

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

II

P. ANDREAS SCHMID

BENEDIKTINER VON ENGELBERG

DIE CHRISTOLOGIE
ISIDORS VON PELUSIUM

PAULUSVERLAG • FREIBURG IN DER SCHWEIZ

1948

Vorliegende Sammlung will Untersuchungen aus dem Gebiete der altchristlichen Literatur und Theologie unter dem Namen PARADOSIS vereinen. Der griechische, in der frühesten theologischen Terminologie gut beheimatete Titel wurde gewählt, um verschiedensprachigen Arbeiten Aufnahme gewähren zu können, ohne dadurch die Zitation umständlicher zu gestalten. Er offenbart auch eine grundsätzliche Haltung und ein Programm. Christliche Theologie wurzelt wesensgemäß in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung* und *ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart.

Freiburg i. d. Schweiz.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

II

P. ANDREAS SCHMID

BENEDIKTINER VON ENGELBERG

DIE CHRISTOLOGIE
ISIDORS VON PELUSIUM

PAULUSVERLAG • FREIBURG IN DER SCHWEIZ

1948

Nihil obstat :
Friburgi Helv., die 1 Februarii 1948
O. PERLER.

Imprimatur :
Friburgi Helv., die 14 Februarii 1948
L. WÆBER, vic. gen.

Monte Angelorum, die 1 Martii 1948
† LEODEGARIUS, Abbas.

VORWORT

Der hl. Benedikt empfiehlt seinen Mönchen besonders die Lesung und das Studium der Lehren und Leben der Mönchsväter : « Nec non et Collationes Patrum, et Instituta et Vitas eorum, ... quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum ? » (Reg. cap. 73). Deshalb folgte ich freudig der Anregung von H. H. Prof. Dr. O. Perler, der mich auf die Briefe des hl. Isidor von Pelusium hinwies. Nachdem ich die ganze Korrespondenz durchgelesen hatte, entschied ich mich für eine Untersuchung der Christologie des Wüstenvaters, da einige dunkle Texte über die Inkarnation mir einer Abklärung wert erschienen. So entstand vorliegende Studie.

Zu tiefem Dank bin ich verpflichtet unserer Lieben Frau von Engelberg, der ich diese Schrift widme ; dann vor allem dem hochwürdigsten Gnädigen Herrn Abt Leodegar Hunkeler, der uns mit Liebe zum alten Mönchtum erfüllte und mir das Studium ermöglichte ; H. H. Prof. Dr. O. Perler, der mich in die wissenschaftliche Methode einführte, die Arbeit sorgfältig überwachte und schließlich deren Drucklegung übernahm ; ferner den Theologieprofessoren der Universität Freiburg (Schweiz), denen ich meine theologische Ausbildung verdanke ; H. H. Dr. P. Adalbert van Duin von Mount St. Benedict, Tunapuna, Trinidad, der mir einige Negative des Kodex B α 1 von Grottaferrata verschaffte ; H. H. Dr. P. Othmar Bauer von Engelberg, der mir die Druckbogen korrigierte, da ich inzwischen zur Lehrtätigkeit ans Grand Séminaire Yaoundé (Cameroun français) berufen worden war. Ein herzliches « Vergelt's Gott » sage ich auch allen übrigen Mitbrüdern von Engelberg und vom Benediktinum in Freiburg, die mich in dienstfertiger Liebe unterstützten.

Yaoundé, am Feste des hl. Vaters Athanasius 1946.

P. Andreas Schmid.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.	III
Inhaltsverzeichnis	V
Literaturverzeichnis	VII
Abkürzungen	XI

Einleitung

I. Isidor von Pelusium	1
II. Seine Christologie	8

I. TEIL :

Textkritisches

1. Kapitel: Die Echtheit der Briefe I. 102, 310, 323, 370 und 405

I. Äußere Kritik :

1. Die Handschriften :	
Geschichte des Handschriftenbestandes	17
Handschriften und Echtheit	20
2. Die Textzeugen :	
Ephraem von Antiochien.	23
Leontius von Byzanz	27
Fakundus von Hermiane	28
Pelagius I.	29
Stephanus Gobarus	30
Evagrius Scholastikus	31
Anastasius Sinaïta	31
Tabelle	34

II. Innere Kritik :

1. Severus von Antiochien :	
a) Seine Einwände	35
b) Sein Verhältnis zu Isidor	40
2. Die Briefe in sich	42

2. Kapitel: Die Zweinaturen-Formel

I. Die Handschriften	51
II. Die Textzeugen	53
Tabelle	54
III. Die Formel	55

II. TEIL :

Dogmengeschichtliches

1. Kapitel: Lehre

I. Christus Gott	67
II. Christus Mensch	76
III. Hypostatische Union :	
1. Weder Vermischung noch Trennung	77
2. Vereinigung	81

2. Kapitel: Quellen

Athanasius	86
Kappadozier	86
Didymus der Blinde ?	88
Johannes Chrysostomus	89

3. Kapitel: Bedeutung

I. In den nestorianischen Kämpfen :	
Konzil von Ephesus	93
Cyrill von Alexandrien	93
II. In den monophysitischen Wirren :	
Johannes Grammatikus	97
Severus von Antiochien	97
Die Akoimeten	98
Ephraem von Antiochien	98
Leontius von Byzanz	99
Anastasius Sinaïta	100
III. Im Dreikapitelstreit :	
Fakundus von Hermiane	101
Pelagius I.	102
Rustikus	103
Schluß	107
Anhang	110

LITERATURVERZEICHNIS

I. Quellen

1. Ungedruckte

Cryptoferrat. cod. Bz 1.

2. Gedruckte

- Acta Conciliorum oecumenicorum, ed. Ed. Schwartz, Berlin 1914 ff.
- AIGRAIN RENÉ, Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse, Paris, Picard, 1911.
- Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, Versio, Ser. 4, Tom. 6, ed. J. Lebon, Löwen 1933.
- DELEHAYE H., Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Nov., Brüssel 1902.
- DEVREESSE R., Le florilège de Léonce de Byzance, Revue des sciences religieuses, Strasbourg 1930, 10, 545-576.
- — Pelagii Diaconi ecclesiae Romanae :
in defensione trium capitulorum, Studi e Testi 57, Città del Vaticano 1932.
- Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrg. von der Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1897 ff.
- EHRHARD A., Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche, 3. Bd., TU 52, Leipzig 1941.
- Enchiridion Symbolorum, Denzinger-Bannwart-Umberg, Ed. 24-25, Freiburg i. Br. 1942.
- JAEGER V., Gregorii Nysseni opera, vol. 1-2, Berlin 1921.
- MASON A. J., The five Theological Orations of Gregory of Nazianzus, Cambridge Patristic Texts 1, 1899.
- Maxima Bibliotheca veterum Patrum, Tom. 9, Lugduni 1677.
- MÉRIDIÉ L., Grégoire de Nysse, Discours catéchétique, Textes et documents 7, Paris 1908.
- MIGNE J. P., Patrologiae cursus completus, Series Latina et Graeca, Paris 1844 ff.
- Patrologia Orientalis, publ. p. R. Graffin et F. Nau, Paris 1903 ff.
- POSSINUS P., Isidorianae collationes, quibus S. Isidori Pelusiotae epistolae omnes cum multis antiquis optimae notae manuscriptis codicibus comparantur et inde circiter bis mille locis supplentur aut emendantur. — Ex Bibliotheca Barberina, Romae 1670.

- SILVA-TAROUCA C., S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum, Pontificia Universitas Gregoriana, Textus et documenta, Series theol. 9, Rom 1932.
- Suidae Lexicon, ed. A. Adler, Lexicographi Graeci, vol. 1, Leipzig 1928 ff.

II. Sonstige Werke

- ALTANER B., Patrologie, Freiburg i. Br. 1938.
- — Hat Isidoros von Pelusion einen Λόγος πρὸς Ἑλληνας und einen Λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἰμαρμένον verfaßt? Byzant. Zeitschr., Leipzig 1942, 42, 91-100.
- BALANOS D. S., Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης, Athen 1922.
- BARDENHEWER O., Geschichte der altkirchlichen Literatur, 4. Bd., Freiburg i. Br. 1924.
- BARDY G., Didyme l'Aveugle, Etudes de théologie historique 1, Paris 1910.
- BAUER W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und übrigen urchristlichen Literatur ³, Berlin 1937.
- BAUR P. CHRYS., Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, München 1929.
- BAYER LEO, Isidors von Pelusium klassische Bildung, Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 13, 2, Paderborn 1915.
- BIHLMAYER K., Kirchengeschichte, 1. Teil ¹¹, Paderborn 1940.
- BOBER L., De arte hermeneutica S. Isidori Pelusiotae, Krakau 1878.
- BOUVY EDM., De S. Isidoro Pelusiota libri tres, Nîmes 1884.
- — S. Jean Chrysostome et S. Isidore de Péluse, Echos d'Orient, Paris 1897-98, 1, 190-201.
- CAPO N., De Isidori Pelusiotae Epist. locis ad antiquitatem pertinentibus, Bessarione, Rom 1901-02, 6, Ser. 2, vol. 1, 342-363.
- — De S. Isidori Pelusiotae epistularum recensione ac numero quaestio, Studi italiani di filologia classica, Florenz 1901, 9, 449-466.
- CASAMASSA A., I tre libri di Leonzio Bizantino contro i Nestoriani e i Monofisiti, Bessarione, Rom 1921, 25, 33-46.
- CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, Geschichte der griech. Literatur 2, 2 ⁶, München 1924.
- Dictionnaire de théologie catholique, publ. par A. Vacant - E. Mangenot - E. Amann, Paris 1903 ff.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, publ. par A. Baudrillart et autres, Paris 1909 ff.
- DUCHESNE L., Histoire ancienne de l'Eglise, t. 3, Paris 1910.
- FEHRLE E., Satzschluß und Rhythmus bei Isidoros von Pelusion, Byzantin. Zeitschr. Leipzig 1924, 24, 315-319.
- FRÜCHTEL L., Isidoros von Pelusion als Benützer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen, Berliner philol. Wochenschr. 1938, 58, 61-64.
- — Neue Quellennachweise zu Isidoros von Pelusion, Berliner philol. Wochenschr. 1938, 58, 764-768.
- GLÜCK P. B., Isidori Pelusiotae summa doctrina moralis, Würzburg 1848.

- GRÖHL R., Mehr Bürde als Würde (Gedanken des hl. Isidor von Pelusium über das Priestertum), *Haec loquere et exhortare*, vereinigt mit dem *Klerusblatt*, 1944, 38, 187-189.
- GÜNTHÖR A., Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien, *Studia Anselmiana* 11, Rom 1941.
- HEFELE - LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris 1907 ff.
- JOASAPH, Der hl. Isidoros Pelusiotes als Kommentator der Heiligen Schriften (russisch), *Bogoslovskij Vrem.* 1915, 1, 535-561 u. 727-834.
- JUGIE M., Nestorius et la controverse nestorienne, *Bibliothèque de théologie historique*, Paris 1912.
- JUNGLAS J. P., Leontius von Byzanz, *Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengeschichte* 7, 3, Paderborn 1908.
- KIRSCH J. P., *Kirchengeschichte*, 1. Bd. Freiburg i. Br. 1930.
- LAKE K., Further notes on the mss. of Isidore of Pelusium, *Journal of theolog. studies*, Cambridge 1905, 6, 270-282.
- LEBON J., *Le monophysisme Sévérien*, Univ. cath. Lovan., *Dissertationes*, Ser. 2, t. 4, 1909.
- LEBRETON J., *Histoire du dogme de la trinité*, I², Paris 1910; II² 1928. *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrg. von M. Buchberger, Freiburg i. Br. 1930 ff.
- LOOFS FR., Leontius von Byzanz, *TU* 3, 1-2, Leipzig 1887.
- LUNDSTRÖM V., De Isidori Pelusiotae epistolis recensendis praelusiones, *Eranos, Acta philologica Suecana*, Göteborg 1897, 2, 67-80.
- LYON E., Le droit chez Isidore de Péluse, *Etudes d'histoire juridique offertes à P. F. Girard*, Paris 1913, 2, 209-222.
- MERCATI G., Due supposte lettere di Dionigi Alessandrino, *Studi e Testi*, Rom 1901, 5, 82-86.
- NIEMEYER H. A., De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina commentatio historica theologica, Halle 1825 (abgedruckt bei MG 78, 9-102 u. 1647-1674).
- NORDEN ED., *Die antike Kunstprosa*, 3. Abdruck, Berlin 1915.
- PEITZ W. M., *Liber Diurnus, Fides Romana* : I. Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei, *Miscellanea Historiae Pontificiae, Gregoriana*, Vol. 1, Rom 1939.
- PEZOLD E. A., *Diss. Inauguralis de Isidoro Pelusiota et eius epistolis, quas maximam partem esse fictitias demonstratur . . . praeside C. A. Heumanno . . . a candidato . . . Ernesto Augusto Pezoldo . . .*, Göttingen 1737.
- PHYTRAKES A. J., Οἱ πολιτικοὶ καὶ ἐκκλησιαστικοὶ ἄρχοντες κατὰ Ἰσίδωρον τὸν Πηλουσιώτην. Μικρὰ συμβολὴ εἰς τὴν διατύπωσιν τῆς κοινωνικῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Μυτιλήνῃ 1936.
- REDL G., Isidor von Pelusion als Sophist, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, Stuttgart 1928, 47, 325-332.
- SCHWARTZ ED., *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431*, Abhandl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, *Philosoph.-philolog. und histor. Klasse* 30, 8, München 1920.

- SEEBERG R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Bd. ³, Leipzig 1923.
 SEECK O., Regesten der Kaiser und Päpste (311-476), Stuttgart 1919.
 SICKING L. J., Isidores van Pelusium, De Katholiek, Leiden 1906, 130, 109-129.
 TILLEMONT LENAIN DE, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, t. 15, Paris 1711.
 TURNER C. H., The Letters of Isidore of Pelusium, Journal of theolog. studies, Cambridge 1905, 6, 70-86.
 ÜBERWEG FR., Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1. Teil ¹², hrg. von K. Praechter, Berlin 1926.
 VOISIN G., L'apollinarisme, Löwen 1901.
 WEIGL ED., Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 12, 4, Paderborn 1914.
 — — Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429), Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 4, 1925.

Die im Literaturverzeichnis angeführten Werke werden gewöhnlich nur durch Nennung des Autors oder der Sammlung und Beifügung von Band (soweit nicht schon oben angegeben) und Seitenzahl zitiert (bei ES statt Seitenzahl Nummer).

Wird bei ALTANER der bloße Name angegeben, so ist die « Patrologie » gemeint,

bei BOUVY « De S. Isidoro Pelusiota . . . »,

bei DEVREESE « Pelagii . . . in defensione trium capitulorum ».

Für die beiden Schriften von ED. WEIGL wird zur Unterscheidung das erste Wort des Titels hinzugesetzt, also :

WEIGL, Untersuchungen (zur Christologie des hl. Athanasius),

WEIGL, Christologie (vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites).

Die Briefe Isidors werden, wenn nichts anderes gesagt wird, nach ihrer Einteilung bei Migne zitiert : Die römische Ziffer bedeutet das Buch, die arabische die Nummer innerhalb des Buches, die Ziffer in Klammer die Spalte in MG 78, z. B. I. 323 (369) bedeutet : Lib. I., ep. 323 (MG 78, 369).

Die aus POSSINUS zitierten Varianten finden sich in MG 78 als Anmerkungen unter den betreffenden Briefen.

ABKÜRZUNGEN

ACO	=	Acta Conciliorum oecumenicorum. (Die Ziffern bezeichnen : tom., vol., pars vel fasc., pg.)
Cryptoferrat.	=	Cryptoferratensis codex B α 1.
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, Versio, Ser. 4, Tom. 6.
DTC	=	Dict. de théologie catholique.
ES	=	Enchiridion Symbolorum.
GCS	=	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller.
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche.
MG	=	Migne, Patrologiae Series Graeca.
ML	=	Migne, Patrologiae Series Latina.
RHE	=	Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain.
TU	=	Texte und Untersuchungen, hrg. Gebhardt-Harnack- Schmidt-Klostermann, Leipzig.

