung wollte und konnte Nestorius nicht sagen, daß Gott

¹⁰⁹Vgl. Funk-Bihlmeyer, Lehrb. d. KG. 7. Aufl. S. 211.

¹¹⁰Die Handlungen werden zunächst und im eigentlichen Sinne von der *Person* ausgesagt (*actus sunt suppositorum*), die durch ihre Natur und gemäß ihrer Natur wirkt oder tätig ist. Die Person ist das *principium quod* (*agit, operatur*), die Natur das *principium quo* (*quis agit vel operatur*). Wenn nun in Christus ein

Menschliches getan, daß er gelitten habe und gestorben sei, und auch nicht, daß Gott aus Maria geboren worden sei, konnte also Maria auch nicht Gottesgebäerin nennen.

4. Wohl hat auch die antiochenische Schule eine Einigung der beiden Naturen in Christus festgehalten. S. 036 Dazu zwang sie ja das Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche. Aber was sie annahm, war nicht eine wahre, dem Glaubensbewußtsein der Kirche entsprechende hypostatische Vereinigung (mit der *communicatio idiomatum in concreto*, dem Prüfstein der wahren Lehre), sondern nur eine moralische Einheit, bei der die Selbständigkeit und Eigenpersönlichkeit der menschlichen Natur erhalten blieb.

Apollinaris hatte die vernünftige menschliche Seele in Christus geleugnet, weil er der Ansicht war, daß zwei vollständige Wesen nicht eines werden könnten (*δύο τέλεια ἔν γενέσθαι οὐ δύναται*) [*dyo teleia hen genesthai ou dynatai*]. Wenn der vollkommene Gott sich mit einem vollkommenen Menschen verbände, so wären es zwei Söhne Gottes, ein natürlicher und ein angenommener. Eine wirkliche Vereinigung zu *einem* Wesen könne nur dadurch zustande kommen, daß die menschliche Natur unvollkommen bleibe und daß an die Stelle des der menschlichen Natur fehlenden Teiles der Logos trete. Wie beim Menschen Leib, Seele und Geist *ein* Wesen bilden, so seien auch in Christus Leib, Seele und der göttliche Logos zu *einem* gottmenschlichen Wesen verbunden.

Diesem apollinaristischen Irrtum gegenüber wollen nun die Antiochener und vor allem Theodor von Mopsuestia, der eigentliche Urheber der nestorianischen Häresie, die Vollkommenheit und Unversehrtheit der beiden Naturen in Christus und doch eine wahre Vereinigung derselben festhalten. Allein so gut ihre Absicht war, das Ziel, das sie sich setzten, erreichten sie nicht. Denn die Vereinigung, die sie lehrten, war nicht eine persönliche, sondern nur eine moralische, nicht eine Vereinigung, wie sie durch den Glauben und den Sprachgebrauch der Kirche gefordert war, sondern nur eine lose Einheit, wie sie zwischen zwei Personen besteht, die in einem freundschaftlichen Verhältnis (*σχέσις*) [*s-chesis*] zu einander stehen (*ἔνωσις ἐν σχέσει, κατὰ σχέσιν, σχετική*) [*henōsis en s-chesei, kata s-chesin, s-chetikē*]. Das Band der Einheit ist das Wohlgefallen, das der Logos an dem Menschen Jesus findet (*ἔνωσις κατ' εὐδοκίαν*) [*henōsis kat' eudokian*]. Dieses Wohlgefallen aber hat seinen Grund in der S. 037 vorausgesehenen freien und völligen Willensübereinstimmung des Menschen Jesus mit dem Logos (*ἔνωσις κατὰ γνώμην* oder *γνωμική*) [*henōsis kata gnōmēn* oder *gnōmikē*].

doppeltes principium quod angenommen wird, ein göttliches und ein menschliches Subjekt der Tätigkeit, wie die Antiochener es tun, dann sind damit von selbst zwei Personen gegeben, auch wenn man das nicht zugeben will. Dann hat nicht Gott (durch seine angenommene menschliche Natur), sondern nur ein Mensch für uns gelitten, dann sind wir nicht erlöst. Hier in dieser letzten Konsequenz zeigt sich die große Gefahr des Nestorianismus für die ganze Heilsökonomie, eine Gefahr, auf welche die Kirchenväter immer und immer wieder hinwiesen.

Apollinaris glaubte ferner, daß mit der Annahme einer vernünftigen menschlichen Seele in Christus die Unsündlichkeit (Impeccabilität) und Sündlosigkeit des Erlösers und damit auch unsere Erlösung gefährdet würde. Denn mit der menschlichen Vernunft (*νοῦς*) [nous] sei auch der freie menschliche Wille und mit dem freien Willen die Möglichkeit und in natürlicher Folge auch die Wirklichkeit der Sünde gegeben, und damit wäre die Erlösung des Menschengeschlechtes zum wenigsten in Frage gestellt.

Auch diese Furcht teilte Theodor von Mopsuestia und mit ihm die antiochenische Schule nicht. Im Gegenteil, gerade mit seinem freien Willen überwand nach ihrer Ansicht der Mensch Jesus alle Versuchungen und gab sich an den Logos mit größerer Entschiedenheit hin als alle anderen Heiligen und Gerechten. Darum hatte der Logos, der diese vollständige, unveränderliche und beharrliche Hingabe des menschlichen Willens Jesu voraussah, von Anfang an ein größeres Wohlgefallen an ihm als an allen anderen Menschen, und darum war auch die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus von Anfang an eine viel innigere und gnadenvollere als bei allen anderen Menschen, und zwar bis zu dem Grade, daß der Logos und der Mensch Jesus miteinander *einen* Namen haben, *ein* Sohn,* *ein** Herr, *ein* Christus heißen und daß der Mensch Jesus teilnimmt an der Ehre und Würde, an der Majestät und Anbetungswürdigkeit¹¹¹, an der Macht und Wirksamkeit des Logos, daß er mit ihm die Wunder wirkt und so zum Mitarbeiter der unumschränkten göttlichen Macht wird¹¹².

§ 2. Die Christologie des Theodor von Mopsuestia.

1. Haben wir bisher die nestorianische Lehre im allgemeinen und in ihrem Gegensatz zum Arianismus und Apollinarismus in großen Umrissen gekennzeichnet, so müssen wir nunmehr die Christologie des Theodor von Mopsuestia im einzelnen kennen lernen. Theodor ist, wie schon erwähnt, der eigentliche Urheber der nestorianischen Häresie, mit ihm stimmen mehr oder minder alle antiochenischen Theologen überein. Eine eingehende Kenntnis seines christologischen Systems erscheint deshalb notwendig, wenn wir die Gedanken Theodrets, die Bedeutung und Tragweite einzelner Ausdrücke und Redewendungen richtig erfassen und beurteilen wollen.

1. Nach Theodor von Mopsuestia ist die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus nur eine moralische, eine auf Grund des göttlichen Wohlgefallens erfolgte freundschaftliche Vereinigung zweier Naturen, die in ihrer Selbständigkeit

¹¹¹Die Nestorianer sprachen demgemäß auch von einer, *ἔνωσις κατὰ χάριν, ὁμωνυμίαν, ἀναφοράν, ἰσοτιμίαν, ἀξίαν, ἀὐθεντίαν, δυναστείαν, δεσποτείαν, ἐξουσίαν* [enōsis kata charin, homōnymian, anaphoran, isotimian, axian, authentian, dynasteian, despoteian, exousian]. Vgl. Theod. Mops. ep. ad Domnum; Mg 66, 1012.

¹¹²*τῆς θείας συνεργός ἀὐθεντίας*, daher *ἔνωσις κατὰ δύναμιν, θέλησιν, ἐνέργειαν* [tēs teias synergos authentias, daher henōsis kata dynamin, thelēsīn, energeian].

verbleiben. Theodor nennt diese Vereinigung gerne *συνάφεια* [synapheia], Zusammenheftung, Verbindung, Verknüpfung, mit Vorliebe aber bezeichnet er sie als *ἐνοίκησις* [enoikēsis], Einwohnung, nämlich des Logos im Menschen Jesus, während ihm die Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις*) [enanthrōpēsis] gleichbedeutend erschien mit einer Verwandlung des Logos in einen Menschen und darum entschieden abgelehnt wurde. Ähnlich erklärt er auch die klassische Schriftstelle Joh. 1, 14: „Das Wort ist Fleisch geworden“ so, daß das Wort oder der Logos nur dem Scheine nach (*κατὰ τὸ δοκεῖν*) [kata to dokein] Fleisch wurde. Der Ausdruck „dem Scheine nach“ will aber nicht besagen, daß der Logos kein wahres Fleisch annahm, wie die Doketen meinten, sondern daß er nicht in Fleisch verwandelt wurde¹¹³. Die Annahme des Fleisches, d. h. der menschlichen Natur, bedeutet vielmehr, daß der Logos in einem Menschen Wohnung genommen habe.

2. Diese Einwohnung ist nach Theodor *nicht* eine *wesentliche* (*οὐσία, κατ' οὐσίαν*) [ousia, kat' ousian]; denn Gott ist S. 039 allgegenwärtig und kann in seiner Wesenheit nicht auf Menschen beschränkt, nicht durch einen Menschen umschrieben werden¹¹⁴. Eine wesentliche Vereinigung kann nur bei wesensgleichen Dingen zustande kommen, nicht aber bei Dingen von verschiedener Wesenheit¹¹⁵. Ebensowenig kann die Einwohnung des Logos eine solche der *Wirksamkeit* nach (*ἐνεργεία, κατ' ἐνεργείαν*) [energeia, kat' energeian] sein; denn Gott gibt allen Dingen ihr Sein und ihr Wirken¹¹⁶. So bleibt nur eine Einwohnung dem *Wohlgefallen* nach (*εὐδοκία, κατ' εὐδοκίαν*¹¹⁷) [eudokia kat' eudokian], welche die Naturen ohne Vermischung und ohne Trennung erhält und ein Prosopon der beiden Naturen aufweist und einen Willen, eine Tätigkeit und konsequent auch eine Autorität und Herrschaft¹¹⁸.

3. Die Einwohnung des Logos im Menschen Jesus ist im allgemeinen die gleiche wie bei anderen Heiligen und Gerechten. Der Logos wohnt gerne in solchen Seelen, in denen er eine sittliche Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit seinem eigenen göttlichen Geist und Willen erblickt und an denen er darum sein Wohlgefallen hat. Doch weist die Einwohnung des Logos im Menschen Jesus eine Reihe von wichtigen und wesentlichen Unterschieden auf gegenüber der Einwohnung in anderen Menschen¹¹⁹. Erstens begann diese Einwoh-

¹¹³De incarn. IX; Mg 66, 981 C.

¹¹⁴De incarn. VII; Mg 66, 972 C.

¹¹⁵Ep. ad Domnum; Mg 66, 1013 A.

¹¹⁶De incarn. VII; Mg 66, 972 sq.

¹¹⁷Ibid. 973 A.

¹¹⁸Ep. ad Domnum; Mg 66, 1013 A.

¹¹⁹De incarn. XIII; Mg 66, 990 B: Non secundum communem inhabitationem neque juxta eam quae in multis intelligitur gratiam, sed juxta quamdam excellentem.

nung im Menschen Jesus sofort bei seiner Empfängnis im Schoß der seligsten Jungfrau¹²⁰, während sie bei anderen Heiligen erst später S. 040 eintritt. Zweitens ist diese Einwohnung oder Verbindung mit dem Menschen Jesus eine unauflösliche¹²¹. Drittens ist sie eine geheimnisvolle; der Gott Logos hat den Menschen Jesus auf unaussprechliche Weise mit sich vereinigt, um uns alle der Gotteskindschaft teilhaftig zu machen und von der Knechtschaft des Gesetzes zu befreien¹²². Viertens ist diese Vereinigung von Anfang an eine innigere und gnadenreichere als bei anderen Menschen. Nachdem Jesus einmal der Vereinigung gewürdigt worden war, erlangte er damit auch alles, was sich für einen Menschen geziemte, der mit dem eingeborenen Sohn Gottes, dem Herrn der Welt, verbunden war, und wurde im Vergleich zu anderen Menschen um so größerer Gnaden teilhaftig, je ausgezeichneter die Vereinigung war, die ihm zuteil wurde¹²³. Auch der Einwohnung des Heiligen Geistes wurde der Mensch Jesus in vorzüglicher Weise gewürdigt. Ihm wurde die Fülle der Geistesgnade zuteil, während andere Menschen nur bis zu einem gewissen Grade an dem Heiligen Geiste teilnehmen¹²⁴.

4. Infolge seiner übernatürlichen Erzeugung und seiner Vereinigung mit dem Logos ging bei Jesus die Entwicklung rascher vor sich als bei anderen Menschen. Er gelangte früher zur Unterscheidung zwischen gut und böse und wandte sich sofort mit einer unaufhaltsamen Hingebung dem Guten zu und verabscheute das Böse, und S. 041 da er hierin von dem in ihm wohnenden Logos wirksam unterstützt wurde, blieb er im Hasse gegen das Böse unveränderlich. So schritt er mit größter Leichtigkeit vorwärts auf der Bahn der Tugend, beobachtete das Gesetz vor der Taufe, führte ein Leben in der Gnade nach der Taufe und ward uns so Muster und Vorbild¹²⁵. Jesus übte die Tugend genauer und leichter als andere Menschen, weil der Gott Logos ihm eine kräftige Mitwirkung zur vollkommenen Erfüllung aller Pflichten gewährte, indem er zum Heile aller Menschen dessen ganzes Tun

¹²⁰De incarn. VII; Mg 66, 976 D. 980 C. Contr. Apollinar.; Mg 66, 994 C. Ad baptiz. Mg. 66, 1013 C. — Nach Diodor von Tarsus unterschied sich Jesus, solange er im Schoße Mariä ruhte und zu ihrer Substanz gehörte, in nichts von den übrigen Menschen. Erst bei der Geburt wurde er durch Aufnahme des Eingeborenen ein Tempel des Gottes Logos und erlangte er die Ehre, Sohn Gottes genannt zu werden. Fragm. Cyrilli n. 17; Mg. 76, 1449 sq. Mit S. 040 Recht entgegen ihm Cyrillus (ibid. n. 18, col. 1450), daß es keinen noch so kurzen Augenblick gegeben habe, wo jenes heilige Fleisch ein gewöhnliches und den übrigen Menschen ähnliches gewesen, daß es vielmehr vom ersten Augenblick der Empfängnis und Existenz im Schoße Mariä an das Fleisch des Logos und der Leib Christi und darum heilig gewesen sei.

¹²¹C. Apoll. IV; Mg 66, 1000 A. Symb., Mg 66, 1017 C. De incarn. XII; Mg 66, 985 B et passim.

¹²²Symb., Mg 66, 1017 B.

¹²³De incarn. VII; Mg 66, 980 C.

¹²⁴Ibid.: *Ἠξιόθη καὶ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐνοικήσεως πρῶτος παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους. . . Οὗτος μὲν γὰρ ὄλην τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος ἐν ἑαυτῷ ἐδέξατο, ἑτέροις δὲ μερικὴν παρεῖχεν τοῦ παντός Πνεύματος τὴν μετουσίαν* [Ἐξιόθῃ καὶ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐνοικῆσεως πρῶτος παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους. . . Houtos men gar holēn tēn charin tou Pneumatos en heautō edexato, heterois de merikēn pareichen tou pantos Pneumatos tēn metousian].

¹²⁵De incarn. VII; Mg 66, 976 f.

unter seine Leitung nahm, ihn zu größerer Vollkommenheit anspornte, ihm bei seinen geistigen und leiblichen Anstrengungen den größeren Teil abnahm und auf solche Weise seine Tugendübung wertvoller und leichter machte¹²⁶. Obschon nämlich der Logos von Anfang im Menschen Jesus wohnte, lag es doch in der Anordnung Gottes, daß der Mensch erst allmählich zur Vollkommenheit geführt wurde¹²⁷.

5. Ebenso unterstützte der Logos den Menschen Jesus, in dem er wohnte, in seinen Kämpfen gegen äußere und innere Versuchungen. Da Christus eine vollkommene menschliche Natur besaß, so war ihm auch das freie Wahlvermögen (*τὸ αὐτεξούσιον*) [to autexousion] eigen, das Vermögen zwischen gut und böse zu wählen, wenn er tatsächlich auch immer für das Gute sich entschied. Und weil er die menschliche Natur nach allen Seiten hin heilen wollte, so hatte er nicht bloß innere, seelische Kämpfe zu bestehen, sondern auch der Streit zwischen Geist und Fleisch war ihm nicht fremd. Doch belästigten ihn mehr die seelischen als die fleischlichen Affekte und Leidenschaften. Aber mit seiner besseren Einsicht und mit Hilfe der Gottheit überwand er die einen wie die anderen. Insbesondere unterdrückte er alle Regungen der Sinnlichkeit, ertötete im Fleisch die Sünde und milderte seine Gelüste. Die einwohnende Gottheit unterwies und S. 042 übte die menschliche Seele, die Leidenschaften zu besiegen und die Gelüste des Fleisches zu zügeln¹²⁸.

6. Die einzigartige, innige und unauflösliche Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus, die Einheit und Harmonie des geistigen Lebens und der Gesinnung, des Wollens und Wirkens hatte zur Folge, daß der Mensch Jesus und der in ihm wohnende Logos nach außen hin als *ein* Wesen, als eine einzige Person (*πρόσωπον*) [prosōpon] erschienen. Deshalb muß an der Einheit der Person ebenso notwendig festgehalten werden wie an dem Unterschied der Naturen¹²⁹. Trotzdem aber bleibt nach der Meinung des Theodor die Verbindung der beiden Naturen nur eine lose und moralische. Es kommt eigentlich nur darauf an, wie wir die Sache betrachten. „Wenn wir die Naturen auseinanderhalten (*διακρίνωμεν*) [diakrinōmen], sprechen wir von einer vollkommenen Natur und Person (*πρόσωπον*) [prosōpon] des Gottes Logos — denn man kann nicht von einer Hypostase (= Natur) reden, die ohne Persönlichkeit wäre¹³⁰ — und ebenso von einer vollkommenen Natur und Person des

¹²⁶Ibid. Mg 66, 980 B.

¹²⁷C. Apoll., Mg 66, 994 C. 995 A.

¹²⁸De incarn. XV; Mg 66, 991 sq: „Carnem et animam assumens per utraque pro utrisque certabat, mortificans quidem in carne peccatum et mansuetans ejus libidines.“ Vgl. C. Apoll., Mg 66, 995 sq.

¹²⁹De incarn. XIII; Mg 66, 989 B. 990 B. XII; Mg 66, 985 B: *Εἷς δε ὁ Υἱος ὁμολογεῖται δικαίως, ἐπεὶ περ ἢ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὀφείλει διαμένειν καὶ ἢ τοῦ προσώπου ἔνωσις ἀδιασπᾶστος φυλάττεσθαι.* [Heis de ho Hyios homologeitai dikaiōs, epeiper hē tōn physeōn diairesis anangkaiōs opheilei diamenein kai hē tou prosōpou henōsis adiaspastōs phylattesthai].

¹³⁰*οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν* [oude gar aprosōpon estin hypostasin eipein].

