

Das Konzil von Chalkedon

Autor(en): **Stockmeier, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **29 (1982)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761393>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PETER STOCKMEIER

Das Konzil von Chalkedon

Probleme der Forschung

Im Jahre 1981 stand zwar das Konzil von Konstantinopel (381) im Vordergrund der Gedächtnisfeiern, doch lohnt es sich, 30 Jahre nach Erscheinen des großen Standardwerkes zur 1500-Jahrfeier von Chalcedon¹ auch über dieses Konzil Bilanz zu ziehen. Wie sehr Chalkedon und seine christologische Definition im Mittelpunkt des Interesses steht, demonstriert die anhaltende Diskussion, die jüngst in einer Studie der Internationalen Theologenkommission erneuten Ausdruck gefunden hat². Dem Historiker obliegt freilich die Aufgabe, die Formel im Kontext des gesamten Geschehens zu betrachten, und insofern bietet das Konzil von Chalkedon ein breites Spektrum von Fragen. Ohne Zweifel stellt das Sammelwerk von 1951 «Das Konzil von Chalkedon» eine Summe der Forschung in all ihren relevanten Zweigen vom historischen Verlauf über die theologische Aussage bis zu den Nachwirkungen dar, und es überrascht nicht, wenn seither angesichts dieses Maßstabes eine gewisse Erlahmung eingetreten ist, diesen Stoff zu bearbeiten. Trotzdem stand die Forschung in den vergangenen drei Jahrzehnten nicht still, wobei natürlich über das gelehrte Interesse hinaus auch zeitgenössische Anstöße wirksam wurden. So besteht kein Zweifel, daß ein

¹ A. GRILLMEIER – H. BACHT, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, 3 Bde. (Würzburg 1951–54).

² Ausgewählte Fragen zur Christologie. Eine Studie der Internationalen Theologenkommission, in: Herder Korrespondenz 36 (1981) 137–145.

Ereignis wie das Vatikanum II die Aufmerksamkeit auf die synodale Tätigkeit der Kirche in der Vergangenheit gelenkt hat und daß unter ökumenischem Aspekt die Konzilien der Alten Kirche als gemeinsame Norm für die großen christlichen Kirchen erhöhte Bedeutung gewannen; nicht zuletzt kreisen zahlreiche Interpretationsversuche des Christusbysteriums um die Formel von Chalkedon³, die nicht selten ins Zwielficht philosophischer Verfremdung biblischer Aussagen gerückt wurde⁴. Insofern legt Chalkedon trotz aller geleisteten Arbeit der Forschung immer neue Probleme auf, deren Beantwortung über das historisch-antiquarische Interesse hinaus von Belang ist für das Glaubensbewußtsein der Gegenwart.

Wenn wir im folgenden Probleme der Chalkedonforschung erörtern, dann kann es in diesem Rahmen nur in historisch-dogmengeschichtlicher Hinsicht und zwar schwerpunktmäßig geschehen. Ihre Relevanz ergibt sich vor allem aus jenem Themenspektrum, das in den letzten Jahrzehnten behandelt wurde; gewissermaßen äußert sich darin das Interesse der Gegenwart an Chalkedon. Grundsätzlich ist freilich bemerkenswert, daß für eine Gesamtdarstellung nach wie vor auf Hefeles «Conciliengeschichte»⁵ zurückzugreifen ist, deren Einseitigkeiten durch Camelot's geraffte Darstellung⁶ in einer dem Forschungsstand angepaßten Weise ausgeglichen sind. Es zeigt sich freilich, daß im Fortgang der Forschung durchaus neue Einsichten gewonnen wurden, die zu gewissen Korrekturen am traditionellen Bild von Chalkedon nötigen.

1. Die Quellenlage

Bekanntlich liegen von den Konzilsverhandlungen zu Chalkedon erstmals amtliche Protokolle vor, die ziemlich bald nach Abschluß der Synode zusammen mit anderen Dokumenten der Öffentlichkeit präsen-

³ Vgl. K. RAHNER, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften z. Theologie IV (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 137-155.

⁴ Seit dem 19. Jahrhundert übte man Kritik an dem Auseinanderfallen von Geschichte und Ontologie in der Formel von Chalkedon. Vgl. F. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt II., hg. v. M. REDEKER (Berlin 1960).

⁵ C.J. v. HEFELE, Conciliengeschichte II (Freiburg 1875); die französische Übersetzung von H. LECLERCQ, Histoire des conciles. D'après les documents originaux (Paris 1907 ff) hat bei Olms, Hildesheim 1973, einen Nachdruck erfahren.

⁶ P.-T. CAMELOT, Ephèse et Chalcedoine (Paris 1962); dt. Übersetzung von K.H. MOTTAUSCH, Mainz 1963.

tiert wurden. Dieser Umstand ermöglicht es dem Historiker, etwa gegenüber dem völligen Fehlen von Unterlagen des Konzils von Konstantinopel (381) oder auch der mehr lokal gefärbten Überlieferung ephesinischer Akten, ein ziemlich genaues Bild der Verhandlungen zu zeichnen, zumal seit der mustergültigen Edition von Eduard Schwartz⁷ eine kritische Ausgabe der einschlägigen Quellen vorliegt. Nur nebenbei sei daran erinnert, daß die Abfolge der (siebzehn) Sitzungen (*actiones*) wohl nicht jener der Handschriften entspricht, wie sie auch bei Schwartz wiedergegeben sind; die relativ gute Quellenlage bedarf also noch durchaus der kritischen Befragung. Andererseits garantiert gerade die frühzeitige Veröffentlichung der Akten von Chalkedon samt ihren Übersetzungen ins Lateinische, so jene des römischen Diakons Rusticus († um 575), eine verlässige handschriftliche Überlieferung, so daß von seiten der Quellen schwerlich Überraschungen zu erwarten sind⁸.