EINLEITUNG

I. Isidor von Pelusium

Eine der ansprechendsten Gestalten des beginnenden fünften Jahrhunderts ist zweifellos der hl. Isidor, Priester und Mönchsvater bei Pelusium, der Provinzhauptstadt von Augustamnica Prima im Osten des Nildeltas. Freilich besitzt er nicht die theologische Tiefe eines hl. Augustinus, die reiche Bibelkenntnis eines hl. Hieronymus, auch nicht die dogmatische Schärfe eines hl. Cyrill von Alexandrien, alles seine Zeitgenossen. Aber als treuer Verehrer und Nachahmer des hl. Johannes des Täufers¹ ist er « die Stimme des Rufenden in der Wüste »², der Mahner und Sittengewächter des damaligen Orients. In verzehrender Liebe zu Gott und zu den Seelen bittet und beschwört, warnt und tadelt er furchtlos hoch und niedrig, Klerus und Laien, Behörden und Volk. Mit seiner Kritik wagt er sich vor bis zum gewaltigen Patriarchen von Alexandrien, dem mächtigsten Kirchenfürsten des Ostens, ja sogar bis zu Seiner Majestät, dem Kaiser von Byzanz. Zeugnis davon gibt seine Briefsammlung, « nach Form und Inhalt eines der hervorragendsten Denkmäler der kirchlichen Literatur des fünften Jahrhunderts »³, — das Werk eines Heiligen. Seine 2000 erhaltenen Briefe zeichnen uns ein Sittengemälde Ägyptens von erschütternder Deutlichkeit, decken die politischen Wirrnisse einer Provinz, die theologischen Strömungen im alexandrinischen Patriarchat skizzenhaft auf, erzählen aber vor allem vom Seeleneifer eines Mönches, der, von den schrecklichen Zuständen in Kirche und Staat ergriffen, in glühender Hingabe für Gott und seine Sache unentwegt sich einsetzt und aus seiner Einsamkeit Brief um Brief hinausfliegen läßt in alle Schichten der Bevölkerung.

¹ Vgl. seine Briefe I. 5, 25, 33, 34, 69, 74, 132, 162, 203, 216, 376, 377.

² Luc. 3, 4.

³ BARDENHEWER 100.

Auf das hohe Ansehen, das der Heilige genoß, deutet eine Stelle im Briefe eines christlichen Pneumatikers an einen Freund hin: «*Salutatio venerabilis presbyteri Isidori, altaris Christi, vasis ministerii ecclesiarum, thesauri Scripturarum, patris verborum, gazophylacii virtutum, templi pacis.*»¹ Das ist das einzige zeitgenössische Zeugnis über ihn, das wir kennen.

Isidor war vor allem Mönch und Priester, aber auch ein hervorragender Exeget. Von nah und fern wandte man sich an ihn mit der Bitte, diese oder jene schwierige Schriftstelle zu erklären. So nehmen den größten Teil seines Schrifttums exegetische Briefe ein. Wenn die Vermutung Tillemonts richtig ist, legte sogar Gregor von Nyssa Isidor Zweifel vor², sodaß dessen Ruhm als Exeget bis nach Kappadozien gedungen sein muß und dies zur Zeit, da der gelehrte Hieronymus in Bethlehem bereits seit Jahren rastlos arbeitete. So kam es, daß die bis heute einzige vollständige Ausgabe von Isidors Briefen in MG 78 den Titel trägt: *ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΣΙΔΩΡΟΥ ΤΟΥ ΠΗΛΟΥΣΙΩΤΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΩΝ ΒΙΒΛΙΑ ΠΕΝΤΕ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΙΑΝ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΗΣ*³.

Diese Briefsammlung ist die Hauptquelle für das Studium Isidors. Können wir uns aber in ihrer heutigen Gestalt restlos auf sie verlassen? Leider nicht. Schon E. Bouvy (1884)⁴, V. Lundström (1897)⁵ und N. Capo (1901)⁶ beschäftigten sich mit der Frage einer Neuausgabe. Sie wurde zum ersten Postulat durch die Untersuchungen von C. H. Turner⁷ und K. Lake⁸ im Jahre 1905, die aufmerksam machten auf den Kodex B α 1 von Grottaferrata, das älteste und auch bei weitem wichtigste, wenn auch unvollständige Manuskript von Isidors Briefen. Seither erscholl immer wieder der

¹ CSCO 182.

² TILLEMONT 97. (Vgl. Brief I. 125.)

³ MG 78, 177-178. Vgl. daselbst Anmerkung von Rittershausen. Nach ihm dürfte dieser Titel aus dem 6. Jahrhundert stammen, da die Notiz bei Suidas von Hesychius herrührt. Vgl. Suidae Lexicon 2, 668.

⁴ Bouvy 175.

⁵ Siehe Literaturverzeichnis.

⁶ De S. Isidori Pelusiotae epistolarum recensione ac numero quaestio, Studi italiani di filologia classica, Florenz 1901, 9, 449-466.

⁷ Siehe Literaturverzeichnis.

⁸ Siehe Literaturverzeichnis.

Ruf nach Neuprüfung und Neuausgabe des Textes. Vernichtend und doch auch wegweisend ist z. B. das Urteil von E. Schwartz :

« Editiones Isidori, malae ad unum omnes, ex Rustici versione haud paucis locis emendari possunt ; crediderim tamen aliquot ex his correcturis in codicibus Graecis latere nondum collatis, imprimis in Cryptoferratensi. » ¹

Damit scheine ich mich bereits selbst gerichtet zu haben. Ist es nicht vermessen, ohne die hier so wichtige Durchsicht der Handschriften sich an eine Studie über diese Texte zu wagen ? Auf diese Frage werde ich später antworten. Der ganze erste Teil meiner Arbeit wird ihr gewidmet sein, denn die Beschäftigung mit diesem Problem hat mich zu ganz neuen Ergebnissen gebracht.

An Literatur über unsern Schriftsteller ist verhältnismäßig wenig vorhanden. Allgemeine Abhandlungen schrieben H. A. Niemeyer ², E. Bouvy ³ und D. S. Balanos ⁴. Literarische Fragen behandelten E. A. Pezold ⁵, L. J. Sicking ⁶, E. Fehrle ⁷,

¹ ACO 1, 4, 4, XVI.

² Siehe Literaturverzeichnis. — Er gibt einen kurzen Überblick über Isidors Leben, Schriften und Lehre.

³ Siehe Literaturverzeichnis. — Die an der Sorbonne verteidigte These bietet wohl noch heute einen guten Einblick in Isidors Leben und Wirken, beschränkt sich aber auf den literaturgeschichtlichen Standpunkt.

⁴ Siehe Literaturverzeichnis. — Die 184seitige Monographie scheint nicht viel Neues zu enthalten. Palmieri schreibt : « En particulier, l'admirable thèse du P. E. BOUVY DE L'ASSOMPTION : De sancto Isidoro Pelusiota y est largement mise à contribution. » (RHE 1922, 18, 624.) ED. V. D. GOLTZ meint : « Der Verfasser ... bringt freilich nur eine besonnene biographische Skizze ..., eine kurze Erörterung über Handschriften und Ausgaben der Briefe, und dann eine systematisch geordnete Darstellung seiner Glaubens- und Sittenlehre, so wie sie sich aus den Briefen zusammenstellen läßt. » (Theol. Literaturzeitung, Leipzig 1923, 48, 471.)

⁵ Siehe Literaturverzeichnis. — Die Arbeit wird zwar später immer unter dem Namen Heumann zitiert. — Seine Ansicht, daß die meisten Briefe Isidors Musterbriefe für seine Rhetorikschüler gewesen seien, widerlegt NIEMEYER. (MG 78, 39-47.) Sie wird zum Teil wieder aufgenommen von L. J. SICKING.

⁶ Siehe Literaturverzeichnis. — Er geht noch weiter als PEZOLD und stellt eine Serie von Briefen als apokryph hin. (Vgl. RHE 1912, 13, 414.) Ich konnte leider den Artikel nicht einsehen.

⁷ Siehe Literaturverzeichnis. — Er sagt zusammenfassend, daß Isidor die rhythmischen Regeln für die damalige Prosa sehr wohl bekannt waren. Er hat sie in vielen Briefen durchgehends angewandt, in andern wenig oder

G. Redl ¹ und B. Altaner ². Den Gehalt beleuchteten P. B. Glück ³, L. Bober ⁴, E. Lyon ⁵, Joasaph ⁶, Grégoire ⁷, La Cava ⁸, A. J. Phylakes ⁹ und R. Gröhl ¹⁰. Ferner sei noch Diamantopoulos ¹¹ angeführt. Quellenstudien veröffentlichten E. Bouvy ¹², N. Capo ¹³, L. Bayer ¹⁴ und L. Früchtel ¹⁵.

Die wissenschaftliche Forschung über den hl. Isidor von Pelusium steckt in jeder Beziehung noch in den Anfängen. Das Dringende ist eine Neuausgabe der Briefe vor allem unter Verwertung der Handschrift von Grottaferrata. Daran lassen sich dann philologische und literarische Untersuchungen anschließen, denen solche

nicht beachtet. Doch viele der regelwidrigen Schlüsse sind nicht auf Vernachlässigung zurückzuführen, sondern beabsichtigt.

¹ Siehe Literaturverzeichnis. — Sie legt dar, daß Isidors Freude an kunstmäßiger Darstellung soweit gehe, daß viele Briefe, die mit dem geistlichen Leben nichts zu tun haben, gewiß nur zum Zwecke der *εὐγλωσσία* *ἐπιδείξις* ihres Verfassers geschrieben und veröffentlicht wurden. Vor allem auf Grund einer genauen Analyse von Brief III. 57 wird geschlossen, daß Isidor vor seinem Eintritt ins Klosterleben Sophist, d. h. Redekünstler und Redelehrer, war.

² Hat Isidoros von Pelusion einen *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* und einen *Λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἰμαρμένην* verfaßt? Byzantin. Zeitschr., Leipzig 1942, 42, 91-100. — Den ersten Logos hält er für identisch mit einem verloren gegangenen Brief, den zweiten mit Brief III. 154.

³ Siehe Literaturverzeichnis.

⁴ Siehe Literaturverzeichnis.

⁵ Siehe Literaturverzeichnis.

⁶ Siehe Literaturverzeichnis.

⁷ Byzantion, Paris 1929-30, 5, 109-128 (über Brief I. 132).

⁸ Divus Thomas, Piacenza 1936, 529-533 (über Brief II. 270).

⁹ Siehe Literaturverzeichnis.

¹⁰ Siehe Literaturverzeichnis.

¹¹ *Νέα Σιών*, Jerusalem 1925-26.

¹² S. Jean Chrysostome et S. Isidore de Péluse, *Echos d'Orient*, Paris 1897-98, 1, 190-201.

¹³ De Isidori Pelusiotae Epist. locis ad antiquitatem pertinentibus, Bessarione, Rom 1901-02, 6, Ser. 2, vol. 1, 342-364.

¹⁴ Siehe Literaturverzeichnis. — Daß diese Arbeit wertvolle Hinweise bietet, wird man nicht bestreiten; ob sie aber das Thema erschöpfend behandelt, ist zu bezweifeln. (Vgl. Fuhr K., Berliner philol. Wochenschr. 1916, 36, 1164-1171.)

¹⁵ Siehe Literaturverzeichnis. — Er bietet Nachträge zu Bayer und zur Klemensausgabe von O. Stählin. (Vgl. GCS Clemens Alexandrinus 4, 64, Testimonienregister) und bringt Stellen aus Philon von Alexandrien.

geschichtlicher, philosophischer und theologischer Art folgen können. Zur Vervollständigung müssen natürlich neben den Briefen auch alle andern Quellen, die über unsern Heiligen Aufschluß geben, herangezogen werden, wie die Zeugnisse von Vätern, Theologen, Historikern und Häretikern über ihn. Bei dieser Gelegenheit soll eine noch unveröffentlichte « Vita » erwähnt werden, auf die A. EHRHARD kurz vor seinem Tode aufmerksam gemacht hat ¹.

Es sei mir gestattet, hier noch einige persönliche Beobachtungen über die biographischen Notizen zu machen. Sie liegen nicht außerhalb unseres Themas, denn wir vermögen die Briefe umso besser zu prüfen, je genauer wir das Leben ihres Verfassers kennen.

Wer war der hl. Isidor ? Schlagen wir die « Geschichte der altkirchlichen Literatur » von O. Bardenhewer auf, so lesen wir : « Etwa vier Jahrzehnte lang war er Abt eines Klosters auf einem Berge bei Pelusium. » ² Später wird bemerkt, daß er « Abt und Priester » war ³. B. Altaner nennt in seiner « Patrologie » Isidor von Pelusium einen « klassisch gebildeten und theologisch geschulten Klostervorsteher » ⁴, K. Bihlmeyer in seiner « Kirchengeschichte » « Abt eines Klosters bei Pelusium » ⁵. Nach LThK 5, 625 ist er

¹ Siehe Literaturverzeichnis. — S. 49 ist erwähnt als zugehörig zum erweiterten Metaphrast :

Cod. Athon. Xeropotamu 135 ch. s. 16, 540.

Folien 34,5 × 20,5 (X).

4. Febr. Isidoros von Pelusion. Vita.

Ὁ θεῖος οὗτος Ἰσιδωρος.

S. 407 als Vertreter des vom Metaphrasten abhängigen kaiserlichen Menologiums B :

Cod. Athon. Kutlumuş. 23, m. s. 12, 304.

Folien 4^o (K).

4. Febr. Isidoros von Pelusion. Vita.

Ὁ θεῖος οὗτος Ἰσιδωρος, ὁ βίω τε καὶ λόγῳ χρηματίσας θαυμάσιος (17^v-20).

S. 440 wird gesagt, daß das Verhältnis dieses Textes zur Notiz des Synaxars von Konstantinopel (ed. H. DELEHAYE, Sp. 441-443) noch zu bestimmen ist.

Die Synaxar-Notiz ihrerseits scheint mir abhängig zu sein vom Menologion Basileios II. (MG 117, 293-296.)

² BARDENHEWER 100.

³ BARDENHEWER 101.

⁴ ALTANER 165.

⁵ BIHLMAYER 390.

« Abt und Priester », nach DTC 8, 85 « prêtre » und « abbé ». Balanos bestreitet nun in seiner neuesten Biographie, daß er Priester gewesen sei¹. Wir bekommen somit den Eindruck, daß Isidor Abt eines Klosters bei Pelusium war, dessen Priesterwürde in Frage steht.

Lesen wir nun, was Severus von Antiochien berichtet², so werden wir stutzig. Vor uns erstet ein ganz anderes Bild des Heiligen: Isidor war ein weiser Priester von Pelusium, ein rechtgläubiger Priester jener Stadt, voll göttlicher Weisheit und Kenntnis der Heiligen Schrift, die er getreu erklärte. Zudem erwähnt Severus, daß er einen Brief eines christlichen Aszeten gesehen habe, der folgenden Gruß des bewunderungswürdigen Priesters Isidor enthielt: « Gruß des ehrwürdigen Priesters Isidor, des Altares Christi, des Gefäßes für den Dienst der Kirchen, der Schatzkammer der Heiligen Schrift, des Vaters der Worte, des Vorratsraumes der Tugenden, des Tempels des Friedens. » Wir haben hier die älteste Notiz über Isidor vor uns, die noch zu seinen Lebzeiten geschrieben worden sein muß. Diese Tatsache wird illustriert durch die Bemerkung, daß ein Greis in Pelusium, der sich mit göttlichen Dingen befaßte, Severus diesen Brief in einem alten Buche zeigte. Der Greis hatte vielleicht das Buch vom Adressaten des Briefes geerbt. In diesem wird uns klar gesagt, daß Isidor Priester war, und darauf folgt eine Reihe von ruhmvollen Attributen, die sich alle auf den Kirchendienst beziehen, wie « Altar », « kirchliches Gefäß », « Schatzkammer », « Vorratsraum », « Tempel », aus denen wir auf seine Gelehrsamkeit und Tugendhaftigkeit schließen können. Doch mit keiner Silbe wird von einem monastischen Leben oder gar vom Amt eines Klostervorstehers gesprochen. Dies wäre aber gewiß erwähnt worden, da der Schreiber sich sichtlich bemühte, alle Ehrenvorzüge dieses Mannes hervorzuheben. Man mag einwenden, der Brief sei abgefaßt worden, bevor Isidor sich in die Einsamkeit zurückzog. Das mag vielleicht zutreffen. Somit beweist der Brief einfach die priesterliche Würde Isidors. Diese ergibt sich auch deutlich aus dem Kontext. Severus, der in Alexandrien in der Verbannung lebte, scheint eigens nach Pelusium gegangen zu sein,

¹ Vgl. Rezension von ED. v. D. GOLTZ, in der Theolog. Literaturzeitung, Leipzig 1923, 48, 471.

² CSCO 182.

um die Personalien Isidors aufzunehmen, der von Gegnern des antiochenischen Patriarchen als Bischof bezeichnet worden war. Er stellt nun nach genauen Untersuchungen fest — nam operam dedi ut de hoc inquirerem —, daß es zur Zeit Cyrills von Alexandrien und Hermogenes', «*episcopi Rhinocorurorum*», da unser Isidor lebte, keinen Bischof von Pelusium mit diesem Namen gab. Aber dreimal nennt er ihn Priester, einmal sogar «*presbyter . . . illius civitatis*». Das ist das Ergebnis der Informationen von Severus.

