

DER AUTOR DER SCHRIFT DE SECTIS ÜBER DIE KONZILIEN UND DIE RELIGIONSPOLITIK JUSTINIANS

JAKOB SPEIGL / MÜNCHEN

Im 86. Band der griechischen Väter bei Migne steht eine Schrift mit dem Titel:

Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἀββᾶ καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου, τὴν τε θείαν καὶ ἐξωτικὴν φιλοσοφήσαντος γραφὴν.

Trotz der Ausführlichkeit dieses Titels ist sich die Forschung über den Verfasser der Schrift nicht klar geworden. Sie spricht deswegen meistens, wenn auch nicht ganz zutreffend, in Anlehnung an ihren Inhalt von der Schrift *De sectis*.¹

Der eigentliche Titel gibt zwei Rätsel auf. Eines zur Identität der Personen, die dort genannt werden. Wer sind dieser Leontius *σχολαστικός* und dieser *ἀββᾶς* Theodor? Das andere Rätsel liegt in der Frage des Anteils, den die beiden am Zustandekommen der Schrift beanspruchen können. Was steckt hinter dem Kernsatz des Titels: *σχόλια Λεοντίου ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*?²

Man hat als den Verfasser der Schrift Leontius von Byzanz ansehen wollen.³ Aber dieser Versuch ist heute aufgegeben.⁴ Es wird ja gegen Leontius von Byzanz in der Schrift polemisiert. Außerdem geht sie in ihren historischen

¹ PG 86, 1193–1268. Wir zitieren Kapitel und Abschnitt in römischen Ziffern, dazu in Klammern die Spalte im 86. Band bei *Migne*. Über die Schrift: F. LOOFS, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. 1. Buch: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz (= TU z. Gesch. d. altchristl. Lit. II 1, 2). Leipzig 1888, 136–138. O. BARDENHEWER, Gesch. d. altkirchl. Lit. V, 1932, 11 f. M. RICHARD, *Le traité "De sectis" et Léonce de Byzance*, in: RHE 35 (1939) 695.

² Damit befaßten sich: LOOFS, Leontius 140–142; J. P. JUNGLAS, Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen, Paderborn 1908, 19 f. F. DIEKAMP, *Analecta Patristica*, Rom 1938, 176. Die Streitfrage, ob *ἀπὸ φωνῆς* den Hauptverfasser angebe, kann nach der Untersuchung von Richard eindeutig bejaht werden. M. RICHARD, *ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ*, in: *Byzantion* 20(1950) 191–222 (Lit.).

³ LOOFS, Leontius 136–163.

⁴ Der Nachweis, daß der Verfasser von *De sectis* nicht Leontius von Byzanz sein kann, bei RICHARD, *Le traité* 695–723. Gleichzeitig und unabhängig von ihm: S. REES, *The De Sectis: A treatise attributed to Leontius of Byzantium*, in: *JThSt* 40 (1939) 346–360. Vgl. auch H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (= Handb. d. Altertumsw. XII 2.1) München 1959, 374.

Partien bis auf die Jahre 581–607 herauf, d.h. unter Umständen bis zu zwei Generationen über Leontius von Byzanz hinaus. Auch aus inhaltlichen Indizien ist sie auf das letzte Viertel des sechsten Jahrhunderts zu datieren.⁵ Die Identität und die Rolle des in der Überschrift genannten Leontius blieb also im Dunkeln. Dafür erhielt die Schrift klareres Profil im Zusammenhang mit Theodor, dem zweiten in der Aufschrift genannten Namen. Das war eigentlich nicht anders zu erwarten, denn es ist Theodor, der im Titel der Schrift besonders ehrend hervorgehoben wird. Heißt er doch gottgeliebter Abbas und sehr weiser Philosoph. Theodor ist ohne Zweifel der Haupturheber unserer Schrift, dem sie auch als geistiges Eigentum zuzusprechen ist. Junglas hatte die glückliche Idee, in ihm Theodor von Raithou zu vermuten.⁶ Richard hat Berührungspunkte mit einer anderen von jenem Mönch erhaltenen Schrift festgestellt.⁷ Schließlich paßt sie gut hinein in den Rahmen der chalkedonischen Orthodoxie im Raum Raithou-Pharan-Sinaikloster am Ende des sechsten Jahrhunderts.⁸ Freilich ist die Verfasserschaft Theodors von Raithou nicht unbezweifelbar bewiesen,⁹ vielleicht auch gar nicht mehr beweisbar. Der Verfasser unserer Schrift war also ein Theodor am Ende des sechsten oder Anfang des siebten Jahrhunderts. Ob er Theodor von Raithou hieß, das können wir nicht sicher sagen.

Inhaltlich wurde in der Schrift *De sectis* eine Art Zusammenfassung der zeitgenössischen Theologie erblickt.¹⁰ Moeller hat auf ihre Bedeutung für die Geschichte der Christologie am Ende des 6. Jahrhunderts hingewiesen. Theodor gehört zu den eifrigsten Verteidigern des Konzils von Chalkedon.¹¹ Moeller glaubte unserem Autor auch ein seltenes Gespür für die Geschicht-

⁵ LOOFS, *Leontius* 142 f.

⁶ JUNGLAS, *Leontius* 15–20.

⁷ Die Schrift trägt den Titel Προπαρασκευή und wurde erstmals vollständig von F. DIEKAMP *Analecta Patristica*, Rom 1938, 173–222 herausgegeben. Berührungspunkte zwischen dieser Schrift und der Schrift *De sectis* zeigte RICHARD, *Le traité*, 695–723 auf. Ders., *Théodore de Raithou*, in: *DThC* 15 (1946) 284.

⁸ Über diesen Raum W. ELERT, in: *ThLZ* 76 (1951) 69. ELERT ist freilich der Autorschaft Theodors von Raithou für *De sectis* nicht günstig. Sein Anliegen ist der Nachweis, daß Theodor von Raithou identisch ist mit Theodor von Pharan. Er habe diese These recht wahrscheinlich gemacht, sagt BECK, *Kirche und theol. Literatur*, 383.

⁹ Zustimmung findet sie u.a. bei RICHARD, s. Anmerkung 7; REES, *JThSt* 40 (1939) 348; ders. *JThSt NS* 19 (1968) 242. BECK will die Identität *nicht mehr leichten Herzens beiseite schieben*, (*Kirche und Literatur* 382). ELERT meint, man könnte vieles dagegen sagen (*ThLZ* 76 [1951] 75). CH. MOELLER sieht Unterschiede in der Christologie des Theodor von Raithou und des Theodor von *De sectis* (*RevScPhTheol* 35 [1951] 417). Vgl. ders., *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle*, in: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I Würzburg 1951, 664.

¹⁰ BECK, *Kirche und Literatur* 374.

¹¹ CH. MOELLER, *Le chalcédonisme ... 664–666; 690* (s. Anmerkung 9).

lichkeit und Entwicklung theologischer Erkenntnisse zuschreiben zu dürfen. Schließlich hat er bei ihm eine gewisse Reserve gegen die Verurteilung der Dreikapitel und gegen das allgemeine Konzil von 553 feststellen wollen.¹² Eine Sache, die zu seiner Zeit im Osten des Reiches selten war.¹³ Dieser letzten Frage, d.h. seiner Stellung zum Dreikapitelstreit und zum Konzil von 553 möchten wir hier etwas nachgehen. Dabei hoffen wir, unseren Autor etwas näher kennen zu lernen.

Die Vermutung, daß Theodor über die Verurteilung der Dreikapitel nicht glücklich ist, drängt sich sofort auf, wenn man erwägt, daß seine Gegner daraus ein Argument gegen das Konzil von Chalkedon machen,¹⁴ das er verteidigt, und wenn man feststellt, daß er das Konzil von Konstantinopel vom Jahre 553, auf dem die Dreikapitel verurteilt wurden, totschweigt. Beides hängt wahrscheinlich miteinander zusammen.¹⁵

Wie ernst sein Schweigen vom Konzil von 553 zu nehmen ist, werden wir besser beurteilen können, wenn wir genauer untersucht haben, was er von den Synoden überhaupt hält. Diese Frage wollen wir uns zuerst vornehmen. Seine Einschätzung der Konzilien dürfte auch abgesehen von unserem speziellen Fragepunkt von Interesse sein.

I. THEODOR ÜBER DIE SYNODEN

1. *Der Sprachgebrauch.*

In einem geschichtlichen Bericht von den Lehrabweichungen erwähnt Theodor die großen Bischofsversammlungen von Nizäa, Konstantinopel, Ephesus 431, Ephesus 449 und Chalkedon.¹⁶ Stets gebraucht er dabei das Wort *σύνοδος* und zwar nach unserer Zählung zweimal von Nizäa, einmal von Konstantinopel, fünfmal von Ephesus 431, fünfmal von Ephesus 449

¹² Ebd. S. 665. Ders., *Le cinquième concile oecuménique et le magistère ordinaire au VI^e siècle*, in: *RevScPhThéol* 35 (1951) 419. R. DEVREESSE, *Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, III Città del Vaticano 1946, 1-15, geht im Zusammenhang mit dem Konzil von 553 auf *De sectis* nicht ein.

¹³ MOELLER, *Le cinquième concile* 417.

¹⁴ *De sectis* VI, VI (1237 C-D).

¹⁵ LOOFS, *Leontius* 145, übersieht bei der Untersuchung der Stelle, daß die Gegner von Chalkedon nach der Verdammung der Dreikapitel nicht etwa zufrieden waren, sondern erst recht gegen Chalkedon opponierten, weil es nun durch die Verdammung der Dreikapitel erneut desavouiert schien. Das Konzil von 553 hatte den gewünschten Erfolg nicht gebracht. Eine Tatsache, die beim Autor unserer Schrift sich bestätigt findet. Er spricht aber nicht etwa vom Mißerfolg des Konzils, sondern von einem Mißerfolg Justinians. LOOFS versucht nicht, das Schweigen Theodors vom Konzil von 553 zu erklären. Ein Zusammenhang zwischen dem Schweigen vom Konzil von 553 und den neuen Angriffen auf Chalkedon legt sich nahe.