Menschen; wenn wir aber auf die Verbindung (*συνάφεια*) [synapheia] blicken, sprechen wir von einer Person (*ἓν πρόσωπον*) [hen prosōpon]¹³¹. Als Gleichnis für die moralische Vereinigung der beiden Naturen führt Theodor das Verhältnis von Mann und Weib in der Ehe an und verweist auf die Heilige Schrift, welche sagt: „Sie werden zwei in einem Fleische sein. So sind sie also nicht mehr zwei, sondern *ein* Fleisch¹³².“ Selbst mit der Verbindung von Seele und S. 043 Leib vergleicht Theodor die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus: Wie Seele und Leib zwei verschiedene Wesenheiten sind und doch zu *einem* Menschen sich vereinigen, ohne etwas von ihrer Wesenheit zu verlieren oder einzubüßen, so verbinden sich auch der Logos und das Fleisch (= die menschliche Natur) Christi zu *einem* Prosopon, ohne die Vollkommenheit und Selbständigkeit der beiden Naturen dadurch irgendwie zu beeinträchtigen¹³³.

7. Das Wohlgefallen, das der Logos an dem Menschen Jesus hatte und das sich in einer innigen und unauflösbaren Vereinigung mit demselben auswirkte, äußerte sich auch darin, daß der Logos den Menschen teilnehmen ließ an seiner Gottessohnschaft. Es gibt nur *eine* Gottessohnschaft, die der Logos auf Grund seiner Natur besitzt und an der der Mensch infolge der Vereinigung teilnimmt. Es darf darum in Christus wie nur *eine* Person so auch nur *ein* Sohn und Herr bekannt werden¹³⁴. Theodor verwahrt sich nachdrücklich gegen den Vorwurf der Apollinaristen, daß er zwei Söhne lehre¹³⁵. Er entgegnet ihnen folgendermaßen: Wenn jede Person ihrer Substanz nach Gottes Sohn und Herr wäre, dann könnte man in gewissem Sinne von zwei Söhnen reden nach der Zahl der Personen; da aber nur der Logos seiner Wesenheit nach Gottes Sohn und Herr ist, nicht aber der Mensch, dieser vielmehr infolge der Vereinigung an der Sohnschaft und Herrschaft des natürlichen Sohnes Gottes teilnimmt, so sprechen wir von *einem* Sohn und Herrn¹³⁶. Wenn wir Christus Sohn Gottes S. 044 nennen, denken wir zunächst an den Logos, der wahrhaft und wesentlich und von Natur aus Sohn Gottes ist, aber wir schließen in unserem Denken auch den Menschen Jesus von Nazareth ein, den Gott mit Geist und Kraft gesalbt hat und der in seiner Verbindung mit dem Logos teilhat an der Sohnschaft und Herrschaft desselben¹³⁷. Diese Teilnahme an der Sohnschaft des Logos wird ausdrücklich bestätigt durch die Stimme des himmlischen Vaters, die bei der Taufe Jesu im Jordan vom Himmel erscholl: „Dieser ist

¹³¹De incarn. VIII; Mg 66, 981 B u. C.

¹³²Matth. 19, 5 f.; Mark. 10, 8; vgl. Gen. 2, 24; 1 Kor. 6, 16. Eph. 5, 31. Theod. De incarn. VIII; Mg 66, 981 A.

¹³³C. Apoll. IV; Mg 66, 997 D. 999 A.

¹³⁴De incarn. XII; Mg 66, 985 B: Εἷς δὲ ὁ Υἱὸς ὁμολογεῖται δικαίως [heis de ho Hyios homologeitai dikaiōs].
Vgl. oben S. XLII A. 2.

¹³⁵Die Apollinaristen machten ihm diesen Vorwurf, weil er zwei vollständige Naturen (in Christus) annahm. Mit zwei vollständigen Naturen müßten notwendig auch zwei Söhne bekannt werden, ein natürlicher und ein Adoptivsohn Gottes.

¹³⁶Swete, Theodori Mops. in epistolas B. Pauli commentarii II 324, 17 ff. Vgl. Weigl, Christologie v. Tod des Athanasius bis z. Ausbruch des nestor. Streites (1925) S. 21. Symbol. bei Mg 66,1017.

¹³⁷Symbol. Mg 66, 1020 A.

mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe¹³⁸.” Diese Worte können nach Theodor nicht auf den Logos bezogen werden, sondern sind vom Menschen Jesus zu verstehen¹³⁹. Es gibt also nach Theodor nur eine einzige, wahre und eigentliche, natürliche Sohnschaft in Christus, die des Logos. Weil aber der Mensch infolge der Vereinigung an dieser Sohnschaft teilnimmt, ist auch er Gottes Sohn, aber nicht von Natur aus, sondern aus Gnade und durch Adoption. Und weil es nur eine einzige natürliche und eigentliche Gottessohnschaft gibt, darf auch nur von einem Sohne Gottes und nicht von zwei Söhnen gesprochen werden¹⁴⁰. S. 045

8. Da Jesus mit dem in ihm wohnenden göttlichen Logos *ein* Prosopon bildet, mit ihm *ein* Herr und Sohn Gottes ist, so gebührt ihm auch die gleiche Ehre und Herrlichkeit. Gott wohnt in Christus nicht wie in den Propheten, Aposteln und Gerechten, sondern wie in einem Sohne (ὡς ἐν υἱῷ) [hōs en hyiō], das heißt: Der Logos ließ den Menschen, den er annahm und mit dem er sich vereinigte, teilnehmen (συμμετασχεῖν) [symmetaschein] an der ganzen Ehre, die er selber von Natur aus besitzt (μετέχει¹⁴¹) [metechei], so daß er infolge der Vereinigung zu einer Person mit ihm gehört, und ließ ihn teilnehmen an der ganzen Herrschaft und will in ihm alles wirken und Gericht halten über die ganze Welt¹⁴². Da der Mensch Jesus mit dem eingebornen Sohn des Vaters vereinigt ist und teilnimmt an der Gottheit, so nimmt er auch teil an dem Namen und der Ehre des Sohnes. Und da er im Himmel zur Rechten des Vaters sitzt und erhöht ist über alle Fürstentümer und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jede Würde, die nicht nur in dieser, sondern auch in der

¹³⁸Luk. 3, 21 f.— Nach Theodor hat Christus erst, als der Heilige Geist in Gestalt einer Taube über ihn herabstieg, den Gipfel der Vollkommenheit erreicht, während er bis dahin nur eine unvollkommene Heiligkeit besessen hatte. Fragm. Cyrilli n. 24, bei Mg 76,1451 C.

¹³⁹In evang. Matth. III; Mg 66, 705 sq. In evang. Luc. III; Mg 66, 717 sq. De incarn. VIII; Mg 66, 980 D. Ad baptiz. Mg 66, 1014 C: „Aperte ad comparationem hoc dicit aliorum filiorum, qui nec dilecti ei sunt nec placere nimis potuerunt ei.”

¹⁴⁰Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß dieser Schluß nicht beweiskräftig ist. Eine aus Gnade gewährte und durch Teilnahme erlangte Gotteskindschaft ist von der natürlichen Gottessohnschaft wesentlich verschieden. Damit sind aber von selbst zwei Sohnschaften gegeben, eine natürliche und eine Adoptivsohnschaft, und damit auch zwei Söhne Gottes, ein natürlicher und ein Adoptivsohn. Das will nun Theodor allerdings nicht zugeben. Sein System krankt eben an dem Mangel innerer Folgerichtigkeit. Er S. 045 will von der kirchlichen Lehre, daß es nur *einen* Sohn Gottes gibt, nicht abweichen, und darum sucht er aus einer *moralischen* Union in Christo Folgerungen zu ziehen, die sich nur aus der *hypostatischen* Union ergeben.

¹⁴¹Zu μετέχει [metechei] und συμμετασχεῖν [symmetaschein] vgl. Anathematismus 8 des hl. Cyrill (Mg 76, 428 C), wo bemerkt wird, daß die mit der Präposition συν [syn] zusammengesetzten und von dem angenommenen Menschen gebrauchten Zeitwörter συμπροσκυνεῖσθαι, συνδοξάζεσθαι und συγχρηματίζειν Θεὸν [symproskyneisthai, syndoxazesthai und synchrēmatizein Theon] notwendig den Sinn haben, daß eine Person mit einer anderen verehrt, gepriesen und als Gott bekannt werde.

¹⁴²De incarn. VII; Mg 66, 976 BC. C. Apoll.; Mg 66, 994 D.

zukünftigen Welt genannt wird¹⁴³, so wird er auch von der ganzen Schöpfung angebetet; da er unauflöslich mit der göttlichen Natur vereinigt ist, erweist ihm die ganze Schöpfung Anbetung und Verehrung mit Beziehung auf Gott und im Gedanken an Gott¹⁴⁴; und da er endlich das sichtbare Abbild des unsichtbaren Gottes und der Erstgeborene der Schöpfung ist¹⁴⁵, so hat er den Vorrang S. 046 vor aller Kreatur und Anspruch auf die Huldigung der ganzen Welt¹⁴⁶.

9. Aus unseren bisherigen Darlegungen ergibt sich, daß Theodor von Mopsuestia sich zwar Mühe gab, die Einheit der Person in Christus aufrecht zu erhalten, ja die Vereinigung der beiden Naturen möglichst innig zu gestalten, daß ihm aber sein Vorhaben nicht gelang und nicht gelingen konnte, weil er sich eine Natur ohne Hypostase nicht denken konnte, weil ihm die menschliche Natur Christi sofort immer wieder zur selbständigen Persönlichkeit wurde, weil er genau unterschied zwischen dem, was von der göttlichen, und dem, was von der menschlichen Natur ausgesagt werden muß, und weil er infolgedessen die Prädikatsgemeinschaft der Naturen in concreto nicht zulassen und so nicht zu der dem Glauben und der Überlieferung der Kirche entsprechenden persönlichen oder hypostatischen Einheit in Christus gelangen konnte.

10. Theodor hält es darum für eine Torheit, zu sagen, daß Gott aus der Jungfrau geboren worden sei. Nicht der Logos ist aus Maria geboren worden, sondern der Mensch oder Tempel, in dem der Logos wohnte¹⁴⁷. Doch steht Theodor nicht an, der herkömmlichen Ausdrucksweise Zugeständnisse zu machen. Man könne Maria auch Gottesgebärerin nennen, aber nicht im eigentlichen, sondern nur im übertragenen Sinn. „Wenn sie fragen, ob Maria Menschengebärerin oder Gottesgebärerin sei, so mag von uns beides gesagt werden: Das eine der Natur der Sache gemäß, das andere der Beziehung nach¹⁴⁸. Menschengebärerin ist sie auf Grund der Natur, weil derjenige, der im Schoße Mariä war und daraus hervorging, ein Mensch war, Gottesgebärerin, weil in dem Menschen, der von ihr geboren wurde, Gott war, nicht in der Weise, daß er seiner Natur nach in ihm S. 047 umschrieben gewesen wäre, sondern so, daß er in demselben war auf Grund der freundschaftlichen Zuneigung seines Willens (*κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης*¹⁴⁹) [kata tēn s-chesin tēs gnōmēs]. Wenn Theodor sich in diesem Punkte so nachgiebig zeigt, so erklärt sich das wohl daraus, daß er einerseits durch die Konsequenz seines Systems zur Leugnung und

¹⁴³Ephes. 1, 20 f.

¹⁴⁴Symbol., Mg 66, 1017 C.

¹⁴⁵Col. 1, 15 ff.

¹⁴⁶In Col. 1, 15 sq., Mg 66, 928. De incarn. XIV, Mg 66, 991 sq. Ep. Rabbulae ad Cyrill., Mg 67, 347 sq.

¹⁴⁷C. Apollinar., Mg 66, 993. 994 B. 997 B.

¹⁴⁸*τὸ μὲν γὰρ τῆ φύσει τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τῆ ἀναφορᾶς* [to men gar tē physei tou pragmatos, to de tē anaphora].

¹⁴⁹De incarn. XV; Mg 66, 992 BC.

andererseits durch den kirchlichen Sprachgebrauch und die Angriffe der Gegner zur Anerkennung der Gottesmutterchaft Mariä gedrängt wurde. So bekannte er, um nicht nach der einen oder anderen Seite hin anzustoßen, beides, sowohl das *θεοτόκος* [theotokos] wie das *ἀνθρωποτόκος* [anthrōpotokos], wobei aber nicht zu übersehen ist, daß er unverkennbar der Bezeichnung *ἀνθρωποτόκος* [anthrōpotokos] als der eigentlich richtigen und vernünftigen den Vorzug gibt vor dem Ausdruck *θεοτόκος* [theotokos]. Das ist also in den Hauptumrissen das christologische System des Theodor von Mopsuestia, den unser Theodoret in seiner Kirchengeschichte einen „Lehrer der ganzen Kirche und tapferen Bezwingler der gesamten häretischen Schlachtreihe“ nennt, der gegen die Schlachtreihe des Arius und Eunomius gestritten, gegen den räuberischen Anhang des Apollinaris gekämpft und der Herde Gottes die beste Nahrung gereicht habe¹⁵⁰. In dieser Christologie des Theodor von Mopsuestia, die in der Hauptsache von der ganzen antiochenischen Schule übernommen wurde, war auch Theodoret unterrichtet und ausgebildet worden. Dieses System ist daher im allgemeinen auch sein System, obschon er nicht durchgängig in verba magistri schwört, sich auch gegenüber dem hochverehrten Lehrer seine Freiheit und Selbständigkeit wahrt und überhaupt im ganzen auf dem rechten Flügel der antiochenischen Theologie seinen Platz genommen hat. S. 048

§ 3. A. Die Christologie des Theodoret: In den ersten Jahren des nestorianischen Streites.

a) Theodorets Kampf gegen die Anathematismen des Cyrill Bevor wir die Christologie des Theodoret im einzelnen betrachten, müssen wir zum besseren Verständnis derselben nochmals einen flüchtigen Blick auf den Beginn des nestorianischen Streites werfen, in welchem Theodoret eine so wichtige Rolle spielen sollte.

Derjenige, der dem dargelegten christologischen System seinen Namen gab, war nicht der Begründer Theodor von Mopsuestia, sondern Nestorius, seit 428 Patriarch von Konstantinopel, der, rücksichtsloser als Theodor, die antiochenischen Anschauungen auf der Kanzel verteidigte und damit die bisherigen Schulmeinungen vor eine breitere Öffentlichkeit brachte. Er lehnte, wenigstens anfänglich, die Bezeichnung Gottesgebärerin entschieden ab, leugnete die *Communicatio idiomatum* und legte wenig Wert auf eine innige Vereinigung der beiden Naturen in Christus¹⁵¹. Er schlägt vor, statt der strittigen Ausdrücke Gottesgebärerin oder Menschengebärerin einen Mittelweg zu wählen und Maria Christusgebärerin zu nennen¹⁵². Doch will auch er, dem wachsenden Unwillen der katholischen Kreise nachgebend, unter Umständen die Bezeichnung *θεοτόκος* dulden, wenn sie nur rich-

¹⁵⁰Theodoret HE bei Parm. V 40 S. 347, in unserer Übers. in Band 51 dieser Biblioth. der KV V 42 S. 330.

¹⁵¹Hefele CG II ², 151 ff.

¹⁵²Hefele a. a. O. 166.

tig verstanden würde¹⁵³.

Als die nestorianische Irrlehre von Konstantinopel aus durch Emissäre auch in Ägypten verbreitet wurde, hielt es der Patriarch von Alexandrien Cyrillus für seine Pflicht, dem neuen Irrtum entgegenzutreten und auch dem Papst hierüber Bericht zu erstatten. Papst Cölestin I. (422—432) billigte auf einer römischen Synode den Ausdruck „Gottesgebäerin“ und drohte Nestorius mit dem Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft, wenn S. 049 er nicht innerhalb zehn Tagen seiner gottlosen Neuerung entsage. Mit der Ausführung der päpstlichen Sentenz wurde Cyrill beauftragt. Dieser hatte die Entwicklung der antiochenischen Theologie schon längere Zeit mit steigender Besorgnis verfolgt. Darum schien es ihm nicht genügend, einfach die päpstliche Entscheidung bezüglich der Gottesmutter-schaft zur Ausführung zu bringen, sondern er hielt es für notwendig, dem ganzen antiochenischen System, von dem die Leugnung der Muttergotteswürde nur einen allerdings besonders anstößigen Ausschnitt bildete, zu Leibe zu rücken. Er tat es in einem auf einer Synode zu Alexandrien festgesetzten Glaubensbekenntnis, in dem er die katholische Glaubenslehre ziemlich ausführlich auseinandersetzte und zum Schluß die ganze Darstellung in zwölf Anathematismen zusammenfaßte¹⁵⁴. Diese Anathematismen Cyrills wirkten wie eine offene Kriegserklärung an die ganze antiochenische Schule. Nestorius unterwarf sich nicht, sondern antwortete mit zwölf Gegenanathematismen^[^159], worin er die Ansichten Cyrills vielfach übertreibt und ihm Meinungen unterlegt, die er niemals gehegt hatte. Der Patriarch Johannes von Antiochien und andere Männer, wie Bischof Andreas von Samosata und unser Bischof Theodoret von Cyrus verteidigten den Nestorius und kämpften gegen die Cyrillischen Anathematismen in Schriften und Briefen. Theodoret schrieb auf Anregung seines Patriarchen die *Reprehensiones duodecim capitum*, in denen er mehr polemisch als apologetisch die Ansichten des Gegners zum Teil verzerrt und dann in dieser entstellten Gestalt widerlegt und auf die vermeintlichen S. 050 gefährlichen Konsequenzen der Cyrillischen Auffassung hinweist^[^160]. Theodoret wandelt in dieser seiner Entgegnung auf Cyrills Anathematismen ganz in den Spuren des Theodor von Mopsuestia. Da er sich in seinen christologischen Anschauungen eins weiß mit seinem Patriarchen Johannes und anderen hervorragenden Lehrern der antiochenischen Richtung, so tritt er ziemlich zuversichtlich auf, getragen und getrieben von der festen Überzeugung, daß er die katholische Glaubenslehre gegen eine neue Form des Apollinarismus zu verteidigen habe. Allein er irrt sich; was er verteidigt, ist nicht die katholische Glaubenslehre, es ist der oben dargelegte und bereits kurz charakterisierte Irrtum des Theodor von Mopsuestia

Die Anathematismen Cyrills ebd. S. 170 ff. Man wird diese Anathematismen erst dann so recht verstehen, wenn man sich die nestorianische Lehre, wie wir sie oben dargelegt haben, vergegenwärtigt und sie mit den Anathematismen zusammenhält. ^[^159]: Die Gegen-

¹⁵³Hefele a. a. O. Fendt, die Christologie des Nestorius (1910) S. 61 f.