Dieses Urteil bestätigen gelegentliche Handschriftenfunde in Archiven und Bibliotheken. So machte kürzlich Otto Kresten auf eine aus der Mitte des 15. Jahrhunderts stammende Handschrift der Vatikanischen Bibliothek aufmerksam, die eine Wiedergabe der neunten Sitzung des Konzils von Chalkedon bietet und im wesentlichen das bisherige Bild bestätigt⁹. Der Inhalt der entsprechenden Folien (60^r–62^v) dieses Codex Vaticanum gr. 1858 trat erst im Jahre 1970 im Zuge der Katalogisierungsarbeiten ins Bewußtsein, so daß dem Editor der chalkedonischen Akten daraus kein Vorwurf zu machen ist. Wenn die Handschrift isoliert die neunte Sitzung des Konzils von Chalkedon (26. Oktober 451) wiedergibt, auf der die Orthodoxie des Theodoret von Kyrrhos zur Debatte stand, dann hängt dies wohl mit dem Interesse der Synodalen von Ferrara-Florenz zusammen, die am 17. März 1439 in Sachen des

⁷ E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I.II. (Berlin 1933–1938).

⁸ Franz DIEKAMP urteilt folgendermaßen über die Edition der griechischen Akten: «Die philologisch-kritische Herstellung des Textes durch E. Schwartz ist auch in diesem Bande musterhaft und bemerkenswert; und da nach der mit größter Umsicht durchgeführten umfassenden Vorbereitung der Ausgabe nicht mehr zu erwarten ist, daß noch weiteres handschriftliches Material bekannt ist, so haben wir jetzt die *Gesta Chalcedonensa* in abschließender Form und zugleich in vorzüglicher Druckausstattung vor uns» (*ThRv* 35 [1937] 217).

⁹ O. KRESTEN, Eine neue Handschrift der neunten Actio des Konzils von Chalkedon (Cod. Vat. gr. 1858, f. 60^r–62^v), in: *AHC* 6 (1974) 54–77. Kleinere Fragmente wurden entdeckt von G. BILLANOVICH, *Un nuovo frammento in onciale degli atti dell concilio de Calcedonia*, in: *Italia Medioevale e Umanistica* 4 (1961) 161–166; ders., *Ancora sul nuovo frammento in onciale degli atti del concilio di Calcedonia*, in: *Italia Medioevale e Umanistica* 7 (1964) 251–253.

Heiligen Geistes ausdrücklich auf die damalige Auseinandersetzung Bezug nahmen. Man rekurrierte in den Verhandlungen mit dem Osten bewußt auf Aktenstücke, die offenbar in Konstantinopel noch greifbar waren. Eine Kollation der Handschrift durch Kresten führte zu dem überraschenden Ergebnis: «Wollte man unter all den heute vorhandenen Texten der neunten Actio des Chalkedonense jenen angeben, dem der Vat. gr. 1858 am nächsten steht, so käme man zu dem frappierenden Schluß, daß V die größte Verwandtschaft – zum Druck bei Schwartz aufweist»¹⁰. Ein besseres Urteil ist für die Edition von Schwartz kaum anzugeben.

2. Papst und Kaiser

Für die Einberufung des Konzils von Chalkedon und seinen geschichtlichen Verlauf war die Rolle von Papst und Kaiser von erheblicher Bedeutung. Es kann darum nicht überraschen, wenn deren Funktion bzw. ihre Wertung bis heute umstritten ist. Nicht zuletzt werden hierbei neuzeitliche Kriterien des Kirchenrechts wirksam, die den Vorbehalt des römischen Bischofs für die Qualität einer Synode sicherstellen.

Nun darf man gewiß mit Hugo Rahner die Größe des Papstes Leo I. (440–461) in seiner «moderatio» erblicken¹¹; aber an der Tatsache, daß die Kirchenversammlung von Chalkedon an ihm vorbei durch Kaiser Markian (450–457) und dessen Gemahlin Pulcheria verwirklicht wurde, besteht kein Zweifel. Gewiß suchte das Kaiserpaar nun im Gegensatz zur Einberufung der zweiten ephesinischen Synode von 449 (Räuberkonzil) durch Kaiser Theodosius II. (408–450) das Einverständnis mit Rom herzustellen entsprechend dem religionspolitischen Kurswechsel in Konstantinopel nach dessen Tod († 28.7.450); aber Leos Konzilsvorschlag vom 13. Oktober 449 – unterstützt durch den Herrscher des Westens – betraf eine Synode in Italien, offensichtlich um die versammelten Bischöfe vom Druck der politischen Gewalt zu befreien¹². Wenn nun Kaiser Markian im Schreiben vom Herbst 450¹³ die

¹⁰ O. KRESTEN, Eine neue Handschrift 63.

¹¹ H. RAHNER, Leo der Große, der Papst des Konzils, in: Chalkedon I 323–339.

¹² Leo, ep. 44 (PL 54, 827; ACO II, IV 19–23.25). Kaiser Valentinian III. (424–455) setzte sich im Februar 450 auf Wunsch des Papstes ebenfalls für ein Konzil in Italien ein (Leo, ep. 55; PL 54, 857–859).

¹³ Leo, ep. 73 (PL 54, 899; ACO II, 1, 10) vom August/September 450; ferner ep. 76 (PL 54, 903f; ACO II, III 1, 18) vom 22. September 450. Vgl. auch ep. 77 (PL 54, 905–908; ACO II, III 1, 19), in der Pulcheria den Wunsch äußert, der Papst möge dem Vorschlag Markians nachkommen.

Initiative zu einem neuen Konzil ergreift und den Papst in den Osten einlädt, dann äußert sich darin ein Verantwortungsbewußtsein für den rechten Glauben, das durchaus in eine synodale Behandlung der anstehenden Fragen einmündet, aber letztlich den Plan des Papstes ignoriert.