Damit erheben sich Zweifel, ob Isidor überhaupt Mönch war. Doch ausgeschlossen ist es noch keineswegs. Auch einer, der draußen vor der Stadt in der Wüste lebt, kann ein «*Priester jener Stadt*» sein, ein «*Priester von Pelusium*», wie es vorher heißt, da er unter der Jurisdiktion des dortigen Bischofs steht. Daß Isidor zudem während der Regierungszeit des Bischofs Eusebius sich kaum mehr in der Stadt aufhalten konnte, ergibt sich aus seiner ständigen Opposition zum Lasterleben dieses Prälaten¹. Nach Brief V. 131 scheint er überdies verfolgt und verbannt, also aus der Stadt ausgewiesen worden zu sein. Daß er das Leben eines Wüstenvaters führte, wissen wir ebenfalls aus seinen Briefen².

War Isidor Abt? Severus hat uns darüber an der zitierten Stelle nichts überliefert. Freilich handelte es sich um eine Frage, die ihn in seiner dogmatischen Kontroverse wenig interessierte. Doch auch in den Briefen Isidors finden wir nirgends einen sichern Anhaltspunkt, was schon Tillemont aufgefallen ist³. Richtig bemerkt er: «*Il donnoit souvent des avis aux moines du monastere de Peluse, et il leur parle avec autorité. (Mais je ne voy pas qu'on en puisse tirer qu'il en eust davantage sur eux, que sur tous ceux à qui il écrit, à qui il parle presque toujours avec autorité :) et mesme il semble dire (I. 150) que le monastere de Peluse avoit*

¹ Vgl. die Briefe I. 37, 39, 112, 113, 119, 151, 177, 185, 215, 250, 262, 332, 341, 425, 492.

II. 21, 71, 121, 122, 127, 162, 199, 209, 221, 246, 276.

III. 17, 29, 44, 47, 64, 70, 82, 178, 197, 245, 247, 258, 270, 272, 282, 290, 319, 353, 367, 407.

IV. 45, 205.

V. 16, 140, 147, 196, 230, 249, 250, 301, 378, 426, 451, 470, 482, 532, 564, 569.

² Vgl. die Briefe I. 93, 142, 213, 216, 217, 224, 266, 318, 402.

³ TILLEMONT 100-101.

un autre Superieur que luy. » Erstmals taucht der Name « Abbas » in den « Apophthegmata » auf. Da heißt es : "Ἐλεγεν ὁ ἀββᾶς Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης . . . »¹ « Abbas » ist hier gleichbedeutend mit Wüstenvater, Mönchsvater, womit Aszeten in den Einöden bezeichnet wurden, die andere im geistlichen Leben unterwiesen. Somit war dieser Titel auch für Isidor berechtigt². Aber Abt als Leiter eines Cönobiums scheint er nicht gewesen zu sein. Bemerkenswert ist, daß das Menologium Basileios II.³ und auch das « Synaxarium ecclesiae Constant. »⁴, also die offiziellen griechischen Heiligenverzeichnisse, ihm diesen Titel nicht geben. Nur einmal finden wir ihn ausdrücklich unter den zahlreichen Zeugnissen der spätern Jahrhunderte, nämlich beim römischen Diakon Rustikus, der mit Titulaturen sehr freigebig ist⁵. Eine Anspielung, die nichts beweist, macht im 14. Jahrhundert noch der byzantinische Historiker Xanthopulos. Er sagt : « . . . ἐκεῖνος Ἰσίδωρος ὁ τοῦ Πηλουσίου ὁρους καθηγησάμενος. »⁶

Wer war also der hl. Isidor ? Ein frommer, bibelkundiger Priester von Pelusium und angesehener Mönchsvater. Daß er Priester ist, bezeugt Severus eindeutig ; daß er ein monastisches Leben führte und auf die Aszeten großen Einfluß ausübte, weshalb wir ihn Mönchsvater nennen dürfen, ersehen wir aus den Briefen. In diesem Sinne ist er Abbas, aber nicht als Leiter eines Cönobiums. Somit dürfen wir ihn nicht « Abt eines Klosters bei Pelusium » oder « Klostervorsteher » nennen, wie das bisher meist geschah. Verantwortlich dafür ist zum großen Teil Rustikus.

II. Seine Christologie

49 Briefe des hl. Isidor von Pelusium nehmen eine privilegierte Stellung ein. Wir finden sie in den Acta Conciliorum oecumenicorum⁷. Sie bilden einen Teil der « Collectio Casinensis sive

¹ MG 65, 221.

² Vgl. die Briefe I. 130, 162, 220, 278, 285, 308, 325, 367, 396, 468, 474. II. 9.

³ MG 117, 293-296.

⁴ DELEHAYE 441-443.

⁵ ACO 1, 4, 1, pg. 9, 11, 25.

⁶ MG 146, 1249.

⁷ ACO 1, 4, 1, 9-25.

Synodicon a Rustico diacono compositum », der umfangreichsten und wichtigsten lateinischen Sammlung für die Konzilsakten von Ephesus. Wieso fanden sie aber Aufnahme in das « Synodicon » ? Haben sie Bedeutung für das Ephesinum ? Fragen, die abzuklären sind. Vorerst sei noch festgestellt, daß die gleichen Briefe schon elf Jahre vor den « Acta » veröffentlicht wurden von R. AIGRAIN. Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse, Paris, Picard, 1911.

Die ganze Problematik dieser Texte entrollt der spätere Abt des Benediktinerstiftes Emaus in Prag, E. Vykoukal, in einer Rezension von Aigrain ¹. Er schreibt u. a. :

« Accordons à l'auteur que ce n'était pas le lieu de se laisser aller 'à une étude complète sur ce Père (S. Isidore) ou sur S. Cyrille d'Alexandrie, encore moins à une dissertation en règle sur le concile d'Ephèse'. Néanmoins, on aurait pu étudier brièvement les caractères de cette version, la raison du choix de ces lettres par l'auteur du recueil, etc. Je signalerai à M. Aigrain l'article Isidores van Pelusium écrit par M. L. J. Sicking dans De Katholiek ... La christologie à laquelle se rattache S. Isidore me paraît très incertaine ; dans la lettre I. 323 (pg. 24), le texte grec porte ἐκ φύσεων δυοῖν (voir I. 303 : ἐκ δύο φύσεων) ce que n'est pas du tout 'in naturis duabus', mais une formule monophysite ; et l'appel à l'autorité de S. Athanase n'indiquerait-il pas qu'Isidore a été, lui aussi, victime de la fraude littéraire des apollinaristes ? Mais évidemment il faudrait en tout premier lieu être édifié sur l'authenticité des lettres et sur l'état de leur texte. Or, puisque l'occasion m'en est ici donnée, on me permettra de faire remarquer que, dès le premier quart du VI^e siècle, l'authenticité du témoignage de Saint Isidore en faveur de la formule diophysite et chalcédonienne fut catégoriquement niée. Dans le troisième livre de son ouvrage Contra Grammaticum (ms. syr. Addit. 12157 du British Museum), au chapitre 39, Sévère d'Antioche prétend que bien des lettres de la volumineuse correspondance attribuée à S. Isidore sont des faux de ceux qu'il appelle nestoriens. Sévère note comme telles, en particulier, les pièces publiées par M. Aigrain sous les nos 2, 3, 4, 5, 7 et 9, c'est-à-dire celles qui tendraient à faire d'Isidore un adversaire du monophysisme. Le témoignage du patriarche d'Antioche

¹ RHE 1912, 13, 414-415.

mériterait d'être examiné de près. Qu'il me suffise de l'avoir signalé aux chercheurs. De quel côté se trouve la fraude ? »

Diese Frage ist seit 33 Jahren unbeantwortet, ja sogar, soviel ich sehe, unerwähnt geblieben. Und doch verdient sie sicher Interesse. Sie ist gerade für die textkritische Untersuchung der isidorianischen Briefe, die der geforderten Neuausgabe vorausgehen muß, von wesentlicher Bedeutung, da das Echte vom Unechten geschieden werden muß. Wie gelangen wir aber zu einem Resultat ? Durch die Prüfung der Handschriften ? Gewiß, auch sie wird einen Teil dazu beitragen und wohl den beträchtlichsten, aber in bezug auf die sog. christologischen Briefe versagt diese Methode. Warum ? E. Vykoukal macht als erster aufmerksam auf das Zeugnis des Patriarchen Severus von Antiochien in seinem *Liber contra impium Grammaticum, oratio 3^a, cap. 39*¹. Dieses Kapitel klärt manche Probleme betreffs des Pelusioten, stellt aber auch neue auf, indem es die Authentizität von Briefen, die durch alle heutigen Handschriften verbürgt sind, angreift.

Nachdem uns der gestürzte antiochenische Patriarch den hl. Isidor vorgestellt hat, fährt er fort in seiner Polemik gegen Johannes von Cäsarea, den Grammatikus². Dieser hat zwischen 515 und 518 eine Apologie zugunsten des Konzils von Chalzedon verfaßt, in der er seine theologischen Ansichten darlegt. Johannes war jedoch nicht streng orthodox im Sinne von Chalzedon, sondern stellte sich in die Mitte zwischen Chalzedon und Severus. Er behauptete, zwischen der Formel von Cyrill « *μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* » und der Formel von Chalzedon « *εἷς ἐν δύο φύσεσιν* » bestehe kein Unterschied. Die letztere Formel sei überhaupt, für sich allein betrachtet, zweideutig und sogar der Häresie verdächtig. Sie müsse daher notwendig durch die erstere ergänzt werden. Er scheint zu jenen zu gehören, die zwischen den dogmatischen Definitionen und den Anathematismen des Konzils von Chalzedon unterschieden und nur letztere annahmen. Weiter führte er aus, daß die Väter die Zweinaturen-Lehre nicht vollständig abgelehnt

¹ Eine lateinische Version der syrischen Übersetzung des Werkes (der griechische Urtext ist nicht mehr erhalten) gab 1933 J. LEBON heraus in : CSCO, Script. Syri, Versio, Series Quarta, 5-6.

² Für die folgenden Ausführungen vgl. LEBON 147-163 : L'Apologie pour le synode de Chalcedoine et le Contra Grammaticum : troisième phase des polémiques antichalcédoniennes de Sévère.

hätten, und belegte seine Ansicht durch zahlreiche Stellen. Zu diesen gehören offenbar auch die Briefe des hl. Isidor, die er erwähnte.

Leider ist die Apologie des Johannes verloren gegangen. Wir können deren Inhalt nur aus der Gegenschrift des Severus erschließen. Der Grammatiker muß fünf- oder sechsmal den Pelusioten zitiert haben, so :

Brief I. 102 an den Lektor Timotheus, von Rustikus später « epistola dogmatica » genannt ¹, weil er gegen die *μία φύσις*-Lehre gerichtet ist.

Brief I. 405 an den Diakon Theodosius mit der chalzedonensischen Formel.

Brief I. 323 an den Erzbischof Cyrill mit der gleichen Formel und Berufung auf den großen hl. Athanasius.

Brief I. 310 an Cyrill von Alexandrien, worin sein leidenschaftliches Vorgehen gegen Nestorius auf dem Konzil von Ephesus gerügt wird.

Brief I. 370 an Cyrill von Alexandrien, worin er zur Versöhnlichkeit ermahnt wird. Der Text dieser Briefe findet sich S. 46-50.

Vielleicht auch Brief I. 311 an Kaiser Theodosius mit dem Vorschlag, in Ephesus selber zum Rechten zu schauen oder wenigstens den Soldaten zu verbieten, sich in die dogmatischen Streitigkeiten einzumischen.

Es handelt sich also durchwegs um Briefe zugunsten der Zweinaturen-Lehre, mit denen Johannes deren Berechtigung neben der Einnatur-Lehre beweisen will. Seine näheren Ausführungen dazu kennen wir nicht, wenn er überhaupt solche zu den Texten gemacht hat.

Dagegen nimmt nun Severus Stellung. Die Person Isidors wagt er nicht mehr anzugreifen, wie er es früher getan zu haben scheint ². Dessen Rechtgläubigkeit war unanfechtbar — er nennt ihn ausdrücklich « presbyter orthodoxus » ³ — sein Lebenswandel untadelig, rühmte man ihn doch als « gazophylacion virtutum » ⁴.

¹ ACO 1, 4, 1, 9.

² Vgl. die Anschuldigungen des Tritheisten Stephanus Gobarus gegen Severus! MG 103, 1104.

³ CSCO 182.

⁴ CSCO 182.

Was ist also zu den Briefen zu sagen? Severus überprüft sie, vergleicht sie mit den Sammlungen in Alexandrien und vielleicht auch in Pelusium und kommt zum Schluß, daß die fraglichen Stellen als Fälschungen oder zum Teil wenigstens als Interpolationen der « Nestorianer » zu betrachten seien, die in die Sammlungen der echten Briefe hineingeschmuggelt wurden. Vier Briefe von den erwähnten sechs hält er für sicher nicht-authentisch ¹, zwei, meint er, seien entweder nicht-authentisch oder interpoliert ². Zum Beweise bringt er verschiedene Gründe, auf die wir später eingehen werden. Damit hat er anscheinend den Grammatiker widerlegt und auch gezeigt, daß Isidor ein rechthgläubiger Priester ist, wie er ihn eingangs vorstellte, « rechthgläubig » natürlich im Sinne von Severus. Nach unsern heutigen Begriffen wäre er also Monophysit oder genauer, da er vor dem Konzil von Chalzedon gestorben ist, Vorläufer des Monophysitismus.

Der « liber contra impium grammaticum » hatte einen Riesenerfolg auf Seiten der Monophysiten ³. Er galt ihnen noch im 8. Jahrhundert als grundlegendes Werk ihrer Theologie. Wie weit die Anhänger von Chalzedon das Buch angriffen, ist uns nicht bekannt. Uns interessiert hier vor allem, wie die Einwände von Severus gegen die Echtheit der dem Pelusioten zugeschriebenen Briefe beurteilt wurden. Doch im ganzen uns zugänglichen Schrifttum begegnen wir nirgends einer direkten Anspielung. Die betreffenden Briefe wurden aber weiterhin als Zeugnis gegen die Monophysiten verwendet, sodaß die Gründe des verbannten Patriarchen, soweit sie bei der Gegenpartei bekannt waren, sicher nicht ernst genommen wurden.

Daß sie aber doch heute noch zu untersuchen sind, dazu spornt uns E. Vykoukal im oben zitierten Artikel an (S. 10 f.). Mit Recht, wie mir scheint, denn die neueste Forschung neigt auf die Seite des Antiocheners. So hat, wie bereits erwähnt, L. J. Sicking die Authentizität einiger Briefe in Frage gestellt. Da es sich um einige Demosthenes-Zitate handeln muß ⁴, scheiden sie für unsere Unter-

¹ I. 102, 310, 311, 370. Ob er wirklich I. 311 meint, ist fraglich. [Vgl. CSCO 186, nota 2.] Wir schalten ihn daher für unsere Untersuchung aus.

² I. 323, 405.

³ LEBON 151-152.

⁴ Vgl. RHE 1912, 13, 414.

suchung, die sich auf die Christologie beschränkt, zum vornherein aus. Äußerst beachtenswert ist aber, daß E. Schwartz in seiner Textkritik zu den Isidor-Briefen in bezug auf Brief I. 323 zum gleichen Ergebnis wie Severus gelangt ¹. Er behauptet, die Zweinaturen-Formel sei interpoliert. Er scheint unabhängig von ihm zu diesem Resultat gekommen zu sein, denn er erwähnt dessen Anfechtungen nirgends.

Damit sind die Probleme aufgedeckt. Severus behauptet auf Grund eingehender Studien, daß die von seinem Gegner angeführten Briefe Isidors gefälscht oder wenigstens interpoliert seien. Der Pelusiote wäre also Wegbereiter des Monophysitismus. Die Chalzedonianer ihrerseits verwenden die gleichen Briefe weiterhin als beweiskräftige Unterlage für ihre Theologie. « De quel côté se trouve la fraude ? » Sind die Briefe gefälscht, sind sie interpoliert ? Wie weit sind die Gründe von Severus stichhaltig ? Gibt es noch andere Gründe dafür oder dagegen ? Was für eine Christologie hat Isidor also gelehrt ? War er Anhänger der alexandrinischen oder der antiochenischen Theologenschule ? Welche Rolle spielte er in den dogmatischen Kämpfen des 5. und 6. Jahrhunderts ? Mit Recht oder mit Unrecht ?

Diese Fragen sind bis heute noch nie untersucht worden. Nur Vermutungen wurden ausgesprochen. So gesellt R. Seeberg in einer Anmerkung Isidor als Vertreter der unierten Christologie nach 433 dem Markus Eremita mit seiner Schrift « Adversus Nestorianos » bei ². E. Vykoukal befürchtet, Isidor sei apollinaristischen Fälschungen zum Opfer gefallen ³. E. Weigl meint, Isidor habe die antiochenische Exegetenschule besucht und später Cyrill von Alexandrien in dieser Richtung beeinflußt ⁴. R. Aigrain spricht von einer « fermeté doctrinale de ces lettres contre le monophysisme » ⁵.