¹⁵⁴Hefele CG II ² 157 ff.

anathematismen sind uns in lateinischer Übersetzung erhalten durch Marius Mercator; bei Ml 48, 909. Harduin I 1297 sqq. Kirch n. 796—808 pag. 442—44. Loofs, Nestoriana (1905) 211 sqq. Deutsch bei Hefele II ² 173 ff. [¹⁶⁰]: Die Reprehensio duodecim capitum findet sich bei Migne unter den Schriften Cyrills zusammen mit den Anathematismen Tom. 76 col. 392—452. Vgl. Hefele II ² 176.

b) Theodorets Streben nach Wahrheit. Theodoret war dabei vom reinsten Streben nach Wahrheit beseelt. Er wollte von der Glaubensregel nicht im mindesten abweichen. Er wollte die von den Vätern überkommene Erbschaft des Glaubens unversehrt erhalten und den überlieferten Glauben, auf den er selbst getauft worden sei und andere taufe, rein und unverletzt bewahren¹⁵⁵. In seinem Brief an die orientalischen Mönche, den er bald nach Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten schrieb¹⁵⁶, sagt er zum Schluß nach Darlegung seiner Christologie: „Das ist das Bekenntnis des kirchlichen Glaubens, das die Bestimmungen der evangelischen und apostolischen Lehre, für welche ich mich nicht weigere, mit Hilfe der göttlichen Gnade dreimal und öfter zu sterben¹⁵⁷.“ Dieselbe Glaubensfreudigkeit und Glaubensfestigkeit zeigt Theodoret auch später noch nach Ausbruch der monophysitischen Streitigkeiten in einem Briefe, den er 448 an den Patrizier Anatolius schrieb. Er erbieht sich darin, in das Abendland zu S. 051 reisen und von den dortigen Bischöfen sich richten zu lassen. Und wenn sich herausstellen sollte, daß er auch nur im geringsten von der Glaubensregel abweiche, so wolle er in die Tiefe des Meeres versenkt werden¹⁵⁸. Theodoret will nicht bloß selbst an der, wie er meinte, wahren Glaubenslehre festhalten, er fühlt sich verpflichtet, den wahren Glauben auch bei anderen zu retten und zu verteidigen. „Diesen Glauben auch denen beizubringen, die sich zur Zeit im Irrtum befinden, haben wir uns viele Mühe gegeben und sie oft zu einer Besprechung aufgefordert, um sie zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, aber ich konnte sie nicht dazu bewegen. Denn sie fürchteten die Klarheit der Beweise, und darum entzogen sie sich dem Kampfe . . . Weil wir sie also trotz vieler Bemühungen nicht zur Erkenntnis der Wahrheit bringen konnten, kehrten wir wieder zu unseren Kirchen zurück, traurig und freudig zugleich: freudig über den Besitz unserer Lehre, die frei von allem Irrtum, traurig über das Verderben, das unsere Glieder ergriffen¹⁵⁹“.

Aber obschon Theodoret aufrichtig die Wahrheit liebte, konnte er sie doch nicht so leicht und so schnell finden, einmal, weil er sich schon im Besitze der Wahrheit wähnte, und dann, weil er sich von der dogmatischen Befangenheit seiner Schule, von der antiochenischen

¹⁵⁵Ep. 151, Mg 83, 1420 A.

¹⁵⁶Ibid. 1416—1440.

¹⁵⁷Ibid. 1432 A.

¹⁵⁸Ep. 119, Mg 83, 1329 B.

¹⁵⁹Ep. 151, Mg 83, 1432 AB.

Methode und Terminologie nicht frei zu machen wußte¹⁶⁰.

c) Die Teilung der Schrifttexte in zwei Klassen und deren ausschließliche Beziehung auf die eine oder andere Natur. Leugnung der *Communicatio idiomatum*¹⁶¹. Wie die ganze antiochenische Schule, so teilte auch Theodoret die Schrifttexte in zwei Klassen; er unterschied genau zwischen dem, was der göttlichen Natur, S. 052 und dem, was der menschlichen Natur zuzuschreiben ist. Die Worte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“¹⁶² und „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber“¹⁶³! und „Vater, errette mich aus dieser Stunde“¹⁶⁴! die Erklärung: „Jene Stunde kennt niemand, nicht einmal der Menschensohn“¹⁶⁵, solche und ähnliche Äußerungen, die von Christus selbst oder von den Aposteln über ihn gesagt und geschrieben worden sind, können (nach Theodorets Meinung) unmöglich vom Logos ausgesagt werden. Wem sollen wir ferner Hunger und Durst¹⁶⁶, Ermüdung und Schlaf¹⁶⁷, Unwissenheit und Furcht zusprechen? Wer bedurfte der Hilfe der Engel¹⁶⁸? Alle diese Dinge und Ausdrücke, welche von der Selbsterniedrigung Christi handeln, sind von der Knechtsgestalt, nicht von der Gottesgestalt zu nehmen¹⁶⁹. Wie sollte der Logos nicht gewußt haben, ob es möglich sei, daß der Kelch vorüber gehe, da er doch den Zweck seiner Menschwerdung genau kannte und zu diesem Zweck in die Welt gekommen war und die menschliche Natur angenommen und sich selbst erniedrigt hatte? So etwas zu behaupten, ist ja die reinste Gotteslästerung¹⁷⁰. Sagt doch der Heiland zu seinen Aposteln: Sehet, wir steigen hinauf nach Jerusalem, und der Menschensohn wird in die S. 053 Hände der Heiden überliefert werden, auf daß sie ihn verspotten, geißeln und kreuzigen, aber am dritten Tage wird er wieder auferstehen¹⁷¹. Während Abraham lange Zeit vorher den Tag des Erlösers vorausgesehen und sich darauf gefreut, während Isaias dessen erlösendes Leiden vorherverkündigt hat und ebenso Jere-

¹⁶⁰Vgl. Kihn, Patrologie II 250. Ders. im KL XI 1530.

¹⁶¹Wir bringen im Nachfolgenden die Ausführungen Theodorets wegen ihrer ermüdenden Breite und häufigen Wiederholungen nicht immer ganz wörtlich, sondern vielfach im Auszug und in freier Kürzung.

¹⁶²Matth. 27, 46.

¹⁶³Ebd. [Matth.] 26, 39.

¹⁶⁴Joh. 12, 27.

¹⁶⁵Mark. 13, 32.

¹⁶⁶Matth. 4, 2.

¹⁶⁷Joh. 4, 6.

¹⁶⁸Luk. 22, 43.

¹⁶⁹Gestalt ist hier wie so oft gleich Natur oder Wesenheit. Vgl. Phil. 2, 6; dazu ep. 151, Mg 83, 1124 C: *ἀντὶ φύσεως καὶ οὐσίας ἢ μορφῆς πρόκειται* [anti physeōs kai ousias hē morphē prokeitai]. De incarn. c. 10; Mg 75, 1432 B. „Wenn die Gottesgestalt die Wesenheit Gottes ist, dann wird offenbar auch die Knechtsgestalt mit Recht als die Wesenheit des Knechtes zu denken sein.“ Als Wesenheit des Knechtes aber, das ist des Menschen, wird von den Gelehrten nicht der sichtbare Leib, sondern die ganze Natur des Menschen betrachtet. Ebd. 1428 A. 1425 D.

¹⁷⁰Repr. anath. 4. Mg 76, 409 sqq.

¹⁷¹Matth. 20, 18 f. Und trotz dieser Vorhersagung, die der Logos durch den menschlichen Mund machte, soll (nach Theodoret) der Mensch Jesus nicht gewußt haben, was ihm bevorstand! Vgl. Bertram p. 65.

mias, Daniel, Zacharias und die ganze Reihe der Propheten, soll allein der Logos es nicht gewußt, um Errettung gefleht und um Abwendung dessen gebeten haben, was zum Heile der Welt geschehen sollte? Ist das nicht absurd? Die angeführten Worte sind also nicht Worte des Gottes Logos, sondern solche der Knechtsgestalt, welche den Tod fürchtet und welcher der Logos gestattete, sich zu fürchten und solche Worte auszusprechen, damit der Sohn Abrahams und Davids nicht für ein Produkt der Phantasie gehalten werde¹⁷². Wir werden deshalb die gottgeziemenden Worte und Taten dem Gott Logos zuschreiben, jene Worte und Werke dagegen, welche sich auf die Erniedrigung beziehen, werden wir der Knechtsgestalt zueignen, damit wir nicht in dieselbe Krankheit und Gotteslästerung verfallen wie Arius und Eunomius¹⁷³.

Theodoret weigert sich insbesondere, das *Leiden* vom Logos auszusagen. „Die Leiden sind Sache des leidensfähigen Wesens, denn der Leidensunfähige (Gott) ist über die Leiden erhaben.“ Es litt also die Knechtsgestalt, während die Gottesgestalt ihr gestattete zu leiden wegen des aus dem Leiden sprossenden Heiles, wobei die Gottesgestalt die Leiden der Knechtsgestalt wegen der Vereinigung zu den ihrigen machte¹⁷⁴. Es litt also S. 054 nicht *Christus*, sondern der *Mensch*, der von Gott aus uns Menschen angenommen worden ist¹⁷⁵.

Theodoret verweist für diese seine Meinung auf einzelne Stellen der Hl. Schrift, in denen ausdrücklich der *Mensch* als Subjekt des Leidens bezeichnet wird. So heißt es beim Propheten Isaias: Ein Mensch, der verwundet ist und Schwäche zu leiden versteht¹⁷⁶. Und der Herr selbst spricht zu den Juden: „Warum wollt ihr mich töten, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat?“¹⁷⁷ Es wird aber nicht der Logos, der das Leben selbst ist, getötet, sondern derjenige, der eine sterbliche Natur hatte. Dasselbe lehrt der Herr an einer anderen Stelle, wenn er zu den Juden spricht: Zerstöret diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten¹⁷⁸. Aufgelöst wurde nun der Sprosse Davids, aufgerichtet aber hat ihn der eingeborne Logos Gottes, der ἀπαθῶς [apathōs] aus dem Vater vor allen Zeiten gezeugt worden ist¹⁷⁹.

Durch diese scharfe Unterscheidung zwischen dem, was der göttlichen, und dem, was der menschlichen Natur zukommt, verriegelte sich Theodoret den Zugang zu einer dem kirch-

¹⁷²Repr. anath. 4. Mg 76, 412; vgl. Repr. anath. 10. Mg 76, 436 sq.

¹⁷³Repr. anath. 4. Mg 76, 413 A.

¹⁷⁴οἰκειούμενος διὰ τὴν ἔνωσιν τὰ παθήματα [oikeioumenos dia tēn henōsin ta pathēmata].

¹⁷⁵Repr. anath. 12; Mg 76, 449 B. Richtig ist: Es litt der Logos oder Christus in der angenommenen Knechtsgestalt oder mit seiner menschlichen Natur.

¹⁷⁶Is. 53, 3: Ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὧν καὶ εἰδῶς φέρειν μαλακίαν [Anthrōpos en plēgē ōn kai eidōs pherein malakian].

¹⁷⁷Joh. 8, 40.

¹⁷⁸Joh. 2, 19.

¹⁷⁹Repr. anath. 12; Mg 76, 449 C; vgl. Repr. anath. 2, bei Mg ibid. 400 B. Ep. 151, bei Mg 83, 1417. 1424 et passim.

lichen Glauben entsprechenden wissenschaftlichen Erfassung und Erklärung des Geheimnisses der Inkarnation. Diese schroffe Trennung schloß die Leugnung der *communicatio idiomatum* in sich, machte die menschliche Natur Christi zum selbständigen Subjekt oder *principium quod* der menschlichen Tätigkeit und damit zu einer *eigenen* menschlichen *Person* neben der göttlichen Person des Logos und ließ eine wirkliche, innere, persönliche oder hypostatische Union nicht aufkommen. Sehr schön und richtig entgegnete daher Cyrill dem Theodoret: Wenn nach S. 055 deiner Ansicht derartige Äußerungen nicht dem göttlichen Logos, sondern ausschließlich der Knechtsgestalt zugeschrieben werden dürfen, trennst du da nicht den einen Sohn in zwei Söhne¹⁸⁰? Und an einer anderen Stelle sagt er: Wir leugnen nicht die Verschiedenheit der Ausdrücke; die einen beziehen sich auf Gott, die anderen mehr auf die menschliche Natur; aber sie dürfen nicht auf zwei gesonderte Personen verteilt werden, sondern es ist nur *ein* Christus, und da derselbe Gott und Mensch zugleich ist, so kann er auf gottgeziemende und auf menschliche Weise reden. Alles aber ist Sache des *einen* Christus, sowohl das Gottgeziemende wie auch das Menschliche¹⁸¹.

Die ausschließliche Beziehung der Schriftstellen auf die eine oder andere Natur stand auch im Widerspruch mit der überlieferten Glaubenslehre, daß Gott für uns gestorben sei und durch seinen Tod uns erlöst habe. Damit war auch die Erlösung des Menschengeschlechtes in Frage gestellt, da nach Theodoret nur ein Mensch für uns gelitten hat, nicht aber Gott, und ein bloßer Mensch uns nicht erlösen konnte¹⁸². Für Theodoret besteht jedoch diese Schwierigkeit nicht. Denn nach ihm hat die Gottesgestalt infolge der Vereinigung die Leiden der Knechtsgestalt zu den ihrigen gemacht¹⁸³. Nun könnte ja der Logos die Leiden des von ihm angenommenen und mit ihm aufs innigste und freundschaftlichste vereinigten Menschen in gewisser Beziehung als seine eigenen betrachten, aber innerlich begründet ist eine solche Aneignung nicht; sie könnte nur als ein aus dem freien Wohlgefallen des Logos hervorgehender Akt zu denken sein. Dagegen ergibt sich eine solche Beziehung des erlösenden Leidens und Sterbens auf den Logos mit innerer, logischer und ontologischer Konsequenz, wenn die menschliche Natur Christi keine eigene Persönlichkeit ist, nicht sich selbst, sondern dem Logos S. 056 angehört, wenn also der Logos zwei Naturen besitzt und durch beide wirkt, durch die göttliche das Göttliche und durch die menschliche das Menschliche, und wenn er mit seiner menschlichen Natur auch leidet und stirbt. Dann hat das Leiden Christi wegen der unendlichen Würde der leidenden göttlichen Person unendlichen Wert und ist hinreichend zur Erlösung der ganzen Welt. Aber an einer solchen innerlich begründeten Erlösungstheorie hinderte unseren Theodoret die genannte schroffe Scheidung der von Christus handelnden Schriftstellen in zwei Klassen

¹⁸⁰Cyrolli defensio anath. 4; Mg 76, 417 A.

¹⁸¹Ibid. 413 BC : Πάντα τοίνυν ἐστὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ, τὰ τοῦ θεοπροπέῃ καὶ τὰ ἀνθρώπινα [Panta toinyn esti tou henos Christou, ta tou theoprepē kai ta anthrōpina].

¹⁸²Vgl. Iren. adv. haer. III 18, 7.

¹⁸³S. oben S. LIII A. 4.

und deren ausschließliche Beziehung auf die eine oder andere Natur, oder was dasselbe ist, die Leugnung der *communicatio idiomatum*, das *πρώτον ψεύδος* [prōton pseudos] der antiochenischen Christologie.

d) Leugnung der hypostatischen und physischen Vereinigung. So konnte es Theodoret zu keiner wahren, persönlichen Vereinigung der Naturen in Christus bringen. Von einer *hypostatischen* Union (*ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν*¹⁸⁴) [henōsis kath' hypostasin] will er nichts wissen. Sie ist nach seiner Behauptung den heiligen Schriften und Vätern durchaus fremd und unbekannt. Er glaubt, sie solle nur eine andere Bezeichnung sein für die Vermischung (*χρᾶσις*) [chrasis] der beiden Naturen, und darum lehnt er diesen Ausdruck mit aller Entschiedenheit ab. Denn aus der Vermischung (*χρᾶσις*) [chrasis] folgt notwendig die Verschmelzung (*σύγχυσις*) [synchysis], diese aber nimmt die Eigentümlichkeiten der beiden Naturen hinweg. Denn was vermischt wird, bleibt nicht, was es früher war¹⁸⁵. So etwas vom Logos und dem Sprossen S. 057 Davids zu behaupten, ist im höchsten Grade widersinnig und eine Gotteslästerung. Man muß daher dem Herrn glauben, wenn er sagt: Brechet diesen Tempel ab und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufrichten. Wenn eine Vermischung stattgefunden hätte, hätte er sagen müssen: Zerstöret (tötet) *mich* und ich werde in drei Tagen wieder erweckt werden. Statt dessen unterscheidet er den Tempel, der zerstört werden soll, und den Gott, der ihn aufrichten wird¹⁸⁶.

Wie die hypostatische Union, so verwirft Theodoret auch die *physische* Vereinigung. Während aber der Patriarch Johannes von Antiochien die von Cyrill im dritten Anathemismus behauptete *ἔνωσις φυσικῆ* [henōsis physikē] so auslegt, als ob damit gesagt sein sollte, daß die Gottheit und Menschheit in Christus zu einer Natur geworden seien¹⁸⁷, und während allem Anschein nach auch Nestorius selbst in seinem dritten Gegenanathemismus dieselbe Auffassung vertritt¹⁸⁸, kämpft Theodoret gegen diese Bezeichnung aus dem Grunde, weil die Natur den Begriff der Notwendigkeit, des Zwanges und der Unfreiwilligkeit in sich schließt¹⁸⁹. Wir hungern zum Beispiel mit Naturnotwendigkeit und nicht mit unserem freien Willen; ebenso dürsten, schlafen, atmen wir mit Notwendigkeit. Alles das

¹⁸⁴Das Wort Hypostase hat hier noch nicht die spätere prägnante Bedeutung einer für sich bestehenden Natur oder Person. Auch Cyrill nimmt hier das Wort noch im Sinne des Nizänums als gleichbedeutend mit *οὐσία* [ousia] und *φύσις* [physis] (vgl. Anath. 3). *Ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν* [Henōsis kath' hypostasin] aber will, wie Cyrill selbst erklärt, nichts anderes besagen, als daß die Natur oder Hypostase des Logos, welche der Logos selbst ist, mit der menschlichen Natur *wahrhaftig* (*κατὰ ἀλήθειαν*) [kata alētheian] vereinigt worden ist. Defensio anath. 2; Mg. 76, 401 A.

¹⁸⁵*Τὰ γὰρ κεραννύμενα οὐ μένει ἂν πρότερον ἦν.* [Ta gar kerannymena ou menei ha proteron en] Mg 76, 400 B.

¹⁸⁶Repreh. anath. 2; Mg 76, 400 ABC.

¹⁸⁷Hefele CG II ², 176. Ebenso faßte Bischof Andreas von Samosata den Ausdruck auf. Ebd. 176.

¹⁸⁸Hefele ebd. 174.

¹⁸⁹*ἢ γὰρ φύσις ἀναγκαστικόν τι ἐστὶν καὶ ἀβούλητον χρῆμα* [hē gar physis anankastikon ti estin kai aboulēton chrēma] Repr. anath. 3; Mg 76, 401 D.

hängt nicht von unserem freien Willen ab. Wer sich diesen natürlichen Dingen entziehen wollte, müßte sterben. Wenn also die Vereinigung der Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt physisch (natürlich) wäre, dann hätte sich der Gott Logos von einer gewissen Naturnotwendigkeit (*ἀνάγκη*) [anankē] gezwungen und nicht aus Menschenfreundlichkeit mit der Knechtsgestalt verbunden (*συνήφθη*) [synēphthē], und der Gesetzgeber der Welt würde selbst zwingenden Gesetzen unterliegen¹⁹⁰.

e) Der positive Unionsbegriff des Theodoret. S. 058 Nach Theodoret ist es überflüssig, von einer hypostatischen oder physischen Vereinigung in Christus zu sprechen; es genügt, eine Vereinigung zu bekennen, welche einerseits die Eigentümlichkeiten der Naturen erkennen läßt und andererseits lehrt, nur einen Christus zu verehren¹⁹¹. Es ist überhaupt unmöglich die Einigung der beiden Naturen mit Worten zu erklären; denn sie übersteigt jegliche Fassungskraft¹⁹².

Theodoret gebraucht für diese Vereinigung neben dem Ausdruck *ἔνωσις* [henōsis] noch andere Bezeichnungen: *συνάφεια*, *ἀνάληψις*, *ἐνοίκησις*, *κοινωνία*, *συνάπτειν*, *λαβεῖν*, *ἀναλαβεῖν*, *ἐνοικεῖν*, *κοινωνεῖν* [synapheia, analēpsis, enoikēsis, koinōnia, synaptein, labein, analabein, enoikein, koinōnein] und ähnliche Ausdrücke.