¹⁶ Im vorwiegend historisch berichtenden Abschnitt III,I-IX,I (1212-1257).

und einundsiebzigmal von Chalkedon. Ein anderes Wort kennt er zur Bezeichnung dieser Kirchenversammlungen nicht. Er nennt aber *σύνοδος* auch die drei Bischofsgruppen des Kyrill, des Nestorius und des Johannes 431 in Ephesus.¹⁷ Dabei handelt es sich zunächst nicht um Bischofsparteien, sondern ursprünglich um die Bischöfe aus dem Sprengel des Kyrill, des Nestorius und des Johannes, die die drei "Synoden" bildeten. Im gleichen Sinn ist bei ihm die Rede von der Synode des Flavian, die den Eutyches absetzte.¹⁸ Auch hier ist die Versammlung der Bischöfe des Sprengels des Flavian gemeint und nicht eine Versammlung der Partei des Flavian. Zur Bezeichnung dieser ursprünglich regionalen und patriarchalen Bischofsgremien verwendet er ebenfalls ausschließlich das Wort *σύνοδος*.¹⁹ Von anderen Bischofsversammlungen als den oben genannten großen und diesen letzteren ist nicht die Rede. Damit ist der Sprachgebrauch von den Konzilien leicht zu überschauen. Als einziges Wort hat er *σύνοδος*. Und er bezeichnet damit ebenso die großen Bischofsversammlungen von Nizäa usw. wie die Versammlungen, die den Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien zu Gebote standen.

2. *Allgemeine Einschätzung der großen Synoden.*

Nirgends wird in unserer Schrift eine Definition der verschiedenen Synoden gegeben. Nirgends ist ausgeführt, welcher Synode welche Autorität zukommt. Nirgends wird auch grundsätzlich darüber gesprochen, welche Rolle die großen Synoden in der Kirche gespielt haben. Solche allgemeine und grundsätzliche Aussagen dürfen zwar vom Thema der Schrift her nicht unbedingt erwartet werden. Aber der Verfasser hat doch wahrscheinlich solche bestimmte Vorstellungen von Autorität und Rolle der Synoden gehabt und sie bei seinen Untersuchungen über die Lehrabweichungen vorausgesetzt. Da er keine grundsätzlichen Aussagen macht, müssen wir seine Einschätzung der Synoden aus den geschichtlichen Nachrichten über sie zu bestimmen suchen.

Der Wortgebrauch von *σύνοδος* allein gibt dafür nichts her. Das Wort erscheint durchwegs ohne Adjektive. Die Sprache von den Synoden ist sehr nüchtern. Nirgends findet man ein schmückendes oder ehrfurchtbezeugendes Beiwort. Es gibt bei ihm keine "heilige" oder "inspirierte" Synode. Damit unterscheidet er sich z.B. von seinem Zeitgenossen Eulogius von Alexandrien,

¹⁷ IV,IV f (1221 D. 1224C).

¹⁸ IV,VI (1225A).

¹⁹ s. Anm. 17 und 18.

einem Neuchalkedonier²⁰ und z.B. auch von Kyrill von Skythopolis, der bald nach dem Konzil von 553 gestorben sein muß.²¹ Die nüchterne Ausdrucksweise fällt bei Theodor geradezu auf. Lediglich die Versammlung von Nizäa wird von ihm die Synode von 318 (oder: der 318) ausgezeichneten Bischöfen genannt, ἐπισκόπων ἐκκρίτων.²² Vom Ausdruck her ist offen, in welcher Hinsicht die Teilnehmer ausgezeichnete Bischöfe waren. Normalerweise würde man bei diesem Ausdruck an eine Ehrenbezeugung vor der theologischen Autorität der ältesten und ehrwürdigsten Synode denken. Weil unser Autor aber sonst gerne die Einberufung und die Konstituierung der Synoden durch den Kaiser angibt, wie wir noch zeigen werden, muß damit gerechnet werden, daß er auch beim Nizänum keineswegs an die besondere theologische Autorität der 318 Väter, sondern daran dachte, daß der Kaiser die Teilnehmer dieser Synode berufen hatte.²³

Eine Ehrfurchtsbezeugung, wenn wir in diesem Ausdruck unbedingt eine finden wollten, wäre gewiß nur als formelhaftes Zugeständnis an die übliche besondere Reverenz vor der Versammlung von Nizäa zu verstehen.²⁴ Für

²⁰ Eulogius nennt die Synode von Konstantinopel θεόπνευστος (PG 86, 2944C). Nizäa ist für ihn die heilige Synode der 318 heiligen Väter (ebda 2941D). Ähnlich spricht er von Konstantinopel (ebda 2941D) und Chalkedon (ebda 2944A). Die erste Synode von Ephesus ist die Versammlung der 200 heiligen Väter (ebda 2944A).

²¹ Kyrill nennt die Versammlung von 553 die heilige und ökumenische fünfte Synode in Konstantinopel (Leben des Sabas 90, SCHWARTZ 199).

²² III,IV (1217C).

²³ Zur Einladung für die Synoden G. D. FUCHS, Bibliothek der Kirchenversammlungen des vierten und fünften Jahrhunderts ... I, Leipzig 1780, 113–115. HEFELE meinte allerdings, nach Nizäa scheinen die Bischöfe alle ohne Unterschied eingeladen worden zu sein (Conciliengeschichte ²I,17). HEFELE-LECLERCQ (I,1,25) wird dafür Euseb, Vita Const. III,VI (PG 20,1060 f) als Beweis genannt. Jedoch lehnt sich die Betonung der Teilnahme aller Kirchen eindeutig an die Schilderung der Apostelgeschichte von der Versammlung aller Völker am Pfingsttag in Jerusalem an (Apg 2). Bemerkenswerter ist, daß Euseb sehr betont, daß gerade die Hervorragendsten (ἀκροθίνα) und die Anerkanntesten (ἐκκρίτοι) zusammenkamen, (ebda III,VI PG 20,1061A). Das geschah natürlich nicht zufällig. Die Teilnehmer der Synode betrachten sich als vom Kaiser zusammengeholt, (Sokrates h.e. I,IX, PG 67,77B). Konstantin sagt bei Sokrates er habe τοὺς πλείστους τῶν ἐπισκόπων zusammengerufen (h.e. I,IX, PG 67,85A). Die abendländischen Teilnehmer, außer dem spanischen Hofbischof Ossius und den zwei päpstlichen Gesandten, Marcus Calabriae, Caecilianus von Karthago, Domnus Stridonensis aus Pannonien, Nicasius aus Dijon in Gallien (B. KÖTTING, Die abendländischen Teilnehmer an den ersten allgemeinen Konzilien, in: Reformata Reformanda, I Münster 1965,3 f) sind merkwürdig regelmäßig über das ganze Abendland verteilt.

²⁴ Die rühmenden Ausdrücke, die von den Bischöfen von Nizäa gebraucht werden, sind wohl auch z.T. als Apologetik aufzufassen. Man sieht dies gut bei Sokrates. Sabinus

ihn gibt es keine Synode der heiligen 318 Väter. Er spricht nämlich bei anderer Gelegenheit davon, daß 7 der 318 Bischöfe von Nizäa Häretiker waren. Und doch spreche man nicht von einer Synode der 311 Bischöfe.²⁵ Er steht also der Formel von den 318 Vätern von Nizäa durchaus kritisch gegenüber.

Besondere Ehrenbezeugungen vor den Synoden fehlen auch sonst bei ihm. Von der "Synode der 150 Männer von Konstantinopel" hebt er die Teilnahme dreier von ihm geschätzter Bischöfe hervor. Er findet es besonderer Erwähnung wert, daß die beiden Gregor und Amphilochius dort anwesend waren.²⁶ Bei den zwei Synoden von Ephesus und bei der Synode von Chalkedon fehlen Bemerkungen über die besondere Qualifikation und Autorität der Teilnehmer oder andere Ehrenbezeugungen vor der Synode ganz. Die nüchterne Redeweise von den Synoden durchzieht die ganze Schrift.

Vielleicht hängt diese große Zurückhaltung mit einem Hauptanliegen unserer Schrift zusammen. Sie ist trotz ihres Titels *De sectis* nicht eine reine Abhandlung über die Häresien wie etwa die große Sammlung des Epiphanius. Von vier Sekten als seinem Gegenstand spricht er einleitend zwar in I, IV (1197 D – 1200 C). Er meint die sich jeweils *ἐκ διαμέτρου* gegenüberstehenden zwei Irrlehren über Gott (Sabellius und Arius) und die zwei Irrlehren über die Menschwerdung Christi (Nestorius und Eutyches). Aber im Vordergrund seines Interesses steht doch das christologische Dogma und die Verteidigung des Konzils von Chalkedon. Der Ton der Auseinandersetzung ist durchwegs ruhig, nüchtern und maßvoll. Die Sprechweise von den Synoden stimmt also mit dem Ton der ganzen Schrift überein und gibt ihr eine Gestimmtheit der Ruhe und Sachlichkeit.

3. *Von den Aufgaben und der Autorität der Synoden.*

So zurückhaltend Theodor allgemein von den Synoden spricht, so nüchtern scheint er auch von ihren Aufgaben und ihrer Autorität zu denken. Es fehlen natürlich grundsätzliche Erörterungen über den Sinn und die Aufgaben der Synoden. Aber aus den kurzen Berichten von ihren Verhandlungen und Ergebnissen kann man sehen, was nach seinem Urteil diese Aufgaben

hatte in seiner bis 373 reichenden Sammlung von Konzilsdokumenten, *συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν*, die Väter von Nizäa als einfältige, ungebildete Leute hingestellt (Sokrates h.e. I,VIII und IX PG 67,65B-C und 88A).

