

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Andreas Müller

„... durch treffende Aussagen widerlegt ...“? Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim
3. Ökumenischen Konzil von Ephesos

in: Andrea Jördens u.a. (Hg.), *Quaerite faciem eius semper. Studien zu den geistesgeschichtlichen
Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Albrecht Dihle*, Hamburg: Verlag
Dr. Kovač 2008, S. 255–271

© Verlag Dr. Kovač 2008

Die Zweitveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags unter der Lizenz CC
BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Ihr IxTheo-Team



„... durch treffende Aussagen widerlegt ...“?

*Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim 3. Ökumenischen Konzil von
Ephesos*

von
Andreas MÜLLER (Bethel-München)

I. Einleitung

Als im Jahr 1552 P. MELANCHTHON eine Rede auf den Pforzheimer Humanisten J. Reuchlin verfasste, beschrieb er auch einen Kodex aus dessen Nachlass, der eine Veröffentlichung verdienen würde. Es handelt sich um eine Handschrift der Konzilsakten von Ephesos, die Reuchlin aus dem Basler Dominikaner-Kloster erhalten hatte.¹ Melanchthon gibt in seiner Rede den Inhalt ausschließlich dieser Handschrift aus dem Besitz des ihm verwandten Humanisten genauer wieder. Deutlich wird dabei, dass Melanchthon das Ephesinum als Matritze für sein eigenes Konzilsideal benutzt. Dementsprechend schildert er die Synode zuallererst als ein hochgelehrtes „Religionsgespräch“, bei dem Nestorios „durch treffende Auslegungen widerlegt“ worden sei. Eine solche Diskussion über die Lehre hätte sich Melanchthon wohl auch vom Konzil in Trient gewünscht, von dem er unlängst zurückgekehrt war, ohne auch nur an den Konzilsdiskussionen teilnehmen zu dürfen. Abgesehen von der inhaltlichen Diskussion ist dem Wittenberger Reformator aber auch die Art der Durchführung des Konzils von Bedeutung gewesen: Es sei durch den Kaiser, nämlich Theodosios II., einberufen und keineswegs vom Papst, sondern von dem alexandrinischen Bischof Kyrill geleitet worden.

1 Die Rede ist abgedruckt in CR XI, 999-1010, in deutscher Übersetzung: M. BEYER u.a. (ed.), *Melanchthon deutsch I*, Leipzig 1997, 183-201. Zum Ephesinum vgl. ebd. 197f. Es handelt sich bei der Handschrift um den von E. SCHWARTZ in *ACO* I,1,2 näher beschriebenen Codex D.

Bereits ein oberflächlicher Blick in die vorbildliche Edition der Konzilsakten durch E. SCHWARTZ macht deutlich, dass die tatsächlichen Ereignisse in Ephesos im Sommer 431 n. Chr. mit der Zusammenfassung der Akten durch den Wittenberger Reformator wenig gemein haben.² Zuallererst haben die beiden auf dem Konzil vertretenen Parteien, die Anhänger des alexandrinischen Erzbischofs Kyrill auf der einen und des konstantinopolitanischen Erzbischofs Nestorios auf der anderen Seite keine inhaltliche Diskussion *miteinander* geführt.³ Der Höhepunkt der Auseinandersetzungen hatte vielmehr darin bestanden, Briefe von Kyrill und Nestorios mit dem Glaubensbekenntnis von Nikaia⁴ zu vergleichen und den einen als rechtläubig, den anderen als Ketzer zu beurteilen. Eine solche Entscheidung wurde obendrein zunächst nur von den alexandrinisch orientierten Synodalen auf einem vor Ankunft aller Metropolitane von Kyrill eröffneten Konzil angenommen. Dieses wird dementsprechend häufig als Teilkonzil bezeichnet, neben dem die Partei u. a. der Konstantinopolitaner und Antiochener⁵ bald ein Gegenkonzil eröffnete. Da es bei der alexandrinisch dominierten Versammlung von Ephesos nicht um die inhaltliche Auseinandersetzung zwischen den Gegnern, sondern vielmehr um die Verurteilung des Nestorios ging, ist jene korrekter als Bischofsgericht nach dem Vorbild eines Disziplinarprozesses im

-
- 2 Als Übersicht über die Ereignisse in und um Ephesos vgl. zuletzt L. ABRAMOWSKI, „Concilium Ephesinum – 431“, in: G. ALBERIGO (ed.), *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, I, Turnhout 2006, 73-80.
- 3 Selbst auf dem kyrillischen Teilkonzil hat es keine wirkliche Diskussion über die Lehre gegeben vgl. C. FRAISSE-COUË, „Die theologische Diskussion zur Zeit Theodosius' II.: Nestorios“, in: C./L. PIËTRI (ed.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Freiburg i.B. u. a., (Geschichte des Christentums II), 570-626, hier 606. Vgl. auch die Bemerkung Theodosius' II. gegenüber dem kyrillischen Teilkonzil in Ephesos: „Solange wir leben, können wir die Orientalen nicht verurteilen: denn sie wurden durch uns keiner Untat überführt, da keiner zugestimmt hatte, mit ihnen zu diskutieren (συζητήσαι)“ (ACO I,1,7, 142 Z. 28-30).
- 4 H.J. VOGT, „Das Verbot einer ‚hetera pists‘ auf dem Konzil von Ephesus 431“. In: AHC XXII (1990), 234-241, bemerkt freilich (a.a.O., 241), dass das auf dem Konzil bekräftigte Glaubensbekenntnis „textkritisch“ keineswegs identisch mit dem Nicaenum sei, „sondern sich durch Auslassungen und äußerst gewichtige Überschüsse“ auszeichne. Die Bekräftigung des Bekenntnisses und das Verbot einer „hetera pists“ sei vielmehr im „inhaltlich-theologischen Sinn“ zu verstehen. Wenn auch nicht explizit ausgesprochen, so dürfte Vogt bei seiner Argumentation den späteren *filioque*-Konflikt im Blick haben.
- 5 M. KOHLBACHER, „Rabbula in Edessa“. In: M. Tamcke (ed.), *Blicke gen Osten. FS Friedrich Heyer*, Münster 2004 (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte XXX), 233-274, warnt (233) zurecht davor, vorschnell nach ihrer Herkunft benannte Parteien zu unterscheiden, da es u. a. mit Rabbula oder Akakios von Melitene auch „alexandrinische Antiochener“ gegeben habe; vgl. ferner ebd., 256.

römischen Senat denn als Konzil zu verstehen.⁶ – Zumindest die Väterargumentation stellte dabei allerdings einen so wichtigen, offiziell legitimierten Faktor nach der Lehrdebatte dar, dass das Konzil in der Habilitationsschrift von T. GRAUMANN über Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens den Höhepunkt einer Entwicklung markiert.⁷