Schon der Aufschub einer Antwort durch Rom bis zum 13. April 451 verrät Unsicherheit im weiteren Vorgehen. Auf eine erneute Einladung aus dem Osten verspricht der Papst am 23. April, eine Abordnung zu schicken, die in geeigneter Weise dem Kaiser seine Auffassung über ein Konzil darlegen werde¹⁴. In den Begleitbriefen dieser Gesandtschaft, die vom 9. Juni 452 datieren, erinnert Leo daran, es sei augenblicklich wegen der kriegerischen Wirren unmöglich, ein Konzil zu veranstalten; überdies sei durch den Regierungswechsel in Konstantinopel die drohende Gefahr für den Glauben beseitigt und deshalb eine Kirchenversammlung überflüssig¹⁵. Dieser Widerstand des Papstes war freilich durch die Einberufung eines Konzils nach Nikaia mit Schreiben vom 23. Mai 451 bereits hinfällig geworden¹⁶, und trotz Mißfallens an der ganzen Entwicklung verweigert sich Leo nicht dem Entscheid des Kaisers¹⁷.

Wie nie zuvor rückt die Einberufung des Konzils von Chalkedon in das Spannungsfeld von Papst und Kaiser, dessen Rolle oft unterschiedlich bewertet wird. Ohne Zweifel übte der Herrscher das Einberufungsrecht aus und es wurde ihm in dieser Zeit nicht streitig gemacht. In den vorausgehenden Jahrzehnten, vor allem seit dem kirchenpolitischen Handeln des großen Konstantin, hatte sich diese Praxis ausgebildet, die im Grunde dem römischen Verständnis von der Verantwortung des Kaisers «in religiosis» entsprach und nur aus mittelalterlicher oder neuzeitlicher Perspektive als Übergriff der weltlichen Macht beurteilt wird. Obwohl Papst Leo der Große für seine Legaten den Vorsitz auf dem Konzil beanspruchte und eine Art Verfahrensnorm (*forma*) aufstellte¹⁸, zeigt das Konzilsgeschehen, daß die Initiative bei den Verhandlungen weitgehend in der Hand des Kaisers lag. Gerade das Zustandekommen der Glaubensformel von Chalkedon geht auf den Willen

¹⁴ Leo, ep. 82 (PL 54,917f; ACO II,IV 41).

¹⁵ Leo, ep. 83–86 (PL 54,919–925; ACO II,IV 42–45).

¹⁶ Die Schreiben Markians, Pulcherias und Valentinians in: ACO II,III 20.

¹⁷ Leo, ep. 89 (PL 54,932–934; ACO II,IV 47.49).

¹⁸ Leo, ep. 93 (PL 54,935–940; ACO II,IV 51f); dazu ep. 95 (PL 54,943–944; ACO II,IV 51).

Markians zurück, dessen Kommissare schon auf der zweiten Sitzung vom 10. Oktober 451 dieses Ziel anvisierten, während sich die Synodalen weitgehend dagegen sträubten¹⁹. In dieser verfahrenen Situation nötigte der Herrscher die Versammlung gerade zur Ausarbeitung und Verabschiedung jener Definition, die in der Folie des leonischen Tomos als Christusbekenntnis von Chalkedon in die Geschichte eingegangen ist, während der Widerstand der päpstlichen Legaten praktisch auf die Androhung ihrer Abreise beschränkt blieb²⁰. Angesichts dieses Konzilsverlaufs wird man die Bedeutung des Kaisers Markian höher veranschlagen müssen als es gemeinhin geschieht. Jener Hintergrund antik-römischen Religionsverständnisses, das dem Kaiser als *pontifex maximus* eine entscheidende Rolle zumaß und in der modifizierten Darstellung Konstantins durch Eusebios gewissermaßen eine «christliche» Legitimation erfuhr, prägte offensichtlich über Jahrhunderte hinweg noch die Herrscherauffassung in den *christiana tempora*.

Der Einsatz Markians für die Definition von Chalkedon blieb Rom sicher nicht verborgen, und nicht zuletzt im Hinblick auf diesen Umstand sind die umstrittenen Aussagen Papst Leo's über die besondere Rolle des Kaisers in Sachen des Glaubens zu beurteilen. In mehreren Briefen an den Nachfolger Markians, den frommen Kaiser Leo I. (457–474), schreibt der römische Bischof dem Herrscher eine Art Inspiration zu²¹, ja er spricht geradezu von einer Unfehlbarkeit des Kaisers²².

Fraglos gehen diese Äußerungen außerordentlich weit und man deutet sie deshalb im allgemeinen dahin, es handle sich hier um «diplomatische» Formulierungen, mit denen der Papst den Kaiser für sich gewinnen wollte, der den Ausgleich mit den Monophysiten suchte. Zuletzt wiederholte diese Deutung Hans Herbert Anton, wonach «sie nicht Leos wirkliche Ansicht wiedergeben, sondern wohl aus Sorge um den kirchenpolitischen Kurs des Kaisers und aus dem Wunsch nach

¹⁹ Vgl. ACO II, 2,69–84.

²⁰ Auf die unterschiedlichen Vorstellungen in Sachen Vorsitz auf dem Konzil machte zuletzt aufmerksam E.K. CHRYSOS, Konzilspräsident und Konzilsvorstand. Zur Frage des Vorsitzes in den Konzilien der byzantinischen Reichskirche, in: AHC 11 (1979) 1–17.

²¹ Leo, ep. 118,2 (PL 54,1040; ACO II,IV 72,26); ep. 84,1 (PL 54,921; ACO II,IV 98,30f).

²² Leo, ep. 162,3 (PL 54,1145; ACO II,IV 106,25–28). Zum Problem siehe P. STOCKMEIER, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik: MThSt I 14 (München 1959) 138ff.

dessen Korrektur so gehalten sind»²³. Angesichts der kaiserlichen Ambitionen in Sachen des Glaubens klingt eine solche Erklärung der Aussagen Leos wenig überzeugend; sie legitimieren eher den kaiserlichen Anspruch, so daß sich nach wie vor die Frage stellt, ob darin nicht doch die Überzeugung des Papstes von der Rolle des Kaisers im kirchlichen Bereich ihren Ausdruck findet. Mit dieser aus antiker Tradition gespeisten und weitgehend von Euseb vermittelten Auffassung konkurriert natürlich das päpstliche Selbstverständnis, und sie stehen auch in Leo's Äußerungen unausgeglichen nebeneinander. Der päpstliche «Lehrprimat» steht nicht isoliert, er hat offensichtlich noch andere anerkannte Instanzen neben sich, und zwar außer dem christlichen Herrscher vor allem das Konzil.