Wie Theodor von Mopsuestia verwendet auch Theodoret gerne die Bezeichnung *ἐνοίκησις* [enoikēsis]. Diese Einwohnung begann sofort mit der Konzeption¹⁹³ und ist unauflöslich¹⁹⁴. Sie ist geheimnisvoll und um vieles gnadenvoller als bei anderen Menschen. Theodoret nennt deshalb unter Berufung auf Basilius¹⁹⁵ und andere S. 059 Kirchenväter, die er nicht nennt, Christus auch einen „Gott tragenden Menschen, *θεοφόρον ἄνθρωπον*

¹⁹⁰Repr. anath. 3; Mg 76, 401—404. — Auch hier erwidert Cyrill seinem Gegner, daß er mit dem Ausdruck *ἔνωσις φυσική* [henōsis fisikē] S. 058 nur sagen wollte, daß der Logos sich mit der angenommenen Natur *οὐ αχρητικῶς, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν* [ou achretikōs, alla kata alētheian] vereinigt habe (Ibid. 405 B). Im übrigen erscheint ihm die Auslegung und Beweisführung des Theodoret kindisch und abgeschmackt. Auch der Mensch sei von Natur aus vernünftig, und doch könne man nicht sagen, daß er gezwungen und gegen seinen Willen vernünftig sei; ebenso sei Gott von Natur aus Gott, heilig, gerecht usw., und doch könne man nicht behaupten, daß er dieses alles gezwungen sei und gegen seinen Willen. Ibid. 405—408.

¹⁹¹Repr. anath. 2; Mg 76, 400 C: *περιττὴ τοίνυν ἢ καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις, ἣν ἀντὶ κράσεως ἡμῖν, ὡς οἶμαι, προβάλλονται · ἀρκεῖ δὲ λέγειν τὴν ἔνωσιν, ἥτις καὶ τὰς τῶν φύσεων ιδιότητας δείκνυσι καὶ τὸν ἕνα προσκυνεῖν διδάσκει Χριστόν.* [perittē toinyñ hē kath' hypostasīn henōsis, hēn anti kraseōs hēmin, hōs oimai, proballontai; arkei de legein tēn henōsin, hētis kai tas tōn physeōn idiotētas deiknysi kai ton hena proskynein didaskei Xriston]. Vgl. Repr. anath. 3; Mg 76, 404 A B: *περιττὴ τῆς φυσικῆς λέξεως ἢ προσθήκη · ἀρκεῖ γὰρ ὁμολογεῖν τὴν ἔνωσιν* [perittē tēs fisikēs lexeōs hē prosthēkē; arkei gar homologēsai tēn henōsin].

¹⁹²Eranist. Dial. II; Mg. 83, 140 B: *ἄρρητος γὰρ ἐστὶ καὶ ἄφραστος καὶ πάντα νοῦν ὑπερβαίνουσα* [arrētos gar esti kai aphrasestos kai panta noun hyperbainousa].

¹⁹³Ep. 151; Mg 83, 1429 B; vgl. Eran. Dial. II, Mg 83, 140 A.

¹⁹⁴Ep. 151, Mg 83, 1425 B et passim.

¹⁹⁵Basil. de Spir. s. (ad Amphiloichium); Mg 32, 67—218 und Hom. in ps. 59, Mg 29, 209—494.

[theophoron anthrōpon].” Wir nennen aber, so sagt er, Christus einen Gott tragenden Menschen, nicht weil er die göttliche Gnade in besonders hohem Maße empfangen hat, sondern weil sich die *ganze Gottheit* des Sohnes mit ihm vereinigt hat. Deshalb sagt der Apostel, daß in ihm leibhaftig wohnt die ganze Fülle der Gottheit¹⁹⁶. Wegen seines Hasses gegen die Sünde und wegen seiner Liebe zur Gerechtigkeit wurde er später gesalbt und übertrifft er an Salbung alle seine Genossen, da er *alle Gnaden* (χαρίσματα) [charismata] des Heiligen Geistes in sich aufgenommen hat¹⁹⁷.

Die Einwohnung oder Vereinigung ist aber nicht eine Menschwerdung, sondern Annahme einer menschlichen Natur (und Person). Die Stelle Joh. 1, 14 ist nach Theodoret nicht so zu verstehen, daß der Logos wirklich Fleisch *geworden* ist, so daß er in Fleisch, d. h. in eine menschliche Natur verwandelt worden wäre, sondern er hat eine menschliche Natur *angenommen* und hat unter uns gewohnt. Dasselbe erklärt der Apostel Paulus im Philipperbrief¹⁹⁸, wenn er sagt: So sollt ihr gesinnt sein, wie auch Christus Jesus gesinnt war, welcher, da er in Gottes Gestalt war, . . . sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm. Diese Stelle zeigt uns nach der Erklärung Theodorets deutlich, daß die Gottesgestalt nicht in Knechtsgestalt verwandelt wurde, sondern daß sie blieb, was sie war, und dazu die Gestalt eines Knechtes annahm. *Es ist also das Wort nicht Fleisch geworden*, sondern es hat ein lebendiges und vernünftiges Fleisch *angenommen*¹⁹⁹. Der Logos ist *nicht aus der Jungfrau geboren worden*, hat nicht den Anfang seines Seins in ihr genommen, er, der doch vor allen Zeiten und Gott und bei Gott und mit dem Vater war, sondern er hat S. 060 sich in dem jungfräulichen Schoß einen Tempel gebildet und war vereinigt (συνῆν) [synēn] mit dem, der gebildet und geboren wurde²⁰⁰.

Abgesehen von anderen Unrichtigkeiten, stellt hier Theodoret dem Bericht des Evangelisten: „Das Wort ist Fleisch geworden” seine exegetische Erklärung gegenüber: Das Wort hat eine menschliche Natur angenommen. So wahr und richtig dieser letztere Satz an sich ist, so hat er doch im Munde des Theodoret als Gegensatz zu den Worten des Evangelisten eine falsche, häretische Bedeutung. Nach der katholischen Lehre des Cyrill hat der Logos eine menschliche Natur angenommen und in seine göttliche Hypostase aufgenommen, so daß er nicht bloß Eigentümer der göttlichen Natur war und blieb, sondern auch Träger der angenommenen menschlichen Natur und somit Mensch wurde; nach Theodoret dagegen hat der Logos eine menschliche Natur zwar angenommen, aber nicht in seine göttliche Hypostase aufgenommen, sondern die angenommene menschliche Natur subsistierte für sich selbst, blieb eigenes Subjekt oder principium quod ihrer Tätigkeit und ihres Leidens,

¹⁹⁶Coloss. 2, 9. Theodoreti Repr. anath. 5; Mg 76, 420 AB; vgl. Interpr. ep. ad Coloss. 2, 9; Mg 82, 608 CD.

¹⁹⁷De incarn. c. 21; Mg 75, 1456 D. vgl. Hebr. 1, 9; Ps. 44, 8 [hebr. Ps. 45, 8].

¹⁹⁸Phil. 2, 5-7.

¹⁹⁹Repr. anath. 1; Mg 76, 393 A: *Τοίνυν οὐ γέγονε σὰρξ ὁ Θεὸς Λόγος, ἀλλὰ σάρκα ζῶσαν καὶ λογικὴν ἀνέλαβεν*

[Toinyn ou gegone sarx ho Theos Logos, alla sarka zōsan kai logikēn anelaben].

²⁰⁰Repr. anath. 1; Mg 76, 392 C 393 A.

somit eine eigene Person und ist als solche mit der göttlichen Person des Logos vereinigt worden. Auf eine kurze Formel gebracht, ist der Gegensatz folgender: Nach Cyrill ist in Übereinstimmung mit dem Evangelisten Gott Mensch geworden, nach Theodoret dagegen hat Gott einen Menschen angenommen.

Indem der Logos die Knechtsgestalt annahm, ward er den Menschen gleich und im Äußeren wie ein Mensch erfunden²⁰¹. Er hatte eine vollkommene menschliche Natur wie wir und namentlich eine vernünftige menschliche Seele, was Theodoret den Apollinaristen gegenüber besonders hervorhebt²⁰². Denn wenn die angenommene Natur keinen menschlichen *νοῦς* [nous] gehabt, wenn der Logos dessen Stelle eingenommen hätte, dann hätte *Gott* gegen den Teufel gekämpft und hätte *Gott* den S. 061 Sieg davon getragen, *ich* aber hätte keinen Vorteil von dem Siege, weil ich nichts dazu beigetragen hätte. Ich hätte auch keinen Grund zur Freude darüber, weil ich mich eines fremden Triumphes rühmen würde. Der Teufel aber würde sich freuen, rühmen und brüsten, weil er von *Gott* bekämpft und von *Gott* besiegt worden wäre²⁰³. Wenn *Gott* die Tätigkeit der menschlichen Vernunft übernommen hätte, dann hätte *Gott* mit dem Körper gehungert, hätte *Gott* gedurstet und die Mühen und alle anderen menschlichen Leiden erduldet²⁰⁴.

Nach den Worten des Apostels wurde Christus im Äußeren wie ein Mensch erfunden. Das verstehen wir so, sagt Theodoret, daß unser Herr Jesus Christus, obschon er unsere Natur besaß, uns doch nicht in allem gleich geworden ist. Er wurde zwar auch von einem Weibe geboren, aber nicht wie wir; denn er ging aus einem jungfräulichen Mutterschoße hervor. Er war ein vollkommener Mensch wie wir, erfreute sich aber in höherem Grade als wir der Einwohnung und Vereinigung mit dem Gotte Logos. Er hatte ein beseeltes und vernünftiges Fleisch wie wir, aber die Regungen der Sünde hatte er nicht zu ertragen wie wir, sondern im Körper, der sonst von der Sünde bekämpft wird, machte er der Tyrannei der Sünde ein Ende²⁰⁵. *Gott* hat seinen Sohn geschickt in der Gestalt²⁰⁶, des sündigen Fleisches²⁰⁷. Derselbe war aber von jeder Sünde frei, wie der Prophet erklärt: Er hat kein Unrecht getan, und Betrug ward nicht gefunden in seinem Munde²⁰⁸. Christus Jesus hat wohl unsere Natur, nicht aber unsere Bosheit, nicht das Joch der Sünde, das die Menschen tyrannisiert, angenommen, sondern die Herrschaft derselben zurückgewiesen und uns damit gezeigt, daß es möglich sei, in der S. 062 menschlichen Natur die Angriffe der Sünde zu überwinden²⁰⁹. So hat *Gott* durch Annahme der menschlichen Natur sein Abbild, das

²⁰¹Phil. 2, 7.

²⁰²De incarn. c. 19 u. 20; Mg 75, 1452 sqq.

²⁰³De incarn. c. 15; Mg 75, 1444 A.

²⁰⁴Ibid. 1444 C.

²⁰⁵Ibid. c. 10; Mg 75, 1429 B. 1432 D. 1433 A. Vgl. Pentalog. bei Mg 84, 68 BC.

²⁰⁶ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. [en homoiōmati sarkos hamartias].

²⁰⁷Röm. 8, 3. — Die Sünde im Fleische ist die im Menschen herrschende böse Begierlichkeit.

²⁰⁸Is. 53, 9.

²⁰⁹De incarn. c. 10; Mg 75, 1428 D. 1429 BC. ☒ Es ist nicht recht klar, ob Theodoret der Ansicht war, daß

durch die Sünde verdorben war, erneuert und lieblicher hergestellt, als es früher war²¹⁰.

Besonderes Gewicht legt Theodoret auf die Feststellung, daß die beiden *Naturen* in Christus durch ihre Vereinigung keinen Schaden gelitten haben, sondern vollständig *unversehrt* geblieben sind. Da die Hypostase des Logos vollkommen ist, vollkommen auch die von ihm angenommene Knechtsgestalt, warum soll man die Hypostasen oder Naturen nicht auseinanderhalten (*διαρρεῖν*)[*diairein*]? Cyrill spricht ja selbst (im dritten Anathematismus) von Hypostasen und nicht von einer Hypostase²¹¹. Und wenn jede Natur ihre Vollkommenheit besitzt und beide zusammenkommen zu einer Einheit, indem die Gottesgestalt die Knechtsgestalt annimmt, so ist es doch rechtgläubig (*εὐσεβές*) [*eusebes*], *ein* Prosopon und *einen* Sohn und Christus zu bekennen. Die vereinigten Hypostasen oder Naturen aber *zwei* zu nennen, ist nicht widersinnig, sondern wohlbegründet und folgerichtig. Wenn wir bei dem einen Menschen die zwei Naturen auseinanderhalten und die sterbliche Natur Leib und die unsterbliche Natur Seele, jede der beiden Naturen aber Mensch nennen, so wird es noch viel vernünftiger sein, die Eigentümlichkeiten der Naturen des annehmenden Gottes und des angenommenen Menschen anzuerkennen. Auch der heilige Paulus teilt den S. 063 einen Menschen in zwei und spricht von einem *äußeren* Menschen, der aufgerieben wird, und von einem *inneren* Menschen, der in gleichem Maße erneuert wird²¹²; und ein anderes Mal sagt er: Ich habe Lust am Gesetze Gottes dem inneren Menschen nach²¹³; und wiederum schreibt er, daß im inneren Menschen Christus wohne²¹⁴.

Wenn also der Apostel die physische Verbindung der gleichzeitig entstandenen Naturen²¹⁵ auseinanderhält (*διαρρεῖ*) [*diairei*], wie sollten wir der Gottlosigkeit bezichtigt werden können, wenn wir die Eigentümlichkeiten der Naturen des vorzeitlichen Gottes und des in unseren Tagen angenommenen Menschen auseinanderhalten?²¹⁶

Wenn aber auch die Naturen in Christus unversehrt geblieben sind, so ist doch durch die Vereinigung *eine einzige Person* (*ἐν πρόσωπον*)[*hen prosōpon*] entstanden. Wir lösen, sagt Theodoret, die Vereinigung nicht auf, sondern glauben nur, daß sie ohne Vermischung (*ἀσύγχυτος*)* [*asynchytos*] erfolgt ist²¹⁷. Wir trennen nicht den einen in zwei Personen,

die menschliche Natur Christi unter dem Einfluß und der Leitung der göttlichen Person überhaupt von aller bösen Begierlichkeit frei geblieben ist oder ob nach seiner Meinung der Mensch Jesus durch seinen starken menschlichen Willen und wohl auch mit Hilfe der göttlichen Gnade die Begierlichkeit gleich von vorneherein zur Ohnmacht verurteilt hat, so daß er von ihr fernerhin nicht mehr belästigt wurde.

²¹⁰De incarn. c. 8; Mg 75, 1425. Pentalog. Mg 84, 68 B.

²¹¹Zur Bedeutung des Wortes Hypostase s. oben S. LVI A. 1. Vgl. Anathem. 3, Mg 76, 401 C.

²¹²2 Kor. 4, 16.

²¹³Röm. 7, 22.

²¹⁴Ephes. 3, 17.

²¹⁵*τὴν φυσικὴν συνάφειαν τῶν ὁμοχρόνων φύσεων* [*tēn physikēn synapheian tōn homochronōn physeōn*].

²¹⁶Repr. anath. III, Mg 76, 404.

²¹⁷Epist. 151, Mg 83, 1420 A.

sondern glauben, daß zwei Naturen ohne Vermischung sich vereinigt haben²¹⁸. Der Herr selbst hat mit seinen Worten: Brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten²¹⁹, gezeigt, daß etwas anderes ist seiner Natur nach Gott und etwas anderes der Tempel, beide aber sind der eine Christus²²⁰. Und der heilige Paulus verkündet durch den S. 064 ganzen Hebräerbrief sowohl die Eigentümlichkeiten der Naturen wie auch die Einheit der Person²²¹.

Die Einheit der Person aber besteht nach Theodoret, wie schon früher erwähnt²²², nicht in einer hypostatischen Vereinigung, nicht in einer Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Hypostase des Logos, sondern in der moralischen Einheit der Gesinnung, des Wollens und Wirkens der beiden Naturen²²³. Indem der menschliche Wille sich in allem ganz und gar an den göttlichen Willen hingibt und indem der Gott Logos sich mit dem Menschen Jesus viel inniger vereinigt als mit anderen Menschen²²⁴, entsteht eine so enge, feste, unauflösbare Verbindung, daß sie, durch keine Verschiedenheit der Gesinnung und des Wollens je getrübt und gelockert, die beiden Naturen als ein einheitliches Ganzes erscheinen läßt, das mit dem Namen Prosopon (Person) bezeichnet wird.

f) Ein Christus. Christus ist nach Theodoret die Bezeichnung sowohl für die beiden Naturen zusammen oder die durch ihre Vereinigung entstandene *eine* Person (im nestorianischen Sinne²²⁵ als auch für jede einzelne der beiden Naturen²²⁶.

Es gibt nur *einen* Christus. „Wir teilen die zwei Naturen nicht in zwei Christuse.“²²⁷ Obschon wir zwei Naturen bekennen, beten wir den *einen* Christus an und bringen ihm nur eine einzige Verehrung dar²²⁸. Dieser eine Christus ist sowohl wahrer Gott als auch wahrer S. 065 Mensch, wie Theodoret aus einer Reihe von Schriftstellen im einzelnen dar- tut²²⁹. Von diesem einen Christus wird Göttliches und Menschliches ausgesagt. Dabei hat

²¹⁸Ibid. 1424 A: οὐκ εἰς δύο πρόσωπα διαιρούντες τὸν ἕνα, ἀλλὰ δύο φύσεις ἀσυγχύτως ἡνωσθαι πιστεύομεν [ouk eis dyo prosōpa diairountes ton hena, alla dyo physeis asynchytōs hēnōsthai pisteuomen].

²¹⁹Joh. 2, 19.

²²⁰Ep. 151; Mg 83, 1420 B: Ἄλλο μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὴν φύσιν, ἄλλο δὲ ὁ ναός, εἷς δὲ Χριστὸς ἀμφοτέρα [Allo men ho Theos kata tēn physin, allo de ho naos, heis de Christos amphotera]. Vgl. De incarn. c. 18; Mg. 75, 1452 A: Ἐτερος ὁ κατοικήσας κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως καὶ ἕτερος ὁ ναός [Heteros ho katoikēsas kata ton logon tēs physeōs kai heteros ho naos].

²²¹De incarn. c. 22; Mg 75, 1460 A. vgl. dazu c. 21, ibid. 1456 sqq.

²²²Vgl. S. LX.

²²³Repr. anath. 3; Mg 76, 404 AB.

²²⁴S. oben S. LXI.

²²⁵Ep. 151; Mg 83, 1420 B. vgl. oben S. 144 A. 10.

²²⁶De incarn. c. 24; Mg 75, 1461 B: Man darf Christus weder Gott Logos allein, noch Mensch allein ohne Gottheit nennen, sondern Christus, welches Wort jede der beiden Naturen bezeichnet, die annehmende und die angenommene.

²²⁷Ep. 151; Mg 83, 1428 B.

²²⁸Ibid. 1429 B.