Der für Melanchthon so zentrale theologische Faktor der inhaltlichen Diskussion spielte auf dem Konzil jedenfalls höchstens eine untergeordnete Rolle. In der modernen kirchenhistorischen Handbuchliteratur insbesondere evangelischer Provenienz, ist das Konzil zu Ephesos deswegen zugespitzt als ein „Paradigma für die Dominanz nichttheologischer Faktoren bei dogmatischen Entscheidungen“ bezeichnet worden.⁸ Katholische Autoren versuchten dem Konzil hingegen mehr abzugewinnen, weil durch Kyrill das Prinzip einer vom Kaiser losgelösten Bischofssynode durchgesetzt worden war, ja, weil sich ein durch die päpstlichen Legaten und somit durch das Papsttum selber legitimes Konzil zusammengefunden hatte.⁹

Auch wenn das Konzil von Ephesos in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung eher negative Beurteilungen erfahren hat, ist eine Beschäftigung mit ihm dennoch lohnend. Gerade an ihm lässt sich besonders gut ablesen, welche Faktoren bei der Entwicklung dogmatischer Aussagen in der Alten Kirche mit zu berücksichtigen sind. Im Folgenden sollen diese einzelnen Faktoren nachgezeichnet werden. Dabei werden zunächst die inhaltlichen Streitpunkte zwischen Nestorios und Kyrill grob dargestellt. In einem zweiten Schritt werden die kirchenpolitischen Faktoren aufgeführt, die das Konzilsgeschehen wesentlich beeinflusst haben. Danach wird auf eine Trägergruppe verwiesen, die die Entscheidungen im „nestorianischen Streit“, obwohl nicht offiziell am Konzils-

6 Vgl. NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclide de Damas*/ ed. F. Nau, Paris 1910, 1.

7 Vgl. T. GRAUMANN, *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002 (= BHT CXVIII), bes. 349-409. Graumann bietet auch einen interessanten tendenzkritischen Zugang zu den Akten des Konzils, vgl. u.a. 352-57. Er fasst (397) zusammen, dass die in den Akten erwähnten Väterzitat-Sammlungen keine Verfahrensfunktion hatten, sondern sich aus der editorischen Zielsetzung der Akten erklären lassen. Die Bibel ist auf dem Konzil eher marginal herangezogen worden; vgl. H.J. VOGT, „Die Bibel auf dem Konzil von Ephesus“. In: AHC XVIII (1986), 31-40.

8 Vgl. W.-D. HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I*, Gütersloh 1995, 173.

9 Vgl. z.B. H.-J. VOGT, „Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431“, in: H. C. Brennecke u.a. (ed.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin/New York, 1993 (= BZNW LXVII), 429-451, bes. 451.

geschehen beteiligt, dennoch wesentlich mitgeprägt hat. Im Blick auf diese Gruppe wird schließlich gefragt, welche Motive sie zum Engagement in den Auseinandersetzungen führte. Insbesondere mit diesem letzten Schritt wird eine mentalitätsgeschichtliche Perspektive auf das Konzil erörtert.

II. Die christologische Position des Nestorios und des Kyrill

Nachdem Nestorios, ein auch von Sophisten und Philosophen geachteter Priester aus dem monastischen Umfeld Antiocheias, im Jahr 428 n.Chr. zum Erzbischof von Konstantinopel gewählt worden war, versuchte er bald einen in der Hauptstadt schwelenden Konflikt zu beenden: Den Streit um den richtigen Ehrentitel für Maria. Während Nestorios in der Folgezeit den Terminus „Christusgebärer-in“ bevorzugte, plädierte sein Hauptkontrahent, der alexandrinische Erzbischof Kyrill, für den Titel „Gottesgebäerin“. Ihren ersten Höhepunkt fanden die Auseinandersetzungen in den schriftlichen Verurteilungen des Nestorios durch den römischen Papst und den alexandrinischen Erzbischof, die am 30. November 430 in Konstantinopel eintrafen. Elf Tage zuvor hatte Kaiser Theodosios II. bereits ein Reichskonzil in die kleinasiatische Metropole Ephesos einberufen, das Pfingsten 431 beginnen sollte.¹⁰

10 Die Gründe für die Wahl von Ephesos als Konzilsort werden verschieden benannt: Der Kaiser selber sprach in seiner Einladung davon, dass Ephesos leicht erreichbar sei. Auch hielt er merkwürdigerweise die Stadt für „anscheinend neutral,“ vgl. A. M. RITTER, „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: Carl Andresen u.a., *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1982 (= HDThG I), 99-283, hier 250, nach THEODOSIUS, ep. ad Cyrill, 3 [19. Nov 430]). Die Absicht, die Vorrangstellung Konstantinopels über die Asia zu demonstrieren, ist wahrscheinlicher. Zuletzt hat V. LIMBERIS, „The Politics of Location: The Choice of Ephesos for the Third Ecumenical Council“. In: A. Friesinger/ F. Krininger (edd.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995. Textband*, Wien 1999 (= DÖAW.PH CCLX), 335-339, die Vermutung geäußert, dass darüber hinaus in der stark pagan geprägten Stadt das durch innerkirchliche Konflikte geschwächte Christentum durch das Konzil gestärkt und dann an Konstantinopel angeschlossen werden sollte. Die Entscheidung sei durch Pulcheria beeinflusst worden, die zunächst Interesse an der Überwindung der Christologie des Nestorios durch die starke Allianz von Memnon und Kyrill gehabt habe. Zur Bestimmung des Tagungsortes des kyrillischen Teilkonzils innerhalb von Ephesos vgl. S. KARWIESE, *Erster vorläufiger Gesamtbericht über die Wiederaufnahme der archäologischen Untersuchung der Marienkirche in Ephesos*, Wien 1989 (= DÖAW.PH CC) und die Erwiderung von H. ENGELMANN, „Konzilsakten und Grabungsbericht (Zur Marienkirche in Ephesos)“. In: ZPE CII (1994), 185-188. Karwieses Behauptung, die Synode habe nicht auf dem Gelände der späteren Marienkirche stattfinden können, wird durch Engelmann überzeugend widerlegt.