3. Die Bedeutung des Konzils

Nicht erst seit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich der Blick der Kirchenhistoriker wieder für die synodale Tätigkeit der Kirche geschärft. In dieser Perspektive rückte das Chalkedonense in den Mittelpunkt des Interesses, und zwar deshalb, weil es während des Pontifikats Leos des Großen veranstaltet wurde, unter dem «das altkirchliche Primatsbewußtsein einen ersten abschließenden Höhepunkt» erreichte²⁴.

Kennzeichnend für die allgemeine Einschätzung des Verhältnisses von Papst Leo und Chalkedon ist die Feststellung von Hubert Jedin, der lapidar erklärt: «Das vierte Ökumenische Konzil von Chalkedon, obwohl wiederum vom Kaiser berufen, war das Werk Leos I., dem die Geschichte den Namen der Große gegeben hat»²⁵. Trotz der anhaltenden Aktivität des Papstes wird man diese Feststellung kaum aufrechterhalten können; sie scheint von der Voraussetzung auszugehen, daß die Formulierung der Primatslehre zu einer Aushöhlung des Konzils geführt habe oder zumindest zum Instrument in der Hand des Papstes «umfunktioniert» wurde. Am schärfsten hat diese These Hans Martin Klinkenberg vertreten, wenn er schreibt: «Das alte geistgelenkte Konzil

²³ H.H. ANTON, Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert, in: ZKG 88 (1977) 38–84, 77.

²⁴ K. BAUS, Die Reichsidee nach Konstantin dem Großen I. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon: Handb. d. Kirchengeschichte II (Freiburg-Basel-Wien 1973) 273.

²⁵ H. JEDIN, Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte (Freiburg 1959) 28.

wie auch die geistgelenkte Synode niederer Ordnung existiert für Leo nicht mehr ... Die Petrusdoktrin hat das Synodalprinzip beseitigt»²⁶.

Eine genaue Bestandsaufnahme der synodalen Tätigkeit unter Papst Leo und sogar auf seine Initiative hin vermag sich schwerlich diesem Urteil anzuschließen. Seit der Amtsübernahme pflegte er nämlich eine erstaunliche Aktivität bei der Bereinigung kirchlicher Probleme, und zwar auf synodalem Weg²⁷. Gewiß machte ihn die Erfahrung der Reichssynode von Ephesus 449 mißtrauisch; aber trotz seiner Abneigung gegen ein neues Konzil im Osten fügte sich der Papst der Einberufung eines neuen Konzils nach Chalkedon. In dieser Situation wird das Verhältnis von römischem Lehrprimat und Autorität des Konzils akut, vor allem dadurch, daß in der Epistula 28 ad Flavianum (Tomos) geradezu die Entscheidung schon vorweggenommen erschien. Mehrmals versuchen die Legaten des Papstes, den Anspruch auf Verbindlichkeit des Tomos zur Geltung zu bringen²⁸; man kann jedoch an der Tatsache nicht vorbeigehen, daß die Synodalen über das Lehrdokument aus Rom diskutiert haben und es nur in veränderter Form rezipieren. Insofern kann auch die berühmte Akklamation «Petrus hat durch Leo gesprochen» kaum als Anerkennung eines päpstlichen Lehrprimats gewertet werden; sie besagt eher die Übereinstimmung von leoninischer Lehre mit der apostolischen Tradition.

Wenn man nicht der These beipflichtet, Leo der Große habe durch seinen Primatsanspruch dem Konzil letztlich den Boden entzogen, dann stellt sich die Frage nach dem Verhältnis beider zueinander erneut. Herman-Josef Sieben hat jüngst die Zuordnung auf der Basis eingehenden Quellenstudiums folgendermaßen zu umschreiben versucht: «Das Konzil ist für Leo nicht der wesentliche Ort oder das wesentliche Instrument der traditio; das Konzil dient vielmehr der Wahrheitsvermittlung in der Horizontalen, es dient der Wahrheitsverbreitung, der äußeren Vernichtung der Häresie»²⁹. Und er fährt weiter: «die authentische ›Verkündigung‹ des Evangeliums ist eben dem Lehrprimat des

²⁶ H.M. KLINKENBERG, Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Großen, in: ZSRGK 69 (1952) 37–112, 111.

²⁷ Vgl. H.J. SIEBEN, Die Konzilsidee der Alten Kirche: Konziliengeschichte (Paderborn-München-Wien-Zürich 1979) 103ff.

²⁸ Siehe W. de VRIES, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalcedon, in: OrChrPer 35 (1969) 88–122.

²⁹ H.J. SIEBEN, Konzilsidee 142.

Römischen Stuhles anvertraut, Sache des Konzils dagegen ist das ‹Urteil›, die definitio, d. h. die wirksame Vernichtung der Häresie auf dem Erdkreis»³⁰. Man mag vielleicht gegen diese Verhältnisbestimmung Einwände erheben – z. B. ob im Konsens sich die Funktion des Konzils erschöpft –, immerhin wird hier der Versuch unternommen, in differenzierter Weise die Zuordnung von Primat und Konzil zu umschreiben, ohne einer verkürzenden Perspektive zu verfallen. Am Beispiel Chalkedon wird deutlich, wie fragwürdig eine vereinfachende Pauschalierung der Probleme ist und wie wenig sich bereits die altkirchlichen Konzilien auf allgemeine Strukturen reduzieren lassen³¹.