Aus den aufgeworfenen Fragen ergibt sich klar eine Zerteilung vorliegender Arbeit. Zuerst müssen wir den ursprünglichen Text zu kennen suchen. Daraufhin können wir erst seinen Inhalt, also hier die christologische Lehre, feststellen.

¹ ACO 1, 4, 1, 10 im textkritischen Apparat.

² SEEBERG 241, Anm. 2.

³ RHE 1912, 13, 414.

⁴ WEIGL, Christologie 200.

⁵ AIGRAIN 9, note 3.

Im ersten Teil, bei der Textuntersuchung, stoßen wir auf zwei Probleme : das der Echtheit und das der Unversehrtheit.

Um die Echtheit wie auch um die Unversehrtheit zu prüfen, haben wir uns jeweils mit den äußern und innern Kriterien zu befassen, wobei sich die äußern wiederum in zwei Gruppen scheiden : nämlich die Handschriften und die Textzeugen. Weitere Unterabteilungen werden sich infolge neu auftauchender Probleme ergeben.

Im zweiten Teil werden wir auf die christologische Lehre Isidors eingehen. Zuerst stellen wir einfach die Texte systematisch zusammen und betrachten Gruppe um Gruppe in sich. In einem zweiten Abschnitt versuchen wir dann die Einflüsse zu zeigen, unter denen unser Mönchsvater hinsichtlich seiner Lehre gestanden ist. Zum Schluß werden wir noch die Bedeutung betrachten, die der Heilige als Dogmatiker im 5. und 6. Jahrhundert gespielt hat. Dabei wird auch die Aufnahme von 49 Briefen in die ephesinische Aktensammlung zur Sprache kommen.

I. TEIL

Textkritisches

1. Kapitel

Die Echtheit der Briefe I. 102, 310, 323, 370 und 405

I. Äußere Kritik

1. Die Handschriften

Geschichte des Handschriftenbestandes

Die Briefsammlungen Isidors zerfallen in zwei Gruppen: in solche, die noch erhalten und bekannt, und in solche, die nicht mehr erhalten oder vielleicht noch erhalten, aber verschollen sind.

Die Geschichte der noch erhaltenen und bekannten haben C. H. Turner und K. Lake behandelt¹. Durch Vergleichung der Handschriften gelangten sie zum wichtigen Ergebnis, daß alle heute vorhandenen und zugänglichen Briefsammlungen auf die von Fakundus von Hermiane² und vom römischen Diakon Rustikus³ erwähnte Sammlung von 2000 Briefen im Akoimetenkloster bei Konstantinopel zurückgehen. K. Lake hat ein Inhaltsverzeichnis von ihr aufgestellt.

Was wissen wir nun über diese Sammlung? Sehr wenig. Der erste, der auf sie anzuspielen scheint, ist Fakundus, Bischof von Hermiane, in « Pro defensione trium capitulorum ». Er sagt, daß viele 2000 Briefe von Isidor kennen. Damit ist offenbar die Akoimeten-Sammlung gemeint, die Fakundus anlässlich des Dreikapitelstreites wohl selbst einsah. Daraus schließen wir, daß dieses « Corpus Isidorianum » zur Zeit, da Fakundus sein genanntes Werk verfaßte, also in den Jahren 546-548, bereits existierte. 18 Jahre später wurde es von Rustikus benützt. Es bestand nach dessen

¹ Siehe Literaturverzeichnis.

² ML 67, 573.

³ ACO 1, 4, 1, 25.

Angaben aus vier kunstvollen Kodizes zu je 500 Briefen, die der Reihe nach numeriert waren. Sonst besitzen wir keine Notizen darüber.

Bardenhewer behauptet, die Sammlung sei nicht lange nach Isidors Tode, jedenfalls noch im 5. Jahrhundert angelegt worden ¹. Er kommt zu diesem Schlusse, weil er die Bemerkung von Rustikus irrtümlicherweise Irenäus von Tyrus zuschreibt. Einen direkten Anhaltspunkt für das Alter der Akoimeten-Handschriften hätten wir, wenn die Lesart des Codex Vaticanus 1319 der des Codex Casinensis ² für das Einschießel von Rustikus vorzuziehen wäre. Der Vaticanus hat : « vetustissimis », der Casinensis : « venustissimis ». E. Schwartz gibt letzterer Variante den Vorzug, weil es wohl ein seltenerer Ausdruck ist, der beim Abschreiben sich leichter in den ersteren verwandelte als umgekehrt.

Neues Licht auf die Entstehung dieser Sammlung wirft Severus von Antiochien. Er setzt uns zudem in Kenntnis von Handschriften, deren Existenz wir bis heute höchstens vermuten und vielleicht phantasievoll ausmalen konnten. Der Einfachheit halber seien seine Ausführungen in der lateinischen Version von J. Lebon hierhergesetzt :

« Cum ergo epistolae eius (Isidori) multae essent et ad tria fere milia pertingerent atque confuse in libris ponerentur quin numeralem ordinem servarent — nam ab initio sub numero tradebantur ; aliis autem variis temporibus alias epistolas exscribentibus, ex tanta confusione accidit ut eaedem epistolae bis terque in uno libro adessent, — arrepta ista confusione, isti strenui ad commentum fingendum . . . » ²

« . . . Et me quidem invenisse in nonnullis codicibus . . . » ³

Was ergibt sich aus diesen Zeilen ? Verschiedenes.

Einmal werden wir über die Anzahl der Briefe orientiert. Daß die 2000 der Akoimeten eine abgerundete Zahl bedeutet, dürfte einleuchten. Sie kam durch eine Auswahl zustande. Also gab es ursprünglich mehr Briefe, « fast 3000 » nach Severus. Diese Angabe wird durch das Lexikon von Suidas bestätigt ⁴. Die Notiz bei

¹ BARDENHEWER 102.

² CSCO 182-183.

³ CSCO 184.

⁴ Suidae Lexicon 2, 668.

Suidas geht auf die « Epitome Onomatologi Hesychii Milesii » zurück und sehr wahrscheinlich auf den « Onomatologus » selber, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden ist ; denn es ist kein Grund vorhanden, warum in der « Epitome » der « Onomatologus » durch diese Glosse erweitert worden sein sollte. Hesychius also weiß auch von rund 3000 Briefen, denn er schreibt : « ἐπιστολὰς ἐρμηνευούσας τὴν θεῖαν γραφὴν τρισχιλίας γέγραφε, καὶ ἄλλα τινά. » Diese zwei ältesten Zeugnisse über die Anzahl der Briefe verdienen alle Beachtung. Erst nach ihnen sprechen auf Grund der Akoimeten-Sammlung Fakundus und Rustikus von 2000 Stück. Und erst um die Jahrtausendwende erhöhen sie sich im Menologion Basileios II. auf 10 000 ¹.

Diese gegen 3000 Briefe, die Isidor geschrieben hatte, « wurden anfangs numeriert überliefert ». Damit kennen wir den Anfang der Sammlungen. Vielleicht wurde ein Teil der Briefe bereits vom Verfasser zusammengestellt und numeriert. Diese wurden von einem andern wieder abgeschrieben und noch andere hinzugefügt. Bei der großen Anzahl der Briefe konnte es nun leicht geschehen, daß der eine und andere, der schon in der Sammlung war, später aus Versehen nochmals aufgenommen wurde und von einem dritten Abschreiber und Ergänzter gar ein drittes Mal. Andere Sammler wiederum trafen aus den schon bestehenden Sammlungen eine Auswahl und stellten eine neue zusammen, ohne die bisherige Reihenfolge zu wahren. So kam es, daß bereits zur Zeit von Severus, also am Anfang des 6. Jahrhunderts, eine große Unordnung bezüglich der Briefe herrschte, da eine einheitliche Zählung fehlte. Bei dieser Verwirrung hatten, wie Severus meint, die « Nestorianer » es leicht, neue Briefe unter Isidors Namen in die Sammlung hineinzuschmuggeln, solche, die sie selber verfaßt hatten. Daß ungefähr 80 Jahre nach dem Tode von Isidor bereits einige Sammlungen bestehen mußten, ergibt sich daraus, daß Severus selber, wohl in Alexandrien, wo er in Verbannung lebte, in verschiedene Kodizes Einsicht nahm. Ferner muß auch Johannes von Cäsarea, der Grammatikus, den er angreift, eine Sammlung benützt haben ; denn Severus schreibt die Fälschungen nicht ihm, sondern dessen Gesinnungsgenossen zu. Dafür, daß Johannes nicht die Akoimeten-Sammlung benutzte, spricht z. B. der Umstand, daß in den Briefen

¹ MG 117, 296.

I. 405 und I. 323 die zwei letzten Wörter « et Deus » sonst nirgends überliefert sind ¹.

Was folgt aus alldem für die Akoimeten-Sammlung ? Wie ist sie entstanden ? Das Nächstliegende ist, daß sie von den « Schlaflosen Mönchen » selber hergestellt wurde. Diese trafen eine Auswahl von 2000 Briefen, die sie aus einer oder mehreren andern Sammlungen zusammenstellten. Daß sie die Originale oder Kopien Isidors benutzen konnten, ist unwahrscheinlich. Denn die kunstvolle Aufteilung in Gruppen von je 500 Briefen setzt eine planmäßige Zusammenstellung voraus, die, wenn die Ursammlung vorgelegen wäre, das verhältnismäßig häufige Auftreten von Duplikaten schwer erklären könnte ². Ob die Mönche die Duplikate übernommen oder selbst verschuldet haben, läßt sich nicht feststellen. Wie die Vorlagen beschaffen waren, können wir auch nicht sagen.

Was mag die Mönche zur Sammlung bewogen haben ? Isidor mußte den Konstantinopolitanern sympathisch erscheinen durch seine Begeisterung für den hl. Johannes Chrysostomus, ihren ehemaligen großen Bischof, durch seine Vorwürfe an die Adresse des ägyptischen Klerus wegen dessen sittlicher Verkommenheit, besonders auch durch seine Stellungnahme gegenüber Cyrill, dem mächtigen Rivalen des byzantinischen Bischofs, und gegenüber Eusebius von Pelusium, der als Konsekrator von Timotheus Älurus zum alexandrinischen Patriarchen eine bedeutende Rolle unter den Monophysiten gespielt haben muß ³. Das mögen für die Mönche am mittleren Bosphorus einige Motive gewesen sein, weshalb sie dem Pelusioten ihr Interesse zuwandten. Was den Ausschlag gab, ist uns nicht bekannt. Sicher haben sie das Verdienst, den größten Teil der Briefe Isidors der Nachwelt erhalten zu haben, da von den ägyptischen Handschriften nicht die geringste Spur mehr zu finden ist.

Handschriften und Echtheit

Hier handelt es sich nur um fünf Briefe, nämlich I. 102, 310, 323, 370 und 405, deren Echtheit von Severus bestritten wird. Wie verhalten sich die Handschriften zu ihnen ?

¹ CSCO 184.

² Vgl. BAUR P. CHRYS., Duplikate in Migne's Patrologia Graeca, Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1919, 100, 252-254.

³ Vgl. Evagrius scholast., hist. eccles. 2, 8, MG 86, 2521.

Betreffs der heutigen Manuskripte scheint die Antwort höchst einfach. Sie lassen sich alle auf die vier Kodizes der Akoimeten zurückführen. Alle Briefe, die wir heute haben, waren um die Mitte des 6. Jahrhunderts bereits in jener Sammlung, und dank des oben erwähnten, von K. Lake aufgestellten Inhaltsverzeichnisses können wir sogar ihre Nummer innerhalb jener Sammlung genau bestimmen. So wären unsere fünf umstrittenen Briefe unter den Ziffern 102, 310, 323, 370 und 405 zu finden gewesen, also alle im ersten der vier kunstvollen Kodizes. Die Authentizität der heutigen Briefe steht oder fällt also mit der Authentizität der vier Akoimeten-Bücher. Damit ist das Problem aber nur zurückverlegt, nicht gelöst, und es ist auch gezeigt, daß wir mit den heutigen Handschriften allein in dieser Frage zu keinem Resultat kommen.

Verdienen die vier fraglichen Kodizes Vertrauen? Aus dem wenigen, das wir über sie wissen, können wir nicht urteilen. Die Duplikate lassen nicht auf große kritische Sorgfalt bei der Herstellung der Sammlung schließen. In unserm Falle kommt noch dazu, daß die fünf zu untersuchenden Briefe den «Schlaflosen» als Parteigängern der Chalzedonianer sehr willkommen sein mußten. Aber all das beweist noch nichts. Solange kein stichhaltiger Grund dagegen angeführt werden kann, haben wir auf alle Fälle kein Recht, die Authentizität der in diesen Manuskripten enthaltenen Texte zu bestreiten.

Johannes von Cäsarea hat offenbar eine andere Sammlung benutzt. Freilich ist er dabei, wie Severus behauptet, in die Falle gegangen¹. Würden sich aber die Gründe, die der verbannte Patriarch vorbringt und die wir später betrachten werden, als nichtig erweisen, so erhielte auch diese Quelle Beweiskraft.

Nun wollen wir noch auf Grund der Handschriften die Stellung des Antiocheners selber zur Authentizität der Briefe ins Auge fassen. Ein Dreifaches fällt uns auf.

Erstens schreibt er die Fälschungen nicht dem Grammatiker direkt, sondern dessen Gesinnungsgenossen zu. Warum wohl? Die angefochtenen Stellen befanden sich wohl nicht nur in der Apologie des Johannes, sondern waren auch sonst im Umlauf, ja sogar schon

¹ CSCO 183 «Itaque Grammaticus, qui animalis instar haereticarum fraudis paleam comedit, confictum locum apposuit sic absque nomine, nesciens ad quemnam isti impii epistolam scriptam esse finxissent: ...»

bevor dieser seine Schrift verfaßte. Denn es wäre doch einfacher und wirksamer gewesen, wenn der monophysitische Führer seinen Gegner unmittelbar der Fälschungen hätte beschuldigen können.

Dazu tritt der Umstand, daß Severus beim Durchforschen der Sammlungen in Ägypten auf zwei von den fünf Briefen selber gestoßen ist, denn beim einen (I. 102) nennt er den Namen des Adressaten, den Johannes nicht angibt ¹, und beim andern (I. 323) erwähnt er zu einem Passus eine Variante, die er in einigen Kodizes gefunden habe ².

Schließlich scheinen aber auch die drei übrigen Briefe (I. 310, 370, 405) in den ägyptischen Sammlungen sich befunden zu haben. Severus bestreitet nämlich nirgends deren Echtheit auf Grund ihres Fehlens in Handschriften. Gerade das wäre aber das schlagendste Argument gegenüber dem Chalzedonianer gewesen, wenn er ihm hätte sagen können, durch gründliche Durchforschung der Manuskripte an Ort und Stelle habe er sich überzeugt, daß die betreffenden Briefe oder wenigstens einige davon sich in den alten ägyptischen Sammlungen nicht finden. Statt dessen greift er die Kodizes im allgemeinen an, indem er auf die Unordnung in ihnen hinweist, da nämlich keine bestimmte Reihenfolge innerhalb der Briefe innegehalten worden sei. Damit scheint er die Beweiskraft der Handschriften in der Echtheitsfrage zum vornherein zu leugnen oder mindestens als bedeutungslos hinzustellen, um so allfälligen Schwierigkeiten auszuweichen.

Wir aber ersehen daraus, daß die fraglichen Briefe sich zu Anfang des 6. Jahrhunderts sowohl in Sammlungen bei Konstantinopel und in Ägypten befanden. Ja, wir dürfen annehmen, daß die eine oder andere der von Severus geprüften Handschriften ins 5. Jahrhundert zurückreichte.

Abschließend stellen wir fest, daß die fünf vorliegenden Briefe sich bis in die ältesten Sammlungen zurückverfolgen lassen und daß schon in ältester Zeit aus den Handschriften kein stichhaltiger Gegenbeweis erbracht werden konnte, denn Unordnung schließt nicht notwendig eine Fälschung in sich. Andererseits aber müssen wir bedenken, daß zwischen dem Tode des hl. Isidor, den wir nach

¹ CSCO 183 : Etenim unam etiam ad Timotheum lectorem confinxerunt epistulam.

² CSCO 184 : Et me quidem invenisse in nonnullis codicibus.

allgemeiner Ansicht etwa auf die Jahre 435-440 festsetzen können¹, und diesen Sammlungen vielleicht eine Lücke von einigen Jahrzehnten besteht, über die wir fast völlig im Dunkeln sind, da wir nur wissen, daß verschiedene Sammlungen entstanden, an denen jeweils mehrere beteiligt waren. (Bei der großen Anzahl der Briefe ist es zwar auch möglich, daß sich einmal ein einzelner ein Duplikat zuschulden kommen ließ.) Dadurch wird die Authentizität weniger sicher, als sie auf den ersten Blick erscheinen möchte. Immerhin behält sie eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Im übrigen sehen wir uns genötigt, uns noch andern Kriterien zuzuwenden.