Mit der unterschiedlichen mariologischen Terminologie war jeweils ein Konzept über die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in Christus verbunden, das von den Schultraditionen Alexandreas bzw. Antiocheias, genauer der Schule des Diodor von Tarsus, geprägt war. Beide Schultraditionen waren eng mit einer konkreten soteriologischen Vorstellung verknüpft:

Kyrill ging es – entsprechend der alexandrinischen „Logos-Sarx-Christologie“ – um eine vollkommene, substantielle Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus.¹¹ Eine solche Christologie war ständig dem Vorwurf ausgesetzt, die Menschheit Christi nicht ernst genug zu nehmen. Die Gegner vermuteten dementsprechend eine ausgeprägte Nähe zu dem als Häretiker verurteilten Apollinarios von Laodikeia. Kyrill betonte dagegen, dass Christus nicht nur mit dem Fleisch Jesu, sondern mit einem vollständigen Menschen eins geworden sei. Seine Christologie lässt sich dementsprechend – logisch keineswegs konsequent – genauer als Logos- Sarx/Anthropos-Christologie charakterisieren.¹² Die substantielle, „hypostatische“ Einheit von Gott und Mensch war Kyrill allerdings aus soteriologischer Perspektive wichtig: Indem das Wort Fleisch geworden ist, war der Mensch vergöttlicht worden. Theopoesis, Vergöttlichung von Menschen auf dem Weg zum Heil war somit grundsätzlich vorstellbar.¹³

Nestorios¹⁴ ging es – entsprechend der antiochenischen „Logos-Anthropos-Christologie“ – auch um eine Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem, die er sich allerdings nicht substantiell, sondern eher als persönlich-individuelle bzw. willensmäßige „Einwohnung“ vorstellte.¹⁵ Er redete dementsprechend von zwei Naturen, die in Christus durch eine nicht substantielle Synapheia verbunden sind. Diese Verbindung besteht in der nach außen erscheinenden „Persönlichkeit“. Soteriologisch gesehen führte die Verbindung der vollkommenen gött-

11 Vgl. KYRILL, Gegen Nestorios I, 8, in: *ACO I*, 1, 6, 29.

12 Vgl. u.a. A. DE HALLEUX, „Le dyophysisme christologique de Cyrille d’Alexandrie“, in: H. C. Brenneke u.a. (ed.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin/New York 1993 (= *BZNW* LXVII), 411-428.

13 Eine wesentliche Funktion bei der Heilungsvermittlung spielte die Anbetung. Zum Konzept der Theopoesis bzw. Theosis in der Bibel und bei den Kirchenvätern vgl. als Überblick R. FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther*, Göttingen 1997, 19-27.

14 Grundsätzlich kann man Nestorios ein stärkeres Bemühen um ein rational durchdachtes Modell mit einer präzisen Terminologie zusprechen vgl. C. FRAISSE-COUË, „Diskussion“ (wie Anm. 3), 575.

15 Vgl. zum für Nestorios zentralen Gedanken der Einwohnung bei der Inkarnation H.-J. VOGT, „Cyrill und das Credo von Konstantinopel“. In: *ThQ* CLXXX (2000), 25-29, hier 26.

lichen und der vollkommenen menschlichen Natur in Christus zur Wiederherstellung der durch den Sündenfall des ersten Adam gestörten Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Christus diene insbesondere als moralisches Vorbild und ermögliche dadurch Zugang zum Heil.¹⁶ Man kann also grob zusammenfassen: Während im soteriologischen Konzept Kyrills alles auf die *Vergöttlichung* des Menschen hinauslief, stand bei Nestorios die Restituierung des *Menschen* selber, der den göttlichen Geboten wieder Folge zu leisten vermag, im Vordergrund.

Beide Konzepte waren nicht wirklich neu, sondern stellten an wenigen Punkten zugespitzte Varianten der alexandrinischen und antiochenischen Schultheologie dar. Insbesondere weil beide Kontrahenten sich im Blick auf die Schlagworte „zwei Naturen“ und „Gottesgebäerin“ zeitweise erstaunlich annähern konnten, liegt es nahe, auch nach nichttheologischen Faktoren des Streites zu suchen.

III. Die kirchenpolitischen Hintergründe des „nestorianischen Streites“

Bereits mit der Anerkennung des Christentums als frei ausübender Religion und der Einberufung eines ersten ökumenischen Konzils 325 in Nikaia war die Frage nach der Rangfolge der bedeutenden Bischofssitze im Römischen Reich aufgebracht worden.¹⁷ Diese Ordnung kam mit der Gründung der östlichen Reichshauptstadt Konstantinopel durcheinander, deren Bischof einen massiven kirchenpolitischen Machtzuwachs beanspruchte¹⁸ und sich Gebiete zu unterstellen suchte, die bisher Selbständigkeit für sich beanspruchen konnten oder Rom unterstanden: Die Bistümer der Diözese Asien, geleitet durch den Metropoliten Memnon von Ephesos, und die Bistümer insbesondere des östlichen Illyricums.¹⁹ Die Provinzen suchten folgerichtig Schutz vor Vereinnahmung, indem

16 E. SCHWARTZ, „Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils“. In: HZ CXII (1914), 237-263, hier 246 spricht daher auch von einem antiochenischen Rationalismus.

17 Vgl. Kanon 6 und 7 von Nikaia I.

18 Vgl. Kanon 3 von Konstantinopel I. L. ABRAMOWSKI, „Die Sitzung des Konzils von Ephesus am 22. Juli 431“. In: ZKG CXV (2004), 382-390, deutet die Affäre um eine von Charisios eingebrachte Ekthesis auch als einen Hinweis auf den Machtzuwachs Konstantinopels. Die Lyder hätten sich bereits an Konstantinopel gewandt, um von dort Belehrung über den rechten Glauben zu erhalten. Die Ekthesis stammt nach Abramowski aus der Feder des Theodor von Mopsuestia.

19 Das ostillyrische, „makedonische“ Kirchenprovinz gehörte politisch zu Konstantinopel, kirchlich aber zu Rom, vgl. E. SCHWARTZ, *Konzilstudien*, Straßburg 1914, 255.

sie sich mit Alexandria verbündeten.²⁰ Dieses hatte wiederum wie Rom Widerspruch gegen die Politik der Reichshauptstadt eingelegt. Darüber hinaus waren auch Jerusalem und Zypern zwecks Ausbau ihrer kirchenpolitischen Positionen gegen den antiochenisch-konstantinopolitanischen Machtblock eingestellt.

Selbst wenn die Kirchenpolitik einen unbestreitbaren Faktor in den christologischen Streitigkeiten der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts darstellt, so ist sie neben dem dogmatischen Interesse der Konfliktparteien doch keineswegs der einzige. Es fällt vielmehr auf, dass entscheidende Wendepunkte der Entwicklung des Streites im Vorfeld wie im Verlauf des Konzils durch eine Gruppierung gesetzt wurden, die bisher in der Literatur über das Ephesinum nur wenig Beachtung fand.²¹ Das Mönchtum.