²²⁹Ep. 151; Mg 83, 1420 sqq.

der Gott Logos alles Menschliche: Hunger, Durst, Ermüdung, Schlaf, Furcht, Schweiß, Gebet, Unwissenheit und andere dergleichen Dinge, die wir von unserer Natur aussagen, um unseres Heiles willen angenommen und *mit sich vereinigt*²³⁰. Derselbe Christus hat gelitten und die Leiden überwunden, gelitten in dem, was sichtbar war an ihm, überwunden in seiner Gottheit, die auf unaussprechliche Weise in ihm wohnt²³¹. Christus lag in der Krippe, in Windeln gewickelt, aber ein Stern verkündete ihn, die Magier beteten ihn an, die Engel besangen ihn. Das erstere ist Sache der Menschheit, das letztere verkündet uns seine verborgene Gottheit. Als Mensch floh er nach Ägypten, als Gott stürzte er dort nach der Weissagung des Propheten die Götzenbilder um. Als Mensch läßt er sich beschneiden und gehorcht dem Gesetze, als Gott hebt er das Gesetz auf und begründet den Neuen Bund. . . Er wurde gekreuzigt gemäß der menschlichen Schwäche, lebt aber vermöge der Kraft Gottes. Er wurde ans Kreuz geschlagen nicht als allmächtiger Gott, sondern die durch die Macht Gottes belebte Natur ist gestorben und begraben worden. Dieses gehört zur Knechtsgestalt, die Gottesgestalt aber hat die Macht des Todes überwunden und den Tempel nach drei Tagen wieder aufgerichtet²³². So sehen wir in dem einen Christus in seinem Leiden die Menschheit, in seinen Wundern aber erkennen wir die Gottheit²³³. Christus ist also leidensfähig und leidensunfähig, sterblich und unsterblich, leidensfähig und sterblich als Mensch, leidensunfähig und unsterblich als Gott²³⁴. S. 066

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Christus sowohl der Sohn Abrahams und Davids ist wie auch der ewige Sohn und Logos Gottes, der auf unaussprechliche und für den Menschen unfaßbare Weise aus dem Vater gezeugt und gleich ewig ist als dessen Abglanz, Ebenbild und Wort²³⁵.

g) Ein Sohn. Wenn auch der Sohn Davids ein anderer ist als der Sohn Gottes, so dürfen wir nach Theodoret nur *einen* Sohn Gottes bekennen und verehren. Die Begründung dieser These ist allerdings in der Hauptsache eine rein äußerliche. Mit inneren Gründen läßt sich diese Lehre vom Standpunkt der antiochenischen Christologie aus überhaupt nicht einwandfrei beweisen. Denn wenn der angenommene Mensch selbständig bleibt neben dem Logos, dann haben wir, wieschon früher erwähnt²³⁶, in Wirklichkeit zwei Personen und auch zwei Söhne, einen natürlichen und einen angenommenen oder Adoptivsohn. Diese Schlußfolgerung wollten freilich die antiochenischen Theologen nicht ziehen, weil sie mit derselben zu offensichtlich gegen den kirchlichen Glauben verstoßen hätten. Es ist jedoch nicht zu verwundern, wenn ihnen die Gegner, Apollinaristen, Katholiken und die

²³⁰Ibid. 1425 A.

²³¹Ibid. 1425 B. Vgl. De incarn. c. 25; Mg 75, 1461 BC.

²³²Ep. 151; Mg 83, 1425—28 (gekürzt wiedergegeben).

²³³Ibid. 1428 B.

²³⁴Ibid. 1433 CD.

²³⁵Ep. 151; Mg. 83, 1428 D.

²³⁶S. oben S. XXXV A. 1. LIV. LX.

allmählich hervortretenden Monophysiten, immer und immer wieder vorwarfen, daß sie zwei Söhne lehrten. Aber ebensooft haben die Nestorianer und auch Theodoret diese Anklage als eine Verleumdung zurückgewiesen. Theodoret wehrt sich gegen diesen Vorwurf mit folgenden Argumenten: Wir unterrichten die Katechumenen im nizänischen Glauben, wir taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und nennen jede Person in der Einzahl; ebenso preisen wir im kirchlichen Gottesdienst den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist. Wir sagen nicht „Söhne“, sondern „Sohn“. Wenn wir nun zwei Söhne annähmen, welcher von den beiden wäre dann der von uns gepriesene? und welcher würde ohne S. 067 Verehrung bleiben? Bis zu einem solchen Grad des Wahnsinns sind wir doch nicht gekommen, daß wir zwei Söhne bekennen und den einen davon ohne alle Verehrung lassen! Aus dieser Tatsache ergibt sich klar, daß diese Anklage eine Verleumdung ist. Wir verehren nur einen eingeborenen Sohn, den menschengewordenen (*ἐνανθρωπήσαντα*) [enanthrōpēsanta] Gott Logos²³⁷. Und wiederum: Wir beten an *einen* Sohn Gottes wie *einen* Gott Vater und *einen* Heiligen Geist, doch kennen wir den Unterschied des Fleisches und der Gottheit. Und wie wir von jenen, welche unsern Herrn Jesus Christus in zwei Söhne trennen, erklären, daß sie neben dem Wege schreiten, den die heiligen Apostel gegangen sind, so sagen wir auch, daß diejenigen, welche behaupten, die Gottheit des Eingebornen und die Menschheit seien *eine* Natur geworden, auf der anderen Seite des Weges in den Abgrund stürzen. So denken wir, so predigen wir, für diese Lehren kämpfen wir²³⁸.

Später, in seiner Schrift *De incarnatione Domini* beruft sich Theodoret für die Lehre von dem einen Sohne auf die Vereinigung der beiden Naturen, indem er sagt: Wir vermischen nicht die Naturen des Schöpfers und des Geschöpfes, sondern wir verehren jede von beiden Naturen als *einen* Sohn. Denn jede wird in Verbindung mit der anderen Sohn genannt, nicht aber ist je von den orthodoxen Lehrern die bloße Knechtsgestalt, getrennt von der Gottheit, Sohn genannt worden²³⁹.

h) Maria Gottesgebälerin und Menschengebälerin. Theodoret weigert sich nicht, Maria sowohl Gottesgebälerin als auch Menschengebälerin (*θεοτόκος και ἀνθρωποτόκος*) [theotokos kai anthrōpotokos] zu nennen. Er gibt hierfür drei Gründe an, die allerdings genau betrachtet den gleichen Inhalt aufweisen. Er will Maria Gottesgebälerin nennen S. 068

1. weil sie den Emmanuel, 2. weil sie Christus und 3. weil sie einen Menschen geboren hat, in dem Gott wohnte²⁴⁰.

²³⁷Ep. 151; Mg 83, 1437 AB.

²³⁸Ebd. 1436 D. 1437 A.

²³⁹De incarn. c. 32; Mg 75, 1472 D. Vgl. die Lehre des Theodor v. Mopsuestia, oben S. XLIII f.

²⁴⁰Theodoret gibt aber nicht zu, daß die Jungfrau den *Logos* geboren hat; denn das wäre nach Theodoret soviel, als daß der *Logos* von ihr sein göttliches Sein erhalten habe.

Vor allem nennt er die heilige Jungfrau Gottesgebälerin, weil sie den *Emmanuel* geboren hat²⁴¹, d. h. Gott mit uns, Gott im Menschen, Gott in unserer Natur²⁴². Und derselbe Prophet, der den Emmanuel vorausgesagt, hat etwas später²⁴³ folgendes über ihn geschrieben: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, auf dessen Schultern die Herrschaft ruht, und man wird seinen Namen nennen Engel des großen Rates, wunderbar, Ratgeber, *starker Gott*, Machthaber, Friedensfürst, Vater der Zukunft. Wenn aber das von der Jungfrau geborene Kind ein *starker Gott* genannt wird, so ist die, welche ihn geboren hat, mit Recht *Gottesgebälerin* genannt worden. Denn die Mutter hat teilgenommen an der Ehre ihres Sohnes²⁴⁴.

Maria ist Gottesmutter und Menschenmutter zugleich, weil sie *Christus* geboren hat. Da der Herr Christus von der Heiligen Schrift Gott und Mensch zugleich genannt wird, so nennen wir die heilige Jungfrau Gottesgebälerin und Menschengebälerin. Wenn wir Christus als Gott und als Menschen bekennen und bezeichnen, wer sollte da so einfältig sein, daß er Bedenken hätte, neben den Ausdruck Gottesgebälerin die Bezeichnung Menschengebälerin zu setzen?²⁴⁵ Wir S. 069 gebrauchen für den Herrn Christus zwei Bezeichnungen²⁴⁶. Welcher vernünftige Mensch sollte sich da weigern, nach den beiden Namen des Erlösers auch die heilige Jungfrau zu nennen, welche doch um des Erlösers willen von den Gläubigen geehrt wird? Wenn Christus bloß Gott wäre und aus der Jungfrau den Anfang seines Seins genommen hätte, dann wäre die Jungfrau nur Gottesgebälerin zu nennen, insofern als sie die Natur Gottes erzeugt und geboren hätte. Da aber Christus Gott und Mensch zugleich ist und als Gott immer war und als Mensch erst in den letzten Zeiten aus der menschlichen Natur entstanden ist: so möge derjenige, welcher nach beiden Seiten hin dogmatisch genau sprechen will, mit der Jungfrau beide Namen verknüpfen und erklären, welche Bezeichnung der Natur und welche der Vereinigung zukommt²⁴⁷.

Die seligste Jungfrau wird endlich von Theodoret Gottesgebälerin genannt, weil sie zwar einen Menschen geboren hat, aber einen *Menschen, mit dem Gott vereinigt war*. Der Logos ist nicht Fleisch geworden, sondern hat ein lebendes und vernünftiges Fleisch angenommen²⁴⁸. Er wurde also nicht seiner (göttlichen) Natur nach von der Jungfrau empfangen,

²⁴¹Is. 7, 14. Matth. 1, 23.

²⁴²Ep. 151, Mg 83, 1421 A. 1429 B. 1437 B. Repr. anath. 1, Mg 76, 393. De incarn. c. 20, Mg 75, 1453 C et passim.

²⁴³Is. 9, 6.

²⁴⁴Ep. 151; Mg 83, 1437 BC. Fortsetzung: So ist die Jungfrau auch Mutter des Herrn Christus, insofern er Mensch ist, und hinwiederum dessen Magd, insofern er Herr und Schöpfer und Gott ist.

²⁴⁵Auch Cyrill hat gegen die Bezeichnung „Menschengebälerin“ nichts einzuwenden, wenn nur der Name „Gottesgebälerin“ nicht geleugnet wird. Denn der Logos war Gott und S. 069 Mensch zugleich, seine Mutter daher Gottesmutter und Menschenmutter. Vgl. Defensio c. (=anath.) 1; bei Mg 76, 396 D.

²⁴⁶Gott und Mensch.

²⁴⁷Ep. 151, Mg 83, 1429 B. De incarn. c. 35, Mg 75, 1477 A.

²⁴⁸Vgl. oben S. LIX f.

sondern hat sich in ihrem Schoße einen Tempel gebildet, in dem er wohnte. Deshalb nennen wir die heilige Jungfrau Gottesgebäerin, nicht als ob sie Gott seiner Natur nach erzeugt hätte (*γεννήσασαν*) [gennēसान], sondern weil sie einen Menschen geboren hat, der mit Gott vereinigt war. Wenn der im Schoße der Jungfrau Gebildete nicht ein Mensch war, sondern der Gott Logos, so ist dieser ein Gebilde (*ποίημα*) [poēima] des Heiligen Geistes: denn was in ihr erzeugt worden, das ist nach den Worten des Erzengels Gabriel²⁴⁹ vom Heiligen Geiste. Das kann nicht das ewige, S. 070 ungeschaffene Wort Gottes sein. Wenn aber der Heilige Geist im Schoße der Jungfrau nicht den Logos gestaltet hat, so muß es die Knechtsgestalt sein. Weil aber die Knechtsgestalt nicht ohne die Gottesgestalt, sondern der Tempel war, in dem der Gott Logos und die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte²⁵⁰, so nennen wir die Jungfrau nicht nur Menschengebäerin, sondern auch Gottesgebäerin, jenes wegen der Gestaltung und Erzeugung in ihrem Leibe, dieses wegen der Vereinigung²⁵¹.

So nimmt also Theodoret in der Frage, ob Maria Gottesmutter zu nennen sei, eine Haltung ein, die streng genommen nicht konsequent ist und mit seiner sonstigen scharfen Scheidung der Schrifttexte im Widerspruch steht. Allein die Weissagung des Propheten Isaias, das von der Jungfrau geborne Kind werde Emmanuel und starker Gott genannt werden, war doch zu klar und bestimmt, als daß sich Theodoret dem Gewicht derselben hätte entziehen können. Freilich ganz korrekt versteht Theodoret auch diese Stellen nicht. Theodoret nennt den aus Maria geborenen Menschen einen starken Gott und Gott mit uns, weil derselbe infolge der Vereinigung mit dem Logos an der Ehre des Logos teilnimmt und deshalb auch Gott genannt wird, die Kirche dagegen versteht unter dem starken Gott und Gott mit uns den Logos selbst, der sich im Schoße der Jungfrau eine menschliche Natur schuf und dieser seiner menschlichen Natur nach aus Maria geboren wurde.

Überschauen wir die angeführten Hauptzüge der Christologie des Theodoret noch einmal mit einem flüchtigen Blicke, so finden wir, daß Theodoret bei Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten ganz im Nestorianismus befangen war. Mit größter Entschiedenheit hält er an der Teilung der Schrifttexte in zwei Klassen und an der ausschließlichen Zuweisung derselben an die eine oder andere Natur fest, bestreitet damit die *communicatio idiomatum* (in concreto), kann es deshalb in weiterer Folge zu keiner wahren, persönlichen Einigung des S. 071 Logos mit der menschlichen Natur bringen, leugnet, daß das Wort Gottes Fleisch geworden ist, und gibt eine Gottesmutterchaft Mariens nur im übertragenen Sinne zu. Durch sein Eintreten für die *eine* Person (Prosopon), den *einen* Christus und den *einen* Sohn Gottes dürfen wir uns in der Beurteilung seiner Orthodoxie bzw. Heterodoxie nicht irre führen lassen. Die von ihm behauptete Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist nur eine moralische, schetische, freundschaftliche, keineswegs

²⁴⁹Matth. 1, 20.

²⁵⁰Coloss. 1, 19. 2, 9.

²⁵¹Repr. c. 1; Mg 76, 393 A B C.

aber eine persönliche, substanzielle, physische oder hypostatische. Die entrüstete Zurückweisung des Vorwurfs, daß er zwei Söhne (Gottes) lehre, ist insoferne begründet, als er tatsächlich von zwei Söhnen nichts wissen wollte, ist aber unbegründet insoferne, als aus seinen eigenen Prämissen, aus der schroffen Scheidung der Schrifttexte und aus der Leugnung der Idiomenkommunikation mit logischer Konsequenz zwei Söhne gefolgert werden mußten. Wenn Theodoret diese Folgerung nicht zieht, so leidet eben seine Christologie an dem Mangel innerer Folgerichtigkeit und kann weder Geist noch Herz befriedigen²⁵².

Freilich hat Theodoret seinen Irrtum nicht eingesehen, wenigstens nicht zu Beginn der nestorianischen Kämpfe. Er war in diesem System ausgebildet worden, seine Lehrer und Mitschüler, die zum Teil auf Bischofsstühlen saßen, hegten von der Schule her dieselben Anschauungen, hielten diese für die allein wahren und orthodoxen, namentlich gegenüber dem Arianismus und Apollinarismus, und betrachteten daher die entgegenstehende Lehre des Cyrill für eine Häresie, für eine Erneuerung des Apollinarismus. Sie glaubten deshalb ein gutes Werk zu tun, wenn sie für ihre bisherige Auffassung in die Schranken traten und die alexandrinische Lehre des Cyrill, die im Grunde genommen nur der S. 072 wissenschaftliche Ausdruck der kirchlichen Tradition war, als Irrlehre bekämpften.

Das allgemeine Konzil von Ephesus 431 entschied zwar gegen die Antiochener, aber diese wählten der Autorität des Konzils sich dadurch entziehen zu können, daß sie die Ökumenizität desselben bestritten, wozu ihnen als Vorwand diente, daß man auf die Ankunft der antiochenischen Bischöfe nicht gewartet habe. So dauerte der nestorianische Streit fort, und auch der Friede von 433 brachte keine vollkommene und dauernde Ruhe.

Auch Theodoret vermochte sich von der nestorianischen Häresie nicht so leicht und nicht so schnell loszumachen.

§ 3. B. Die Christologie des Theodoret. Die Christologie des Theodoret im weiteren Verlaufe des nestorianischen Streites.

a) bis zum Konzil von Chalcedon (451). Es ist noch immer eine offene Frage, ob Theodoret im Laufe der Zeit dem nestorianischen Irrtum vollständig entsagt hat und wann er zutreffendenfalls entschieden auf katholischen Boden getreten ist.

Bertram hat in einer eingehenden Untersuchung der Christologie Theodorets²⁵³ die Ansicht vertreten, daß Theodoret wohl bis zum Konzil von Ephesus Meinungen festgehalten habe, die der Lehre des Nestorius nahe verwandt seien²⁵⁴, seit dem Frieden von 433 aber

²⁵²Theodoret zieht aus der von ihm angenommenen moralischen Einheit in Christus Schlußfolgerungen, die sich nur aus der hypostatischen Union ergeben. So kommt es, daß er in vielen Punkten wenigstens äußerlich wieder mit der kirchlichen Lehre zusammentrifft.

²⁵³Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica. Hildesiae 1883.

²⁵⁴Ibid. p. 61 sqq.

habe er sich zur katholischen Lehre von der hypostatischen Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur oder zur Lehre von der einen Person oder Hypostase bekannt²⁵⁵. Das ist sicher zu günstig geurteilt. Denn auch nach der Annahme der Unionsformel vom Jahre 433 finden sich bei Theodoret noch die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Nestorianismus: Die Teilung der Schrifttexte in zwei Klassen und ihre ausschließliche S. 073 Beziehung auf die eine oder andere Natur, dieselbe Ausdrucksweise bezüglich des Verhältnisses der beiden Naturen zueinander und dieselbe Beurteilung der Anathematisierten Cyrills²⁵⁶. Doch herrscht von etwa 433 an in seinen Schriften ein besserer Ton und eine vorsichtiger Sprache. Die Bezeichnung *ἀνθρωποτόκος* [anthrōpotokos] gebraucht er nach dem Konzil von Ephesus nur noch einmal, nämlich in seiner etwa 434 oder 435 verfaßten Schrift *De incarnatione Domini*²⁵⁷ als gleichberechtigt mit dem Namen *θεοτόκος* [theotokos], von da nicht mehr. Auch sonst meidet er fortan Redewendungen, welche ausgesprochen nestorianisch lauten, und verwendet dafür Ausdrücke, welche nestorianisch, aber auch katholisch verstanden werden können. Namentlich in der Lehre von dem einen *Christus*, der wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist und Göttliches und Menschliches wirkt und doch nur *ein* Christus, nur *eine* Person (Prosopon), nur *ein* Herr und Sohn Gottes ist, treffen nestorianische und rechtgläubige Ausdrucksweise zusammen. Es ist deshalb im einzelnen Falle oft schwer zu entscheiden, ob Theodoret mit seinen Darlegungen auf katholischem oder nestorianischem Boden sich bewegt. Aber anderweitige gelegentliche Äußerungen machen es, wie wir sehen werden, wahrscheinlich, daß Theodoret ungefähr bis zum Konzil von Chalcedon (451) gemäßigter Nestorianer geblieben ist, wenn auch langsam, vielleicht ihm selbst unbewußt, eine Umwandlung zur Orthodoxie hin sich vollzog.

In dem um 437 ausgebrochenen Streit verteidigte Theodoret die eigentlichen Urheber des Nestorianismus, die Bischöfe Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, gegen den Vorwurf der Häresie²⁵⁸.

Im Jahre 439 klagt Cyrill in einem Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochien, daß Theodoret noch immer nestorianisch denke²⁵⁹. Er schloß dieses daraus, daß Theodoret sich immer noch weigerte, den S. 074 Nestorius zu anathematisieren und seine Absetzung zu unterschreiben. Derselbe weigerte sich aber nicht etwa nur aus Pietät gegen seinen Landsmann, sondern vor allem, weil er der Meinung war, Nestorius sei zu Unrecht verurteilt worden. Er konnte aber diese Ansicht nur hegen, wenn er die Lehre des Nestorius für rechtgläubig hielt.