2. Die Textzeugen

EPHRAEM VON ANTIOCHIE

Der erste Zeuge für die umstrittenen Texte ist nach Johannes Grammatikus und Severus von Antiochien, mit denen wir uns soeben beschäftigt haben, der antiochenische Patriarch Ephraem, der dritte Nachfolger von Severus. Seine Werke, von denen wir nur noch Fragmente besitzen, sind uns vor allem durch die Bibliothek von Photius bekannt. Darnach verfaßte Ephraem verschiedene Bücher, von denen drei in seine Sammlung gelangten². Von zwei Kodizes, 228 und 229, gibt er den Inhalt an. Im ersten findet sich am Anfang ein Brief an den Akephalen Zenobius von Emesa, worin Ephraem Leo den Großen verteidigt. Am Schluß dieses Briefes nun stehen verschiedene Zitate aus den Briefen Isidors. Photius schreibt:

« ... ἐν τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ καὶ Ἰσιδώρου τοῦ ἐν μονάζουσι περιβλέπτου [Ἀλεξανδρεὺς δὲ τὸ γένος οὗτος ἦν, καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν αἰδέσιμος] διαφόρους ἐξ ἐπιστολῶν διαφόρων χρήσεις ἐπιφέρει, αἱ κατὰ πάντα συμβαίνουσι ταῖς παρὰ τῶν αἵρετικῶν ὡς οὐκ εὐσεβέσι συκοφαντούμεναις. »³

Handelt es sich hier überhaupt um Isidor von Pelusium? Sicher geht es um einen berühmten Mönch namens Isidor, der von Alexandrien stammte, beim höhern Klerus angesehen war und Briefe geschrieben hatte mit einem Inhalt, der den Lehren der

¹ Vgl. BARDENHEWER 101.

² Vgl. MG 103, 957.

³ MG 103, 964.

Monophysiten völlig widersprach. Mag es in Ägypten verschiedene Mönche mit dem Namen Isidor, ja selbst verschiedene alexandrinischen Ursprunges gegeben haben, nur einer ist durch seine Briefe als Gegner der Monophysiten bekannt : Isidor von Pelusium.

Doch was für Briefe zitiert Ephraem ? Sicher ist nur das eine : Briefe chalzedonensischen Inhaltes. Da aber verschiedene Belege angeführt worden sein müssen, wird auch der eine und andere der hier in Frage stehenden Briefe dabei gewesen sein.

Wir können noch weiter gehen. Junglas nennt als Hauptquelle für die Florilegien des Leontius von Byzanz, ja als wichtigste Quelle für die Schriftstellerei des Leontius überhaupt Ephraem, den Amidier ¹. Zuerst stellt Junglas ein enges Abhängigkeits- und Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden fest. Da aber beide zur gleichen Zeit gewirkt haben, fragt sich, welcher vom andern abhängig ist. Junglas schließt folgendermaßen : Leontius erwähnt in seinen « Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos » den Streit zwischen Severus und Julian von Halikarnaß. Nun ist diese Kontroverse aber auf das Jahr 536 anzusetzen. Also sind die drei Bücher des Leontius nach 536 geschrieben worden. Ephraem aber entwickelte in den ersten zehn Jahren seines Patriarchates (526-545) eine rege theologische Tätigkeit. Also ist Leontius von Ephraem abhängig. Dieses Argument bricht jedoch zusammen, wenn wir mit Lebon annehmen, daß der Streit zwischen Severus und Julian schon vor 528 ausgebrochen ist ². Doch gibt es noch andere Gründe für die These Junglas :

1. War Ephraem schon früh berühmt. Nach Junglas (S. 55, Anm. 1) erzählt Pseudo-Johannes Ephesinus, vita Jacobi Bardaei, p. 206 sq., daß um 537 der Name Ephraems ähnlich wie die Namen des Alexandriners Theodosius und des Syrerers Jakob, nach denen sich die Theodosianer und Jakobiten nannten, ein Parteiname geworden war. Man fragte : Glaubst du wie Theodosius oder wie Ephraem oder wie Jakobus ? Diese Berühmtheit darf wohl zum Teil auf einige bereits veröffentlichte Werke zurückgeführt werden.

2. Hat Leontius († 543) nach seinem eigenen Zeugnis seine « Logoi treis » spät abgefaßt.

Gleich zu Beginn seines Prologes spricht der byzantinische Mönch von den häufigen öffentlichen Disputationen, die er geführt

¹ JUNGLAS 49 ff.

² LEBON 174.

habe ¹. Diese aber fanden nach Loofs in den Jahren 531-537 statt ². Somit scheint das dreiteilige Werk nach 537 entstanden zu sein.

Leontius fügt außerdem noch hinzu, daß er lange gezögert habe, einmal weil er zum Schreiben nicht fähig sei, und dann weil die heiligen Väter schon so vieles erfolglos geschrieben hätten ³.

Diese Bemerkungen erlauben uns, die « drei Bücher » des Leontius auf seine letzten Lebensjahre zu datieren.

Schließlich sind noch die origenistischen Wirren zu beachten. Junglas zweifelt zwar, ob Leontius Origenist gewesen sei, nach G. Fritz ist es sicher ⁴. Nun aber hat Ephraem auf einer Synode von Antiochien im Sommer 542 die Origenisten verurteilt, sodaß von da an zwischen Ephraem und Leontius wohl keine Sympathien mehr herrschten.

So stehen wir vor folgendem Ergebnis: Ephraem und Leontius sind voneinander abhängig. Leontius hat nun aber seine Schrift gegen die Nestorianer und Eutychianer in seinen letzten Jahren, aber vor dem Sommer 542 verfaßt. Von da an nämlich standen Ephraem und Leontius in feindlichen Lagern. Also hat kaum einer von ihnen noch die Bücher des andern benutzt. Vor jener Synode war aber kaum noch Zeit, daß Ephraem die Werke von Leontius hätte verwerten können. So verwendete also Leontius jene des Antiocheners, der überdies schon früh berühmt war. So können wir Ephraems Schriften, aus denen Leontius geschöpft hat, auf die Jahre 526-540 ansetzen. Vor 526 sind sie kaum geschrieben worden, weil Ephraem bis dann als « comes orientis » politisch tätig war, und er kaum Zeit für Theologie gefunden haben mag. Um 540 aber begann Leontius zu schreiben, der Ephraems Werke kannte und benutzte ⁵.

¹ MG 86, 1268: "Ἀνδρες μὲν θεοφιλεῖς, καὶ τῶν θείων δογμάτων ἐπιθυμητικῶς ἔχοντες, τὰς εἰς τὸ κοινὸν διαλέξεις, ἃς συχνῶς πεποιήμεθα ἀποδεξάμενοι, προὔτρεψαν ἡμᾶς.

² LOOFS 300 f.

³ MG 86, 1268-1269: 'Ἡμεῖς δὲ πολλάκις ἐνοχληθέντες ἀνεβαλλόμεθα.

⁴ DTC 11, 1575 (Origenisme).

⁵ Nach R. DEVRESSE, *Le florilège de Léonce de Byzance* (siehe Literaturverzeichnis), ist das dritte Buch erst 543 geschrieben worden. Er schreibt l. c. 547: « Les éléments des deux premiers étaient déjà en ordre quand, après janvier 543, Léonce se mit au troisième, accusation en règle contre Théodore de Mopsueste et les dyophysites. »

Dafür spricht auch die Tatsache, daß Leontius im Prolog zum

Nach Junglas nun hat Leontius Isidor von Pelusium durch Ephraem kennen gelernt ¹; ob alle Briefe, die er zitiert, oder nur einen Teil davon, ist hier nebensächlich. Leontius führt in seinem sicher echten Werke gegen die Nestorianer und Eutychianer den Pelusioten sechsmal an, nämlich Brief I. 102, 303, 323, 360, 405, IV. 166 ². Gegen die Monophysiten sind die Zitate I. 102, 303, 323, 405 gerichtet, die sich alle im ersten Buch des Leontius befinden. Ob I. 303 erst später in die Sammlung eingeschoben wurde, ist strittig. Er findet sich nämlich nicht in der griechischen Handschrift, die Junglas benutzte (Cod. Phill. 1484), sondern nur in einer lateinischen Übersetzung ³. So bleiben also von den « anti-monophysitischen » Briefen Isidors bei Leontius — denn nur diese interessieren uns, weil Severus nur diese angegriffen hat — I. 102, 323, 405, alles Stellen, die Severus gerade in Zweifel zieht. Da Leontius nun aber isidorianische Texte aus Ephraem übernommen zu haben scheint und Ephraem nach Photius Isidor auch als Zeugen gegen die Monophysiten anführt, scheint es wahrscheinlich, daß Ephraem auch die Briefe I. 102, 323 und 405 wiedergegeben hat und somit gegen Severus für die Echtheit dieser Briefe eintritt.

Woher Ephraem diese Briefe kannte, wissen wir nicht, vielleicht aus einer Sammlung, die nach Antiochien gelangt war. Wir sehen jedenfalls, daß die Briefe Isidors in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in allen bedeutenden Zentren der östlichen Kirche bekannt waren, nämlich in den Patriarchalstädten Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel.

Florilegium des dritten Buches ein groß angelegtes Werk gegen Theodor von Mopsuestia in Aussicht stellt, das er offenbar nicht mehr ausführen konnte (siehe MG 86, 1385).

Somit wird dieses dritte Buch kaum mehr von Ephraem abhängig sein, hatte Leontius doch bereits seinen Namen aus den Diptychen streichen lassen. (Vgl. DEVRESSE, l. c. 545.) — Doch interessiert uns hier nur das erste Buch.

¹ JUNGLAS 50-52.

² Maxima Bibliotheca :

681-682 : I. 360.

685 : I. 405, 102, 323, 303.

706 : IV. 166.

³ JUNGLAS 30.

Wie weit Ephraem für unsere Texte Beweiskraft hat, ist zweifelhaft, das Zeugnis des Mönches Leontius aber ist eindeutig. Wie eben erwähnt, zitiert er u. a. die Briefe I. 102, 323, 405. Sie stehen am Schluß der zweiten Zitatenreihe seines Florilegiums zum ersten Buche des sicher echten Werkes «Gegen die Nestorianer und Euty-chianer». Diese Zitatenreihe enthält lauter unzweideutige Väterstellen zugunsten des Dyophysitismus. (Leider finden sich die Briefe Isidors nur in der lateinischen Ausgabe der «Maxima Bibliotheca».)¹

Die gleichen Stellen sind auch, allerdings teils verkürzt, im Florilegium zu «*Contra Monophysitas*»². Der Verfasser dieser Schrift konnte bis heute nicht bestimmt werden. Vielleicht ist es auch Leontius, vielleicht einer seiner Jünger, der ein Werk des Meisters überarbeitete — wie Loofs meint³ — oder in Anlehnung an den Meister ein eigenes Werk geschrieben hat. Nach Devreesse wäre Leontius von Jerusalem der Verfasser⁴. Für uns ist diese Frage nebensächlich, da die uns interessierenden Zitate sicher aus dem Hauptwerke von Leontius übernommen wurden und dadurch den Beweis für deren Echtheit verstärken, entweder weil sie Leontius zweimal anführt, oder weil nicht nur er, sondern auch seine Jünger sie als authentisch betrachtet haben.

Wie kam Leontius mit dem Pelusioten in Berührung? Allem Anschein nach, wie wir gesehen haben, durch den Patriarchen Ephraem. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß er selbst in Palästina oder während seines Aufenthaltes in Konstantinopel in den Jahren 531-537 oder 542-543 isidorianischen Sammlungen begegnet ist⁵. Zusammengestellt scheint er die Texte der ersten zwei Bücher in der neuen *Laura* zu haben. Wohl hat er einige bereits bei seinen Disputationen gebraucht.

¹ Maxima Bibliotheca :

681-682 : I. 360.

685 : I. 405, 102, 323, 303.

706 : IV. 166.

² MG 86, 1828 : I. 323.

MG 86, 1836 : I. 102.

MG 86, 1840 : I. 405.

³ JUNGLAS [pg. VII] lehnt LOOFS ab.

⁴ Le florilège de Léonce de Byzance 551, note 2.

⁵ Für das dritte Buch ist dies ja höchst wahrscheinlich.

Der erste Lateiner, der Isidor von Pelusium zitiert, ist der afrikanische Bischof Fakundus von Hermiane. In seiner Schrift « Pro defensione trium capitulorum » (Buch 2, Kapitel 4) stellt er den Bischöfen Ibas von Edessa und Theodoret von Cyrus Isidor von Pelusium und Gennadius von Konstantinopel gegenüber, die gegen Cyrill von Alexandrien heftigere Vorwürfe als jene erhoben hätten, aber trotzdem durch Kaiser Justinian nicht verurteilt worden seien, weil sie am Konzil von Chalzedon nicht teilgenommen hätten. Also seien Ibas und Theodoret nur aus Tendenz gegen Chalzedon verurteilt worden ¹.

Zum Beweise des Gesagten zitiert er vollständig Brief I. 370 und I. 310 von Isidor, worin dieser Cyrill wegen seiner Rachsucht und seines leidenschaftlichen Vorgehens in Ephesus tadelt. Severus hat die Echtheit beider Briefe angegriffen.

Daß Fakundus gründliche textkritische Arbeit geleistet hat, ergibt sich aus der Einleitung zu seinem Werke ². Darin macht er darauf aufmerksam, daß er verschiedene Zeugnisse, die er aus fehlerhaften Kodizes oder Versionen in sein erstes Memorandum übernommen habe, in seinem vorliegenden Werke verbessert habe ; denn für das erste Votum wurden ihm kaum sieben Tage Zeit gegeben, worunter noch zwei Festtage waren. Zudem mußte es Fakundus auf Geheiß des Papstes Vigilius abfassen, bevor er sein Hauptwerk verarbeitet hatte, nach Garnier in der Karwoche 548 ³. Für die « Verteidigung der Dreikapitel » hingegen scheint der Bischof zwei Jahre (546-548) verwendet zu haben, wobei er den Handschriften nachgegangen ist.

Was die isidorianische Korrespondenz betrifft, kennt er 2000 Briefe ⁴. Da wir durch den römischen Diakon Rustikus wissen, daß sich im Akoimetenkloster bei Konstantinopel 2000 Briefe des Pelusioten befanden ⁵, und da Fakundus sein Werk in Konstantinopel durchgearbeitet hat, dürfen wir annehmen, daß er in seiner Gewissenhaftigkeit für die Briefe Isidors die Akoimeten-Sammlung

¹ ML 67, 571-574.

² ML 67, 527-528.

³ HEFELE - LECLERCQ 3, 18, note 5.

⁴ ML 67, 573.

⁵ ACO 1, 4, 1, 25.

benützt hat, die vielen bekannt war (« quem duo millia epistolarum ad aedificationem Ecclesiae multi scripsisse noverunt »). Daß er mit den « Schlaflosen Mönchen » Beziehungen hatte, liegt schon deshalb nahe, weil diese als Bollwerk der Chalzedonianer, ja bei ihren Gegnern sogar als Nestorianer galten und somit die Dreikapitel mit allen Kräften unterstützt und verteidigt haben dürften.

So verstärken die beiden Isidor-Zitate bei Fakundus den Beweis für deren Echtheit nur insofern, als sie durch das in ihnen enthaltene Vertrauen, das der kritische Afrikaner der Akoimeten-Sammlung schenkte, die Glaubwürdigkeit der letztern erhöhen.

PELAGIUS I.

Sechs Jahre nach Fakundus (554) erwähnt im gleichen Zusammenhange der römische Diakon und Apokrisiar und spätere Papst Pelagius Isidors Briefe gegen Cyrill in seiner Schrift « In defensione trium capitulorum »¹. Er argumentiert ähnlich wie Fakundus: Warum wurden Ibas von Edessa und Theodoret von Cyrus verurteilt? Etwa weil sie Cyrill von Alexandrien angriffen? Keineswegs, sondern als Teilnehmer des Konzils von Chalzedon; denn sonst müßten auch die orientalischen Konzilsväter von Ephesus, der Priester Isidor von Pelusium, die Bischöfe Akazius von Beröa und Andreas von Samosata und vor allem Gennadius, der Patriarch von Konstantinopel, gerichtet werden, da sie Cyrill ebensosehr und noch heftiger befehdeten. Aber sie alle kamen ungeschoren davon, weil sie eben nicht dem Konzil von Chalzedon beigewohnt haben.