²⁵ VI,V (1237C). Die Siebenzahl könnte aus Sokrates erschlossen sein, der im Anschluß an Eusebius von fünf Opponenten spricht (h.e.I,IX PG 67, 68C), dann aber auch die Aufnahme des Melitius erwähnt, (h.e.I,IX, PG 67,84B) und auch noch die Einladung an den Novatianer Acesius berichtet (h.e.I,X, PG 67,100A–101B).

²⁶ IV,II (1220D).

waren. Die Synoden setzten die Irrlehrer ab.²⁷ Zur Prüfung einer umstrittenen Lehre zogen sie die Schriften der Väter heran.²⁸ Auf die dogmatischen Verhandlungen geht unser Autor in der Regel kurz und formelhaft ein. So heißt es von den Synoden von Nizäa, Konstantinopel und Chalkedon, daß sie eine Definition des Glaubenssymbolums erlassen haben.²⁹ Das wird offenbar als Tätigwerden in einem besonderen Aufgabenbereich der Synoden angesehen. Aber diese drei Synoden erhalten deswegen keine erkennbare Sonderstellung. Einen besonderen Platz nimmt in seinen Erörterungen die Synode von Chalkedon ein. Sie beschäftigt ihn aus apologetischen Gründen sehr stark, weil sie der Schutzwall der Orthodoxie ist, der von den Gegnern so hart angegriffen wird. Der Erörterung der Fragen um Chalkedon wird ein gutes Drittel der gesamten Schrift gewidmet.³⁰ Zu ihrer Verteidigung sieht er sich gezwungen, auf historische, philosophische und patristische Einwände zu antworten.³¹ Es darf uns deshalb nicht verwundern, daß wir bei der Frage nach seiner Einschätzung der Konzilien immer wieder auf das Konzil von Chalkedon stoßen. In den Erörterungen der Problematik von Chalkedon finden wir immer wieder die grundsätzlichen Probleme der Synoden überhaupt berührt. So können dort einige Beobachtungen zu seiner Ansicht von der Autorität einer großen Synode gemacht werden.

Bei der Zurückweisung eines Angriffes auf die Synode von Chalkedon, der das Ansinnen stellte, dieses Konzil fallen zu lassen, weil die Bischöfe dort anders entschieden hätten als auf der vorausgegangenen Synode des Dioskur, bringt Theodor folgendes Argument. Man müsse die menschlichen Verhältnisse berücksichtigen. Eine solche Meinungsänderung sei auch in anderen Fällen einigen von den heiligen und anerkannten Vätern zugestoßen.³² Er will sagen, wenn ähnliche menschliche Unzulänglichkeiten den "heiligen und anerkannten Vätern" zustießen, dann sind auch die betroffenen Bischöfe von Chalkedon zu entschuldigen. An welche heilige Väter er hier im einzelnen dachte, ist nicht festzustellen. Das Argument ist aber in unserem Zusammenhang deswegen aufschlußreich, weil er von den genannten Vätern mit Ausdrücken spricht, die er nie von den Bischöfen eines Konzils gebraucht. Bei diesen heiligen und anerkannten Vätern dürfen wir wohl an die

²⁷ S. Anmerkung 38.

²⁸ Besonders vermerkt für die erste Synode von Ephesus, IV,IV (1224A).

²⁹ Καὶ σύμβολον, ἧτοι μάθημα κατ' αὐτοῦ (sc. Arius) ἐξέθεντο, III,IV (1217D). καὶ ἐκτίθενται ὅρον, ἧτοι μάθημα πίστεως, IV,II (1220D). Καὶ ἐκτίθενται μάθημα πίστεως, πῶς δεῖ πιστεύειν, ὅτι ἓνα Χριστὸν ἐν δύο φύσεσιν ... IV,VII (1228A).

³⁰ VI,I-IX (1233-1260).

³¹ VI,I-IX (1233-1260), davon unter der Überschrift *ἱστορικά*: VI,I-VI,V (1233C-1237C), ἀπὸ συλλογισμῶν: VII (1240A-1252A), ἀπὸ χρησέων τῶν ἁγίων Πατέρων: VIII (1252B-1257B).

³² VI,I (1233C-D).

διδάσκαλοι καὶ πατέρες denken, die er sowohl für die vorkonstantinische Epoche wie auch für die Zeit von Konstantin bis Chalkedon in einer eigenen Liste zusammenstellt.³³ Zweimal betont er dabei die allgemeine Anerkennung dieser Väter und Lehrer. Das ist ihm vielleicht deswegen wichtig, weil sogar die Häretiker der späteren Zeit diese früheren Väter annahmen.³⁴ Diese Lehrer und Väter haben für ihn eine höhere Autorität als die Bischöfe eines Konzils. Er nennt die Bischöfe eines Konzils nie Väter. Auch die Bischöfe von Nizäa erhalten diesen Ehrentitel nicht. Das bedeutet, daß nicht einmal das Mitwirken an Definitionen des Glaubenssymbolums wie in Nizäa, Konstantinopel und Chalkedon die Bischöfe zu Vätern und Lehrern macht, schon gar nicht die Absetzung eines Irrlehrers. Wohl aber zogen die Bischöfe des Konzils zur Lösung der Streitfragen über das Glaubenssymbolum die Schriften der heiligen Väter heran. Auf der ersten Synode von Ephesus lasen sie zuerst die Schriften des Nestorius und stellten ihnen Auszüge aus den Schriften der heiligen Väter gegenüber.³⁵ Im Kampf um Chalkedon werden auf beiden Seiten besonders die Väter ins Feld geführt.³⁶ Die Teilnehmer der großen Synoden selbst gehören aber für ihn nicht als solche schon zu den heiligen und anerkannten Vätern.

Unweit von der oben angeführten Stelle berührt noch eine andere Äußerung Theodors die Aufgaben und Autorität eines Konzils. Gegen die Gegner von Chalkedon, die das Konzil ablehnten, weil es die angeblichen Häretiker Theodoret und Ibas aufgenommen habe, sagt er: Theodoret und Ibas hätten vom Konzil von Chalkedon keinesfalls ausgeschlossen werden können, auch wenn sie offensichtliche Häretiker gewesen wären. Denn auch die Synode von Nizäa habe sieben Häretiker aufgenommen, die vorher dem Arius angingen und bei dieser Meinung verharrten. Und ebenso seien Juvenal von Jerusalem und andere, die die zweite Synode von Ephesus annahmen, in Chalkedon dabeigewesen.³⁷ Spricht diese Behauptung Theodors den Konzilien nicht das Recht ab, Häretiker auszuschließen? Dieses Recht haben allerdings nach seiner eigenen Schilderung alle Synoden ausgeübt.³⁸ Es ist hier zu unterscheiden der Ausschluß von der Teilnahme an der Synode und der Ausschluß von der Glaubensgemeinschaft durch ein Urteil der Synode. Er will sagen, daß Theodoret und Ibas, selbst wenn sie Häretiker gewesen wären, nicht von der Teilnahme an der Synode hätten ausgeschlossen werden müssen. Er spricht nicht davon, daß sie nicht hätten verurteilt werden

³³ III,I (1213A) und III,IV (1216B-C).

³⁴ III,I (1213A) und III,IV (1216C).

³⁵ IV,IV (1221D).

³⁶ Z.B. De sectis VII,IV (1244C); VIII (1252-1257); IX (1257.1260); X (1260 f).

³⁷ VI,V (1237C).

³⁸ III,IV (1217C); IV,II (1220D); IV,IV (1221D); IV,VII (1225C-D); IV,VII (1228A).

können. Dem Konzil von Chalkedon wurde vorgeworfen, daß es Theodoret und Ibas nicht von der Teilnahme ausgeschlossen habe. Theodoret war ja 449 in Ephesus von Theodosius II ausdrücklich von der Teilnahme an der Konzilsversammlung ausgeschlossen worden.³⁹ Mit welchem Recht dürfen aber nun nach Theodor selbst Häretiker an der Synode teilnehmen? Stützt er sich hier nur auf die von ihm genannten Präzedenzfälle, oder liegt es für ihn etwa in der Natur der Synode, daß sie die Häretiker zur Verhandlung zuläßt? Eher dürfte er sich einfach auf die Präzedenzfälle berufen. Das Argument ist jedenfalls *ad hominem*. Das gegen Chalkedon vorgebrachte Argument wegen der angeblichen Aufnahme von Häretikern muß zurückgenommen werden, weil gleiches auch gegen das Konzil von Nizäa gesagt werden könnte und weil sich der Beweis auch gegen Leute richten würde, die früher auf der Seite der Gegner standen. Die Frage, ob Häretiker teilnehmen dürfen, wird nur dadurch beantwortet, daß in Nizäa Häretiker teilgenommen haben und das Konzil deswegen seine Autorität nicht verlor. Die Teilnahme von Häretikern ist aber auch aus einem anderen Grund für die Autorität der Synode irrelevant. Es ist hier zu bedenken, daß über die Teilnahme an den allgemeinen Synoden letztlich die Kaiser entschieden. Theodosius II. z.B. hatte Theodoret ausgeschlossen. Unser Autor weiß dies sicher, spricht aber nicht davon. Er nimmt es wohl ohne weiteres hin. Die Synode von Chalkedon nahm Theodoret und Ibas auf. Es ist vorauszusetzen, daß der Kaiser damit einverstanden war. Von den Anhängern der zweiten Versammlung von Ephesus waren einige dann auch in Chalkedon anwesend. Der Kaiser war nicht dagegen. Die Teilnahme der sieben Ariusanhänger in Nizäa, von denen Theodor spricht, war natürlich ebenfalls nur mit Einverständnis des Kaisers möglich gewesen bzw. vom Kaiser gewünscht worden. Auf diesem Hintergrund der kaiserlichen Aufsicht verliert die Teilnahme von Häretikern für Theodor wahrscheinlich jede Relevanz für die Gültigkeit einer Synode. Würde man, so argumentiert er, an der Ungültigkeit von Synoden festhalten, an denen mit kaiserlicher Billigung Häretiker teilnahmen, dann müßte man auch Nizäa ablehnen. Aus seinen Erfahrungen mit der Konziliengeschichte ist für ihn die Autorität eines Konzils nicht schon mit dem technischen Faktum der Versammlung der Bischöfe gegeben. Das klarste Beispiel war ja hier die Synode des Dioskur, die natürlich auch bei Theodor im Zentrum der Auseinandersetzung um Chalkedon steht. Wie er das Problem der Autorität von Chalkedon gegenüber Ephesus 449 löst, werden wir gleich zu zeigen haben.