²⁵⁵Ibid. p. 105 sqq.

²⁵⁶Vgl. Kihn, *Patrologie II* (1908) 251. KL XI 1531 f.

²⁵⁷Cap. 35, Migne 75, 1477 A.

²⁵⁸S. oben S. XIV.

²⁵⁹Cyrilli ep. 63, Mg 77, 327; vgl. Mg 84, 404.

Nach dem Tode Cyrills (444) äußerte sich Theodoret in einer zu Antiochien in Gegenwart des Patriarchen Domnus gehaltenen Ansprache folgendermaßen: „Niemand wird mehr gezwungen, Gott zu lästern. Wo sind jetzt diejenigen, welche behaupten, daß Gott es ist, der gekreuzigt wurde? Gott wird nicht mehr gekreuzigt. Der Mensch Jesus Christus ist gekreuzigt worden, der Sprosse Davids, der Sohn Abrahams. Der Mensch ist es, der gestorben ist, Jesus Christus. Der Gott Logos aber hat seinen Tempel auferweckt. . . . Es gibt keinen Streit mehr. Der Orient und Ägypten sind geeinigt (sub uno iugo est). Gestorben ist die Eifersucht (invidia), und begraben ist mit ihr der Streit. Es mögen im Frieden ruhen die Theopaschiten!²⁶⁰

Diese Stelle zeigt uns klar, daß Theodoret auch 444 noch ganz nestorianisch gesinnt war. Er hat auch jetzt noch kein Verständnis für die hypostatische Union und die *communicatio idiomatum*. In falscher Beurteilung der Lage hält er vielmehr den Tod des Cyrill für den Sieg des Nestorianismus²⁶¹.

In dem 447 verfaßten Eranistes drückt sich Theodoret im allgemeinen korrekt aus. Doch finden sich auch in diesem Werke deutliche Spuren des Nestorianismus. Vor allem preist er die eigentlichen Urheber der nestorianischen Häresie, die beiden Bischöfe Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia als die siegreichen S. 075 Verteidiger der christlichen Wahrheit²⁶². Wenn er dabei auch zunächst ihre Abwehr des Arianismus und Apollinarismus im Auge hat, so konnte er ihnen doch kein uneingeschränktes Lob spenden, wenn er deren christologische Ansichten bereits als Irrtum erkannt und von denselben sich abgewendet hätte. Es ist vielmehr Grund zur Annahme, daß Theodoret auch jetzt noch den Nestorianismus für christliche Wahrheit gehalten hat.

Dafür spricht auch, daß Theodoret jetzt gerade so wie früher Joh. 1, 14 dahin erklärt, daß der Logos nicht in Fleisch verwandelt worden sei, sondern nur unser Fleisch angenommen habe²⁶³. Wenn er ferner im zweiten Dialog sagt: Wir müssen jeder Natur zuteilen, was ihr

²⁶⁰Conc. Constantinopol. II. Coll. V. Harduin III., 139 AB.

²⁶¹Es läßt sich denken, daß solche und ähnliche Reden die Gegner, insbesondere die Monophysiten aufs höchste erbitterten, so daß sie ein kaiserliches Edikt erwirkten, das dem Theodoret jede weitere Tätigkeit außerhalb seiner Diözese untersagte. Vgl. oben S. XV.

²⁶²Dial. I, Mg 83, 80 C: τῶν νικηφόρων τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστῶν [tōn nikēphorōn tēs eusebeias agōnistōn]. Daß εὐσεβεία [eusebeia] in solchen und ähnlichen Verbindungen die „fromme Rechtgläubigkeit“ ist, das Christentum im Gegensatz zum Heidentum, die Orthodoxie im Gegensatze zur Häresie, ist jedem Kenner der Patristik bekannt. Vgl. das Wortregister in Theodoret's Kirchengeschichte v. Parmentier (1911) S. 414.

²⁶³Dial. I, Mg 83, 76 D. In Verbindung damit wird auch Gal. 3, 13 und Is. 53, 4 (Christus ist für uns Fluch und bzw. Sünde geworden) mit Recht so erklärt, daß Christus den auf uns lastenden Fluch und die auf uns lastende Sünde auf sich und hinweggenommen habe. So sei auch Joh. 1, 14 zu erklären. Ebd. 76 ff. Für solche Erklärung konnte sich übrigens Theodoret auf verschiedene vorephesinische Väter berufen, welche, da zu ihrer Zeit über die Person Christi und das Verhältnis der Naturen zueinander noch kein Streit herrschte, sich mehr sorglos und weniger genau über diesen Gegenstand ausgesprochen haben. Vgl. die Väterstellen am Schluß der Dialoge Mg 83, 81 ff. 169 ff. 284 ff.

zukommt, und müssen wissen, was der Gottheit und was der Menschheit eigen ist²⁶⁴, so erinnert das lebhaft an die nestorianische Unterscheidung und Scheidung der ausschließlich auf die eine oder andere Natur bezüglichen Prädikate. Wenn es weiter heißt: Bei der Person aber müssen wir das den Naturen Eigentümliche miteinander verbinden (*κοινὰ χρῆ ποιεῖν*) [koina chrē poiein] und das eine wie das andere dem Heiland Christus zuweisen und denselben Gott und Mensch zugleich nennen, und Gottes Sohn und S. 076 Menschensohn, Sohn und Herrn Davids, Nachkomme Abrahams und Schöpfer Abrahams und alles andere in ähnlicher Weise²⁶⁵, so kann solche orthodox klingende Stelle ebenso dem nestorianischen wie dem katholischen Lehrsystem entnommen sein, ist daher kein zwingender Beweis für die Orthodoxie des Verfassers. Das gleiche ist zu sagen von dem Satze: Der Leib, der uns die Erlösung gebracht, ist nicht der Leib eines bloßen Menschen, sondern der Leib unseres Herrn Jesu Christi, des eingebornen Sohnes Gottes²⁶⁶, der Leib des Herrn der Natur²⁶⁷.

Noch deutlicher zeigt Theodoret seine fortdauernde nestorianische Gesinnung in einem Briefe an den Patriarchen Domnus von Antiochien aus dem Jahre 449²⁶⁸. „Seufzend und klagend“ gibt er darin der Befürchtung Ausdruck, es möchten die Anathematismen des Cyrill auf der nach Ephesus ausgeschriebenen Synode (der später sogenannten Räubersynode) 449 von neuem bestätigt werden. Denn die anderen Diözesen merkten das Gift nicht, das in denselben stecke. Geblendet vom Glanze des Verfassers derselben, vermuteten sie nichts Böses dahinter. Aber niemand, der die in denselben enthaltene Häresie erkenne, werde sie annehmen, auch wenn noch so viele dafür stimmten. Wir hätten sie zu Ephesus (431) verworfen, auch wenn noch mehr Bischöfe sie bestätigt hätten. Wir haben auch mit dem Verfasser derselben nicht eher wieder die Kirchengemeinschaft aufgenommen, bis er der von uns entworfenen Unionsformel (433) zugestimmt und seine Lehre derselben angepaßt hatte. Dabei wurde aber der Kapitel (= Anathematismen) keinerlei Erwähnung getan. Wer für die Wahrheit kämpfe, müsse sich alle Mühe geben, das von den Vätern überkommene Erbe unversehrt zu erhalten. Deshalb solle der Patriarch zum S. 077 bevorstehenden Konzil nur solche Bischöfe und Kleriker mitnehmen, die gleicher Gesinnung (d. h. nestorianisch gesinnt) seien. Der Glaube ist es, auf den wir die Hoffnung unseres Heiles setzen; darum darf demselben nichts Unechtes beigemischt und die apostolische Lehre nicht verfälscht werden²⁶⁹.

Wenn dieser Brief auch zunächst durch die begründete Furcht vor dem immer kühner

²⁶⁴Mg 83, 148 A.

²⁶⁵Dial. II, Mg 83, 148 AB.

²⁶⁶Dial. III, Mg 83, 237 B.

²⁶⁷Dial. II, Mg 83, 168 C. Über den Christusbegriff des Theodoret, der von dem des Cyrill und der katholischen Bischöfe verschieden ist, vgl. oben S. LXIV ff.

²⁶⁸Wohl im Mai 449 geschrieben.

²⁶⁹Ep. 112; Mg 83, 1309–12.

auftretenden Monophysitismus veranlaßt war, so sieht man doch, daß Theodoret die antiochenische Christologie auch im Jahre 449 noch als apostolische Lehre betrachtete und darum festhalten und verteidigen zu müssen glaubte.

Ein weiteres Zeugnis für die Gesinnung und Anschauung des Theodoret in dieser Zeit liefert der Brief an den Papst Leo d. Gr. aus dem gleichen Jahre²⁷⁰. Nach seiner Absetzung auf der Räubersynode (11. August 449) appellierte Theodoret an den Papst und berief sich in dem diesbezüglichen Schreiben zum Beweise dafür, daß er immer orthodox gedacht und gesprochen habe, auf die von ihm verfaßten Werke und im besonderen auch auf seine Schrift über die Menschwerdung²⁷¹, die, wie wir gesehen haben²⁷², wahrscheinlich bald nach dem Frieden von 433 verfaßt und noch ganz im Geist des Nestorianismus geschrieben ist. Theodoret sah also auch im Jahre 449 noch nicht ein, daß in diesem Werke sich Stellen finden, welche mit der katholischen Lehre sich nicht vertragen. Er glaubte wohl immer orthodox gedacht und gesprochen zu haben, weil er wie an der Zweiheit der Naturen so auch an der Einheit der Person, an dem *einen* Herrn und Christus und an dem *einen* Sohn festgehalten und auch zu der Bezeichnung der Gottesgebärerin ohne Schwierigkeit sich bekannt hatte.

Theodoret kannte damals, als er diesen Brief schrieb, bereits die epistola dogmatica des Papstes an S. 078 den Patriarchen Flavian von Konstantinopel²⁷³; er nimmt in seiner Appellation Bezug auf dieselbe und bewundert im besonderen die genaue und zutreffende Darstellung der Menschwerdung unseres Gottes und Erlösers²⁷⁴. Auch in einem gleichzeitig oder nicht viel später geschriebenen und an Soldaten gerichteten Briefe erwähnt er das dogmatische Schreiben des Papstes und zitiert daraus folgende Stelle: „Gelitten hat der Sohn Gottes so wie er leiden konnte, nicht mit seiner annehmenden Natur, sondern mit der angenommenen. Die leidensunfähige Natur nahm den leidensfähigen Körper an und gab ihn für uns hin, um unser Heil zu wirken, seine eigene Natur aber bewahrte er leidensunfähig²⁷⁵.“ Ganz orthodox klingt es, wenn er in demselben Briefe also schreibt: Der eingeborne Sohn Gottes ist Hoherpriester genannt worden nicht als Gott, sondern als Mensch. Er opfert als Mensch, als Gott aber nimmt er mit dem Vater und dem Heiligen Geist das Opfer entgegen²⁷⁶. Alle Väter lehren, daß der eingeborne Sohn Gottes als Gott aus dem Vater gezeugt *ein* Sohn ist und daß er nach der Menschwerdung auch Menschensohn und Mensch genannt wurde (*ἐχρημάτισε*) [echrēmatische], nicht indem er in denselben

²⁷⁰Ep. 113; Mg 83, 1312—17. Der Brief ist etwa im Oktober 449 geschrieben.

²⁷¹Ebd. 1317 A.

²⁷²Vgl. oben S. XXV f.

²⁷³Vgl. Hefele CG II ² 353ff. 64.

²⁷⁴Ep. 113; Mg 83, 1313 C.

²⁷⁵Ep. 144; Mg 83, 1373 C. Die Stelle findet sich übrigens in dem uns erhaltenen Text der ep. dogm. ad

Flavianum nicht. Vgl. Garnier bei Mg 84, 304 C.

²⁷⁶Ebd. 1381 B.

verwandelt wurde — er behielt seine unveränderliche Natur —, sondern indem er unsere Natur dazu nahm, und daß er zugleich als Gott leidensunfähig und unsterblich und als Mensch sterblich und leidensfähig war und nach der Auferstehung auch in bezug auf die menschliche Natur die Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit annahm²⁷⁷.

Es scheint, daß das päpstliche Schreiben nicht ohne Eindruck auf Theodoret geblieben ist. Von da an wird seine Darstellung noch korrekter, die *communicatio idiomatum* nicht mehr gelegnet, die Einheit der Person S. 079 allmählich mehr im hypostatischen Sinne aufgefaßt, an die Stelle Christi, von dem bisher Göttliches und Menschliches ausgesagt wurde, tritt gewöhnlich der eingeborne Sohn Gottes. Briefe aus dem Jahre 450 lassen bereits eine bedeutende Annäherung an die Lehre und Sprache Cyrills und der katholischen Kirche erkennen²⁷⁸. Und was so, wie wir glauben, die *epistola dogmatica* des Papstes begonnen, hat das Konzil von Chalcedon vollendet. Theodoret unterzeichnete auf diesem Konzil nicht nur die dogmatische Epistel des Papstes²⁷⁹, sondern auch das Glaubensbekenntnis des Konzils und sprach in der achten Sitzung (26. Oktober 451) nach einigem Zögern auch das verlangte Anathem über Nestorius aus und verdamnte gleichzeitig jeden, der die heilige Jungfrau nicht Gottesgebärerin nenne und den eingebornen Sohn in zwei Söhne teile. Daraufhin wurde er von den kaiserlichen Kommissären und sämtlichen Bischöfen als rechtgläubig erklärt und wiederum in sein Bistum eingesetzt²⁸⁰.

b) Die Christologie des Theodoret nach dem Konzil von Chalcedon. Nach dem Konzil von Chalcedon wird die Sprache Theodorets und allem Anschein nach auch seine innere Gesinnung und Überzeugung ganz orthodox. Seine S. 080 Ketzergeschichte, die um 453 entstanden ist, führt zum Schluß auch Nestorius und Eutyches auf²⁸¹. Über Nestorius spricht er sich jetzt offen und freimütig aus. Nachdem er auf der Synode von Chalcedon, wohl mit schwerem Herzen, über Nestorius das Anathem gesprochen, ist das Band seiner Zunge gelöst. Er findet die Kraft und den Mut, die Häresie seines Landsmannes und früheren Gesinnungsgenossen rückhaltlos zu verurteilen. Vor allem tadelt er als erste Neuerung

²⁷⁷Ebd. 1385 A.

²⁷⁸In der ep. 130 (aus dem J. 450, Mg 83, 1344 C) wird betont, daß Christus und Jesus die Bezeichnung für den *menschgewordenen* Gott Logos ist. In der ep. 145 (Herbst 450 geschr., bei Mg 83, 1388 sq.) wird die Unversehrtheit der beiden Naturen, trotz der Durchdringung der menschlichen Natur (*Perichorese*) durch die göttliche, veranschaulicht durch das Gleichnis von Licht und Luft, Feuer und Gold. Wie diese bei ihrer Vereinigung ihre Wesenheit nicht verlieren, so auch nicht die göttliche und menschliche Natur. Dabei wird die *hypostatische* Einheit der Naturen zugegeben mit den Worten: der Leib des Herrn ist nicht der Leib eines andern, sondern der Leib des eingebornen Sohnes Gottes selbst. Er zeigt uns nicht eine andere Person (*πρόσωπον*) [*prosōpon*], sondern den Eingebornen, der sich mit unserer Natur umkleidet hat.

²⁷⁹Hefele CG II², 453 ff.

²⁸⁰Ebd. 478 f.

²⁸¹Haereticarum fabularum compendium (= Hfc) IV 12 u. 13; Mg 83, 432 ff.

die Behauptung, daß man die heilige Jungfrau, *die den Logos geboren habe*, nicht Gottesgebä-
rerin nennen dürfe, sondern nur Christusgebä-
rerin, während doch die ältesten Herolde
des orthodoxen Glaubens nach der apostolischen Überlieferung lehrten, sie Gottesgebä-
rerin und Mutter des Herrn zu nennen. Sodann rügt er an Nestorius die früher unbekannte
künstliche Terminologie. Nach Nestorius sei der Name Christus die Bezeichnung für die
zwei Naturen, für die göttliche Natur des Eingebornen und für die Menschheit. Der Name
Gott schlechthin bezeichne die einfache und körperlose Wesenheit des Gottes Logos²⁸²,
der Name Mensch dagegen bedeute nur die menschliche Natur. Deshalb müsse man, so
sagt er, die Jungfrau Christusgebä-
rerin heißen, nicht aber Gottesgebä-
rerin, damit wir nicht
unversehens zu der Behauptung kommen, der Gott Logos habe aus der heiligen Jungfrau
den Anfang seines Seins genommen, und damit wir nicht folgerichtig bekennen müssen,
die Mutter sei früher gewesen als der aus ihr geborne Sohn²⁸³. Von anderen Aussprüchen
des Nestorius will Theodoret nur zwei anführen: „Maria hat nicht Gott geboren, sondern
einen Menschen, der das Werkzeug der Gottheit war“, und: „die Heiden sind zu entschul-
digen, wenn sie ihren Göttern eine Mutter beilegen“²⁸⁴.

S. 081 Wie schon früher erwähnt²⁸⁵, fügt Theodoret in seiner Ketzer-
geschichte der Dar-
legung der Häresien einen gedrängten Abriß der katholischen Glaubens- und Sittenlehre
an. Auch diese Darstellung der kirchlichen Lehre ist einwandfrei. Zwar wird der Terminus
Hypostase auch jetzt noch vermieden, auch läßt sich Theodoret nicht in Erörterungen ein,
welcher Art die Verbindung der beiden Naturen ist, aber mit wohlthuender Wärme und Ent-
schiedenheit wird die hypostatische Einheit der Person festgehalten. Man glaubt vielfach
den heiligen Cyrill, seinen einstigen großen und streitbaren Gegner, selbst zu hören, wenn
er sagt: Nicht ein anderer ist der Eingeborne, ein anderer der Logos, ein anderer Christus
und hinwiederum Jesus²⁸⁶. Die Kirche nennt denselben Sohn, Eingebornen, Gott Logos,
Herrn, Erlöser und Jesus Christus. Eingeborner Sohn, Gott Logos wurde er schon vor sei-
ner Menschwerdung genannt, und so wird er auch nach seiner Menschwerdung geheißen.
Jesus Christus aber wurde eben derselbe nach seiner Menschwerdung genannt, und zwar
auf Grund der Tatsachen. Denn Jesus heißt verdolmetscht Erlöser²⁸⁷. Christus aber wurde
er genannt wegen der Salbung des Heiligen Geistes²⁸⁸. Er wurde aber gesalbt nicht als Gott,
sondern als Mensch. Wenn er aber seiner Menschheit nach gesalbt wurde, so wurde er nach
seiner Menschwerdung auch Christus genannt. Gleichwohl ist nicht ein anderer der Gott
Logos und ein anderer Christus. Denn der Gott Logos wurde nach seiner Menschwerdung

²⁸²Vgl. ep. 130, Mg 83, 1344 D, wo Theodoret selbst den gleichen Gedanken ausspricht.

²⁸³Hfc IV 12; Mg 83, 436.

²⁸⁴Ibid. 436 C.

²⁸⁵Vgl oben S. XXX f.

²⁸⁶Hfc V 2, Mg 83, 448 B; vgl. cp. 146, Mg 83, 1392 B.

²⁸⁷Matth. 1, 21.

²⁸⁸Vgl. Ps. 44, 8 [hebr. 45, 8]. Is. 61, 1. Luk. 4, 18. Apg. 10, 38. Zum Text des Theodoret s. Hfc V 11, Mg 83,
489 A. Vgl. Hfc V 2; Mg 83, 452 B: Derselbe ist Herr, Eingeborner, Gott Logos, Erlöser und Jesus.