Pelagius spricht von « zwei oder drei » Briefen Isidors, in denen er Cyrill heftig schilt, die er aber leider, da er in Gefangenschaft weile, nicht einsehen und seinem Werke einfügen konnte². Es müssen die gleichen Briefe sein, die schon Fakundus angeführt hat, nämlich I. 310 und I. 370 und vielleicht auch I. 324, von dem Fakundus ebenfalls spricht³, einmal weil Pelagius von ihm stark

¹ DEVREESSE 32-33, 68-69.

² DEVREESSE 68 « et venerabilis Ysydorus presbiter Pelusinus, qui eum duabus aut tribus epistolis fortiter increpat (quas propter necessitatem meam, quia in custodia detineor, non potui requirere et huic operi, sicut iam supra sum prosecutus, inserere) . . . »

³ ML 67, 574.

abhängig ist, und ferner, weil sonst keine Briefe ähnlichen Inhalts von Isidor bekannt sind.

Daß Pelagius die Handschriften der Akoimeten, auf die er anzuspieren scheint, nicht selbst kontrollieren konnte, dürfte einleuchten, da er als Aufrührer gegen die justinianische Kirchenpolitik sicher nicht ausgerechnet bei seinen Gesinnungsgenossen in Gewahrsam gesetzt wurde. In den andern Klöstern aber, wo Pelagius sich aufhielt, fanden sich offenbar die pelusinischen Briefe nicht. So war er wohl einzig auf sein Gedächtnis angewiesen, das ihn an die Zitate bei Fakundus erinnerte, und so wird er einfach dessen Zeugnis für die Echtheit unterstützen.

STEPHANUS GOBARUS

Auch auf monophysitischer Seite begegnen wir einem Zeugnis aus Isidor über Cyrill, über das wir allerdings nicht viel wissen, nämlich beim Tritheisten Stephanus Gobarus.

Sein Werk ist uns nur bekannt als Kodex 232 der Photianischen Bibliothek. Es behandelt in 52 Kapiteln und einem Anhang verschiedene theologische Fragen. In zwei Kapiteln gegen den Schluß hin spricht Stephan auch von unserm Isidor¹. Im ersten davon behandelt er nach Photius die Ausführungen des Pelusioten über die alexandrinischen Patriarchen Theophil und Cyrill und über den hl. Johannes Chrysostomus und beschuldigt jene der Feindschaft gegen diesen. Dabei muß er, wenn es sich nicht um einen verloren gegangenen Brief handelt, den uns hier interessierenden Brief I. 310 zitiert haben, denn dieser ist der einzige aus dem ganzen Nachlaß Isidors, der Cyrill und Chrysostomus miteinander in Beziehung bringt. Photius scheint dabei aber ungenau zu sein; denn Isidor klagt im erwähnten Brief Cyrill nicht, wie Photius sagt, des Hasses gegen Chrysostomus an, sondern des zu leidenschaftlichen Kampfes gegen Nestorius, und er vergleicht diese Auseinandersetzung mit der Gegnerschaft Theophils gegen Chrysostomus.

Das Zeugnis von Stephan ist wichtig, weil es nicht aus dem chalzedonischen Lager kommt, dem Severus die Fälschungen zuschreibt. Wir wissen zwar nicht, aus welchen Quellen der Tritheist geschöpft hat. Er hat sein Buch in der zweiten Hälfte des 6. Jahr-

¹ MG 103, 1104.

hundreds in Ägypten oder Syrien geschrieben. Jedenfalls scheint er nicht einfach frühere Textzeugen, sondern eine Briefsammlung benützt zu haben, da er erstmals, soweit wir sehen, das Verhältnis von Isidor und Chrysostomus berührt. Ja, er scheint sogar die Vorwürfe von Severus gegen die Echtheit zu kennen. Stephan erwähnt nämlich im folgenden Kapitel seiner Schrift, daß Severus die Beschuldigung des Origenismus, die er gegen Isidor erhoben hatte, wieder zurückgenommen habe ¹. Severus aber sagt am Schlusse der Widerlegung des Grammatikers betreffs der Zitate aus Isidor, daß verschiedene den Pelusioten des Origenismus anklagen und so seine Angriffe auf Theophil und Cyrill erklären. Dann fügt er bei : « Ego vero ne uno quidem huiusmodi dogmate piae memoriae Isidorum implicatum inveni. » ²

Stephan hat also wohl gegen Severus Brief I. 310 als echt angenommen.

EVAGRIUS SCHOLASTIKUS

Spärlich ist das Zeugnis des Kirchengeschichtsschreibers Evagrius Scholastikus für unsere Frage. Er schreibt im 15. Kapitel des 1. Buches seines Werkes : « . . . γέγραπται δὲ πρὸς Κύριλλον τὸν ἀοίδιμον . . . » ³ Er kennt also Briefe Isidors an Cyrill ; welche, wissen wir nicht. Heute sind noch elf erhalten, die an Cyrill adressiert sind. Es ist zwar nicht ganz sicher, ob sich alle diese an den Patriarchen wenden ; sie können teils auch an andere Personen mit dem gleichen Namen gerichtet sein. Da aber die drei von Severus erwähnten zu den berühmtesten unter diesen gehören, dürfen wir annehmen, daß Evagrius diese auch gemeint hat. Ob er sie in Antiochien, wo er den größten Teil seines Lebens verbrachte, oder in Konstantinopel, wohin er 588 seinen Freund, den Patriarchen Gregor von Antiochien, begleitete, selber gesehen oder nur davon gehört hat, ist nicht klar. Immerhin hat sein Zeugnis doch einigen Wert. Es steht am Schlusse des Jahrhunderts, das den Briefen des Pelusioten am meisten Bedeutung geschenkt hat.

ANASTASIUS SINAITA

Hundert Jahre später (690-700) — Palästina und Ägypten standen bereits unter arabischer Herrschaft, doch die christolo-

¹ MG 103, 1104.

² CSCO 194.

³ MG 86, 2464.

gischen Kämpfe dauerten weiter — begegnen wir noch einmal einer Zitation und wohl der merkwürdigsten, nämlich beim Mönchsvater Anastasius Sinaita in seinem « Hodegos ».

Im 9. und 10. Kapitel legt er dar, daß sich die Begriffe φύσις und οὐσία und ὑπόστασις und πρόσωπον nicht decken, wie die Monophysiten behaupten ¹.

Im 9. Kapitel beweist er seine These aus dem Konzil von Nizäa und aus den Vätern, vor allem aus Cyrill. Er erwähnt in einem Scholion dessen Brief an Eulogius, worin der Alexandriner deutlich von zwei Naturen in Christus spricht. Auf den Einwand hin, Cyrill habe später diese Auffassung widerrufen, fährt Anastasius fort: « Angenommen auch, daß er sich von der Lehre der Orientalen losgesagt hat, hat er etwa auch Proklus verleugnet . . . , hat er Ambrosius verstoßen . . . , hat er auch Isidor den Pelusioten von sich gestoßen, der ihm über die zwei Naturen geschrieben hat, und den der hl. Cyrill seinen Vater nennt ? » ² Anastasius muß hier an die beiden Briefe I. 323 und I. 370 gedacht haben, denn nur in I. 323 spricht Isidor zu Cyrill von zwei Naturen und nur in I. 370 beruft er sich darauf, daß der Patriarch ihn Vater genannt habe.

Im 10. Kapitel berichtet der Sinaite von vier öffentlichen theologischen Disputationen, die er in Alexandrien gehalten habe, wo er den Theodosianern und Gajaniten nachwies, daß, wenn φύσις und ὑπόστασις gleichbedeutend seien, sie alle Väter samt dem hl. Cyrill zu Nestorianern stempelten ³. Zu diesem Zwecke suchte er vorerst in der Hauptstadt bei verschiedenen Personen, vornehmlich bei den Theodosianern selber, die Väterschriften zusammen und schrieb die entsprechenden Väterstellen säuberlich auf. Am folgenden Tage hielt er dann eine Disputation vor Behörden und Einwohnern, vor dem Klerus und den Gläubigen und vor Vertretern aller Sekten, wie der Theodosianer, Gajaniten und Semidaliten. Zuerst stellte er die These der Gegner auf, daß φύσις in Christus immer auch πρόσωπον bedeute, und darauf führte er aus ihren eigenen Büchern die Väterstellen an, vorab jene des hl. Cyrill, auf den sie sich am meisten zu berufen schienen ⁴. Dabei hat er im Zusammenhang mit Amphilochius auch zwei Briefe des hl. Isidor

¹ MG 89, 37 und 152.

² MG 89, 37.

³ MG 89, 145.

⁴ MG 89, 149-152.

vorgelesen, nämlich I. 102 und I. 323¹. Bei der nachträglichen Niederschrift seiner Disputation in der Wüste hatte er leider die Väterwerke nicht mehr zur Hand und zitierte sie auswendig, « ἀπὸ στήθους ». Deshalb ersucht er die Leser am Schlusse, die fehlerhaften Stellen zu korrigieren, falls sie textreine patristische Schriften besäßen². So ist die Merkwürdigkeit zu erklären, daß er drei Briefe Isidors, nämlich I. 370, I. 102 und I. 323 zu einem einzigen kombiniert und eben ungenau, wenn auch sinngetreu zitiert³. I. 370 hat er kaum der Menge vorgetragen, da er nicht zum Thema paßte, hingegen sicher I. 102 und wohl auch I. 323.

Zweifellos aber hat er alle drei Briefe aus alexandrinischen Handschriften gekannt und unbedenklich als echt angesehen, obwohl er aus Angst vor den Gegnern sehr vorsichtig war, was sich aus der eben erwähnten Schlußnotiz ergibt, nach der ihm auch Fälschungen bekannt waren⁴. Vielleicht hat er sogar die gleichen Manuskripte wie einst Severus benützt.

Übrigens war es, soweit wir wissen, das letzte Mal, daß Isidor von Pelusium in christologischen Auseinandersetzungen als Zeuge angerufen wurde.

¹ MG 89, 156-157.

² MG 89, 160.

³ MG 89, 156-157.

⁴ MG 89, 160. Vgl. auch MG 89, 149: Καὶ γὰρ καὶ ἑτέρας τινὰς δογματικὰς φωνὰς τοῦ αὐτοῦ Κυρίλλου ζητήσαντες, ἐν ταῖς βίβλοις ἐν Ἀλεξανδρείᾳ νενοθευμένας καὶ διεστραμμένας αὐτὰς εὐρήκαμεν, μάρτυς Κύριος ὁ Θεός.

Wir fassen die Ergebnisse tabellarisch zusammen :

Erklärung der Zeichen :

- + für die Echtheit.
 — gegen die Echtheit.
 (?) zweifelhaft, ob für oder gegen die *Echtheit*.
 ? zweifelhaft, ob der betreffende Brief dort *gemeint oder zitiert* wird, aber das Zeugnis für die Echtheit ist eindeutig.

Tabelle :

Brief I.		102	310	323	370	405
Johannes Grammatikus und seine Handschriften		+	+	+	+	+
Severus von Antiochien im Exil	Seine Handschriften . . . Seine Ansicht	+ —	(?) —	+ (?)	(?) —	(?) (?)
Die Handschriften der Akoimeten		+	+	+	+	+
Ephraem von Antiochien und seine Handschriften		+?		+?		+?
Leontius v. Byzanz	Disputationen in Konstantinopel Contra Nestorianos et Euty-chianos Contra Monophysitas (Autor-schaft zweifelhaft)	+? + +		+? + +		+? + +
Fakundus von Hermiane			+		+	
Pelagius I.			+?		+?	
Stephanus Gobarus			+?			
Evagrius Scholastikus			+?	+?	+?	
Anastasius Sinaïta	Disputation in Alexandrien . Hodegos { 9. Kap. 10. Kap.	+ +		+? + +	+? + +	

II. Innere Kritik

1. Severus von Antiochien

a) Seine Einwände

Brief I. 102 (Text unten S. 46)

Das große Ärgernis für den ehemaligen Patriarchen Severus ist Brief I. 102, und nicht etwa wegen seines Inhaltes — denn er, Severus, trage gar nicht die Einnatur-Lehre vor, gegen die der Briefschreiber sich richtet, und die den Monophysiten zu Unrecht vorgeworfen werde — sondern wegen der Aufschrift, die bei Johannes Grammatikus lautet : « Isidori, episcopi Pelusii Aegypti » ¹.

Severus hat sein « ceterum censeo » gefunden. Schon gleich am Anfang seines Abschnittes spricht er davon, da er Isidor vorstellt : « . . . quem etiam episcopum vocaverunt isti, qui in nulla re veritatem habent. » ² Daraufhin beweist er eindeutig, daß unser Isidor nicht Bischof von Pelusium gewesen sein kann :

« His autem temporibus nullus apparet nomine Isidorus qui fuerit episcopus Pelusii, nam operam dedi ut de hoc inquirerem. Ipse autem Isidorus, cum permultas scripserit epistolas, nusquam significando semetipsum episcopum esse scripsit. » ³ « Si enim, congregata ephesina synodo, sapiens Isidorus ea, quae apposuimus, scripserit, ex ipsis autem commentariis episcoporumque subscriptionibus appareat Eusebium tunc temporis Pelusii episcopum fuisse, iste commenti et mendacii vestri Isidorus profecto non erat episcopus. » ⁴

Severus hat vollständig recht, unser Isidor war nicht Bischof von Pelusium, sondern Eusebius war damals Bischof jener Stadt, was wir übrigens aus Isidors Briefen zur Genüge erfahren können ⁵. Unter dessen Regierung starb Isidor. Also stimmt die genannte Briefaufschrift des « gottlosen Grammatikers » nicht.

Was ist dazu zu sagen ? Ein Brief kann authentisch sein, auch wenn die Überschrift nicht stimmt. Wir dürfen nicht einfach von der Fälschung des Titels auf die Fälschung des Inhaltes schließen. Ein treffliches weiteres Beispiel für die Ausschmückung

¹ CSCO 183.

² CSCO 182.

³ CSCO 182.

⁴ CSCO 188.

⁵ Vgl. oben S. 7.

eines Titels durch eine spätere Hand liefert uns Rustikus in seinem « Synodicon ». Er überschreibt Brief I. 25 :

« Epistula sanctissimi et beatissimi doctoris ecclesiae Isidori presbyteri et abbatis monasterii circa Pelusium ad archiepiscopum Alexandriae beatissimum Cyrillum. » ¹

Wie leichtfertig der sonst gewissenhafte Übersetzer Isidor zum Abte eines Klosters bei Pelusium macht, habe ich bereits gezeigt ². Hier scheint ein ähnlicher Fall vorzuliegen, und Severus tut gut daran, diesen Fehler zu geißeln. Nur ist er leider zu weit gegangen, indem er den Brief gesamthaft ablehnte. Übrigens wurde letzterer nicht nur von Johannes zitiert, sondern fand sich auch in ägyptischen Handschriften. Das ersehen wir daraus, daß Severus den Adressaten, einen Lektor Timotheus, nennt, den der Grammatiker nicht erwähnt hatte ³. So sieht sich der Monophysitenführer genötigt, die Briefsammlungen als solche anzugreifen, in denen große Unordnung in bezug auf die Reihenfolge der Briefe herrschte, sodaß nach ihm die Gegner es leicht hatten, pseudo-isidorianische Briefe den Sammlungen beizufügen. Gewiß, nur beweist die Möglichkeit eines Betruges noch keineswegs dessen Wirklichkeit. — Geradezu verhängnisvoll ist die Behauptung des Antiocheners, daß nun die Lügner die Gelegenheit zu Fälschungen benützten, indem sie Briefe herausgaben an Personen, an die der selige Isidor häufig geschrieben hatte ⁴. So wäre also unser Brief an den Lektor Timotheus unterschoben worden, an den Isidor tatsächlich viele Briefe gerichtet hat. Einerseits waren also die Betrüger so listig, daß sie sogar in der Adresse Isidor nachahmten, andererseits aber so unbeholfen, daß sie Isidor « Bischof » nannten, wie « dieser sich in keinem seiner vielen Briefe genannt hatte », wie der gleiche Severus ausdrücklich bemerkt ⁵. Entweder entbehrten die « Nestorianer » der Logik und begingen eine höchst plumpe Fälschung, oder Severus verstrickt sich in Widersprüche.

Wie läßt sich übrigens der Bischofstitel erklären ? Er kann auf einer Verwirrung beruhen, die daraus entstand, daß zur Zeit Isidors

¹ ACO 1, 4, 1, 9.

² S. 5-8.

³ CSCO 183 « Etenim unam etiam ad Timotheum lectorem confinxerunt epistulam, ... »

« Itaque Grammaticus ... confictum locum apposuit sic absque nomine, nesciens ad quemnam isti impii epistulam scriptam esse finxissent : ... »

⁴ CSCO 183.

⁵ CSCO 182.

von Pelusium auch ein Bischof gleichen Namens lebte, und beide miteinander in Briefverkehr standen ¹. Allerdings war dieser Bischof nicht Bischof von Pelusium, sodaß wir keinen Grund haben, vorliegenden Brief diesem zuzuschreiben.