³⁹ HEFELE-LECLERCQ, II, I, 562 f. H. BACHT, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519), in: Chalkedon, II 1953, 226.

4. Zur Struktur der Synoden.

Im Kampf um die Synode von Chalkedon werden auch die Anschauungen unseres Autors von den Fragen der Konstituierung und Struktur der Synoden am deutlichsten sichtbar. Hier ist es besonders die Beurteilung der zweiten Synode von Ephesus unter Kaiser Theodosius II und Patriarch Dioskur von Alexandrien im Jahre 449, die unsere Aufmerksamkeit verdient. Wir dürfen gespannt sein, wie er die Nichtigkeit dieser Versammlung und ihr gegenüber die Authentizität der darauffolgenden Synode von Chalkedon begründet. Obwohl er zu den Anhängern der Synode von Chalkedon gehört, verweist er nicht schnell auf eine höhere Qualität der Entscheidung von Chalkedon und tut auch die Versammlung des Dioskur nicht mit einem Satze ab. Er verspricht sich anscheinend etwas von einer Schilderung des Geschehens in Ephesus und Chalkedon, wenn diese in seinem Rahmen auch nur sehr gerafft sein kann.

Die Synode des Dioskur war fehlerhaft. Der erste Fehler, *ἄτοπον*, war, sagt er, daß Dioskur den Patriarchen Flavian nicht zu Wort kommen ließ, sondern nur die Anklage gegen ihn hörte. Der zweite Fehler bestand darin, daß er umgekehrt den Ankläger des Eutyches nicht zuließ.⁴⁰ Was Theodor der Ephesinischen Synode unter Dioskur am deutlichsten vorwirft, ist ohne Zweifel ihre rechtswidrige Verhandlungsführung. Bemerkenswert ist auch die weitere Darstellung der Ereignisse. Als nämlich nach der Versammlung des Dioskur das Verlangen nach einer neuen Synode an Kaiser Theodosius herangetragen wurde, nannte man als ihre Aufgabe, darüber zu befinden, ob die Synode in Ephesus gerecht gerichtet hätte.⁴¹ Theodosius hielt aber an der Entscheidung des Dioskur und seiner Synode fest. Der neue Kaiser Marcian dagegen ließ eine ökumenische Synode zusammentreten, um eine Entscheidung über Dioskurs Ephesinische Versammlung herbeizuführen.⁴²

Diese Schilderung enthält einige Züge, die für seine Beurteilung der Struktur der Synoden aufschlußreich sind. Theodosius befahl den Zusammentritt einer "ökumenischen" Synode, weil Eutyches klagte, von Flavian zu Unrecht abgesetzt worden zu sein. Zugleich stellte er als Richter der Sache den Dioskur auf.⁴³ Die Aufgabe der Synode war es also, die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Eutyches zu prüfen. Da die Entscheidung gegen Eutyches auf einer Synode des Flavian getroffen worden war,⁴⁴ sollte nun die "ökume-

⁴⁰ IV,VII (1225C-D).

⁴¹ IV,VII (1225D): ἐν ἧ γνῶναι, εἰ καλῶς ἔκριεν ὁ Διόσκορος, ἢ οὐ.

⁴² IV,VII (1225D. 1228A): ὀφείλουσαν κρίναι τὰ πεπραγμένα παρὰ τῆς ἐν Ἐφέσῳ συνόδου.

⁴³ IV,VII (1225C): κελεύει ... γενέσθαι ἐν Ἐφέσῳ οἰκουμενικὴν σύνοδον. ἐπέτρεψε δὲ τὴν πᾶσαν κρίσιν Διοσκόρῳ.

⁴⁴ IV,VI (1225A): Φλ ... συνήγαγε τοὺς αὐτοῦ συνόδου ἐπισκόπους ὡς περὶ λ' Vgl. weiter 1225A-B.

nische" Synode unter Dioskur gleichsam in höherer Instanz über die Entscheidung der Synode des Flavian befinden. Schließlich wird hervorgehoben, daß Dioskur vom Kaiser als Richter der Sache benannt wurde. In den Nachrichten von der Forderung nach einer neuen Synode und von deren Durchführung in Chalkedon wird dann nicht mehr von einem neuen Richter gesprochen, den der Kaiser aufstellen sollte, oder aufgestellt hätte. Möglicherweise liegt hier eine Verschiedenheit der beiden Synoden vor, die zugleich eine gewisse Spannung in der Auffassung von einer allgemeinen Synode andeutet. Die Entscheidung von Ephesus wird ständig als eine Sache des Dioskur hingestellt, der vom Kaiser zum Richter bestellt war. Die Entscheidung von Chalkedon dagegen erscheint betont als die Sache von 630 Bischöfen, deren große Zahl positiv bewertet wird.⁴⁵ Wenn wir genauer hinsehen, müssen wir uns sogar fragen, ob Theodor unter den großen Synoden nicht zwei Typen unterscheiden wollte. Ob er nicht einen konstitutiven Unterschied voraussetzte zwischen Synoden, die vom Kaiser einen Bischof als Richter vorgesetzt bekamen, und Synoden, denen kein solcher Richter vorstand. Die zwei Ephesinischen Synoden hatten nach seiner Darstellung einen kaiserlichen Richter. Von den Synoden von Nizäa, Konstantinopel und Chalkedon erwähnt er keinen Richter. Nun könnte man das als Zufall betrachten oder eine Erklärung in einer wohl nicht zu leugnenden speziellen Konzilspolitik Theodosius' II suchen. Aber sollte es auch ein Zufall sein, daß ausgerechnet die Synoden von Nizäa, Konstantinopel und Chalkedon, bei denen kein kaiserlicher Richter erwähnt wird, nach der Darstellung unseres Autors Definitionen des Glaubenssymbolums vornahmen,⁴⁶ während es zu solchen Definitionen auf den zwei Ephesinischen Synoden, die einen eingesetzten Richter hatten, nicht kam? Man darf wohl sagen, daß Theodor eine bedeutsam differenzierte Sicht von den Konzilien hat. Sie ist noch in seinen Schilderungen der einzelnen Synoden zu erkennen. Die Frage eines Symbolums auf den einzelnen Konzilien findet noch eine weitere interessante Beleuchtung. Nach den zwei Ephesinischen Synoden unter einem vom Kaiser eingesetzten bischöflichen Richter mußten die Bischöfe in Chalkedon zwar auch zu Gericht sitzen. Sie gaben aber auch eine Definition des Glaubenssymbolums heraus.⁴⁷ Letzteres war möglicherweise auf den beiden Synoden von Ephesus gar nicht zur Debatte gestanden, weil durch die Einsetzung eines Bischofs als Richter die Synode einen enger begrenzten Auftrag hatte,

⁴⁵ Bei der großen Zahl der Bischöfe in Chalkedon werde die Synode nicht beeinträchtigt, wenn fünf oder dreißig von ihnen, oder mehr, sich als wankelmütig gezeigt hätten. VI,I (1233 C-D).

⁴⁶ Vgl. Anmerkung 29.

⁴⁷ IV,VII (1228 A). Text in Anmerkung 29.

bzw. einen Rahmen ihrer Tätigkeit vorgesetzt bekam, den sie nicht überschreiten wollte.

Wir müssen hier beachten, wie Theodor die Rolle des Kaisers bei den Synoden schildert. Keine der großen Synoden von Nizäa bis Chalkedon ist für ihn denkbar ohne den Kaiser. Lediglich bei der Synode von Konstantinopel heißt es einfach, daß die Synode zusammenkam.⁴⁸ Aber das Fehlen des besonderen Vermerkes der Einberufung durch den Kaiser hat kein besonderes Gewicht. Bei der Synode von Nizäa wird die Initiative Konstantins angedeutet. Die Synode wurde versammelt βασιλεύοντος Κωνσταντίνου.⁴⁹ Einen außerordentlich aktiven Part hat nach der Schilderung unseres Autors Kaiser Theodosius II bei den zwei Synoden in Ephesus von 431 und 449 gespielt. Er "befahl" ihr Zusammentreten⁵⁰ und er gab den beiden Versammlungen, wie erwähnt, einen Richter der anstehenden Streitfragen. Die Synode von 431 erhielt Johannes, den Bischof von Antiochien, zu diesem Zweck.⁵¹ 449 aber wurde die ganze Untersuchung dem Dioskur übertragen.⁵² Da Theodor in solchen Fragen sich einer bemerkenswerten Genauigkeit befleißigt, könnte man den Schluß ziehen, daß nach ihm die Einsetzung eines Richters eine Eigenart der Theodosianischen Konzilspolitik war. Man wird zwar annehmen müssen, daß die kaiserlichen ökumenischen Synoden schon von Anfang an ein Mittelding zwischen einem kaiserlichen Reichsgericht und den altchristlichen Bischofsversammlungen waren.⁵³ In diesem konstruierten neuen Gefüge konnte das eine Mal mehr das Kaisergericht und das andere Mal mehr die Bischofsberatung zum Vorschein kommen. Theodosius II hat anscheinend die großen Konzilien sehr stark im ersten Sinn dadurch beeinflußt, daß er einen Bischof auf dem Konzil als Richter aufstellte. Dieser konnte, wenn er sein Amt nach römischer Rechtsauffassung verstand, die gesamte Versammlung der Bischöfe als bloße Berater seiner Entscheidung betrachten.⁵⁴ Möglicherweise spürte man diese Problematik auch damals. Theodor jedenfalls schildert mit einer gewissen Ausführlichkeit, wie die beiden von Theodosius eingesetzten Richter auf den Synoden von 431 und

⁴⁸ IV,II (1220D): συνέρχεται ἡ ἐν Κ. σύνοδος.