Christus Jesus genannt²⁸⁹. Nachdem der eingeborne Sohn Gottes eine menschliche Natur angenommen hatte, ist er Mensch genannt worden²⁹⁰. Andererseits zeigt S. 082 der Zusatz *κατὰ σάρκα* [kata sarka] im Römerbrief 1, 3, daß unser Herr Jesus Christus auch Gott war vor allen Zeiten; Sohn Davids aber wurde er wegen seiner menschlichen Natur geheißten²⁹¹.

Auch die Stelle Luk. 2, 52 erklärte Theodoret jetzt im Einklang mit anderen Kirchenvätern von einer *Offenbarung* der göttlichen Weisheit. „Es nahm zu an Alter der Körper, an Weisheit die Seele. Denn die Gottheit ist keines Wachstums fähig; der Logos ist ganz vollkommen. Passend aber verband er mit der Zunahme des Alters auch ein Wachstum der Weisheit. Denn nach dem Maße des Alters des Körpers offenbarte die göttliche Natur ihre eigene Weisheit²⁹²“.

§ 4. Andere Irrtümer Theodorets.

a) Theodorets Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes. Außer den angeführten christologischen Irrtümern Theodorets sind noch einige andere zu verzeichnen, die nur deswegen weniger Bedeutung haben, weil sie zu jener Zeit noch nicht Gegenstand des Streites waren und daher auch wenig oder gar nicht beachtet wurden. An erster Stelle sei erwähnt seine Anschauung über den Ausgang des Heiligen Geistes.

Cyrrill von Alexandrien hatte im neunten Anathematismus²⁹³ behauptet, daß der Heilige Geist, durch den der Herr Jesus Christus die Wunder gewirkt, der *eigene Geist desselben sei*²⁹⁴, und er hatte diejenigen anathematisiert, welche das leugneten und meinten, Christus habe die Wunderkraft erst vom Heiligen Geist empfangen als eine ihm (Christus) an sich fremde Kraft.

Theodoret erwiderte, mit seinem Anathematismus habe Cyrrill die Propheten, die Evangelisten, die Apostel, den Erzengel Gabriel, ja den Erlöser selbst S. 083 anathematisiert. Denn diese sagen uns, daß der Herr vom Heiligen Geist empfangen wurde, daß der Heilige Geist auf ihm geruht, daß er mit dem Heiligen Geist gesalbt worden sei, daß er im Geiste Gottes die Dämonen ausgetrieben habe. „Wir behaupten, daß nicht der dem Vater gleich wesentliche und gleich ewige Gott Logos, sondern die in den letzten Zeiten von ihm angenommene menschliche Natur vom Heiligen Geiste gebildet und gesalbt worden sei.“ Wenn mit dem Ausdruck: „der dem Sohne eigene Geist“ gesagt sein soll, daß er gleicher Natur mit demselben sei und aus dem Vater ausgehe, so bekennen wir diese Lehre ebenfalls und nehmen sie als rechtgläubig an; wenn aber damit behauptet sein soll, daß er seine *Existenz aus dem*

²⁸⁹Hfc V 11, Mg 83, 489 CD.

²⁹⁰Ibid. Mg 83, 496 A.

²⁹¹Hfc V 14, Mg 83, 501 D.

²⁹²Ibid. V 13, Mg 83, 497 B.

²⁹³Mg 76, 429. Hefele CG II², 171 f.

²⁹⁴Vgl. Röm. 8, 9: „Spiritus Christi“ und Gal. 4, 6: „Spiritus Filii.“

Sohne oder *durch* den Sohn habe, so verwerfen wir das als blasphemisch und gottlos. Wir glauben dem Herrn, wenn er sagt: „der Geist, der aus dem Vater ausgeht²⁹⁵”.

Es wird darüber gestritten, ob Theodoret den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn ganz allgemein leugnet oder nur eine Schöpfung des Heiligen Geistes durch den Sohn im Sinne der Pneumatomachen in Abrede stellt. Die Griechen berufen sich auf Theodoret als auf einen Hauptgegner des filioque. Auch Bellarmin, Petavius, Garnier sind derselben Ansicht²⁹⁶. Hergenröther neigt dieser Ansicht zu²⁹⁷. Andere dagegen, wie Kuhn²⁹⁸, Franzelin²⁹⁹, Perrone³⁰⁰, Nirschl³⁰¹, verteidigen ihn. Sie meinen, er habe nur den Ursprung aus dem Sohn oder durch den Sohn im Sinne der Häretiker verworfen, die den Heiligen Geist als das erste und schönste Geschöpf des Sohnes bezeichneten.

Letzteres ist insoferne richtig, als Theodoret bei seinem Widerspruch gegen den Cyrillischen Ausdruck S. 084 zunächst an Apollinaris und Macedonius dachte. Wir ersehen das aus dem Briefe Theodorets an die orientalischen Mönche, wo er sich also äußert: „Er (Cyrill) lästert auch den Heiligen Geist, indem er behauptet, dieser gehe nicht aus dem Vater hervor gemäß dem Ausspruch des Herrn, sondern habe seine Existenz aus dem Sohne. Das ist eine Frucht aus dem Samen des Apollinaris, die nahe bei dem schlechten Ackerfeld des Macedonius gewachsen ist³⁰²”.

Die damaligen pneumatomachischen Streitigkeiten drehten sich nicht um die Frage, ob der Heilige Geist vom Vater *allein* oder auch vom *Sohne* ausgehe, sondern um die Frage, ob der Heilige Geist vom Vater ausgehe oder vom Sohn *erschaffen* worden sei. So dachte Theodoret, wie leicht verständlich, auch nur an diese letztere Alternative und glaubte, Cyrill wolle mit dem „eigenen Geist des Sohnes” den Heiligen Geist als ein Geschöpf des Sohnes bezeichnen. Diese vermeintliche Ansicht des Cyrill weist er kategorisch zurück, solche Meinung nennt er blasphemisch und gottlos. Die Frage, ob der Heilige Geist außer vom Vater auch vom Sohne ausgehe, hat sich Theodoret gar nicht gestellt. So kommt es, daß er überall, wo er ex professo vom Ausgang des Heiligen Geistes handelt, denselben unter Berufung auf Joh. 15, 26 nur vom Vater ausgehen läßt³⁰³.

²⁹⁵Repr. anath. 9; Mg 76, 429 sqq.

²⁹⁶Garnier diss. III, bei Mg 84, 403 sqq.

²⁹⁷Hergenröther, Photius I 687.

²⁹⁸Kuhn, Dogmatik II, 485.

²⁹⁹Franzelin, De Deo trino (Rom 1869) 516 sq.

³⁰⁰Perrone, Praelectiones theol., ed. 27, Ratisb. 2. (1856), vol. I p. 476.

³⁰¹Nirschl, Lehrb. d. Patrol. u. Patristik III (1885) 199.

³⁰²Ep. 151, Mg 83, 1417 D.

³⁰³Vgl. Repr. anath. 9; Mg 76, 429 sqq. Hfc V 3; Mg 83, 453 D. 456 A. Interpr. ep. ad Rom. 8, 11; Mg 82, 132 AC.

b) Theodoret's Lehre von der Eucharistie. Auch in bezug auf die Eucharistie entwickelt Theodoret eigentümliche Anschauungen. Dieselben finden sich hauptsächlich im zweiten und dritten Dialog seines Eranistes.

Theodoret lehrt die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie³⁰⁴, deutet den Opfercharakter der Eucharistie an³⁰⁵, glaubt an die S. 085 Verwandlung der mystischen Symbole, und zwar durch die Worte des Priesters, durch die Epiklese³⁰⁶. Endlich schließt Theodoret ebenso wie sein monophysitischer Gegner Eranistes von dem sakramentalen Leib Christi auf den himmlischen Leib desselben.

Der eucharistische Leib setzt den natürlichen Leib des Herrn voraus. Dieser ist das Urbild (*ἀρχέτυπον*) [archetypon], jener das Abbild (*εἰκῶν, τύπος, ἀντίτυπον*) [eikōn, typos, antitypon]. Wenn das Abbild, der eucharistische Leib, anbetungswürdig erscheint, muß man erst recht das Urbild, den himmlischen Leib Christi, verehren und anbeten. Wenn man aber dieses tut, kann man denselben nicht in die göttliche Natur aufgehen lassen, wie das die Monophysiten lehren. Wenn der Leib, der uns die Erlösung gebracht und der nicht der Leib eines gewöhnlichen Menschen, sondern der Leib unseres Herrn Jesu Christi, des eingebornen Sohnes Gottes ist, gering geschätzt wird, dann darf man auch das Abbild desselben, den sakramentalen Leib nicht für verehrungswürdig und heilbringend halten. Wenn die göttlichen Geheimnisse Abbilder des natürlichen Leibes Christi sind, so ist dieser Leib auch jetzt noch der Leib des Herrn und nicht in die göttliche Natur verwandelt, sondern nur mit göttlicher Herrlichkeit erfüllt³⁰⁷.

Einen anderen Schluß zieht Eranistes (der Monophysit): Wie die Symbole des Leibes und Blutes des Herrn *vor* der Epiklese des Priesters andere sind, *nach* der Epiklese aber verwandelt und andere werden³⁰⁸, so ist auch der Leib des Herrn nach seiner Himmelfahrt in die göttliche Natur verwandelt worden³⁰⁹. Der Orthodoxe, das ist Theodoret selbst, stellt nun die Verwandlung in der Eucharistie durchaus nicht in Abrede, glaubt aber der Schlußfolgerung seines Gegners dadurch den Boden entziehen zu können, daß er die *substantielle* Verwandlung der eucharistischen Elemente leugnet. Die mystischen Symbole verlieren nach der Heiligung (*μετὰ τὴν ἁγιασμόν*) [meta tēn hagianon] S. 086 ihre eigene Natur nicht; sie *bleiben in ihrer früheren Wesenheit*, Gestalt und Form und können wie früher gesehen und berührt werden. Mit der Vernunft und im Glauben erkennt man, was sie sind, und betet sie an als das, wofür sie im Glauben gehalten werden. Da nun Urbild und Abbild einander ähnlich sein müssen, so muß auch der *himmlische* Körper Christi die frühere Form,

³⁰⁴Dial. II, Mg 83, 168 B.

³⁰⁵Ibid. 165 D.

³⁰⁶Dial. II, Mg 83, 168 B.

³⁰⁷Dial. III, Mg 83, 237 B. Dial. II, Mg 83, 165.

³⁰⁸*μεταβάλλεται καὶ ἕτερα γένηται* [metaballetai kai hetera genetai].

³⁰⁹Dial. II, Mg 83, 168 B.

Gestalt und Umgrenzung und, um es mit einem Wort zu sagen, die *Wesenheit* des Körpers haben, ist aber nach der Auferstehung unsterblich geworden und erhaben über die Verwesung und gewürdigt worden, zu sitzen zur Rechten des Vaters und wird von der ganzen Schöpfung angebetet, weil er der Leib des Herrn der Natur genannt wird.

Als darauf der Monophysit erwidert, das mystische Symbolum *ändere* seinen früheren Namen; es werde nicht mehr Brot genannt wie früher, sondern heiße jetzt Leib (Christi); deshalb müsse auch das Urbild (der Leib Christi) seinen Namen ändern; es dürfe nicht mehr Leib, sondern müsse *Gott* genannt werden: da repliziert der Orthodoxe: Es werde ja auch der Leib (Christi) nicht nur Leib, sondern auch *Brot* des Lebens genannt, wie der Herr selbst sagt³¹⁰; und wir nennen den Leib einen *göttlichen* Leib, einen *belebenden* Leib, den Leib des *Herrn*, und lehren, daß es nicht ein gewöhnlicher Leib irgendeines Menschen, sondern der Leib unseres Herrn Jesu Christi ist, der Gott und Mensch zugleich ist³¹¹.

Fast noch deutlicher enthüllt Theodoret seine Gedanken in folgenden Ausführungen: Bei der Einsetzung der heiligen Geheimnisse hat Gott das Brot Leib und den gemischten Wein Blut genannt. Seiner Natur nach wird der Leib Leib und das Blut Blut genannt. Unser Erlöser hat also die Namen geändert und dem Leib den Namen des Symbols und dem Symbol den Namen des Leibes beigelegt. So hat er sich auch Weinstock genannt und das Symbol als Blut bezeichnet. Der *Zweck* ist S. 087 denen, welche in die heiligen Geheimnisse eingeweiht sind, klar. Es wollte der Erlöser, daß die Menschen, welche an den göttlichen Geheimnissen teilnehmen, ihre Aufmerksamkeit nicht auf die Natur der sichtbaren Elemente richteten, sondern durch die Änderung der Namen dazu geführt würden, an die Wandlung zu glauben, die aus Gnade geschehen ist. Denn derjenige, der den natürlichen Leib Speise und Brot genannt und sich wieder als Weinstock bezeichnet hat, derselbe hat die sichtbaren Symbole mit dem Namen Leib und Blut beehrt, indem er *nicht die Natur verwandelte, sondern der Natur die Gnade beifügte*³¹². Die hochheilige Speise ist aber nicht Symbol und Abbild der *Gottheit*, sondern des *Leibes* und *Blutes* des Herrn Christus. Denn der Herr sagte, als er das Symbol in die Hand nahm, nicht: Das ist meine Gottheit, sondern: Das ist mein Leib, und wiederum: Das ist mein Blut, und ein anderes Mal³¹³: Das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich hingeben werde für das Leben der Welt³¹⁴.

Soweit Theodoret. Man könnte nun geneigt sein, in der wiederholten Betonung der Fortdauer der natürlichen Elemente von Brot und Wein eine unbeholfene Ausdrucksweise für

³¹⁰Joh. 6, 48.

³¹¹Dial. II, Mg 83, 168 CD.

³¹²οὗτος τὰ ὀρώμενα σύμβολα τῆ τοῦ σώματος καὶ αἵματος προσηγορίᾳ τετίμηκεν, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν, ἀλλὰ τὴν χάριν τῆ φύσει προστεθεικῶς [houtos ta horōmena symbola tē tou sōmatos kai haimatos prosēgoria tetimēken, ou tēn physin metabalōn, alla tēn charin tē physei prostetheikōs].

³¹³Joh. 6, 51.

³¹⁴Dial. I, Migne 83, 56.

die eucharistische *Spezies* zu erblicken. Tatsächlich haben manche Theologen diese Stellen so auslegen wollen³¹⁵, aber man wird der Wahrheit näher kommen, wenn man sie im Rahmen des ganzen *antiochenischen Systems* zu begreifen sucht. Läßt man die angeführten Sätze Theodoret unbefangen auf sich wirken, so wird man lebhaft erinnert an parallele Gedanken, die uns in der Christologie begegnet sind. Auch hier, in der Christologie, bleibt die menschliche Natur selbständig neben der göttlichen S. 088 Natur, wird nicht aufgenommen in die göttliche Hypostase des Logos, nimmt aber teil an den Namen, der Ehre und Anbetungswürdigkeit des göttlichen Logos; in ähnlicher Weise dauern die eucharistischen Elemente, Brot und Wein, nach der Konsekration fort, nehmen aber teil an dem Namen, der Ehre und Anbetungswürdigkeit des himmlischen Christus, der sich infolge der Epiklese mit ihnen vereinigt hat. Die Wandlung der Elemente (Symbole) wird von Theodoret durchaus nicht geleugnet, sie ist aber nach ihm *nicht* eine *Transsubstantiation*, eine Wandlung der Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes des Herrn, sondern eine auf die Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) hin erfolgte geheimnisvolle Verbindung der eucharistischen Elemente mit dem Leibe und Blute des Herrn. Sie ist nicht eine substantielle, sondern eine *moralische* Wandlung, indem Brot und Wein durch ihre Vereinigung mit dem Leib und Blute Christi aus *profanen* Elementen in *sakramentale* verwandelt und dadurch des Namens und der Ehre des Leibes und Blutes Christi teilhaftig werden. Es ist also eine Art *Impanation*, eine *Koexistenz* der in ihrer Natur verbleibenden eucharistischen Elemente mit dem Leib und Blute des Herrn³¹⁶.

Ähnliche Anschauungen finden sich auch sonst noch in jener Zeit und selbst später noch in der Zeit der Scholastik. So schreibt Papst *Gelasius I.* (492—496) in seiner Abhandlung *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium* c. 14: Wir werden (in der Kommunion) der göttlichen Natur teilhaftig, und doch hört die Substanz oder Natur des Brotes und Weines nicht auf dazusein. Und wiederum: Brot und Wein gehen durch die Wirkung des Heiligen Geistes in die göttliche Substanz über und bleiben doch in der Eigentümlichkeit ihrer Natur³¹⁷. Auch der Brief an Cäsarius, S. 089 der unter den Schriften des Chrysostomus steht und wenn auch nicht von Chrysostomus, so doch aus antiochenischen Kreisen stammt, erklärt, daß nach der Konsekration die Natur des Brotes bleibe³¹⁸.

Mag nun die dargelegte Ansicht des Theodoret von der Fortdauer der in ihrer Natur verbleibenden eucharistischen Elemente auch falsch sein, so beansprucht sie doch einen gewissen dogmenhistorischen Wert als einer der verschiedenen frühchristlichen Versuche, das tiefe und dunkle Geheimnis der Art und Weise der Wandlung und Gegenwart Christi

³¹⁵Vgl. Rauschen, *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. 2. Aufl. (1910) S. 28 f.

³¹⁶Vgl. Bartmann, *Lehrb. d. Dogmatik*. II 4. 5. (1921) 317.

³¹⁷Epp. Rom. Pontif. ed. Thiel I 541 sq. Et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini . . . ut in divinam transeant sancto spiritu perficiente substantiam permanentes tamen in suae proprietate naturae.

³¹⁸Mg 52, 758.

in der Eucharistie aufzuhellen und dem menschlichen Verstand näher zu bringen. Es war ein Anfangsschritt auf dem Wege zur Lehre von der Transsubstantiation und der Fortdauer der Akzidenzien sine subjecto.

c. Theodorets Lehre von der Erbsünde. In der Lehre von der Erbsünde übersieht Theodoret, wie übrigens auch andere Kirchenschriftsteller und Kirchenväter, das Moment des durch Adam verschuldeten *Mangels der heiligmachenden Gnade*. Ihm ist die Erbsünde die infolge der Sünde der Stammeltern in die Natur gekommene Neigung zur Sünde oder die *Konkupiszenz*. Nachdem die Stammeltern gesündigt, sind sie dem (physischen und sittlichen) Verderben (*φθορά*) [phthora] verfallen. Als *φθαρτοί* [phthartoi] haben sie auch solche Kinder erzeugt; diese sind mit den Affekten behaftet, mit Begierden und Furcht, Lust und Schmerz, Zorn und Neid. Mit diesen und anderen aus diesen entspringenden Affekten und Leidenschaften hat die Vernunft zu kämpfen; siegt sie, so wird sie gepriesen und mit der Siegeskrone geschmückt; unterliegt sie, zieht sie sich Schmach und Strafe zu. Hätten die Stammeltern nicht gesündigt, wären sie nicht dem Tode verfallen; wenn sie nicht sterblich geworden, wären sie frei vom Verderben (*φθορά*) [phthora] geblieben, mit der *ἀφθαρσία* [aphtharsia] wäre auch die *ἀπάθεια* [apatheia] verbunden gewesen; wo aber die *ἀπάθεια* [apatheia] herrscht, hat die Sünde keinen Platz. Doch ist die Macht der S. 090 Sünde keine *physische* (zwingende), sonst wären wir dafür nicht verantwortlich, nicht strafwürdig, sondern der freie Wille kann mit Hilfe der Aszese den Sieg davontragen³¹⁹.

d) Theodorets Lehre von der Wirksamkeit der Taufe. Dem Erbsündebegriff Theodorets entspricht auch seine Auffassung von der Wirksamkeit der Taufe. Wenn keine wahre und eigentliche *Erbsünde* angenommen wird, dann kann selbstverständlich durch die Taufe auch keine solche nachgelassen werden.