IV. Die Rolle der Mönche im Umfeld des Konzils

Dass Kyrill sich bei dem Ausbau seiner kirchlichen Macht auf Mönche stützte, berichtet der Kirchenhistoriker Sokrates um 440.²² Schon zu Beginn des so genannten nestorianischen Streites richtete sich Kyrill mit einem langen Brief nach Ostern 429 an die ägyptischen Mönche. Auf dem Konzil in Ephesos gehörten zu seiner Delegation nicht nur etwa fünfzig Bischöfe, sondern auch zahlreiche Mönche, darunter womöglich der berühmte Schenute von Atripe.²³ Indem Kyrill den Umgang mit den Mönchen im Raum Alexandrias und auch Konstantinopels²⁴ pflegte und schließlich mit ihnen gemeinsam auftrat, erhielt er eine nicht zu unterschätzende Rückenstärkung bei den christologischen Auseinandersetzungen. Die Sache der Alexandriner wurde allerdings nicht nur durch direkte

20 Die Provinz Pontos, die ebenfalls von Konstantinopel dominiert zu werden drohte, trat beim Ephesinum nicht einstimmig für die Alexandriner auf.

21 So z.B. in der Zusammenfassung der Faktoren beim Streit von C. FRAISSE-COUE, „Diskussion“ (wie Anm. 3), 574. Erwähnt werden hier die christologischen Probleme selber, die kirchenpolitischen Hintergründe, die Unkenntnis Roms und die Bedeutung der kaiserlichen Autorität.

22 Vgl. SOKRATES, h.e. VII 14 (ed. G.Ch. Hansen 359f.). Dass „Prophet Schenute“ gemeinsam mit Abbas Victor in der Sache des Nestorios beraten hat, belegt in der bohairischen Vita Schenutes c. 17, tr. H. WIEMANN, *Sinuthii Archimandritae vita et opera omnia*, Louvain 1965, CSCO XCVI, 6.

23 Vgl. zur Ankunft Kyrills in Ephesos u.a. SOKRATES, h.e. VII 34 (ed. G.Ch. Hansen, 382); LIBERATUS VON KARTHAGO, *Breuiarium* (ACO II,5, 103f.), EVAGRIOS, h.e. I 3 (ed. J. Bidez/ L. Parmentier, 8). Schenute war laut der von seinem Schüler Besa verfassten Vita beim Konzil zugegen. Diese Vita trägt allerdings stark legendarische Züge.

24 Vgl. auch KYRILLS und seiner alexandrinischen Synode Brief an die „Väter in den Klöstern“ von Konstantinopel aus dem Jahr 430 in ACO I,1,5, 12f.

Kontakte Kyrills zum Mönchtum gefördert. Ein Beispiel dafür bietet Johannes Cassian, der im Westen gegen Nestorios klar Stellung bezog:

IV.1. Johannes Cassian und die römische Stellungnahme zu Nestorios

Papst Coelestin I. (422-32) in Rom wandte sich mit der Bitte um eine Verdeutlichung der Lehre des neuen konstantinopolitanischen Bischof nicht nur an Kyrill von Alexandria.²⁵ Er wurde vielmehr wohl auch beeinflusst durch die Schrift eines Mönches, der nach neueren Forschungen aus Marseille stammen dürfte, in Bethlehem in ein Kloster eingetreten war und eine lange Reise zu den anachoretisch und semianachoretisch lebenden Mönchen Ägyptens unternommen hatte: Johannes Cassian (* ca. 360; † nach 432). Nach Aufenthalt in Konstantinopel und Rom lebte dieser als Abt wieder in Marseille. Cassian hat mit seinen Werken *Institutiones* und *Conlationes* nicht nur als der Vermittler östlichen Mönchtums im Westen zu gelten, er setzte sich vielmehr auch in seiner Schrift *De incarnatione contra Nestorium* kritisch von dessen Christologie ab.²⁶ Damit stellte er neben dem ebenfalls im monastischen Milieu beheimateten Marius Mercator²⁷ den einzigen westlichen Theologen dar, der sich ernsthaft mit dem „Nestorianismus“ zur Zeit des Konzils von Ephesos auseinandersetzte.²⁸ Auch wenn Coelestin bzw. eine römische Synode Anfang August 430 durch ein Dossier Kyrills bei ihrer Entscheidung gegen Nestorios beeinflusst worden sind, so hat nach den wenigen erhaltenen Fragmenten aus der Rede Coelestins auf der Synode dort auch Cassians Schrift und insbesondere ein von ihm zusammengestelltes Florilegium Verwendung gefunden.²⁹ Damit prägte ein Autor aus dem monas-

25 Vgl. den Brief von COELESTIN an Kyrill (ACO I,1,1, 75-77).

26 Häufig wird die Schrift Cassians abfällig z.B. als ein „nicht eben sehr verständnisvolles Gutachten“ bezeichnet; so etwa A.M. RITTER, „Dogma“ (wie Anm. 10), 249.

27 Der Einfluss des Marius Mercator auf Papst Coelestin und die römische Synode ist umstritten. Zuletzt hat T. KRANNICH, *Von Leporius bis zu Leo dem Großen, Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus*, Tübingen 2005 (= STAC XXXII), 67 Anm. 18, die Behauptung von E. SCHWARTZ (Marius Mercator als Agent Cyrills mit einer wesentlichen Rolle der Vermittlung des Streits an Coelestin), hinterfragt, indem er vor allem darauf hinwies, dass die für Mercator so wichtige Auseinandersetzung mit Theodor von Mopsuestia in den römischen Quellen vollkommen fehlt.

28 Zu Marius Mercator vgl. zuletzt C. KONOPPA, *Die Werke des Marius Mercator. Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften*, Frankfurt a.M. 2005 (= EHS.TDCCC).

29 Zu der Rezeption des Florilegiums auf der römischen Synode von 430 vgl. M.-A. VANNIER, „Le *De Incarnatione Domini* de Jean Cassien“. In: C. Badilita/ A. Jakab (ed.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international organisé par le*

tischen Milieu den Fortgang des so genannten „nestorianischen Streites“ an einer entscheidenden Stelle mit.