⁴⁹ III,IV (1217C): ἐκροτήθη σύνοδος ... βασιλεύοντος Κωνσταντίνου.

⁵⁰ κελεύει, IV,IV (1221D) und IV,VII (1225C).

⁵¹ IV,IV (1221D): καὶ κριτὴν γενέσθαι Κυρίλλου καὶ Νεστορίου Ἰωάννην. Unverständlich ist die Behauptung von MOELLER, Le chalcédonisme, 665, das Konzil hätte nach dem Autor von De sectis von Kyrill und Johannes präsiert sein müssen.

⁵² IV,VII (1225C): ἐπέτρεψε δὲ τὴν πᾶσαν κρίσιν Διοσκόρω.

⁵³ Siehe dazu G. LANGGÄRTNER, Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens. Ossius von Cordoba als Ratgeber Constantins, in: MThZ 15 (1964) 111-126.

⁵⁴ Vgl. LANGGÄRTNER 119. Grundlegend aber ist der Aufsatz von H. U. INSTINSKY, Kaiser Konstantin und das Gericht des Bischofs Miltiades von Rom, in: Bischofsstuhl und Kaiserthron, München 1955, 59-82.

von 449 scheiterten. Johannes, der 431 zum Richter zwischen Kyrill und Nestorius eingesetzt worden war, wurde von Kyrill blamiert, da dieser seine Ankunft nicht abwartete, die Bischöfe zusammenkommen ließ und Nestorius aburteilte, während dieser auf seinen Richter warten wollte.⁵⁵ Von diesen Vorfällen in Ephesus rühre der Kampf der Ägypter gegen die Orientalen her.⁵⁶ In der Spannung zwischen Bischofsversammlung und Kaisergericht darf man nun aber die Kyrillische Initiative für den Beginn des Konzils nicht bloß als einen voreiligen Alleingang ansehen. Es hat sich hier anscheinend auch das Selbstbewußtsein einer bischöflichen Versammlung gegenüber der kaiserlichen Regie durchgesetzt. Theodor sieht das freilich hier aus dem Grunde nicht, weil er doch etwas mit dem blamierten Bischof Johannes von Antiochien mitfühlt. Aber im Grunde weiß er um die Spannungen zwischen den zwei Typen einer Synode.

Aus anderen Gründen scheiterte Dioskur, der 449 mit einer Synode in Ephesus in der Sache Flavian – Eutyches richten sollte. Er verletzte in grober Weise die rechte Verfahrensweise und konnte deswegen der Streitfrage nicht abhelfen. Auch in diesem Falle setzte sich gegenüber dem Auftritt eines Bischofs als kaiserlicher Konzilsrichter die Massenversammlung der Bischöfe in Chalkedon durch. Wie wir schon bemerkt haben, scheint Theodor hier die Spannungen in der Entwicklung gespürt zu haben. Spannungen werden auch angezeigt, wenn Theodor den Widerstand des Theodosius gegen eine neue Synode heraushebt. Er stellte sich gegen den Wunsch, daß eine neue Synode die Entscheidungen des Dioskur prüfe. Dazu soll er gesagt haben: ich halte keine andere Synode mehr.⁵⁷ Die Schilderung der im Grunde fehlgeschlagenen Konzilspolitik des Theodosius ist vielleicht deswegen verhältnismäßig breit angelegt, weil Theodor die Gründe des Fehlschlages andeuten will. Es fällt auf, daß nach seiner Schilderung besonders Theodosius II in autoritativer Weise auf die Synoden Einfluß genommen hat. Das wird nahegelegt, wenn er zweimal sagt, daß Theodosius das Zusammentreten der Synode "befahl." Wo sonst noch so direkt von der Zusammenrufung der Synode durch einen Kaiser die Rede ist, wird das mildere und formelhafte ἐπιτρέπειν gebraucht. Die Bitte um eine neue Synode, die Kaiser Valentinian an Theodosius II richtete, kann man sinngemäß übersetzen: Der Kaiser möge gnädigst anordnen, daß eine Synode zusammentrete.⁵⁸ In diesem Ton

⁵⁵ ὅτι πρὸς ἀτιμίαν αὐτοῦ γέγονε χωρὶς αὐτοῦ ἡ καθάρσις, IV,IV (1224A). Theodoret hatte sich über Kyrill beklagt διὰ τὴν συμβάσαν εἰς Ἰωάννην ἀτιμίαν, IV,V (1224B). [Vgl. IV,IV (1221D)].

⁵⁶ IV,V (1224C).

⁵⁷ IV,VII (1228A): οὐ ποιῶ ἄλλην σύνοδον.

⁵⁸ IV,VII (1225D): ἵνα ἐπιτρέψῃ σύνοδον γενέσθαι.

wird auch von Kaiser Marcian, dem Nachfolger des Theodosius, gesprochen. Er habe gnädigst angeordnet, daß sofort eine Synode zusammentrat.⁵⁹

Aus diesen Nachrichten und Beobachtungen ist zu ersehen, wie das kaiserliche Eingreifen Konstituierung und Struktur der Synode beeinflusste. Es fehlen aber bei unserem Autor auch die Anzeichen dafür nicht, daß er sich der Spannung bewußt war, in der dazu die alte Institution der Bischofs-synode stand.

Wir können also die höhere Autorität von Chalkedon mit unserem Autor einmal darin sehen, daß die Synode von Kaiser Marcian zur Untersuchung der Entscheidungen des Dioskur zugelassen, d.h. als Richterinstanz über Dioskur und seine Synode eingesetzt worden war. Möglicherweise lag aber für Theodor die höhere Autorität von Chalkedon auch darin, daß dort die große Zahl der Bischöfe selber entschied, während die Versammlung von 449 ein autoritäres Werk des vom Kaiser eingesetzten bischöflichen Richters war.

Kein Unterschied bestand für Theodor zwischen den beiden Synoden, was ihre Ökumenizität angeht. Auch die Synode des Dioskur war als ökumenische zusammengerufen. Sie ist sogar die erste, die Theodor ökumenische Synode nennt. Der Grund, warum die Synode des Dioskur eine ökumenische sein soll, war offensichtlich der, daß auf ihr eine Streitfrage entschieden werden sollte, die auf der Synode des Patriarchen Flavian in Konstantinopel nicht zur Zufriedenheit aller Betroffenen gelöst werden konnte und die aus der Natur der Sache die gesamte christliche Ökumene anging. Aus dem gleichen Grund und mit noch mehr Recht wird dann von ihm auch die Synode von Chalkedon eine "ökumenische" genannt.⁶⁰ Er hätte auch wohl die vorausgegangenen Synoden von Nizäa, Konstantinopel und die erste Synode von Ephesus ökumenisch nennen können. Auch Theodor versteht, wie viele andere griechische Schriftsteller, unter ökumenischer Synode eine Bischofsversammlung möglichst des ganzen Reiches, jedenfalls mehrerer Reichsteile. Zum Wesen einer ökumenischen Synode gehörte für ihn anscheinend auch, daß sie vom Kaiser angeordnet und konstituiert wurde. Die Notwendigkeit einer ökumenischen Versammlung schien gegeben zu sein, wenn eine Streitfrage im Bereich und mit den zuständigen Organen einer Teilkirche nicht gelöst werden konnte. Damit vertritt Theodor in seiner Ansicht von einer ökumenischen Synode die vor allem im byzantinischen Raum herrschende Auffassung.⁶¹ Ökumenisch ist für Theodor kein dogmatisch relevantes Prädikat einer Synode. Ihre Stellung und Bedeutung

⁵⁹ IV,VII (1228A): *καὶ ἐπιτρέπει εὐθέως γενέσθαι οἰκουμένην σύνοδον.*

⁶⁰ IV,VII (1228A).

⁶¹ Vgl. DEVREESSE, *Le cinquième concile* 14 f; LANGGÄRTNER 121–126, und INSTINSKY (s. Anmerkung 54) zeigen die Anfänge und Grundlagen dieser Auffassung. Vgl. ferner Y. CONGAR, in: *Das Konzil und die Konzile*, Stuttgart 1962, 366 f.

wird bei ihm immer aus der Berufung und Konstituierung durch den Kaiser deutlich gemacht. Diese Feststellung kann unsere Untersuchung über einzelne sichtbarwerdende Punkte der Auffassung Theodors von der Struktur und der Konstituierung der Synoden abrunden. Erinnern wir uns jetzt noch, daß er keine Definition der Synoden gibt und daß er auf den Synoden wiederum die Rolle der heiligen anerkannten Väter sehr betont, während er ähnliche auszeichnende Beiworte für die Synoden selbst nie verwendet, dann entsteht der Eindruck, daß er die großen Synoden zunächst vor allem als Angelegenheit der Kirchenpolitik betrachtet. Soweit allerdings dem Kaiser und dem Reich theologisch eine Bedeutung und Aufgabe zukommt, und dies muß in sehr hohem Maße angenommen werden, soweit haben auch die Synoden schon in diesem weltlichen Ansatz eine theologische Aufgabe. Sie sind die vom christlichen Kaiser bestellten qualifizierten Richter in Glaubens- und Kirchenstreitfragen. Die unabhängige Lehrautorität in der Kirche kommt aber nicht so sehr auf den Synoden als in den anerkannten heiligen Vätern zum Vorschein. Ihnen wenden sich auch die Synoden zu. Wie uns auch Theodor bestätigt,⁶² zogen sich die Kirchenversammlungen selbst immer mehr auf die Diskussion der Vätermeinungen zurück.⁶³

II. THEODOR ÜBER JUSTINIANS RELIGIONSPOLITIK UND

DAS KONZIL VON 553

1. *Schweigen zu Justinians Religionspolitik.*

Mit dem Rückzug auf die Diskussionen der Väter verloren die Konzilien noch mehr von der ursprünglichen Prärogative der Bischofsversammlungen, nämlich im Hl. Geiste aus einem lebendigen Glaubensgehorsam Antworten auf die Fragen der Zeit zu geben. Als dann gar mit Justinian der Kaiser selbst die Väter studierte und mit den Vätern argumentierte,⁶⁴ da sah man zwar, daß der Kaiser in theologischen Fragen nicht ganz unverständlich war, aber eine Synode war unmöglich geworden. Weil Justinian soviel von Theologie zu verstehen glaubte, konnte er der Versuchung nicht widerstehen, auch noch das Glaubensgericht der ökumenischen Synoden, das der Kaiser herkömmlicherweise einsetzen mußte, aber mit Bischöfen als Richtern be-

⁶² Vgl. IV,IV (1221D); VIII (1252B–1257B); I,I (1193A).