Nach Theodoret gewährt die Taufe Nachlassung der *persönlich* begangenen Sünden, besonders aber verleiht sie die Hoffnung auf die verheißenen Güter, Teilnahme an dem Tod und der Auferstehung des Herrn, Teilnahme an der Gnade des Heiligen Geistes, macht zu Kindern und Erben Gottes und zu Miterben Christi. Die Taufe nimmt nicht nur, wie die törichte Messalianer meinen, die früher begangenen Sünden hinweg — das gewährt sie zum Überfluß auch —, denn wenn das allein die Wirkung der Taufe wäre, wozu taufen wir dann die *Kinder*, welche die Sünden noch nicht verkostet haben? Nicht allein das verspricht das Sakrament, sondern weit Größeres und Vollkommeneres. Die Taufe ist ein Unterpfand der künftigen Güter, ein Typus unserer einstigen Auferstehung, Teilnahme an dem Leiden und der Auferstehung des Herrn, ein Kleid des Heiles und der Fröhlichkeit, ein lichtartiges Gewand, ja selbst Licht³²⁰.

³¹⁹In psalm. 50; Mg 80, 1244 sq.; ibid 1245 A: *ἀπαθείας πολιτευομένης χώραν οὐκ ἔσχεν ἡ ἁμαρτία* [apatheias politeuomenēs chōran ouk es-chen hē hamartia].

³²⁰Hfc V 18; Mg 83, 512.

Die Taufe gewährt also nach Theodoret Hinwegnahme der persönlichen Sünden, vor allem aber als die eigentliche und größte Wirkung des Sakramentes Heiligung durch den Heiligen Geist, die Kindschaft Gottes und Anwartschaft auf das Erbe Gottes und die ewige Glückseligkeit.

IV. Die Verurteilung der Schriften Theodorets

Die Verurteilung der Schriften Theodorets

S. 091 Die Schriften Theodorets wurden in der alten Kirche im allgemeinen hochgeschätzt. Besonders gilt das von seinen exegetischen, apologetischen und kirchenhistorischen Werken. Auch seine dogmatischen Schriften fanden allenthalben eine günstige Aufnahme, soweit sie nicht gegen Cyrill und das Konzil von Ephesus gerichtet waren oder die Väter des Nestorianismus, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Nestorius selbst verteidigten. Die zuletzt (in § 4) genannten irrigen Ansichten fanden zu jener Zeit überhaupt keine besondere Beachtung und boten daher auch keinen Anlaß zu feindseliger Bekämpfung. Dagegen verfolgte ihn die neu aufkeimende und immer kühner und gewalttätiger auftretende Sekte der Monophysiten mit steigendem Hasse, nicht nur weil er ein Gegner des Cyrill war, auf den sie sich mit Vorliebe beriefen, sondern auch weil er ihr eigener Gegner war, den sie am meisten fürchteten. Als Theodoret 451 auf dem Konzil von Chalcedon ein orthodoxes Glaubensbekenntnis ablegte und Nestorius verurteilte, verstummten zwar die lauten Angriffe der Anhänger des inzwischen (444) verstorbenen Cyrill und die Klagen der katholischen Kreise, aber um so heftiger kehrte sich der Zorn der Monophysiten gegen Theodoret. Da die letzteren die dogmatischen Beschlüsse des Konzils nicht anerkannten, dauerten die christologischen Streitigkeiten fort und sorgten dafür, daß das Andenken an Theodoret auch nach seinem Tode nicht verloren ging.

Auf einer von Kaiser Anastasius 499 zu Konstantinopel versammelten Synode wurde mit Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Ibas von Edessa und anderen auch Theodoret von Cyrus mit dem Anathem belegt. Das gleiche Los traf übrigens auch Papst Leo den Großen, dessen dogmatische Epistel an den Patriarchen Flavian und die allgemeine Synode von Chalcedon³²¹. S. 092 Eine größere Bedeutung gewann die Verurteilung der nestorianisierenden Schriften Theodorets im sogenannten *Dreikapitelstreit*.

Der Erzbischof Theodor Askidas von Cäsarea in Kappadozien, ein Freund und Gönner der Origenisten, suchte den dogmatisierlustigen Kaiser Justinian I. (527—565) von der Verfolgung der Origenisten dadurch abzubringen, daß er ihm einredete, die Akephaler, eine Fraktion der Monophysiten, würden sich leicht mit der Kirche vereinigen, wenn die ihnen besonders anstößigen sogenannten drei Kapitel mit dem Anathem belegt würden. Diese

³²¹Hefele CG II² 625.

drei Kapitel waren

- 1) Theodor von Mopsuestia und seine Schriften,
- 2) der Brief des Priesters und späteren Bischofs Ibas von Edessa an den Perser Maris, Bischof von Hardaschir, und endlich
- 3) die Schriften des Theodoret von Cyrus, welche für Nestorius und gegen Cyrill und die Synode von Ephesus geschrieben worden waren³²².

Der Kaiser ging auf den Vorschlag ein und erließ 544 ein Edikt, das die drei Kapitel und damit auch die genannten Schriften Theodorets mit dem Anathem belegte³²³. Das kaiserliche Edikt sollte von allen Bischöfen des Reiches unterzeichnet und bestätigt werden. Es wurde aber allenthalben mit großem Unwillen aufgenommen. Man hielt es für pietätlos, Männer, die im Frieden mit der Kirche gestorben waren, hinterher zu exkommunizieren; zudem erblickte man darin einen Angriff auf das Konzil von Chalcedon, das Theodoret und Ibas restituiert hatte. Gleichwohl fügten sich nach und nach fast alle Bischöfe des Morgenlandes dem drängenden Willen des Kaisers³²⁴. Das Abendland leistete einstweilen noch Widerstand, aber auch dieser sollte gebrochen werden. Papst Vigilius (537—555) wurde vom Kaiser nach S. 093 Konstantinopel gerufen und hier nach längerem Widerstreben durch Schmeicheleien und Drohungen des Kaisers dazu gebracht, daß er in seinem Judicatum (11. April 548) die drei Kapitel ebenfalls verurteilte³²⁵. Die auf Theodoret bezügliche Stelle lautet: *Anathematizamus et scripta Theodoreti, quae contra rectam fidem et duodecim sancti Cyrilli capitula scripta sunt*³²⁶.

Das päpstliche Judicatum rief den heftigsten Widerspruch hervor nicht nur bei den Lateinern, die sich gerade in Konstantinopel aufhielten, sondern auch im ganzen Abendlande. Um die entstandene Aufregung zu beschwichtigen, nahm der Papst um 550 das Judicatum wieder zurück. Papst und Kaiser kamen überein, die Angelegenheit auf einem allgemeinen Konzil zur Entscheidung zu bringen. Allein die Verhandlungen hierüber führten zu keinem Ziel. Der Papst mußte sich vom Kaiser die unwürdigste Behandlung gefallen lassen. Endlich berief Justinian ohne und gegen den Willen des Papstes auf den 5. Mai 553 eine Synode nach Konstantinopel³²⁷, eine Synode, die erst später infolge der Annahme durch den Papst und die gesamte Kirche den Charakter einer allgemeinen Synode erhielt. Der Papst lehnte es ab, an der kaiserlichen Synode teilzunehmen, sprach aber seine Ansicht über die drei Kapitel in seinem sogenannten ersten Konstitutum aus (14. Mai 553).

³²²Liberatus in seinem *Breviarium causae Nestorianorum et Eutylianorum* c. 24; bei Ml 68, 969—1052. Hefele II² 799.

³²³Hefele II² 800 ff.

³²⁴Ebd. S. 812 ff.

³²⁵Judicatum ist das Urteil, das sich der Papst auf Grund der Konferenzen mit den Hofbischöfen gebildet hatte.

³²⁶Hefele a. a. O. 821. Harduin III 57.

³²⁷Hefele 826—54.

Er verurteilte darin nur 60 Sätze aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia, verbot aber die Verurteilung der Person des Theodor, und ebenso untersagte er die Verdammung der Schriften des Theodoret und Ibas, da sie auch das Chalcedonense nicht verurteilt habe. Theodoret habe zu Chalcedon den Nestorius und dessen Irrlehre anathematisiert und damit alle nestorianischen Behauptungen, mögen sie von wem immer herrühren, also auch von ihm selbst, mit dem Anathem belegt. Eine S. 094 Verdammung nestorianisierender Sätze Theodorets wäre eine Beleidigung der Synode von Chalcedon³²⁸.

Dieses päpstliche Dekret wurde dem Kaiser am 25. Mai zugestellt, von ihm aber nicht angenommen³²⁹.

Inzwischen hatte sich die Synode in mehreren Sitzungen mit den drei Kapiteln beschäftigt³³⁰. In der fünften Sitzung (17. Mai 553) wurde eine Reihe von anstößigen Stellen aus den Schriften Theodorets verlesen: sechs Fragmente aus der Polemik Theodorets gegen die zwölf Anathematismen Cyrills, fünf Bruchstücke aus einigen Reden Theodorets und fünf zum Teil ganze Briefe desselben. Die vorgetragenen Stellen waren teils offen häretisch, leugneten die *Communicatio idiomatum*, die hypostatische Union, behaupteten, daß der Gott Logos nicht Fleisch geworden sei, teils enthielten sie Schmähungen gegen Cyrill, der *novus haereticus*, *novus Christi impugnator*, *magis autem Dei impugnator* und ein bössartiger Ägypter genannt wird, dessen geistige Frucht schon bei der Konzeption hätte abgetrieben oder doch gleich nach der Geburt hätte vernichtet werden sollen usw.³³¹.

In der achten und letzten Sitzung des Konzils (2. Juni 553) wurde das Endurteil über die drei Kapitel verkündet. Die Verurteilung der Schriften Theodorets erfolgte in der Synodalsentenz mit folgenden Worten: *Condemnamus et anathematizamus . . . quae impie Theodoritus conscripsit contra rectam fidem et contra duodecim capitula sancti Cyrilli et contra Ephesinam primam synodum et quae ad defensionem Theodori et Nestorii ab eo scripta sunt*³³².

Von den 14 Anathematismen aber, die dem Synodalschreiben angefügt sind, ist der dreizehnte den Schriften Theodorets gewidmet. Derselbe lautet in deutscher Übersetzung folgendermaßen: S. 095

„Wer die gottlosen Schriften Theodorets verteidigt, die gegen den wahren Glauben und gegen die erste und heilige Synode von Ephesus und gegen den heiligen Cyrill und seine zwölf Kapitel gerichtet sind,

und wer alles in Schutz nimmt, was derselbe schrieb für Theodor und Nestorius, diese

³²⁸Das *Constitutum Vigilii papae* bei Harduin III 10—48. Vgl. Hefele 880—86.

³²⁹Hefele a. a. O. 887 f.

³³⁰Die Verhandlungen der Synode bei Harduin III 51—218. Hefele 854—902.

³³¹Harduin III 134—39. Hefele II² 875 f.

³³²Harduin III 194. Hefele II² 891.

gottlosen Männer, und für andere, die derselben Gesinnung sind wie die ebengenannten Theodor und Nestorius und die sie und ihre Gottlosigkeit aufnehmen,

und wer um derentwillen die Lehrer der Kirche, welche die hypostatische Vereinigung des Logos glauben und bekennen, gottlos nennt,

und wer nicht anathematisiert die genannten gottlosen Schriften und diejenigen, welche Gleiches dachten und denken und alle, welche gegen den wahren Glauben und gegen den heiligen Cyrill und seine zwölf Kapitel schrieben und in solcher Gottlosigkeit bis an ihr Ende verharrten: der sei Anathema³³³!”

Der Papst, der die kaiserliche Synode und deren Beschlüsse nicht anerkennen wollte, wurde in die Verbannung geschickt. Um seine Freiheit wieder zu gewinnen, ging er auf die vom Kaiser gestellte Bedingung ein und sprach zuerst in einem Schreiben an den Patriarchen Eutychius von Konstantinopel vom 8. Dezember 553 und hierauf in einem wahrscheinlich an die Bischöfe des Abendlandes gerichteten zweiten Konstitutum vom 23. Februar 554 seine Verurteilung der drei Kapitel aus. In den beiden Aktenstücken lautet die auf Theodoret bezügliche entscheidende Stelle genau so wie im Synodalschreiben des kaiserlichen Konzils: *Condemnamus et anathematizamus . . . quae impie Theodoritus conscripsit contra rectam fidem et contra duodecim capitula sancti Cyrilli et contra Ephesinam primam synodum et quae ad defensionem Theodori et Nestorii ab eo scripta sunt*³³⁴.

S. 096 Das Konzil wie der Papst haben also nicht sämtliche Werke Theodorets verurteilt, sondern nur die erwähnten nestorianisierenden Streitschriften desselben.

Das gleiche wie Vigilius hat auch sein Nachfolger Papst *Pelagius II.* (578—590) in einem Brief an den Erzbischof Elias von Aquileja und die übrigen Bischöfe Illyriens ausgesprochen und hinzugefügt, daß Theodoret diese seine Schriften indirekt selbst verurteilt habe, als er auf der Synode von Chalcedon (451) ein orthodoxes Glaubensbekenntnis abgelegt habe. „Nur seine häretischen Schriften verwerfen wir, seine übrigen Schriften dagegen nehmen wir nicht nur an, sondern benutzen sie sogar für den Kampf mit unseren Gegnern³³⁵.“

Diese anderen Schriften Theodorets haben sich denn auch glücklicherweise zum größten Teil bis auf unsere Tage erhalten und werden noch immer geschätzt und gegebenenfalls auch gerne benützt.

³³³Harduin III 199 sq. Hefele II² 901.

³³⁴Harduin III, 215 C u. 243 B. Hefele a. a. O. 907 f. 910 f.

³³⁵„Neque enim Theodoreti omnia scripta damnamus, sed sola quae contra rectam fidem aliquando scripsisse monstratur, quae tamen et ipse damnasse cognoscitur, qui in s. Chalcedonensi synodo vera confessus invenitur . . . Sola ejus haeretica scripta respuentes alia scripta illius non solum recipimus sed eis etiam contra adversarios utimur.“ Mansi IX 450—52.

V. Druckausgaben, Übersetzungen, Literatur.

Druckausgaben, Übersetzungen, Literatur.

Die *erste Gesamtausgabe* der Werke Theodorets wurde von dem gelehrten Jesuiten Jacques *Sirmond* zu Paris 1642 in 4 Foliobänden veranstaltet und mit einer lateinischen Übersetzung versehen. Ein Auctarium oder 5. Band mit neuen Texten und fünf sehr gelehrten Abhandlungen (dissertationes de vita, de scriptis, de fide Theodreti, diss. critica de quinto synodo generali, de Theodreti et Orientalium causa) wurde von dem Jesuiten Jean Garnier (Joan. Garnerius) hergestellt und nach dessen Tode (1681) von seinem Ordensgenossen Hardouin (Harduinus) herausgegeben, Paris 1684. Dasselbe erschien auch gesondert als Joan. Garnerii opera posthuma. Frankfurt 1685. **S. 097** Eine neue Gesamtausgabe der Werke Theodorets wurde 1769—74 von den Hallenser Professoren Joh. Ludwig *Schulze* und Joh. *Nösselt* veröffentlicht. Dieselbe beruhte auf der Ausgabe von Sirmond, war aber durch das Auctarium von Garnier und durch ein Glossarium Theodoreteum von Bauer ergänzt und erweitert. Gleichzeitig ließ ein bulgarischer Diakon Eugenius den griechischen Text dieser Ausgabe in 5 Quartbänden abdrucken. Halle 1768—75. Die Ausgabe von Schulze-Nösselt wurde von Migne in seinen Patrologiae cursus aufgenommen und in den Bänden 80—84 der series graeca wiedergegeben. Paris 1864. Von den *Sonderausgaben* sollen hier nur die neueren aufgeführt werden: 1. Eine Erklärung der Paulinischen Briefe, 1. Teil (Röm., Kor. u. Gal.) Oxford 1852, 8° (anonym.). 2. Die Graecarum affectionum curatio, hrsg. v. Th. Gaisford, Oxford 1839 (von Migne abgedruckt) und von J. Raeder, Leipzig 1904. 3. Die Kirchengeschichte, hrsg. von Th. Gaisford, Oxford 1854, und von Parmentier, Leipzig 1911 (Bd. 19 der Berliner Ausgabe der griechischen Kirchenschriftsteller). 4. Bisher unbekannte Briefe Theodorets (48 an Zahl) wurden von dem Paläographen Sakkelion auf Patmos entdeckt und veröffentlicht, Athen 1885. *Deutsche Übersetzungen* von Schriften Theodorets sind uns folgende bekannt: 1. Eine Übersetzung der zehn Reden über die Vorsehung von Feder in Augsburg 1790. 2. Eine Übersetzung derselben Reden von G. M. Schuler, 1877, und 3. Eine Übersetzung der Kirchengeschichte von Dr. Ludwig Küpper, 1878; letztere beide in der zweiten **S. 098** Auflage der Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Valentin Thalhofer. *Literatur*. 1. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 15 (Paris 1711), 207—340, eine vorzügliche Biographie. 2. Ceillier, Hist. générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, nouvelle édition X (1861) 19—142. 3. Nirschl, Lehrb. der Patrologie und Patristik. III (1885) 181—201. 4. Feßler-Jungmann, Institutiones Patrologiae II² (1896) 221—40. 5. Kihn, Patrologie II (1908) 246—57. 6. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (1924) 219—47. 7. Glubokowskij, Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus, 2 Bde., Moskau 1890 (russisch). 8. Hefele, Conciliengeschichte II², Freiburg 1875. 9. Rauschen G., Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. 1897 S 559 ff. 10. Venables Edmund in Dictionary of Christian biography IV (London 1887) 904—19. 11. Kihn, Theodoret, in KL XI² (1899) 1526—36. 12. Bonwetsch N., Theodoret, in der Re-

alencyklopädie für protest. Theologie und Kirche XIX (1907) 609—15. 13. Chrysost. Baur OSB, Theodoret of Cyrus, in *The Catholic Encyclopedia* XIV (1912) 574 f. 14. Bertram Adolf, *Theodoreti, episcopi Cyrensis, doctrina christologica*. Hildesiae 1883. 15. Schulte Jos., *Theod. v. Cyrus als Apologet*. Wien 1904 (in *Theol. Studien der Leo-Gesellschaft* X). 16. Günther Karl, *Th. v. C. und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sog. Räuber-Konzils*. Aschaffenburg 1913 (Progr.) S. 099 17. Goerber Wilh., *Quaestiones rhythmicae, imprimis ad Theodoreti hist. eccl. pertinentes*. Berlin 1926. 18. Kihn, Theodor v. *Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg i. Br. 1880. 19. Fendt L., *Die Christologie des Nestorius*. Kempten u. München. 1910. 20. Weigl Ed., *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373—429)*. (Münchener Studien zur hist. Theologie Heft 4) 1925. Weitere Literatur, namentlich zu den einzelnen Schriften Theodorets, bei Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Literatur* IV (1924) 219—247. * * * Dem Herrn Oberstudiendirektor Dr. Max Seibel in Passau, der die Güte hatte, die Korrektur der Allgemeinen Einleitung mitzulesen, sei auch an dieser Stelle inniger Dank ausgesprochen!