Der christologischen Schrift des Johannes Cassian hat sich zuletzt T. KRAN-
NICH ausführlich gewidmet, allerdings ohne Querverbindungen zu Cassians mon-
astischer Theologie genauer zu berücksichtigen. Die Untersuchungen von K.
H. KUHLMANN³⁰, H. HOLZE³¹ und insbesondere M.-A. VANNIER³² haben hinge-
gen deutlich gemacht, dass sich solche Verbindungslinien durchaus ziehen las-
sen. Letztere betonte in ihren einschlägigen Arbeiten, dass es Analogien zwi-
schen den Aussagen Cassians in seinen monastischen Schriften und in *De In-*
carnatione gebe. Die Rede von der Transfiguration spiele nämlich in beiden
Schriften eine zentrale Rolle. Transfiguratio, Metamorphosis, werde hier wie
dort im Rahmen alexandrinischer Christologie verstanden. In Anlehnung an 2
Kor 5, 16 geht es Cassian demnach in allen seinen Schriften darum, Christus
nicht mehr nach fleischlicher Weise zu begreifen, sondern als neue, transfigu-
rierte bzw. verwandelte Kreatur, als *homo dominicus* oder *homo assumptus*, also
vor allem in seiner Göttlichkeit. Christus bietet somit ein Exemplum für den
Mönch, der sich nach Cassians *Institutiones* in seinem immerwährenden Gebet
mit Gott in der Liebe vereinigt.³³ Eben in diesem Rahmen kann es nach Cassian
zu einer mystischen Einheit mit Gott bzw. zur Theopoesis kommen.³⁴

IV.2. Der Einsatz Kyrills für Lausos als kaiserlichen Administrator beim Konzil

Kyrill und die Alexandriner wirkten auch direkt in Konstantinopel auf unter-
schiedliche Personenkreise ein, um die Stimmung für ihre Position auf dem

New Europe College en collaboration avec la Ludwig Boltzmann Gesellschaft (Bucarest, 27-28 septembre 2001), Paris 2003, 49-63, hier 59f.

30 Vgl. K.-H. KUHLMANN, *Eine dogmengeschichtliche Neubewertung von Johannes Cassians ‚De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII‘*, Diss., Pretoria 1983.

31 Vgl. H. HOLZE, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*, Göttingen 1992 (= FKDG XLVIII), 207-209, bes. 208f. Vgl. a. KASSIAN, *De institutis coenobiorum* V,17,3 (ed. Michael Petschenig, CSEL XVII, 95, 14-21). Wenn Cassian hier von Einwohnung spricht, geschieht dies allerdings nicht im nestorianischen Sinne, sondern unter Verwendung von Joh 14, 23.

32 Vgl. u.a. M.-A. VANNIER, „*De Incarnatione*“ (wie Anm. 29), bes. 49.

33 Vgl. M.-A. VANNIER, „*De Incarnatione*“ (wie Anm. 29), 60.

34 Vgl. zum Konzept Cassians, u.a. durch das Gebet zur Engelgleichheit zu gelangen, zuletzt H. HOLZE, *Erfahrung* (wie Anm. 31), 260-265, bes. 263: „Die Erfahrung des Gebets lässt die Grenze zwischen Gott und Mensch durchlässig werden bis hin zu einer mystischen Einheit.“

Konzil zu beeinflussen. Nach den koptisch tradierten Konzilsakten³⁵ schickte Kyrill in diesem Sinne z.B. einen Abbas Viktor aus dem bedeutenden Pachomianer-Kloster Pbow im Vorfeld des Konzils nach Konstantinopel, um dort für die alexandrinische Sache zu werben. Wenn auch die Historizität der Viktor konkret mitgegebenen Anweisungen, wie sie in den Konzilsakten wiedergegeben sind, umstritten ist, so ist mit E. SCHWARTZ doch davon auszugehen, dass die Entsendung Viktors als solche stattgefunden hat.³⁶

Den koptischen Quellen ist ferner zu entnehmen, dass die alexandrinische Partei nicht nur allgemein in der konstantinopolitanischen Öffentlichkeit gewirkt, sondern auch entscheidende Positionen beim Konzilsverlauf im voraus in ihrem Sinne zu besetzen versucht hat. So bemühten sich die Alexandriner darum, den einflussreichen Lausus als *praepositus sacri cubiculi* zum kaiserlichen Administrator für das Konzil benennen zu lassen.³⁷ Bei Lausus handelt es sich um eine auch aus der Kirchengeschichte bekannte Persönlichkeit: Ihm war von Palladios von Helenopolis die *Historia Lausiaca* gewidmet worden, ein Bericht über die Mönche Ägyptens.³⁸ Schon dieser Tatbestand weist auf des Lausus Interesse am ägyptischen Mönchtum hin. Möglicherweise hatte er sogar mit Palladios in jungen Jahren gemeinsam die Nitria, eine der bedeutendsten monastischen Siedlungen nahe Alexandria, besucht.³⁹ Er kann also grundsätzlich nicht nur als ein Sympathisant der alexandrinischen Partei gelten, sondern auch als ein großer Interessent an der Praxis und der Theologie des ägyptischen Mönchtums. Lausus stellte somit eine Art Mittlerfigur zwischen dem ägyptisch-monastischen Milieu und dem Kaiser dar. Theodosios II. entsandte allerdings nicht ihn, sondern den *comes domesticorum* Candidian als kaiserlichen Vertreter nach Ephesos, der der Sache des Nestorios gewogener gewesen zu sein scheint. Es ist gleichwohl festzuhalten, dass Kyrill vor und während des Konzilsverlaufs

35 Vgl. W. KRAATZ, *Koptische Akten zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431*, Leipzig 1904, 4-6.

36 E. SCHWARTZ, *Cyrrill und der Mönch Viktor*, Wien 1928, 25f.

37 Vgl. W. KRAATZ, *Koptische Akten* (wie Anm. 35), 6. Zu Lausus vgl. J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, Cambridge u.a. 1980, 660f.

38 Die Identifizierung liegt nahe, ist aber nicht gesichert.

39 Vgl. K. NICKAU, „Eine Historia Lausiaca ohne Lausus“. In *ZAC* V (2001), 131-139, hier Anm. 9. Eine solche Vermutung baut auf der Bemerkung in *HL Epil.* 169, 6 auf, nach der Palladios den Lausus seit dem Konsulat des Tatianos kannte, also seit dem Jahr 391. Die beiden müssten sich kennen gelernt haben, als Palladios seinen ständigen Wohnsitz bei den Asketen im Umfeld Alexandria hatte.

am Kaiserhof nicht nur durch umfangreiche Bestechungsgelder⁴⁰ und direkte Briefe an unterschiedliche Mitglieder der kaiserlichen Familie, sondern auch über ihm inhaltlich nahestehende, mit dem ägyptischen Mönchtum sympathisierende Hofbeamte Einfluss zu gewinnen vermochte. Entscheidend wurde aber die Entwicklung des christologischen Streites direkt durch die Mönche Konstantinopels beeinflusst.