⁶³ W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 24.

⁶⁴ Am eindrucksvollsten wohl zu sehen in seiner Schrift gegen die Verteidiger der Dreikapitel (E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, München 1939, 45–69; BECK, *Kirche und Literatur*; E. SCHWARTZ, *Zur Kirchenpolitik Justinians* [Sitzb. d. Bay. A. W. 1940, H. 2] 48–51; 63).

setzt hatte, selbst in die Hand zu nehmen. Wenn er auch gewisse Formen der Unabhängigkeit der Synode wahrte, so war im Grunde doch er selbst es, der nun nicht nur die Synoden berief und konstituierte, sondern auch bis zu ihrem Abschluß dirigierte. Justinian anerkannte förmlich die Richteraufgabe des Konzils. Er ließ ihm auch den synodalen Schein, hielt aber im Hintergrund alles in seiner Hand und befahl geradezu die Annahme seiner Glaubensentscheidungen. Er war in Wirklichkeit der Richter, brauchte aber dazu den synodalen Rahmen. Er war es, der die Reichsreligion und die Theologie eindeutig festlegte auf das Bekenntnis von Chalkedon, auf die Verurteilung des Origenes und der Origenisten und auf die Verurteilung des Theodor von Mopsuestia und der Schriften des Theodoret und Ibas, die sogenannten Dreikapitel.⁶⁵ Am Schluß seines Lebens rückte er der monophysitischen Christologie dadurch näher, daß er mit allen Mitteln die Formel von der *aphtharsia* des menschlichen Leibes Christi schon vor der Auferstehung im christologischen Bekenntnis durchsetzen wollte.⁶⁶ Hier haben wir die vier Schwerpunkte der Religionspolitik Justinians genannt. Wie stand nun der Verfasser von *De sectis* in seiner Lehranschauung und in seiner Polemik zu diesen Etappen Justinianischer Theologie und Politik?

Als Verteidiger des Konzils von Chalkedon stimmte Theodor natürlich allen Justinianischen Maßnahmen gegen die Monophysiten zu. Er berichtet von ihnen in seinem geschichtlichen Aufriß über das Auftreten der Irrlehrer.⁶⁷ Aus seiner Schilderung gewinnt man zwar den unabweisbaren Eindruck, daß das Erstarken der chalkedonischen Orthodoxie vor allem Justinian zu danken ist.⁶⁸ Aber Theodor zeigt keine Neigung, die Verdienste Justinians zu rühmen. Theologisch stand er ja nicht wie Justinian auf Seite des Neuchalkedonismus, auch wenn er die neuchalkedonische Terminologie nicht in allem strikt ablehnte.⁶⁹ Die Synode des Menas gegen die Monophysiten vom Jahre 536, die manchen als fünftes allgemeines Konzil galt,⁷⁰ erwähnt er nicht.

Wie die Verurteilung des Monophysitismus wird er auch Justinians Verurteilungen des Origenes und des Origenismus⁷¹ gebilligt haben. Das Gewitter

⁶⁵ In gedrängter Form eine gute Übersicht der religionspolitischen und theologischen Maßnahmen Justinians bei DEVREESSE, *Le cinquième concile* 2; 5–11. Eine neue Beurteilung bei E. SCHWARTZ, *Zur Kirchenpolitik Justinians* 52–72.

⁶⁶ Eustratius, *Vita Eutychii* 33–37 (PG 86,2314A–2317B). Evagrius h.e. IV,39–41 (PG 86,2781A–2785B). E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II Paris 1949, 685–690.

⁶⁷ V (1228B–1233B).

⁶⁸ Vgl. V,III (1229C). V,IV (1232A). V,V (1232B–C).

⁶⁹ BECK 374, sieht in *De sectis* ein letztes Zeugnis des alten Chalkedonismus, nicht ohne Verständnis für die neuen Lehransätze.

⁷⁰ DEVREESSE, *Le cinquième concile* (s. Anmerkung 12).

⁷¹ PG 86,945–990; 993–1036. Zu Justinians Verurteilung des Origenes und der Origenisten F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und*

der Auseinandersetzung um die Origenisten hatte sich zu seiner Zeit schon verzogen. Bei ihm ist nur eine sehr bestimmte, aber durch und durch sachliche⁷² Ablehnung des Origenes in drei Punkten festzustellen: in der Trinitätslehre, weil sich hier die Arianer auf Origenes stützten,⁷³ und in der Lehre von der Präexistenz der Seele und vom Ende der Höllenstrafen.⁷⁴ Das sind die Hauptpunkte der traditionellen Einwände gegen Origenes. Die Justinianischen Maßnahmen werden von Theodor ebensowenig erwähnt wie die Verurteilung durch das Konzil von 553. Dies ist umso bemerkenswerter als im Osten die Verurteilung des Origenes, Evagrius und Didymus verschiedentlich als ein Hauptergebnis des fünften Konzils hingestellt wurde.⁷⁵ Theodor schweigt also auch in der Origenismusstreitfrage sowohl von Justinians Maßnahmen als auch vom Konzil von 553. In einem anderen Punkt war Theodor sicher nicht mit der Rolle einverstanden, die Justinian in der Theologie spielte. Am Ende seines Lebens wandte sich der Kaiser der sogenannten apthartodoketischen Christologie zu und überstieg damit jene Barriere, die seinen Neuchalkedonismus von den Monophysiten getrennt hatte.⁷⁶ Theodor nennt diese Irrlehre nach Gaianus, der innerhalb der monophysitischen Richtung gegen Theodosius zum Bischof sich weihen ließ und die Theologie Julians von Halikarnaß vertrat.⁷⁷ Ausführlich kommt der Autor unserer Schrift im letzten Abschnitt seines Werkes auf die Gaianiten zu sprechen.⁷⁸ Aber irgend eine Andeutung auf Justinians Irrlehre ist seinen Ausführungen zu dieser Sekte nicht zu entnehmen. Leider ist das kaiserliche Edikt zu Gunsten der Apathartodoketen nicht mehr erhalten. So läßt sich keine Untersuchung darüber anstellen, ob etwa Theodor in seiner Schrift darauf eingegangen ist oder auf sie angespielt hat ohne den Kaiser zu nennen.

Obwohl er einen ausdrücklichen Standpunkt in diesen Fragen vertrat, der zweimal mit Justinian übereinstimmte und einmal ihm entgegengestanden wäre, hat Theodor zu den drei Punkten der Theologie und Religions-

das fünfte allgemeine Concil, Münster 1899. SCHWARTZ, Zur Kirchenpolitik Justinians 51 f. BECK 351; 384; 394 f.

⁷² Freilich bringt er X,IV (1264B-C) auch die traditionelle Legende vom Abfall des Origenes in der Verfolgung (Epiphanius, Panarion haer. 64,2, GCS 31,404).

⁷³ X,IV (1264B-D).

⁷⁴ X,V-VI (1264D-1265C).

⁷⁵ Kyrill von Scythopolis, Leben des Sabas, 90 (SCHWARTZ 199). Eulogius, ein Zeitgenosse unseres Theodor, PG 86 (2944B-C). DIEKAMP, Die origen. Streitigkeiten, 98-120. DEVREESSE, Le cinquième concile 3; 6.

⁷⁶ BECK 378; 287.

⁷⁷ V,IV (1232A-B). Bei den Wirren griff Justinian ein und setzte die chalkedonische Orthodoxie durch, V,V (1232B-C).

⁷⁸ X,I-II (1260B-1261D).

politik Justinians geschwiegen, bzw. im Falle der Monophysiten nur einige äußere Maßnahmen erwähnt. Im vierten Punkt aber brach er dieses Schweigen. In der Auseinandersetzung um die sogenannten Dreikapitel.

2. *Stellungnahme zum Dreikapitelstreit.*

a. Zur Vorgeschichte.