Einen ernsteren Einwand erhebt der Monophysit am Schlusse des Kapitels. Er ist zwar gegen die zitierten Briefe im allgemeinen, aber doch vornehmlich gegen I. 102 gerichtet.

Severus sucht Isidor durch Isidor selbst zu widerlegen und stellt dem verdächtigen Brief einen Text gegenüber, der mit dem andern in direktem Widerspruch zu stehen scheint. Wir zitieren nach Severus: I. 102: «Omni igitur custodia serva cor tuum, *ne unam Christi naturam* post incarnationem suscipias.» ² II. 157: «Quod enim incredibile erat, scilicet quod *divina natura* ad res nostras descendisset, tantam dispensationem operata esset, ... per ipsas res demonstrationem accepit.» ³

Nach I. 102 dürfen wir also in Christus nach der Menschwerdung nicht nur eine Natur annehmen, nach II. 157 hat die (eine) göttliche Natur unsere Erlösung bewirkt. Im griechischen Text steht auch beidemal φύσις. Im ersten Brief warnt Isidor also davor, nach der Inkarnation nur von *einer* Natur zu sprechen, im zweiten tut er es selber. Somit ist es nach Severus evident, daß der erstere unserem Isidor fälschlich zugeschrieben wird.

Uns erscheint es schwieriger, den zweiten Text zu erklären. Wir haben alle theologischen Stellen bei Isidor, wo φύσις vorkommt, zusammengestellt ⁴ und konstatiert, daß φύσις überall Wesenheit oder Natur bedeutet, nie aber Person, ausgenommen in diesem Briefe ⁵. Hier aber scheint tatsächlich unter φύσις die zweite göttliche Person gemeint zu sein. Allerdings ist zu beachten, daß Isidor hier nicht ex professo vom Geheimnis der Inkarnation han-

¹ Vgl. die Briefe I. 89, 90.

II. 224, 225, 226, 227, 263.

IV. 1, 7, 10, 17, 120, 169, 220.

V. 156, 166, 172, 179, 288, 289, 308, 318, 335, 459, 474, 557.

² CSCO 183.

³ CSCO 194.

⁴ Vgl. die Briefe I. 42, 95, 102, 124, 193, 236, 303, 353, 404, 416, 436, 496.

II. 139, 142, 143, 157, 192.

III. 18, 27, 63, 112, 149, 329, 386.

IV. 22, 211, 229.

⁵ Vielleicht auch in I. 404 (408): παρθενευούσης τῆς φύσεως.

delt, sondern es nur streift, und daß sich daraus eine Ungenauigkeit in der Terminologie leicht erklären läßt, um so mehr als zu Lebzeiten des Pelusioten die christologische Terminologie noch nicht fixiert war. Wir haben keinen Grund, die Echtheit dieses Briefes abzulehnen, aber noch weniger die des andern, da jener der bei Isidor üblichen Ausdrucksweise weit besser entspricht.

Wir geben zu, auf den ersten Blick scheinen diese beiden Texte unvereinbar; versteht man aber das eine Mal unter φύσις « Natur », das andere Mal « Person », so besteht kein Widerspruch mehr. Daß infolge dieser schwankenden Terminologie große Unklarheiten und Mißverständnisse entstanden, wissen wir nur zu gut aus der Geschichte der christologischen Wirren. Daher kam es auch, daß, wie in unserem Falle, in den verschiedenen Lagern die gleichen Väter zitiert wurden, und zum Teil mit Recht, da alle Belegstellen authentisch sein konnten. Das gilt vor allem für die monophysitischen Streitigkeiten, da Severus und seine Anhänger inhaltlich vielfach mit den Chalzedonianern übereinstimmten, aber deren Terminologie ablehnten ¹.

Brief I. 323 und I. 405 (Text unten S. 48, 50)

Severus selbst stellt diese beiden Briefe nicht schlechthin als in ihrer Gesamtheit gefälscht hin, sondern nimmt die Möglichkeit einer Interpolation an. Er sagt:

« ... confinxerunt aut admixtione adulterarunt ... » ²

Die Argumente, die er daraufhin anführt, beweisen aber nicht mehr als eine Hinzufügung oder eine Fälschung der christologischen Formel. Er erklärt, er habe, was Brief I. 323 betrifft, in verschiedenen Handschriften den Passus « Ex ambabus naturis unus est Filius » und « Ex duabus naturis unus est Filius » gefunden, statt: « In duabus naturis » (Grammatikus). Übrigens finde sich die gleiche Formel (ex duabus naturis) ein zweites Mal im Brief an Leander (I. 303) ³.

Damit bezeugt er ausdrücklich die Existenz dieses Briefes (I. 323) in den ägyptischen Kodizes, allerdings mit andern Varianten, und behauptet nur die Fälschung der letzteren.

Schließlich zieht der Antiochener noch die Berufung Isidors auf Athanasius herbei und sucht deren Sinnlosigkeit darzutun, da

¹ Vgl. LEBON.

² CSCO 184.

³ CSCO 184.

dieser große Alexandriner nie von einer Person in zwei Naturen gesprochen habe ¹. Wir stimmen ihm hierin bei, daß Athanasius nirgends formell von zwei Naturen spricht ². Aber diese Tatsache legt nur eine Interpolation der dyophysitischen Formel nahe. Hinsichtlich des übrigen Inhaltes konnte sich der Verfasser des Briefes gut auf Athanasius stützen. Die Integrität der Texte werden wir im nächsten Kapitel untersuchen.

Brief I. 310 und I. 370 (Text unten S. 47, 49)

Es bleiben noch die Einwände gegen die Briefe I. 310 und I. 370 zu prüfen. Die Kühnheit, mit der Isidor sich an den allgewaltigen Cyrill wendet, setzt uns heute noch in Erstaunen. Kennen wir aber den leidenschaftlichen Kampf, den er gegen den sittlich verkommenen Klerus von Pelusium und vor allem gegen seinen Bischof Eusebius führte, so begreifen wir auch seine Stellungnahme gegenüber seinem Patriarchen. Er fühlte und litt mit der Kirche seiner Zeit wie kaum ein zweiter. Die Spaltungen des mystischen Leibes Christi zerrissen seine Seele ³. So schmerzte ihn der ewige Hader der Kirchenfürsten von Alexandrien und Konstantinopel tief und trieb ihn dazu, bittere Vorwürfe gegen Cyrill zu erheben. Die beiden vorliegenden Briefe entsprechen vollkommen der Mentalität Isidors.

«Doch», wendet Severus ein, «wäre Isidor nicht abgesetzt worden, wenn er solche Briefe abgefaßt hätte?» ⁴ Wir stellen als Gegenfrage: «Wovon abgesetzt?» Isidor lebte als Priester und Mönch in der Wüste, wohin er wahrscheinlich vor seinem Bischof hatte fliehen müssen. So bekleidete er keine besondere Funktion mehr, der er enthoben werden konnte. Das Siegel der Priesterweihe aber vermochte ihm niemand zu rauben. Zudem war es wohl nicht ratsam, gegen ihn irgendwelche Maßnahmen zu ergreifen. Sein Ansehen, wohl vor allem beim Volke, war zu groß. Es war klüger, seine Mahnungen gleichsam nicht ernst zu nehmen und diesen Mönch in der Wüste draußen schreien zu lassen, von dem man im übrigen nichts zu fürchten hatte. Warum sich unnötig unbeliebt machen? Zudem war noch Eusebius da, sein Bischof,

¹ CSCO 184-185.

² WEIGL, Untersuchungen 175-176.

³ Vgl. Brief IV. 103 (1169).

⁴ CSCO 186.

der an Isidor als seinem erbittertsten Widersacher gewiß Rache nehmen würde, sodaß ein Einschreiten des Erzbischofs auch gar nicht notwendig war.

« Wie aber konnte bei diesem gespannten Verhältnis », fährt Severus fort, « Cyrill Isidor Vater nennen ? » Das ist leicht erklärlich. Cyrill hatte Isidor geschrieben, bevor ihn dieser wegen seines Vorgehens gescholten hat. So konnte diese Anrede ernst gemeint sein — oder dann war sie eben eine bloße Höflichkeitsformel, wie sie im Orient auch zwischen unversöhnlichen Gegnern üblich ist.

Richtig ist die Schlußbemerkung des Ex-Patriarchen, worin er bestreitet, daß, wie manche behaupteten, Isidor Origenist gewesen sei und deshalb Theophil und Cyrill, die die Origenisten verfolgten, bekämpft habe ¹. Er konnte aber auch aus anderen Motiven Opposition machen, wie sie sich in unseren Briefen äußert.

b) Sein Verhältnis zu Isidor

Im « Liber contra impium grammaticum »

Die « Schrift gegen den gottlosen Grammatiker » ist zweifellos eine Kampfschrift, in der es gilt, die Apologie des Johannes für das Chalcedonense zu widerlegen. Dabei stößt Severus auf die Texte Isidors von Pelusium. Diese sprechen deutlich zugunsten des Konzils. Daraus ergäbe sich aber, daß Isidor Chalzedonianer gewesen wäre und infolgedessen zur feindlichen Partei gehörte. Das scheint der Monophysit nicht annehmen zu können ; denn er hat persönlich Erkundigungen über diesen Mann eingezogen und dabei festgestellt, daß er als weiser und tugendhafter Mann in hohem Rufe stand. Somit ist es für ihn sicher, daß er nicht Chalzedonianer gewesen war. Aber die Briefe, die eindeutig dafür sprechen ? Diese müssen gefälscht sein. Wie die Beweise dafür beschaffen ? Severus informiert sich in Pelusium und wohl auch in Alexandrien genau über die Personalien und Schriften Isidors und untersucht selber die Manuskripte. Und was entdeckt er ? Die Sammlungen sind ungeordnet, was schon verdächtig ist ; statt « in duabus naturis » findet sich in einigen Kodizes '« ex duabus naturis », ein klarer Widerspruch ; und sein bester Trumpf, auf den er sichtlich stolz ist, besteht im Nachweis, daß Isidor nicht Bischof war, wie « die

¹ CSCO 194. Vgl. Brief IV. 163 (1248-1253).

Gegner behaupten ». Also sind die Briefe, die die *μία φύσις*-Formel ablehnen und die die chalzedonensische Formel enthalten, gefälscht. Allfällige Bedenken vertreibt der Brief II. 157, worin der Pelusiote die *μία φύσις*-Formel selber gebraucht. Damit ist auch gegeben, daß dieser ein erbitterter Feind der Nestorianer war und Cyrill unmöglich wegen seines leidenschaftlichen Vorgehens gegen jene tadeln konnte. Briefe derartigen Inhaltes waren ebenfalls nicht authentisch.

Doch wir haben gezeigt, daß Severus kein einziges stichfestes Argument gegen die Echtheit eines Briefes als solchen angeführt hat. Geradezu mißtrauisch aber macht uns die Existenz sicher einiger, wenn nicht aller angegriffenen Briefe in den von Severus durchforschten Sammlungen selbst. Zudem schimmert zwischen den Zeilen die Tendenz durch, Isidor zu einem Vater des Monophysitismus zu machen.

Nach Stephanus Gobarus

Dem Verhältnis von Severus zu Isidor widmet der Tritheist Stephanus Gobarus in seinem Buche ein ganzes Kapitel, das leider nur noch im Auszug nach Photius erhalten ist, der es in folgenden Satz zusammenfaßte :

« Ὅτι Σεβήρος τὸν ἐν ἁγίοις Ἰσίδωρον μέμψασθαι μὲν ὀρμηθεὶς, οὐκ ἔχων δὲ ὄθεν, φήμην αὐτῷ περιπλάττει Ὀριγενιασμοῦ, εἰ καὶ ταύτην αὐτὸς πάλιν ἀποσκευάζεται δι' ἑαυτοῦ, ὑπὸ τῆς ἀληθείας νικώμενος. » ¹

Diese Bemerkung bestärkt unsere Ansicht beträchtlich, da sie uns weitere Zusammenhänge errathen läßt. Für die Glaubwürdigkeit dieser Notiz spricht das Zeugnis des Severus gegen den Origenismus Isidors am Schlusse seiner Ausführungen über ihn ².

Severus hat also ursprünglich Isidor bekämpft. Warum ? Sicher wegen seiner Briefe und zwar solchen, die seiner Partei schaden. Das waren wohl Briefe christologischen Inhaltes und solche, die gegen Cyrill und gegen Eusebius, den monophysitischen Bischof von Pelusium, gerichtet waren. Daß Severus solche Briefe schon vor der Apologie des Grammatikers kannte, erhellt auch daraus, daß er « die Fälschungen » nicht diesem, sondern den

¹ MG 103, 1104.

² CSCO 194.

« Nestorianern » zuschreibt. Die Briefe waren aber so einwandfrei, daß er Isidor nichts vorwerfen konnte, — welch eine Empfehlung für den Pelusioten ! — und so stempelte er ihn einfach zum Origenisten, mußte aber der Wahrheit zuliebe ihn dann auch von diesem Makel freisprechen. Was blieb ihm also noch übrig, als ihn auf seine Seite zu stellen und die anstößigen Briefe als gefälscht zu erklären ?

Daraus folgt, daß aller Wahrscheinlichkeit nach Severus die später als nicht-authentisch angegriffenen Briefe anfänglich selber für echt gehalten, aber durch Parteipolitik gezwungen, schließlich aufgegeben hat. Wäre dieses Argument absolut sicher, so wäre es das schlagendste, um Severus zu widerlegen. Nun aber hat es wenigstens einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich.

Als sicher dürfen wir betrachten, daß bereits zur Zeit, da Severus noch den Patriarchenstuhl von Antiochien inne hatte (512-518), die Briefe Isidors dort bekannt waren. Wohl existierten dort Sammlungen, die zwei Jahrzehnte später auch Ephraem benützte ¹.

2. Die Briefe in sich

Dem Monophysitenführer Severus gelang es nicht, stichhaltige äußere oder innere Gründe gegen die Echtheit der genannten Briefe aufzuführen. Daß viele äußere Zeugen aber für die Echtheit sprechen, haben wir bereits gesehen. Es bleibt noch zu untersuchen, ob auch innere positive Momente zu finden sind.

Zuerst betrachten wir den *Inhalt* der Briefe.

I. 102 ² richtet sich an einen Lektor Timotheus gegen die manichäische Einnaturlehre, wie wir noch sehen werden. Auffallend ist nun, daß auch I. 121, 416 und II. 133, die an den gleichen Timotheus adressiert sind, sich gegen manichäische Ideen wenden ³.

¹ In den in der Patrologia Orientalis herausgegebenen Homilien des antiochenischen Patriarchen haben wir Isidor nirgends erwähnt gefunden.

² (252).

³ I. 121 (264) : μητέρα ἐκεῖθεν ἐπιλεξάμενος, καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς σαρκωθεὶς, καὶ ἄνθρωπος κατὰ ἀλήθειαν ὁμοῖος ἡμῖν κατὰ πάντα, πλὴν ἁμαρτίας, γενόμενος. (Gegen den Scheinleib des Jesus impatibilis.) I. 416 (413) : Πέτρα δὲ ὁ Χριστὸς ἐστίν, ἄτρεπτος μείνας, ὅτε σεσάρκωτο. Vgl. I. 102 (252) : ἡ τῆς θείας τραπέσης.

II. 133 (576) : Μανιχαῖοι, διασύροντες τὴν Παλαιὰν Διαθήκην.

Daß I. 310¹ berechnigte Vorwürfe gegenüber dem Verhalten Cyrills zu Ephesus enthält, scheinen auch andere Quellen zu bestätigen, besonders die Konzilsakten über die erste Sitzung am 22. Juni 431².

Bereits oben (S. 39-40) wurde ferner gezeigt, wie I. 310 und I. 370 dem Charakter Isidors entsprechen und anderseits die Klugheit Cyrill Zurückhaltung gegenüber dem Mönchsvater gebot.

Auf ähnliche Stellen wie in I. 323³ stoßen wir in I. 419 und 496⁴.

In I. 405⁵ ist typisch für Isidor die Stellungnahme gegen die Arianer, die er von allen Häretikern am meisten bekämpfte⁶.

Ein weiteres Kriterium neben dem Inhalt ist die *sprachliche Eigenart*. Es handelt sich hier nicht darum, auf alle Einzelheiten einzugehen. Das würde eine philologische Untersuchung der ganzen Briefsammlung voraussetzen und genügend Stoff zu einer eigenen Arbeit liefern. Hier sei nur auf einige Punkte aufmerksam gemacht.

Die Schwierigkeit, die die schwankende Terminologie bietet, haben wir schon oben gelöst (S. 37-38). Wir wiederholen aber, daß φύσις im Sinne des angegriffenen Briefes I. 102 der bei Isidor üblichen Ausdrucksweise weit besser entspricht. Unser Autor scheint im allgemeinen die christologischen Begriffe der Kappadozier und der gemäßigten Antiochener zu übernehmen im Gegensatz zu den Apollinaristen, den extremen Antiochenern, den Nestorianern und zu Cyrill⁷. Wie aber das viermal vorkommende cyrillianische

¹ (361).