IV.3 Dalmatios und die Mönchsaufstände in Konstantinopel⁴¹

Nestorios konnte innerhalb des Mönchtums in der Hauptstadt nicht auf viele Sympathisanten rechnen. Bereits kurz nach seiner Ankunft dort hatte er kirchenreformerische Maßnahmen eingeleitet, die speziell die Klöster betrafen.⁴² Der Bischof hat sich dabei ähnlich wie Johannes Chrysostomos verhalten, der ebenfalls als neutraler, außerhalb der konstantinopolitanischen Rivalitäten stehender Kandidat des Kaisers für das Patriarchenamt aus Antiocheia in die Hauptstadt gekommen war. Nestorios wie Chrysostomos⁴³ scheinen eine vergleichbare Vorstellung von Amtsführung, Askese und Umgang mit Laien gehabt zu haben, die aus einer dem hauptstädtischen Milieu fremden Mentalität hervorgegangen ist. Nestorios forderte jedenfalls u.a. die strenge Kontrolle der Mönche durch die Vorsteher.⁴⁴ Reaktionen stellten sich rasch ein: Wohl im August 430 schickten der Diakon Basileios und weitere hauptstädtische Mönche ein Protestschreiben an Kaiser Theodosios II., nach dem sie Nestorios, der sie obendrein angeblich

40 Bestechungsgelder in astronomischer Höhe sorgten wohl auch dafür, dass der Hof die Flucht Kyrills nach seiner formellen Absetzung und Inhaftierung auf dem Konzil nicht vereitelte; vgl. den Brief des alexandrinischen Archidiakons und Synkellos Kyrills EPIPHANIOS an Maximilian mit einer Aufführung der Bestechungsgelder ACO I, 4, 222-225. Kyrill habe sich finanziell so übernommen, dass er ein Darlehen über 1500 Pfund Gold hatte aufnehmen müssen; vgl. ebd. 223, Z. 33.

41 Vgl. zu den Vorgängen um Dalmatios v.a. ACO I,1,2, 65-70, und die *Vita Dalmatii*, auf die zuletzt eingegangen ist: D. CANER, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley u.a. 2002, 217-220.

42 Vgl. zu den reformerischen, sich vornehmlich im disziplinarischen Gebiet bewegendenden Maßnahmen des Nestorios im Blick auf das Mönchtum D. CANER, *Begging Monks* (wie Anm. 41), 213f.

43 Vgl. zu dessen Verhalten in der Hauptstadt C. THIERSCH, *Johannes Chrysostomos in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Ost-römischen Reiches*, Tübingen 2002 (= STAC VI).

44 Vgl. BARHADBESABBA 'ARBAIA, *Histoire ecclésiastique* II 20 (ed. F. Nau, PO IX/5, 522-523) und 21 (PO IX/5, 526. 528f.).

auf übelste Weise hatte inhaftieren und behandeln lassen, nicht mehr als ihren Bischof anerkennen wollten.⁴⁵

Als sich die Lage in Ephesos zuspitzte, die Teilkonzile jeweils die Anführer der Gegenpartei abgesetzt hatten, bemühte sich die kyrillische Teilsynode um Kontakte zu der entscheidenden Instanz in Konstantinopel, die die Synodalurteile approbieren musste, nämlich zum Kaiser. Wahrscheinlich Anfang August 431 sandten Kyrill wie auch die Synode Briefe nach Konstantinopel an die dortigen Kleriker und Mönche, um Einfluss auf die kaiserliche Politik zu nehmen. Der Brief Kyrills war u.a. an einen Abt namens Dalmatios (Abt von 406-438) gerichtet.⁴⁶ Mit dem Sendschreiben wurde unter den Anhängern Kyrills, insbesondere unter den konstantinopolitanischen Mönchen, das Vorgehen des Teilkonzils gerechtfertigt.⁴⁷ Dalmatios verließ daraufhin nach 48 Jahren zum ersten Mal wieder sein Kloster⁴⁸ und begab sich, von einer großen Schar von Äbten und Mönchen und viel Volks umgeben, unter Hymnengesang zu dem dem Mönchtum nahestehenden und ihm persönlich vertrauten Kaiser Theodosios⁴⁹ in den Palast und stimmte diesen zugunsten Kyrills um. Unter den Demonstranten war wohl auch der später noch einmal vehement für die alexandrinische Theologie bzw. den so genannten „Monophysitismus“ eintretende Eutyches.⁵⁰ Nach dem Auftritt vor dem Kaiserpalast erzählte Dalmatios vom Gespräch mit dem Kaiser im Martyrion des Hl. Mokios⁵¹ dem Volk, das dabei über Nestorios die

45 Vgl. *ACO* I,1,5, 7-10.

46 Vgl. *ACO* I,1,2, 66, Z. 11. Dalmatios und Nestorios sollen sich bereits im Umfeld der Einsetzung des letzteren in Konstantinopel feindlich gesinnt gewesen sein. Vgl. zu dem Verhältnis der beiden zueinander D. CANER, *Begging Monks* (wie Anm. 41), 214 mit weiteren Belegen.

47 Vgl. zu den Vorgängen insbesondere den Brief der kyrillischen Teilsynode an die in Konstantinopel gebliebenen Bischöfe in *ACO* I,1,2, 65f. In einem Brief an den Klerus von Konstantinopel mahnte Kyrill selbst, man möge vor allem die ‚allerheiligsten Archimandriten‘ über den Stand der Dinge unterrichten (vgl. *ACO* I,1,3, 45, Z. 30).

48 Zum Dalmatios-Kloster vgl. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*. I, 2, Paris 1969, 82-84.

49 Vgl. die polemische Aussage des NESTORIOS in seinem *Livre d'Héraclide* (wie Anm. 6), 241, in dem er den Vorfall am Kaiserhof mit Dalmatios ebenfalls beschreibt: Der Kaiser, auch beeinflusst durch die Eunuchen am Hof, habe die Ordenstracht der Mönche gern. Theodosios II. hatte demnach Dalmatios sogar zum Bischof machen wollen, der aber aufgrund mangelnder Bildung abgelehnt habe, woraufhin dann der Kaiser Nestorios berief (vgl. ebd., 242f.).