Als Konzil hat die Versammlung von Chalkedon jedenfalls in eigener Autorität beraten und entschieden. Der Tomos Leonis stellte fraglos eine wichtige Wegweisung für die endgültige Formulierung der sogenannten Zweinaturenlehre dar; aber gerade die genaue Textanalyse der Glaubensformel bestätigt, daß eine Überarbeitung des römischen Textes erfolgte, und zwar dem Anliegen östlicher, vor allem kyrillischer Christologie entsprechend. In der Verabschiedung von Kanon 28, der unter Berufung auf das Konzil von 381 jener ‹Stadt, die durch die Anwesenheit von Kaiser und Senat geehrt wird und die gleichen Vorrechte genießt wie die alte Kaiserstadt Rom›, auch in kirchlichen Dingen eine Rangerhöhung zusprach, wird das Selbstbewußtsein dieses Konzils deutlich und zugleich die Grenze des päpstlichen Primatsanspruchs, und zwar trotz des römischen Protests, wobei die problematische lateinische Fassung des sechsten Kanons von Nikaia als Begründung diente: ‹Ecclesia Romana semper habuit primum›³².

4. Die philosophischen Implikationen

Mit Vorliebe verwies man immer auf die Formulierung des Christusmysteriums von Chalkedon als Beispiel einer Hellenisierung der christlichen Botschaft. Tatsächlich enthält die Definition von der hypostatischen Union der beiden Naturen Denkformen und Begriffe der antiken Philosophie, die der Sprache der Bibel fern sind und den Kern der Christuswirklichkeit zu verdecken scheinen. Nach wie vor geistert das Urteil Adolf von Harnack's in der Dogmengeschichte herum. Die

³⁰ Ebd. 143.

³¹ Vgl. H. JEDIN, Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien: Arb. Gem. f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geist. Wiss. 115 (Köln-Opladen 1963).

³² C. MIRBT, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (Tübingen 1924) 45.

kahlen, negativen vier Bestimmungen (unvermischt, usw.) entbehren nach ihm «des warmen, concreten Gehaltes; sie machen aus der Brücke, die dem Gläubigen sein Glaube ist, aus der Brücke von der Erde zum Himmel, eine Linie, die schmäler ist als das Haar, auf dem die Bekenner des Islams einst in das Paradies einzugehen hoffen»³³. Ohne hier eine Antwort auf das schwerwiegende Problem der Hellenisierung zu suchen, die grundsätzlich als Notwendigkeit anerkannt werden muß, ohne daß man ihre Gefahren apologetisch ausblendet, interessiert in unserem Zusammenhang die Frage nach den Denkformen bzw. den Modellen, nach denen die Christologie formuliert worden ist. Daß auch Theologie in der Frühzeit nach vorhandenen Mustern geschrieben wurde, betonte vor kurzem wieder Heinrich Dörrie, wenn er schreibt: «Die neu sich bildende christliche Theologie füllte also nicht etwa einen Raum aus, der zuvor leer gewesen wäre. Sondern sie fand für nahezu alle Fragen, die zu beantworten ihr aufgegeben war, ein Modell vor, mit dem man sich auseinanderzusetzen hatte»³⁴. Tatsächlich traf die zögernd einsetzende Reflexion über die biblische Offenbarung nicht nur auf ein brauchbares philosophisches Vokabular, sondern gleichzeitig auf Antworten zu Problemstellungen, die auch in christlicher Perspektive relevant waren.

Für den Bereich der Christologie und zwar auch für Chalkedon spielte das sogenannte anthropologische Modell eine Rolle, also der Versuch, in Analogie zu dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen – sei es nun in dichotomischer oder trichotomischer Weise – die Wirklichkeit des menschengewordenen Logos zu erläutern³⁵. Es ist zwar üblich geworden, in der dogmengeschichtlichen Forschung von Entwürfen der Christologie nach dem Schema Logos-Sarx bzw. Logos-Anthropos zu sprechen, und ohne Zweifel eignet dieser Redeweise signifikanter Charakter. Trotzdem lohnt es sich, dem anthropologischen Modell und seiner Verwendung nachzuspüren, um so der forma-

³³ A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte II (Darmstadt 1964) 397.

³⁴ H. DÖRRIE, Spätantike Metaphysik als Theologie, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I (München 1974) 262–282; 270.

³⁵ Zur Dogmengeschichte vgl. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451), (Freiburg-Basel-Wien 1979); ferner M.F. WILES, Psychological Analogies in the Fathers, in: TU 108 (Berlin 1972) 264–267; F. HEBART, Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense (Diss. Masch. Heidelberg 1973); P. STOCKMEIER, Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon, in: AHC 8 (1976) 40–52.

len Struktur frühkirchlicher Christologie nahezukommen und ihrer Artikulation in den Lehrformeln. Die Tragweite einer formulierten Christologie nach dem anthropologischen Muster ergibt sich nicht zuletzt aus der bekannten Schwierigkeit, den Personbegriff auf die östliche Gottesvorstellung anzuwenden³⁶. Dabei ist bemerkenswert, daß in der gängigen Forschung dieses Modell nur wenig bewußt ist, sofern es nicht augenfällig in Erscheinung tritt wie bei dem «mißglückten» Versuch des Apollinarios von Laodikeia († um 390), der schon von der alexandrischen Synode des Jahres 362 verurteilt wurde. Umso mehr überrascht, daß nach diesem Paradigma weiterhin versucht wurde, das gottmenschliche Mysterium Christi zu erläutern. Wenn die Kirchenväter in dem Bemühen, das Mysterium der Inkarnation zu erklären, auf die zeitgenössische Philosophie zurückgriffen, dann stand ihnen allerdings kein einheitliches Instrumentarium zur Verfügung. Die geistigen Traditionen, wie sie durch die philosophischen Strömungen repräsentiert wurden, waren zu ihrer Zeit längst in einen Austausch getreten, der zur Versetzung der jeweiligen Systeme mit andersartigen Elementen führte. Insofern weist auch die Anthropologie der Spätantike keine durchgehende Einheitlichkeit auf, dies um so mehr, als man den Menschen vor allem in seiner Beziehung zum Kosmos betrachtete³⁷.