Vier Namen waren den Monophysiten neben Nestorius besonders verhaßt. Ihre Verurteilung wurde zu einer Art Vorbedingung einer Kircheneinigung mit den Orthodoxen hochgespielt. Die zwei älteren, Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus, war man auf orthodoxer Seite eher bereit zu opfern. Aber eine Verurteilung des Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa betraf auch das Konzil von Chalkedon. Jene Synode hatte diese beiden, nachdem sie ihre Verurteilung des Nestorius erklärt hatten, in ihre Reihen aufgenommen. Justinian aber, der aus gläubiger Überzeugung Anhänger des Konzils von Chalkedon war, meinte im nachhinein hier Reste des Nestorianismus ausrotten zu müssen. Als solche sah er die genannten beanstandeten Lehrer und Bischöfe an. Justinian glaubte auch mit ihrer Verurteilung eine allgemeine Glaubenseinigung auf der Grundlage des Konzils von Chalkedon und der Lehre des Kyrill von Alexandrien herbeiführen zu können. Der Kampf entbrannte besonders heftig um die Verurteilung des Theodoret und des Ibas, weil eben hier von beiden Seiten auch für oder gegen Chalkedon gekämpft wurde. Von den beiden älteren Angeklagten wurde schließlich nur Theodor von Mopsuestia in die Justinianische Säuberungsaktion einbezogen. Er war als der angebliche Lehrer des Nestorius der anstößigere von den beiden und ihn hatte Ibas besonders verteidigt. Theodor sollte, obwohl nahezu eineinhalbes Jahrhundert tot, auch persönlich anathematisiert, von Theodoret und von Ibas dagegen lediglich die Schriften bzw. ein Brief verurteilt werden. Das war der Preis, den Justinian durch verschiedene Dekrete und dann durch die Beschlüsse des Konzils von 553 für die letzte Reinigung der Orthodoxie in Wirklichkeit aber an die Monophysiten zahlte.⁷⁹

Welchen Standpunkt vertrat nun der Autor von *De sectis* in der sogenannten Dreikapitelfrage? Er kommt bei drei verschiedenen Gelegenheiten

⁷⁹ Über die Dreikapitel: HEFELE-LECLERCQ 3,1, 1-156. E. AMANN, in: DThC 15,1868-1924. E. STEIN II,632-683. E. SCHWARTZ, Zur Kirchenpolitik Justinians 52-72, R. HAACKE, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553), in: Chalkedon, II 1953, 164-175, mit weiterer Lit. Große christologische Bedeutung als Vollendung der Christologie von Chalkedon schreibt dem Konzil von 553 J. MEYENDORFF *Le Christ dans la théologie byzantine* (Bibliothèque oecuménique 2) Paris 1969, zu.

auf sie zu sprechen. Es scheint ihm erforderlich, schon im historischen Zusammenhang, in dem die Angegriffenen gelebt haben, auf sie einzugehen. Im Zusammenhang mit dem ersten Konzil von Konstantinopel bringt er die Rede auf Diodor von Tarsus und Theodoret von Mopsuestia. Er nennt sie zwei große Männer, die gegen die Arianer und gegen Macedonius und Apollinarius kämpften. Eine besondere Leistung von ihnen wären Kommentare zur gesamten Hl. Schrift gewesen. Bei ihrem Tod seien sie sehr hoch angesehen gewesen. Zu ihren Lebzeiten hätte niemand etwas an ihnen getadelt, sondern sie seien mit viel Lob hoch gerühmt worden. Unter den Lobrednern sei auch Basilius und Johannes Chrysostomus gewesen. Als aber später die nestorianische Irrlehre aufkam, habe sich Kyrill, der jene beiden zuerst gelobt hatte, gezwungen gesehen, gegen ihre Schriften aufzutreten. Aus ihnen habe nämlich nun Nestorius seine Lehre bekräftigt. In ihren Schriftkommentaren seien sie nicht bei der Sache geblieben, sondern hätten versucht, die Sätze der Schrift aufzuteilen in solche, die von der Gottheit und solche, die von der Menschheit Christi handelten. Sie hätten zwei Hypostasen Christi erfunden und die Trennung eingeführt. Deswegen wäre Kyrill gezwungen gewesen, gegen sie zu schreiben. Durch sie sei die Lehre des Nestorius gestärkt worden. Zu Lebzeiten aber hätte ihnen deswegen niemand widersprochen, weil es gegen die größeren Häresien zu kämpfen galt und ihre Meinung verborgen blieb. Kurz nach dem Tod des Theodor und des Diodor aber sei die nestorianische Häresie aufgestanden.⁸⁰ Diese Schilderung darf man objektiv und ausgewogen nennen. Sie sucht sowohl Theodor und Diodor als auch Kyrill gerecht zu werden. Eine Kritik an den Schriften der beiden Angeklagten, eventuell auch eine partielle Verurteilung oder Korrektur der Schriften der beiden hielt unser Autor für gerechtfertigt.

Auf Theodoret geht unsere Schrift zum erstenmal im Zusammenhang mit dem ersten Konzil von Ephesus ein. Im Kampf gegen die 12 Kapitel des Kyrill habe er gegen ihn geschrieben und ihn der Irrlehre verdächtigt. Er habe es aber nicht mit Nestorius gehalten, sondern habe sich über Kyrill beklagt wegen der Schmach, die er Johannes von Antiochien angetan.⁸¹ Damit meint er, wie schon oben erwähnt, die Eröffnung des Konzils ohne Johannes, den der Kaiser zum Richter auf der Synode eingesetzt hatte.⁸² An anderer Stelle entschuldigt er freilich auch wieder Kyrill. Er habe geglaubt, daß Johannes nicht mehr zur Synode käme. Ebenso aber wird zu des Nestorius Gunsten gesagt, er sei deswegen nicht bei der Versammlung erschienen, weil er Johannes als seinen Richter abwarten wollte.⁸³ Auch hier

⁸⁰ IV, III (1221 A-B).

⁸¹ IV, V (1224 B vgl. 1224 A).

⁸² IV, IV (1221D).

⁸³ IV, IV (1221D. 1224A).

liegt eine vielseitig ausgewogene Darstellung vor, die allen Seiten gerecht werden will und für alle Seiten eine Erklärung ihres Verhaltens zur Hand hat. Seine Geschichtsdarstellung ist nicht Argumentation zum Streit, sondern eher Mittel zum Verstehen und zur Versöhnung. Nestorius ist für ihn Häretiker. Zur Verteidigung des Theodoret wird noch gesagt, daß er Nestorius haßte und daß der angebliche Briefwechsel mit Nestorius, aus dem das Gegenteil als wahr erscheinen könnte, gefälscht sei.⁸⁴

b. Theodoret und Ibas und Chalkedon.

Zum zweiten Mal kommt er auf die Frage der Dreikapitel beim Konzil von Chalkedon zu sprechen. Freilich erwähnt er sie nicht in seinem Bericht von der Synode selbst. In diesem wird nur die Absetzung des Dioskur geschildert und kurz die Definitionen der Väter zum Symbolum zusammengefaßt, wie wir dies oben erwähnten. Auf die umstrittene Aufnahme des Theodoret und des Ibas durch das Konzil muß er bei der Erwiderung auf die historischen Einwände gegen Chalkedon eingehen. Er steht also hier in der Defensive. Der vierte Vorwurf aus der Geschichte gegen Chalkedon lautet, das Konzil habe mit Theodoret und Ibas zwei Häretiker aufgenommen. Wir haben schon in anderem Zusammenhang von dieser Stelle gesprochen. Theodoret, heißt es weiter in der Anschuldigung, habe den zwölf Kapiteln des Kyrill widersprochen, weil er Nestorianer war. Auch Ibas sei Nestorianer gewesen, wie der Brief zeige, in dem er Theodor von Mopsuestia gelobt habe. In der Antwort wird gesagt, daß das Konzil Theodoret nicht aufgenommen habe bevor er nicht Nestorius und seine Lehre verurteilt hatte. Desgleichen wird der Synode vorgeworfen, daß sie von Theodoret nicht die Verdammung seiner eigenen Schriften gegen die zwölf Kapitel verlangt hätte. Darauf antwortet unser Autor, daß eine solche Forderung nicht einmal Kyrill gestellt hätte, der mit den Orientalen und mit Theodoret Gemeinschaft aufnahm ohne dies zu fordern.⁸⁵ Die Argumentationsweise ist hier weniger ausgeglichen als in seinen Bemerkungen zur Vorgeschichte der Dreikapitel. Der Satz, das Konzil von Chalkedon habe schließlich sogar mehr verlangt als Kyrill, weil es von Theodoret das Anathem über Nestorius forderte,⁸⁶ versucht doch wohl ein wenig, den Gegner zu verblüffen. Das Hauptinteresse bei der ganzen Argumentation liegt eindeutig bei der Verteidigung des Konzils und nicht zuerst bei der Verteidigung des Theodoret.

Ähnlich argumentiert er auch im Falle des Ibas. Der Einwand lautete, warum verlangte die Synode nicht, daß Ibas den Theodor von Mopsuestia verurteilte? Ähnlich wie oben greift er in seiner Antwort wieder auf Kyrill

⁸⁴ IV, V (1224C).

⁸⁵ VI, IV (1237A).

⁸⁶ VI, IV (1237A).

zurück. Das Anathem über Theodor habe auch Kyrill nicht verlangt. Dieser habe nämlich an Proklus geschrieben, Theodor müsse nicht verurteilt werden, denn die Orientalen hielten ihn für einen großen Lehrer; seine Verurteilung würde in der Kirche der Orientalen eine große Spaltung hervorrufen. Einer von diesen, sagt nun unser Autor, der ihn nicht verurteilen ließ, war Ibas. Und er fügt hinzu, wie hätte die Synode von Chalkedon die Verurteilung des Theodor fordern können, da doch Kyrill dies zu tun verbot?⁸⁷ Unser Autor antwortet wiederum nicht sehr ausgewogen. Aber er zeigt auch, daß er die geschichtliche Entwicklung mit Einsicht betrachtet und aus ihr zu argumentieren weiß. Die Erinnerung an die der späteren Zeit infolge der Kirchentrennung abhanden gekommene Rücksicht beweist eine bemerkenswerte Einsicht des Verfassers in die historische Entwicklung. Auf die Bemerkung, die Synode von Chalkedon hätte Theodoret und Ibas auch dann nicht von der Teilnahme ausschließen dürfen, wenn sie wirklich Häretiker gewesen wären, sind wir schon oben in anderem Zusammenhang eingegangen. Er verbindet damit ein *argumentum ad hominem*. Eine Ablehnung des Konzils von Chalkedon wegen der Aufnahme von angeblichen Häretikern müßte zur Ablehnung auch der Synode von Nizäa führen, da diese auch Häretiker aufgenommen habe.⁸⁸ Daß er die ausdrückliche Ausschließung des Theodoret von der Ephesinischen Synode 449 durch Theodosius II nicht erwähnt, erklärt sich vielleicht daraus, daß er dem Kaiser selbstverständlich das Recht zusprach, diese Ausschließung auszusprechen. Auch das Recht der Teilnahme von Leuten, die offensichtlich Häretiker waren, gründet sich ja doch wohl für ihn darauf, daß die Synoden auch als ein vom Kaiser eingesetztes Gericht verstanden wurden. Hier findet die oben genannte Bemerkung, die Versammlung von Nizäa habe häretische Bischöfe nicht verstoßen, seine naheliegende Erklärung. Der Gebrauch des *argumentum ad hominem* zeigt ebenso wie die gesamte Argumentierweise im vorliegenden Punkt, daß ihm die Schwierigkeiten der Gegner aus der Aufnahme des Theodoret und Ibas auf dem Konzil von Chalkedon einigermaßen in Erregung brachten. Wie würde er erst auf die Verurteilung des Theodoret und Ibas im sogenannten Dreikapitelstreit und auf dem Konzil von 553 reagieren?

c. Zur Verurteilung der Dreikapitel.