50 Vgl. des Eutyches Aussage auf der Synode von Ephesos 449 in *ACO* II 1,1, 90, Z. 9f.; ferner 130, Z. 33f.

51 Zur Kirche des Hl. Mokios vgl. R. JANIN, *La géographie* (wie Anm. 48), 354-358.

Verdammung aussprach.⁵² Die demonstrationsähnliche Veranstaltung ging also zweimal quer durch die Stadt und sorgte dabei sicher für starkes Aufsehen. Den Anhängern Kyrills war dies nur recht. In einem Dankesbrief forderte die kyrillische Teilsynode Dalmatios auf, die alexandrinische Sache inmitten der Menschen weiter zu vertreten.⁵³

Das Volk stand den Mönchen in der Hauptstadt ohnehin sehr nahe. Das Mönchtum und die ihm verbundenen Christen sorgten gemeinsam für eine unruhige Situation im Umfeld des Kaisers. Noch im September 431 prägten die durch kyrillisch gesinnte Mönche angezettelten Aufstände die Situation in der Hauptstadt so stark, dass Theodosios eine Versammlung von Konzilsvertretern zu Unionsverhandlungen nicht in den konstantinopolitanischen Palast einladen konnte.⁵⁴ Nachdem er die von ihm lange negierte Spaltung auf dem Konzil anerkannt hatte, bestellte er nämlich zwei Delegationen von Ephesos nach Chalcedon, das auf der Konstantinopel gegenüberliegenden Seite des Bosporos lag. Hier begannen erste Verhandlungen am 11. September in Anwesenheit von Kaiser und Senat. Selbst in Chalcedon kam es allerdings zu Auseinandersetzungen zwischen den orientalischen Parteigängern des Nestorios um Johannes von Antiochien mit ortsansässigen Mönchen. U.a. nach dem Bericht des Theodoret von Kyros sollen die Mönche des Routhianos-Klosters sogar gewalttätig gegen die Delegation vorgegangen sein.⁵⁵ Von dem bekannten Mönch Hypatios wird letztlich berichtet, dass er seinen Bischof Eulalios von Chalcedon nach dessen Überwechseln in das kyrillisch-gesinnte Lager öffentlich tatkräftig unterstützt habe.⁵⁶ Die Front des Mönchtums in der Hauptstadt und um diese herum gegen ihren Bischof Nestorios und dessen Anhänger war demnach äußerst stark.

Der durch Aufstände, die insbesondere durch das Mönchtum um Dalmatios initiiert worden waren, bewirkte Druck auf den Kaiser brach wochenlang nicht ab. Der Kaiser sah sich wohl auch deswegen genötigt, bald einen Nachfolger für Nestorios unter Beteiligung von Vertretern der kyrillischen Partei wählen zu las-

52 Vgl. *ACO* I,1,2, 68, 12.

53 Vgl. *ACO* I,1,7, Xf., bes. XI, Z. 2f.

54 Die Aufstände „guter Mönche“ hatten dafür gesorgt, dass weder die Orientalen noch die Gegenpartei in Konstantinopel einziehen konnten, vgl. den Brief des Johannes von Antiochien an die Synode in Ephesos, in *ACO* I,4, 64, Z. 26-28.

55 Vgl. den Brief des Theodoret von Kyros an Alexander von Hierapolis in *ACO* I,4, 70, Z. 12-15.

56 Nach der *Vita Hypatii* 32 des KALLINIKOS (ed. G.J.M. Bartelink, *SChr* CLXXVII, 208-210) hat sich der Mönch Hypatios ferner stark gegen Nestorios schon vor dessen Amtsantritt engagiert, indem er ihm angeblich seine Entfernung aus dem Amt nach dreieinhalb Jahren auf der Basis eines Traumgesichts vorausgesagt hat.

sen. Am 25. Oktober wurde der Kyrill nahestehende Mönch Maximian inthronisiert, der sich durch seine asketische, fromme Lebensweise auszeichnete.⁵⁷ Es lässt sich also festhalten, dass weite Teile des hauptstädtischen Mönchtums⁵⁸ und die durch dieses mitgerissene Bevölkerung auf den Abschluss der Konzilsereignisse in Ephesos starken Einfluss ausgeübt haben.

V. Zur Kongruenz zwischen kyrillischer Christologie und der Soteriologie großer Teile des Mönchtums

Wenn wir bisher festgestellt haben, dass das Mönchtum sich insbesondere für die alexandrinische Christologie stark machte, so ist allerdings zu betonen, dass auch auf der Gegenseite Mönche zu finden waren,⁵⁹ allen voran Nestorios und Theodoret von Kyros. Diese verstanden allerdings Mönchtum in erster Linie als *vita evangelica*, als konsequente *imitatio Christi*. Das entsprach vollkommen der Soteriologie der antiochenischen Schultradition, nach welcher besonders Christi moralische Vorbildfunktion auf dem Weg zum Heil betont wurde. Zur Zeit des Ephesinum haben sich aber weite Teile des Mönchtums wohl nicht nur äußerlich, sondern auch inhaltlich näher bei Kyrill gesehen. Dies scheint auch für das Mönchtum in der Hauptstadt zu gelten, das sich – wie wir bereits festgestellt haben – selbst aus persönlichen Gründen von Nestorios abgewandt hatte. Alle diese Mönche haben wohl ein anderes Ideal von Mönchtum verfolgt als die Antiochener. Bei ihnen war das Ziel monastischer Existenz nämlich die *vita angelica*. Das Ideal des engelgleichen Lebens stand einer Soteriologie nahe, nach der Heil mit der Vorstellung von der Vergöttlichung zum Ausdruck gebracht wurde. Die in der Christologie Kyrills verwurzelte Soteriologie ließ sich mit jenem weit verbreiteten monastischen Konzept also besonders gut in Einklang bringen. Diesbezügliche Kongruenzen waren bereits vor allem bei Athanasios deutlich geworden. Auch seine alexandrinisch geprägte Christologie harmonier-

57 Vgl. zu Maximian und seiner Einführung SOKRATES, *h.e.* VII 25 (ed. G. C. Hansen, 384, Z. 9-16); *ACO* I,3, 179f.

58 D. CANER, *Begging Monks* (wie Anm. 41), 221f., geht der Vermutung des Nestorios nach, dass die mit Kyrill zusammenarbeitenden Mönche aus messalianischen bzw. enthusiastischen Kreisen stammten, stimmt dieser aber keineswegs explizit zu. Vielmehr geht er allgemein von einer Gruppe vagabundierender Mönche aus, die in Dalamatios eine Art Patron hatte.

59 Vgl. H. BACHT, „Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)“, in: A. Grillmeier/H. Bacht (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, II, Würzburg 1953, 193-314, hier 196, Anm. 11. Selbst in Alexandria gebe es Mönche, die die Gottlosigkeit Kyrills verdammt; vgl. den Brief des ALEXANDER VON HIERAPOLIS an Theodoret, *ACO* I, 4, 186f.

te mit seiner Anthropologie, in der als Ziel christlichen Seins Theopoesis steht.⁶⁰ Dieser Anthropologie stand sein Bild des Mönches Antonios sehr nahe.⁶¹ Ähnliche Aussagen finden sich in der bereits erwähnten *Historia Lausiaca* des Palladios, der Mönchtum als οὐράνιος πολιτεία versteht,⁶² sowie in Johannes Cassians monastischer Literatur wieder. „Wahlverwandtschaften“ zwischen weiten Teilen des Mönchtums und der alexandrinischen Partei sind grundsätzlich bereits u.a. bei H. V. CAMPENHAUSEN dargestellt,⁶³ im Blick auf die Wendepunkte im „nestorianischen Streit“ aber kaum hervorgehoben worden.⁶⁴ Im Umfeld des Konzils von Ephesos macht eine derartige Kongruenz aber verständlich, warum Mönche sich mit Vehemenz für die Sache der Parteigänger Kyrills einsetzten und damit den Ausgang des Konzils entscheidend beeinflussten.