Die Frage nach einem anthropologischen Modell, das etwa einem christologischen Entwurf zugrundeliegt, ist demnach von Fall zu Fall zu prüfen. Dabei konzentriert sich das Problem auf das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen, analog dem die Einheit von Menschlichem und Göttlichem in Christus interpretiert wird. Im Grundverhältnis des Menschen offenbaren sich hier allerdings schon Unterschiede. Während Platon das Wesen des Menschen in die Seele verlegt³⁸, welche nur akzidentell mit dem Leib verbunden ist, unterstreicht Aristoteles aufgrund seines Hylemorphismus die wesenhafte Einheit beider, artikuliert in der Rede von der Seele als der substantiellen Form des Leibes³⁹. Die

³⁶ Vgl. Cyrill VON KORVIN-KUSINSKI, Die west-östliche Transzendenz- und Immanenzfrage und die religiöse Krise der Gegenwart, in: G. STEPHENSON, Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft (Darmstadt [1976] 188–200); dort S. 196: «Unsere ›Person‹ in bezug auf Gott ist für den Asiaten eine Metapher, ebenso unzulänglich und anthropomorph wie jede andere Aussage über das Wesen des Unaussagbaren».

³⁷ Der Begriff «Anthropologie» gehört zwar dem neuzeitlichen Vokabular an, vermag aber durchaus jene Vorstellung vom Menschen anzudeuten, welche auch in dem charakteristischen Verständnis des Leib-Seele-Verhältnisses angesprochen ist.

³⁸ Platon, Phaedr. 245 CDE.

³⁹ Aristoteles, Metaph. VII 6, 1045a, 7–8.

Auffassung von der Seele variierte nun zusätzlich in den jeweiligen Lehren. So kennt beispielsweise die platonische Anthropologie drei verschiedene Bestandteile der Seele, nämlich die vernünftige Geistseele (νοῦς) und ein höheres (θυμός) sowie ein niederes (ἐπιθυμία) Prinzip der Seele⁴⁰. Man bezeichnet die Annahme dreier Wesensbestandteile im Menschen als Trichotomie, gegenüber der Lehre von der Zweiteilung (Dichotomie) in Leib und Seele, wobei jedoch der Unterschied zwischen Platons Dreiteilung der Seele und einer Dreiteilung der Gesamtwirklichkeit Mensch nicht zu verwischen ist⁴¹. Jedenfalls greifen diese Vorstellungen frühchristliche Theologen auf, um das Geheimnis der Inkarnation zu erläutern, wobei das Vorbild durchaus abgewandelt wurde.

Wann zum erstenmal das anthropologische Modell für die Christologie wirksam wurde, ist aufgrund der Quellenlage nicht eindeutig zu bestimmen. Die Abfassung eines Buches mit dem Titel «Seele und Leib», die beispielsweise Eusebios Meliton von Sardes († um 190 n. Chr.) zuschreibt⁴², kann nicht von vornherein unter diesem Aspekt angesehen werden. Harry A. Wolfson meint: «The fathers before the time of Apollinaris were not conscious of the problem»⁴³. Tatsächlich haben nach Auskunft des Epiphanius († 403) die Arianer behauptet, der Sohn Gottes hätte nur Fleisch angenommen und keine Seele, um so dem Logos menschliche Niedrigkeit zuschreiben zu können⁴⁴. Dieses Motiv, das den Logos zum Träger des physisch-geistigen Lebens der menschlichen Natur Christi macht, scheint die Christologie der Arianer zu prägen. Dahinter steht ein latent wirksames Verständnis im Sinne des Logos-Sarx-Schemas; ein anthropologisches Modell gab offensichtlich noch nicht den Rahmen für die Zuordnung der beiden Naturen ab.

Der Vergleich mit der menschlichen Leib-Seele-Einheit scheint

⁴⁰ Der berühmte Vergleich mit dem Wagenlenker, der den obersten Seelenteil darstellt, und den beiden Pferden als Bilder für den mittleren und unteren Seelenteil veranschaulicht die Aufgliederung. Vgl. dazu aber H. LEISEGANG, Art. Platon, in: PW 20.2, 2342–2537, bes. 2476.

⁴¹ Siehe H. CROUZEL, Art. Geist (Heiliger Geist), in: RAC IX 490–545; bes. 511f.

⁴² Eusebios, hist. eccl. IV 26,2 (GCS 9,1,382).

⁴³ H. A. WOLFSON, The Philosophy of the Church Fathers I. Faith, Trinity, Incarnation (Cambridge/Mass. 1956) 365.

⁴⁴ Epiphanius, Ancor. 33,4 (GCS 25,42); vgl. A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, 68f.

jedoch in der Diskussion über die Lehre des Paul von Samosata († nach 272) eine Rolle gespielt zu haben. Gegenüber seiner Auffassung von einer nur äußerlichen Einheit zwischen Logos und Christus, also im Sinne einer Einwohnung, bringt nach Auskunft der Synodalakten Malchion als Wortführer seiner Gegner das anthropologische Modell ins Spiel, indem er das lebendige Kompositum Mensch, zusammengesetzt aus dem Fleisch und jenem gewissen Seienden im Fleisch (ἐκ τε σαρκὸς καὶ τινος ὄντος ἐν τῇ σαρκί), vergleicht mit dem Logos im Leibe⁴⁵. Auf den Einwand des Angeklagten, daß der Mensch eine andere Konstitution habe als Christus, antworten die Bischöfe um Malchion: «Wir erkennen zwischen seiner Konstitution und unserer nur einen, allerdings sehr großen Unterschied, nämlich daß der Logos Gottes in ihm ist wie der innere Mensch (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) in uns⁴⁶. Wenn mit dem «inneren Menschen» die Seele gemeint ist, dann haben die Väter der Synode von Antiochien (268) gegenüber Paul von Samosata eine Christologie vertreten, die nach einem anthropologischen Modell entworfen war⁴⁷.