An der Verurteilung der Dreikapitel konnte Theodor nicht vorübergehen. Er geht aber nur darauf ein, weil die Gegner daraus ein Argument gegen das Konzil von Chalkedon machten. Schon das ist bezeichnend. Im Anschluß an die vier Einwände historischer Natur gegen Chalkedon sagt er, daß den Verteidigern des Konzils eine neue Schwierigkeit aus der Zeit Justinians

⁸⁷ VI, V (1237A-B).

⁸⁸ VI, V (1237C). Wir sprachen davon oben im Text.

entstanden sei. Er will zuerst den Tatbestand vorausschicken. Als Justinian sah, daß die Gegner des Konzils gegen Theodoret und Ibas Anschuldigungen erhoben, so als ob sie nur ihretwegen die Synode ablehnten, habe er jene beiden verurteilt.⁸⁹ Die Gegner aber machten gerade daraus eine neue Schwierigkeit. Sie fragten die Anhänger der Synode, warum verurteilt ihr jene Leute? Sie waren entweder gut oder schlecht. Wenn sie gut waren, warum verurteilt ihr sie? Wenn sie schlecht waren, warum hat die Synode von Chalkedon sie aufgenommen? Wenn ihr sie nun als schlecht verurteilt, was hat das für Konsequenzen für die von euch angenommene Synode von Chalkedon?⁹⁰ In diesem Dilemma entschied sich nun Theodor dafür, die Verurteilung der beiden durch Justinian herabzuspielen. Justinian habe aus gewissen taktischen Gründen so gehandelt, *κατ' οἰκονομίαν τινὰ τοῦτο ἐποίησε*. Als er sah, daß jene wegen Theodoret und Ibas gegen die Synode seien, glaubte er, daß sie die Synode annähmen, wenn er die beiden anthematisiere. Er hielt es für angebracht, zwei zu verurteilen (auch wenn sie nicht hätten verurteilt werden müssen), damit er die Einheit aller herstelle. Nur aus diesem Grunde habe er sie verurteilt. Aber auch so hätten jene die Synode nicht angenommen.⁹¹

Daß Theodor im ganzen Zusammenhang nicht von den drei Verurteilten spricht, sondern nur von Theodoret und Ibas, läßt sich erklären. Er will und kann Theodor von Mopsuestia nicht retten. Obwohl er auch ihn mit Unterscheidung zu beurteilen weiß, wie wir oben schon ausführten. Das ist der eine Grund. Der andere aber ist, daß die Verurteilung des Theodor im Gegensatz zu der des Theodoret und Ibas von den Gegnern nicht als neues Argument gegen die Anhänger von Chalkedon gebraucht wurde. Die Verteidigung dieser Synode aber ist sein Hauptanliegen. Darum muß er auf die Verurteilung des Theodoret und Ibas unbedingt eingehen.

Wenn man aus dem Schweigen von der Verurteilung des Theodor von Mopsuestia eine Hinnahme dieser Verurteilung herauslesen dürfte, dann würde unser Autor vom Konzil von 553 stillschweigend dasselbe annehmen, was auch Kyrill von Scythopolis anscheinend als das Ergebnis dieser Synode angesehen hat, nämlich die Verurteilung des Theodor von Mopsuestia, des Origenes, des Evagrius und des Didymus.⁹² Andererseits könnte man wohl auch von Kyrill von Scythopolis sagen, daß auch ihm wegen der Treue zu Chalkedon die Verurteilung des Theodoret und des Ibas nicht angenehm war. Darum erwähnt auch er möglicherweise von der Verurteilung der Dreikapitel nur die Verurteilung des Theodor von Mopsuestia. Kyrill von

⁸⁹ VI, IV (1237C).

⁹⁰ VI, VI (1237D).

⁹¹ VI, VI (1237D).

⁹² Kyrill von Scythopolis, Leben des Sabas 90 (SCHWARTZ 199).

Scythopolis und unser Theodor stehen sich vielleicht auch in diesem Punkte nahe. Man könnte sich sogar vorstellen, daß auch Kyrill von Scythopolis von der Synode von 553 geschwiegen hätte, wenn er wie Theodor noch die immer neuen Angriffe auf Chalkedon nach 553 hätte erleben müssen.

Ob nun freilich das Schweigen des Verfassers von *De sectis* nur ein taktisches Schweigen ist, oder ob er das Konzil von 553 überhaupt nicht anerkennen wollte, muß zunächst offen bleiben. Wir wollen aber nocheinmal zurückgreifen auf früher Gesagtes, um sein Schweigen soweit möglich aufzuklären. Er hatte bei den vorausgehenden Konzilien mit Bedacht und Sorgfalt gerade die Berufung und Konstituierung durch die Kaiser behandelt. Er hatte verhältnismäßig ausführlich von den unglücklichen Aktionen des Kaisers Theodosius II für die zwei Synoden von Ephesus gesprochen. Von der Versammlung von 553, die auf Weisung des Kaisers die Dreikapitel verurteilte, ist nun gar nicht mehr die Rede. Da spricht er einfach von dem Urteil des Kaisers. Darin könnte man eine gewisse Konsequenz finden. Der Kaiser, dessen Einfluß auf die Konzilien ihm klarer war als er uns gewöhnlich ist, hat für ihn in der Dreikapitelangelegenheit das Gericht selber übernommen und keinen Bischof als Richter bestellt. Ein solcher vom Kaiser eingesetzter Richter und noch mehr der Kaiser selbst war letztlich von seinen Mitberatern im Gericht unabhängig. In diesem Sinn mochte er die Situation der Synode von 553 beurteilen. Sie war ebenso das Werk Justinians wie die zweite Synode von Ephesus das Werk des vom Kaiser eingesetzten bischöflichen Richters Dioskur war.

Das Neue war freilich, daß jetzt der Kaiser selbst so entscheidenden Einfluß nahm. Aber für unseren Theodor war das wahrscheinlich nicht sehr befremdend. Wir können nicht einmal sagen, ob er darüber ungehalten war. Wahrscheinlich hat er es gar nicht als ungehörige Einmischung empfunden. Vielleicht nahm er es auch hin, daß der Kaiser die Anhänger von Chalkedon in eine so schwierige Situation gebracht hatte. Die Gegner hielten den Orthodoxen zwar jetzt vor: Ihr verdammt Theodoret und Ibas.⁹³ Das hätte ihn zur Antwort herausfordern können: Nein, wir verdammen die beiden nicht. Aber er will nicht in den Gegensatz zur Entscheidung Justinians und zu der Synode von 553 geraten. Lieber verurteilt mit er ihnen Theodoret und Ibas. Andererseits aber schreibt er die Verurteilung der beiden nicht der Synode von 553 zu. Was er mit Recht hätte tun können und was gerade Kaiser Justinian angestrebt hatte, daß nämlich seine Entscheidung formell mit der Autorität der Entscheidung einer großen Synode ausgestattet würde. Ist es nun ein kleiner Rest eines Protestes, wenn Theodor nur sagt, der Kaiser hat die beiden verdammt? und davon schweigt, daß die Synode von 553

⁹³ VI, VI (1237D): Δια τί αὐτοὺς ἀναθεματίζετε;

ihrerseits die Verdammung kirchlich sanktioniert hat? Jedenfalls fügt sich Theodor der Entscheidung. Sein Schweigen von der Synode von 553 aber darf wohl als ausdrucksvolles Symptom genommen werden für die Verfremdung der Institution der allgemeinen Synode durch den Kaiser. Die Verfremdung erreichte damals einen solchen Höhepunkt, daß ein verständiger Mann wie Theodor unwillkürlich es vorzieht, nicht von der Synode zu sprechen.

Zusammenfassend dürfen wir wohl sagen, daß Theodors allgemein und besonders in theologischer Hinsicht zurückhaltende Redeweise von den großen Synoden, die Hand in Hand geht mit einer fortschreitend mehr herausgestellten Einflußnahme des Kaisers auf sie, als eine Relativierung der Synoden durch kirchenpolitische Einflußnahme und eine Minderung ihrer Bedeutung in theologischer Hinsicht zu deuten ist. Ohne Zweifel wurde dieser Tiefstand durch die Justinianische Religions- und Kirchenpolitik verursacht. Theodor, der Autor von *De sectis*, gibt ein bis zwei Generationen nach Justinian ein bemerkenswert verständiges und einfühlsames Zeugnis dieser Situation, das umso mehr zu schätzen ist, je mehr man bedenkt, daß ihn seine unbedingte und theologisch fundierte Loyalität zum Kaiser eigentlich davon abhalten mußte, einem vom Kaiser verursachten Tiefstand des Synodalwesens zu nahe zu treten. Er tut dies denn auch in keiner Weise bewußt. Aber sein Gespür für geschichtliche Entwicklungen drückt sich in seinen Schilderungen so deutlich aus, daß uns mehr mitgeteilt wird, als was ausdrücklich gesagt wird. In dieser Hinsicht ist wohl *De sectis* eine noch nicht erschöpfend gewürdigte Schrift.