VI. Schluss

Fassen wir die Ergebnisse in einigen Thesen zusammen:

1. Auf dem Konzil bzw. den Konzilen von Ephesos kamen Christologien zum Ausdruck, die jeweils in der alexandrinischen oder antiochenischen Schultradition wurzelten. Ein wesentlicher, konzilsbestimmender Faktor neben der theologischen Suche nach Wahrheit waren sicher die kirchenpolitischen Interessen. Eine Konzentration auf diese beiden Faktoren reicht aber keineswegs aus, um die Wendepunkte im Konzilsgeschehen annähernd vollständig zu erfassen.

2. Das monastische Milieu hat an entscheidenden Stellen den „nestorianischen Streit“ mit beeinflusst. Dies geschah nicht nur durch dogmatische Schrif-

60 Vgl. vor allem sein berühmtes Diktum aus *De. incarn.* LIV (*SChr* CIC, 458,13f).

61 Vgl. u.a. ATHANASIOS, *Vita Antonii* c. 14 (ed. G.J.M. Bartelink, *SChr* CD, 172-174).

62 Vgl. das Prooimion. Eine detaillierte Untersuchung zu der Frage, wie die *Historia Lausiaca* mit der Theopoesis in Verbindung gebracht werden kann, steht m. W. noch aus. Auch in ihr ist ein immens moralischer Impetus vorhanden und daher die Vorbildfunktion der Mönche hervorgehoben. Aber sie sind eben nicht in erster Linie vorbildlich in ihrem Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes, sondern im Blick auf ihr Leben in einer anderen Welt. Interessant wäre ein Vergleich zwischen der *Historia Lausiaca* und der *Historia religiosa* des Theodoret von Kyros unter unserer Fragestellung.

63 Vgl. H. BACHT, „Rolle“ (wie Anm. 59), 196, Anm. 11.

64 K.-H. KUHLMANN, *Neubewertung* (wie Anm. 30), 55 hat in der monastischen Theologie Cassians freilich einen Antriebsgrund für sein polemisches Verhalten gegen Nestorios gesehen. E. SCHWARTZ, „Vorgeschichte“ (wie Anm. 16), 241 betonte zumindest, dass die eigentliche Wurzel des Streits in Ephesos die mystisch-kultischen Interessen „und die Reaktionen, die deren Betonung in rationalen Elementen hervorrufen,“ gewesen seien. Er spitzte diese Aussage nur eingeschränkt auf das Mönchtum als Trägergruppe solcher Interessen zu (vgl. a.a.O., 244f. 247).

ten wie die des Johannes Cassian oder die Einflussnahme monastisch interessierter Laien am Hof wie Lausus. Die Vorgänge um Dalmatios machen vielmehr deutlich, dass Mönche unter den Laienchristen Konstantinopels großen Einfluss gewinnen⁶⁵ und dadurch kirchenpolitische Entscheidungen des Kaisers anstossen konnten.

3. Der Einsatz des Mönchtums für die alexandrinisch geprägte Christologie scheint keineswegs nur in der Autorität Kyrills begründet gewesen zu sein. Mönche wie Dalmatios waren ihm zu keinem Gehorsam verpflichtet. Selbst D. CANERS neuere sozialgeschichtliche Überlegungen zur Übernahme einer Art Patronatsverhältnis durch Kyrill bzw. seine Sympathisanten in Konstantinopel erklären die Unterstützung derselben u. a. durch vagabundierende Mönche keineswegs befriedigend. Diese dürften sich vielmehr auch aufgrund inhaltlicher Kongruenz zwischen der alexandrinischen Christologie und ihrer monastischen Frömmigkeit, genauer dem Ideal der *vita angelica*, auf das Engagement zugunsten Kyrills eingelassen haben. Mönche traten im Umfeld von Ephesos somit nicht einfach, wie E. SCHWARTZ zu betonen nicht müde wurde, nur als eine „Kohorte rabiater Fanatiker“ oder gar „Terroristen“ auf. Eine bestimmte Frömmigkeit oder allgemeiner: Mentalitäten stellten ebenfalls einen entscheidenden Faktor bei der Entwicklung altkirchlicher Dogmen dar.

4. Auf der Suche nach Trägergruppen, die die Dogmengeschichte insbesondere in der ausgehenden Spätantike prägten, sind daher auch die – literarisch nur selten produktiven – Mönche zu berücksichtigen. Eine Gesellschaft zu prägen, war nicht ausschließlich intellektuellen Führungspersönlichkeiten vorbehalten; das gelang u. a. auch eher charismatisch orientierten, durch mündliche Ansprachen, Beispielerzählungen und Seelsorge wirkenden Mönchen.

Wurde Nestorios auf dem Konzil zu Ephesos also, wie Melanchthon behauptet, durch „treffende Aussagen widerlegt“? Das sicher nicht. Hätte sich der Wittenberger Reformator aber intensiver mit den Konzilsakten beschäftigen können, so hätte er sicher daran Gefallen gefunden, dass das Ringen um Soteriologie innerhalb von Mönchtum und Laienvolk in Konstantinopel zum Ausgang des „nestorianischen Streites“ mit beigetragen hat. Wenn das Konzil von Ephesos also auch kein Vorbild für ein gelehrtes Religionsgespräch bietet, so ermöglicht es doch einen tiefen Einblick in die unterschiedlichen theologischen und außertheologischen Faktoren bei der altkirchlichen Lehrentwicklung.

65 Seit den trinitätstheologischen („arianischen“) Streitigkeiten hatte sich gezeigt, dass die Masse des Volkes durch die Mönche leicht zu steuern war, weil dieses bereitwillig auf die Worte der Hl. Männer hörte; vgl. SOZOMENOS, *h.e.* VI 20,2, (ed. Joseph Bidez, *GCS L*, 261, Z. 13-18).

Insofern ist Melanchthon vollkommen darin zuzustimmen, dass sich eine Beschäftigung mit den Akten von Ephesos, selbst mit Blick auf den heutigen ökumenischen Dialog, nach wie vor lohnt.