In ein kritisches Stadium geriet die Christologie nach anthropologischem Modell mit Apollinarios von Laodikeia, wenngleich über Rolle und Bedeutung der Anthropologie in seinem System immer wieder diskutiert wird⁴⁸. Über alle Differenzierungen hinaus kann man jedoch nicht an seiner Auffassung vorbeigehen, wonach die gottmenschliche Wirklichkeit Christi ein Kompositum nach Menschenart (σύνθεσις ἀνθρωποειδής) ist⁴⁹. «Das Bild von der wesenhaften Einheit des Menschen als einer Synthese von Leib und Seele ist das metaphysische Schema, von welchem aus Apollinarios das Wesen Christi deuten möchte»⁵⁰. Der Entwurf des Laodikeners weist fraglos eine große

⁴⁵ Siehe H. DE RIEDMATTEN, *Les actes de procès de Paul de Samosate. Etude sur la christologie du III^e au IV^e siècle: Paradosis VI* (Fribourg 1952) 156.

⁴⁶ Ebd. 154f.

⁴⁷ Vermutlich im Hinblick auf die späteren Konsequenzen aus dieser Auffassung bemerkt A. GRILLMEIER von den Bischöfen um Malchion, sie hätten eine «gefährlichere Christologie vertreten» als ihre Gegner (Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute, in: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* [Freiburg-Basel-Wien 1978] 219–244, 238).

⁴⁸ Siehe H. DE RIEDMATTEN, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*, in: *TU 64* (1975) 208–254; E. MÜHLENBERG, *Apollinarios von Laodicea: FKD 23* (Göttingen 1969) 18ff.; er hebt in der Christologie des Laodikeners das Motiv der heilbringenden Gotteserkenntnis hervor.

⁴⁹ Apollinarios, *ep. ad Dionys.* 9 (Lietzmann 260,1f).

⁵⁰ A. GRILLMEIER, *Vorbereitung der Formel von Chalkedon* 105.

Einheitlichkeit auf, aber er offenbart in aller Deutlichkeit jene Gefahr, die durch sklavischen Anschluß an philosophische Denkformen für das Ganze der Offenbarungsaussage entsteht. Obwohl dieses christologische Konzept alsbald verurteilt wurde, behauptete sich aber nach wie vor das Leib-Seele-Paradigma bei den Versuchen, die Christusfrage zu lösen, und zwar ebenso bei den Theologen antiochenischer wie alexandrinischer Provenienz. Um die Einheit der Christuswirklichkeit zum Ausdruck zu bringen, bedient sich Theodor von Mopsuestia († 428) wieder dieses Vergleichs, den Diodor von Tarsus († um 394) abgelehnt hatte. Im Hinblick auf die Vereinigung von Leib und Seele schreibt Theodor: «In derselben Weise sagen wir auch hier, daß die *Usia* des Gott-Logos für sich allein ist, und für sich allein auch die des Menschen. Denn wir unterscheiden die Naturen, aber ein *Prosopon* wird durch die Einigung vollbracht. Wenn wir folglich auch hier die Naturen zu unterscheiden versuchen, dann sagen wir, daß das *Prosopon* des Menschen vollkommen ist, und vollkommen auch das (*sc.* *Prosopon*) der Gottheit. Aber wenn wir die Einheit betrachten, verkünden wir, daß beide Naturen ein *Prosopon* sind»⁵¹. Nicht mit Unrecht hat Friedemann Hebart darauf verwiesen, daß «die Analogie lediglich ein Denksuppositum (ist), welches bildlich darstellen soll, wie zwei Naturen in ein *Prosopon* zusammenkommen können»⁵². Der Vergleich tendiert also in erster Linie auf die Einheit, insofern eben die eine Natur des Menschen dem einen *Prosopon* Christi entspricht; dabei wird gegenüber Apollinarios klar der Unterschied des menschlichen *Nus* gegenüber dem göttlichen betont⁵³. Im Gegensatz zur menschlichen Einheit von Leib und Seele besteht das Paradox der Wirklichkeit Christi in der Einheit zweier Naturen.

Diese Einzigartigkeit des inkarnierten Logos illustriert durchaus auch Kyrill von Alexandrien († 444) mit Hilfe des anthropologischen Vergleichs. Gleich wie der Mensch eine Natur ist, jedoch durch die Betrachtung in seiner Zweifachheit erscheint, so auch der fleischgewordene Logos⁵⁴. Wie jedoch der Alexandriner eine seinshafte Entspre-

⁵¹ Theodorus, *De incarnat.* VIII (Swete II 300).

⁵² Struktur der altkirchlichen Christologie 455.

⁵³ Vgl. S. NORRIS, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford 1963) 228f.

⁵⁴ Kyrill v. Al., ep. 50 ad Valerianum (ACO I 1,3,92); ep. 46 ad Succensum (ACO I 1,6,160); vgl. ferner *Oratio ad Theodosium* (ACO I 1,1,58f); *Contra Nestorium II*, proem. (ACO I 1,6,33); *Scholia de incarnatione Unigeniti* (ACO I 5,221).

chung zwischen dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Menschen ablehnt, so äußert sich auch Theodoret von Kyrrhos († um 466) kritisch, um die Grenzen des Vergleichs aufzuzeigen. «Manche nämlich haben die Einigung (sc. in Christus) wie die von Seele und Leib verstanden und dementsprechend dargestellt. Das ist sicher ein passendes Paradigma, zwar nicht in jeder, so doch in gewisser Hinsicht. So wie der Mensch einer ist, aber in sich zwei verschiedene Naturen hat und in der einen überlegt, während er in der anderen das Überlegte ausführt – so z. B. überlegt man in der Vernunftseele die Konstruktion eines Schiffes, aber das Gedachte kommt erst durch Hände zum Ziel –, so bewirkt auch der Sohn, indem er einer ist und zwei Naturen (sc. hat), göttliche Wunder in der einen (sc. Natur) und empfängt das Niedrige in der anderen»⁵⁵. Für Theodoret ist freilich der Mensch nicht das voll entsprechende Modell; zwar erklärt es hinreichend das «aus zwei Naturen» bei Christus⁵⁶, doch er «ist nicht aus Gottheit und Menschheit vollbracht worden, als wäre er ein anderer über die beiden hinaus, sondern er ist gerade beides: Gott und Mensch zugleich, gedacht als Gott durch das Wirken der Wunder, gezeigt als Mensch durch die Identität mit dem Leiden (sc. unserer) Natur»⁵⁷. In diesem Zusammenhang greift Theodoret auch das Bild von Sonne und Strahl auf, um dann abschließend die Grenze des anthropologischen Vergleichs deutlich zu markieren: «So haben wir zu diesem Modell der göttlichen Einigung Zuflucht genommen, wie zu einer mehr frommen Reflexion; auch wenn wir dabei nicht ein für allemal zur Wahrheit selbst gelangen, so haben wir zumindest ein uns zur frommen Forschung ausreichendes Bild zusammengestellt»⁵⁸.

In der Reflexion über die Anwendung des anthropologischen Modells ist man sich also vollauf der Grenzen bewußt; es gilt den Vertretern der Christologie nicht als Analogie im strikten Sinn, jedoch als Veranschaulichung für die Paradoxie der Christuswirklichkeit. Bekanntlich greift Papst Leo der Große selbst auf das anthropologische Paradigma zurück, wenn auch nicht im Tomos, so doch in dem gleichzeitigen Brief an seinen Vertreter in Konstantinopel, den Bischof Julian von Kos. Zur

⁵⁵ Theodoret, *Expos.rect.fid.* 11 (Otto 38 C–40 A). Vgl. F. HEBART, *Struktur der altkirchlichen Christologie* 455.

⁵⁶ Theodoret, *Expos.rect.fid.* 14: οὐ δύο φύσεις ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν δύο (Otto 40A).

⁵⁷ Ebd. (Otto 42CD).

⁵⁸ Ebd. (Otto 50C).

Erklärung der Einheit beider Naturen führt er aus: «Warum sollte es unpassend oder unmöglich erscheinen, daß das Wort und das Fleisch sowie die Seele der eine Jesus Christus, der eine Gottes- und Menschensohn ist, wenn Fleisch und Seele, die verschiedenen Naturen angehören, auch ohne Menschwerdung des Wortes eine Person ausmachen. Es ist doch viel leichter, daß die Macht der Gottheit diese Einheit zwischen sich und dem Menschen herstellt, als daß die Schwäche der Menschheit allein diese (Einheit) in ihren Substanzen erlangt»⁵⁹. Die Ausführungen übertragen die menschliche Einheit von Seele und Leib auf die Wirklichkeit Christi, die von der Macht der Gottheit konstituiert wird; dieses Argument a fortiori zielt zwar in erster Linie auf den Träger, doch kommt gerade darin die Bedeutung des Vergleichs zum Tragen. Die Konzilsversammlung von Chalkedon dachte offensichtlich in ähnlichen Kategorien, wenn sie die klassischen Adverbien unvermischt (ἀσυγχύτως), unveränderlich (ἀτρέπτως), unteilbar (ἀδιαιρέτως) und ungetrennt (ἀχωρίστως) einführt, um die Positionen des Monophysitismus bzw. des Nestorianismus zurückzuweisen; denn diese Begriffe waren in der zeitgenössischen Diskussion über die Anthropologie bereits heimisch⁶⁰. Überdies autorisierte das Konzil den dritten Brief Kyrills an Nestorios, in dem es heißt: «Der eine und einzige Christus ist nicht zwiespältig, obwohl er aus zwei und zwar zwei verschiedenen Wirklichkeiten besteht. Diese sind aber zu einer unteilbaren Einheit verbunden, wie etwa auch der Mensch aus Leib und Seele besteht und doch nicht zwiespältig, sondern einer aus den beiden Teilen ist»⁶¹. Die Formulierung des Christudogmas von Chalkedon erfolgte also fraglos in Kenntnis des anthropologischen Modells, freilich ohne daß es unmittelbar in den Text der Definition eingegangen wäre. So offen damit der Einfluß auf das Christusverständnis auch bleibt, die Zuordnung von Anthropologie und Christologie ist unverkennbar⁶².

Schlußbemerkung:

Die aufgezeigten Perspektiven gegenwärtiger Forschung über das Konzil von Chalkedon haben das Glaubenssymbol selbst noch nicht

⁵⁹ Leo, ep. 35 (ACO OO,IV,7).

⁶⁰ Vgl. Nemesios, nat.hom. III 56–60 (Matthaei 129–142).

⁶¹ ACO I 1,1,38.

⁶² Vgl. P. STOCKMEIER, Die Entfaltung der Christologie und ihr Einfluß auf die Anthropologie der Spätantike, in: Im Gespräch der Mensch, hg. v. H. Gauly, M. Schulte, H.P. Balmer, S. Dangelmayr (Düsseldorf 1981) 248–255.

tangiert, obwohl einschlägige Textanalysen Fortschritte gemacht und die Eigenständigkeit der Synodalen bzw. der führenden theologischen Repräsentanten verdeutlicht haben⁶³. Hier zeichnet sich über die quellenkritischen Untersuchungen hinaus die Tragweite einer keineswegs geklärten Terminologie ab, ein Umstand, der in den folgenden Jahren eine anhaltende Diskussion über Chalkedon ermöglichte.

Der Raster des anthropologischen Modells, das auch weiterhin Verwendung findet⁶⁴, signalisiert dabei die Verflechtung biblischen Glaubens mit philosophischen Denkformen und so den Tatbestand einer Hellenisierung der Christusoffenbarung; insofern dieses Paradigma jedoch nicht sklavisch kopiert, sondern distanziert-kritisch Verwendung findet, weist es auf das Ringen dieses Konzils um eine angemessene Formel für das Mysterium des Gottmenschen hin.

⁶³ Vgl. A. DE HALLEUX, La définition christologique à Chalcedoine, in: Rev. Theol. Louv. 7 (1976) 3–23; 155–170 (mit einer knappen Darstellung vorausgehender Interpretationen).

⁶⁴ S. HELMER, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes (Bonn 1962).