² Vgl. HEFELE - LECLERCQ 2, 295-312.

³ (369).

⁴ I. 419 (416): 'Ο Θεός γάρ ἐνανθρωπήσας οὐ τέτραπται, οὔτε συγκέχυται, οὔτε διήρηται. 'Αλλ' εἰς ἐστὶν ἀναρχος καὶ αἰδιος Υἱός.

I. 496 (452): σύγχυσίν τινα καὶ ἀνάκρασιν, καὶ τροπὴν τὴν εἰς σάρκα τοῦ Θεοῦ Λόγου κατηγών, ἢ ἀλλοιῶν τὴν θείαν φύσιν εἰς σάρκα καὶ ὁστέα, ἢ τὴν ἀλήθειαν τῆς σαρκὸς ἀθετῶν.

⁵ (409).

⁶ Den Beweis dafür werden wir im dogmengeschichtlichen Teil erbringen.

⁷ Vgl. JUGIE 150-156: Was die christologische Terminologie betrifft, bedeutet φύσις bei Apollinaris, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Nestorius und auch meistens bei Cyrill (und später bei den Severianern) « Natur-Person », ist synonym mit ὑπόστασις und πρόσωπον, abgesehen vom Unionsprosopon bei Nestorius; bei den Abendländern und den *gemäßigten, rechtgläubigen Antiochenern* (und später bei den Eutychianern) bedeutet φύσις trinitarisch und christologisch dasselbe, nämlich « Natur ».

Trotzdem bestand zwischen den Abendländern und den gemäßigten

« ἐκ δύο φύσεων » zu erklären ist, damit wird sich das folgende Kapitel beschäftigen.

Nicht verwundern darf es uns, wenn wir in den Texten unseres Exegeten, der wie nur wenige seiner Zeitgenossen das Buch der Bücher kannte, auf Schritt und Tritt Zitate und Bildern aus der Heiligen Schrift begegnen. Dieses Charakteristikum können wir auch in den angefochtenen Briefen feststellen.

So mahnen uns die Häretiker in I. 102, die durch schöne Reden die Einfältigen fangen, wie die Seeleute mit Köder die Fische, an die Menschenfischer in Mth. 4, 19. Im gleichen Brief wird ferner Prov. 4, 23 zitiert ¹. In I. 310 wird an Gen. 18, 21 erinnert ². I. 323 spricht einleitend einfach von « vielen Schriftzeugnissen für die Menschwerdung des Sohnes Gottes » ³. In I. 370 werden Heli und Jonathas Cyrill als warnende Beispiele vor Augen geführt ⁴. I. 405 klingt an Joh. 1, 14 an ⁵.

Ein letztes Mittel, die Echtheit der Briefe zu prüfen, bietet die Untersuchung des Rhythmus. Damit begeben wir uns auf ein noch recht wenig erforschtes Gebiet. Wir stützen uns dabei vor allem auf die aufschlußreiche Studie von E. Fehrle: Satzschluß und Rhythmus bei Isidoros von Pelusion ⁶, worin dargetan wird, daß Isidor die rhythmischen Regeln für die damalige Prosa sehr wohl bekannt waren, daß er sie in vielen Briefen durchgehends angewandt, in anderen wenig oder nicht beachtet hat.

E. Fehrle hat vor allem die Rhythmik der Satzschlüsse untersucht, aber auch darauf hingewiesen, daß Isidor z. B. in Brief V. 281 das von Paul Maas formulierte Satzgliedschlußgesetz beobachtete, wonach zwischen den beiden letzten Hochtönen eines Satzgliedes die Silbenzahl eine gerade ist. Das veranlaßte mich, die hier in

Antiochenern ein Unterschied. Vgl. JUIE 152: « Les premiers (les Occidentaux) prenaient le mot « nature » dans le sens abstrait de chose possédée par l'unique personne. Les seconds (les Antiochiens) visaient la nature concrète et individuelle. C'est pourquoi ils se rapprochaient tant dans leur terminologie de Théodore et de Nestorius. »

Daß die *Kappadozier* den gleichen Φύσις-Begriff wie die gemäßigten Antiochener haben, ergibt sich aus deren Lehre von δύο φύσεις in Christus, deren Orthodoxie nie bestritten wurde. Vgl. WEIGL, Christologie 57-58, 66-68.

¹ (252). ² (361). ³ (369).

⁴ (392). Vgl. 1 Sam. 3, 13-14; 28, 8-25; 31, 2-4.

⁵ (409). ⁶ Siehe Literaturverzeichnis.

Frage stehenden Briefe auf den Rhythmus der Satzgliedschlüsse, Satzglieder und Sätze zu prüfen. Ich kam zum Ergebnis, daß sich in allen angefochtenen Briefen bestimmte rhythmische Kunstformen finden, die darauf schließen lassen, daß der Verfasser mit den Regeln der Kunstprosa vertraut war. Dadurch wird unsere Überzeugung von der Authentizität bestärkt, denn schon bei Photius im 9. Jahrhundert wird unser Isidor neben Basilius und Gregor von Nazianz als Vorbild für den Briefstil aufgestellt¹. Zu einem sicheren Urteil können wir freilich erst dann gelangen, wenn einer einmal den gesamten Briefschatz Isidors rhythmisch untersuchen und die individuelle Eigenart bestimmen wird.

Wir lassen hier den rhythmischen Aufbau der genannten Briefe folgen, wie sie uns heute überliefert sind, ohne die Möglichkeit späterer Eingriffe in den Text zu berücksichtigen. Nur die von uns als Interpolationen angesehenen Ausdrücke setzen wir in Klammern. Dabei haben wir vor allem die Ausführungen von P. Maas vor Augen, dessen Regeln wir hier der Einfachheit halber kurz wiedergeben². Selbstverständlich ist zu beachten, daß sie nicht für das 5., sondern für das 12. Jahrhundert aufgestellt sind, und daß somit Regelwidrigkeiten bei Isidor noch nicht als Regelverstöße aus Mangel an Bildung oder Begabung taxiert werden dürfen.

Regel 1: Im Ausgang der Satzglieder muß die Zahl der zwischen den beiden letzten Hochtönen stehenden Silben eine gerade sein. (Wie weit der Begriff « Satzglied » im Sinne dieses Gesetzes zu fassen ist, kann ich noch nicht in einer unzweideutigen Definition ausdrücken ... Einen « Hochtön » hat jedes akzentuierte Wort mit Ausnahme von Partikel, Konjunktionen, Präpositionen, Negationen usw.)

Regel 2: Abneigung gegen das Zusammenstoßen von Hochtönen im Innern eines Satzgliedes.

Regel 3: Vorliebe für Hochtön auf der drittletzten und Abneigung gegen Hochtön auf der vorletzten Silbe am Satzschluß.

Regel 4: Streben nach Isosyllabismus und Isotonismus in parallelen Sätzen und Satzgliedern [oder wenigstens Satzgliedschlüssen].³

¹ MG 102, 861.

² Rhythmisches zu der Kunstprosa des Konstantinos Manasses, Byzantin. Zeitschr., Leipzig 1902, 11, 505-512.

³ Was in eckigen Klammern steht, ist von uns hinzugefügt.

Erklärung der Zeichen :

- Hochton.
- . Unbetonte Silbe.

Brief I. 102 (252)

TIMOΘΕΩΙ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΙ

- 1 a :—...—..... "Ὡσπερ οἱ ναυτικοὶ βρώματι τὸ
δέλεαρ κατακρύπτουσι,
b : ...—...—...—... καὶ τοὺς ἰχθύας ἀπροόπτως ἀγρεύ-
ουσιν ·
c :—...—...—... οὕτως οἱ πονηροὶ τῶν αἱρέσεων σύμ-
μαχοι,
d :—...—...—... τῇ χρηστολογίᾳ τὰς ἑαυτῶν κακο-
νοίας καλύπτοντες,
e : ..—.....—...—... ἀγκιστρεύουσι τοὺς ἀπλουστέρους
πρὸς θάνατον.
- 2 a : —.....—.....—... Πάση τοίνυν φυλακῇ τήρει τὴν σὴν
καρδίαν,
b : ..—...—.....—... * μήπως μίαν Χριστοῦ φύσιν μετὰ
τὴν σάρκωσιν δέξῃ.
- 3 a : .—.....—.....—...—... Θατέρας γὰρ ἔστιν ἀναίρεσις ἢ περὶ
μιᾶς συγκατάθεσις ·
b : ..—...—.....—...—... ἢ τῆς θείας τραπείσης, ἢ τῆς ἡμῶν
μειωθείσης.
- 4 a : —...—...—... Αὕτη τοῦ Μάνητος¹ ἢ Χάρυβδις,
b : ..—...—.....—...—... δι' ἧς πάντας εἰς γέενναν κατα-
σπάσαι ἐσπούδασε.

* Die Variante *μή* που δόκησιν ... findet sich nur in Migne ;
sonst in allen Handschriften und Textzeugen : *μήπως μίαν* ...

Regel 1 : Überall, ausgenommen 4 a.

Regel 2 : Überall, ausgenommen 1 a und 2.

Regel 3 : Satz 1 und 4.

Regel 4 : Parallelismus

- a) des Satzgliedschlusses : 1 bcde.
- b) im Satzinnern : 2 ab.

¹ Cryptoferrat. : Μάνητός ἔστιν.

- 47

ΚΥΡΙΑΛΛΩΙ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΩΙ¹

- 1 a : .-...-...- Πολλαὶ μὲν μαρτυρίαι Γραφικαί,
 b : .-...-...- πολλαὶ δὲ θεωρίαι πατρικαὶ ²
 c : ...-...-...-...-...- τὸν ἀληθῆ τῆς τοῦ Κυρίου σαρκώ-
 σεως λόγον τρανοῦσιν ἀσφαλῶς,
 d :-...-...-...-...-...- εἰ καὶ τῆς ἡμετέρας διανοίας
 καὶ γλώσσης ἀνώτερόν ἐστι τὸ
 μυστήριον.
- 2 a :-...-...- "Οτι δὲ ὁ ἀληθινὸς καὶ ἐπὶ πάντων
 Θεός,
 b : -.-...-...- ἄνθρωπος γέγονεν ἀληθῶς,
 c : ...-.-...-...- οὔτε ὁ ἦν τραπεῖς, καὶ ὁ οὐκ ἦν
 προσλαβών,
 [.-...-] [ἐκ φύσεων δυοῖν] ³
 d : .-.-...-...- ὁ εἷς ὑπάρχων Υἱός,
 e : -...-.-...-...- ἀναρχος καὶ ἀτέραντος, πρόσφατος
 καὶ αἰδίου,
 f : ...-.-...- οὐδ' ἂν αὐτὸς ἀρνηθείης,
 g : -.-...-.-...-...-...-...- πλείστας ἔχων τοῦ ἁγίου
 Πατρὸς ἡμῶν μεγάλου Ἀθανασίου
 περὶ τούτων συναινέσεις,
 h : .-.-...-...-...- ἀνθρώπου τὰ θεῖα ὑπερφυῶς ⁴ ἐμ-
 βατεύσαντος.

Regel 1: Nicht in 1 abc und 2 g.

Regel 2: Überall.

Regel 3: Überall.

Regel 4: Parallelismus der Satzglieder : 1 ab.

¹ Cryptoferrat. : ἐπισκόπῳ.

² Vgl. ACO 1, 4, 1, 10 und Cryptoferrat.

³ Cryptoferrat. : ἐν φύσεσι δυσίν.

⁴ Cryptoferrat. : ὑπερφύσεως.

ΚΥΡΙΛΛΩΙ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ

- 1 a : .-...-...-... Φοβεῖ με τὰ τῆς θείας Γραφῆς ὑπο-
δείγματα,
b : .-...-...-... καὶ γράφειν τὰ χρεῶν ἀναγκάζομαι.
- 2 a :-...-...- Εἴτε γὰρ πατήρ εἰμι, ὡς ἔφης αὐτός,
b : -...-...-... δέδια τοῦ Ἥλει τὴν κατάκρισιν,
c :-...-...-... ὅτι τοὺς υἱοὺς ἁμαρτόντας οὐκ ἔσω-
φρόνισεν ·
d : ...-...-...-... εἴτε υἱός σου τυγχάνω, ὡς μάλλον
ἐπίσταμαι,
e : .-...-...-...- τὸν μέγαν ἐκεῖνον σχηματίζοντος
Μάρκον,
f : ...-...-...-... ἀγωνιῶ τοῦ Ἰωάνθαν τὸ ἐπιτίμιον,
g :-...-...-...-... ὅτι τὸν πατέρα ζητήσαντα ἐγγαστρί-
μυθον οὐκ ἐκώλυσε.
- 3 : .-.....-.....-.....-... Καὶ πρότερος τοῦ ἁμαρτήσαντος
ὁ κωλύσαι δυνάμενος τέθηκεν εἰς
τὸν πόλεμον.
- 4 a :-.....-... Ἵνα τοίνυν καὶ γὰρ μὴ κατακριθῶ,
b : ..-...-...-... καὶ αὐτὸς παρὰ Θεοῦ μὴ κριθῆς,
c : -...-...-... παῦσον τὰς ἔριδας ·
d : ..-...-...-... μὴ οἰκείας ὕβρεως ἄμυναν,
e :-...-...-... ἣν παρὰ θνητῶν κεχρεώστησαι,
f : (.)-...-...-... (τὴν) ζῶσαν Ἐκκλησίαν μεθόδευε,
g : ..-...-...-...-...-... καὶ αἰώνιον αὐτῇ διχόνοιαν ἐν
προσχήματι εὐσεβείας κατασκεύαζε.

Regel 1: Überall, ausgenommen 4 g.

Regel 2: Überall.

Regel 3: Überall.

Regel 4: Parallelismus

a) des Satzgliedschlusses : 2 cg.

b) der Satzglieder : 1 ab : unvollkommen.

4 de : nur Isosyllabismus.

Brief I. 405 (409)

ΘΕΟΔΟΣΙΩΙ ΔΙΑΚΟΝΩΙ

- 1 : .-...-...-...-...- Οὐκ ἔστι φυσικὰς ἀποδείξεις τῶν ὑπὲρ φύσιν ζητεῖν.
- 2 a : ...-...-...-... Εἰ γὰρ καὶ σὰρξ ἀληθῆς ὁ Λόγος γε-
γένηται,
b : ...-...-...- ἀλλ' οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ Χριστός ·
c : ...-...-...- ἐνανθρωπήσας δὲ μᾶλλον Θεός.
[...-...-...] / [ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν]
[-...-...-] [εἰς ὑπάρχων υἱὸς τοῦ Θεοῦ.]

Regel 1: Überall.

Regel 2: Nicht in 2 b.

Regel 3: Nicht beobachtet.

Regel 4: Parallelismus der Satzglieder : 2 bc : nur Isosyllabismus.

2. Kapitel

Die Zweinaturen-Formel

I. Die Handschriften

In vier Briefen des Pelusioten finden wir die Zweinaturen-Formel, nämlich in I. 23, 303, 323, 405, und jedesmal ist sie in den beiden Varianten « in » und « ex » überliefert. Daraus stellt sich uns ohne weiteres die Frage : Welches ist die ursprüngliche Form ? Wir haben im Verlauf unserer Studie vier Handschriftengruppen festgestellt, nämlich jene, die Johannes Grammatikus zur Verfügung stand, eine zweite in Ägypten, eine dritte in Konstantinopel und wohl noch eine vierte in Antiochien. Da wir aber für letztere keine sicheren Belege haben, lassen wir sie beiseite.

Nach Severus treffen wir bei JOHANNES GRAMMATIKUS in den beiden Briefen I. 405 und I. 323 « in duabus naturis » an. Das wundert uns nicht, denn gerade deswegen wurden die Stellen zitiert ¹.

Daß Severus von Antiochien daraufhin mit « ex ambabus naturis » und « ex duabus naturis » aufrückt, überrascht uns ebenso wenig ². Er beruft sich dabei auf « nonnulli codices » in *Ägypten*. Nicht klar ist, ob er diese Variante nur für I. 323, oder auch für I. 405 nachweist. Dazu zieht er noch I. 303 heran, der eindeutig für « ex » spreche. Verdächtig scheint mir die Wendung : « Et me quidem invenisse in nonnullis codicibus . . . » Betont er « in nonnullis codicibus » gegenüber dem einen Manuskript des Grammatikers oder gegenüber andern Kodizes, die er in Ägypten untersucht hat und die die andere Variante enthielten ? Jedenfalls ist es nicht ausgeschlossen, daß auch in ägyptischen Handschriften Isidors die Formel « in duabus naturis » sich fand. Mit einiger Sicherheit läßt sie sich dort später bei Anastasius Sinaïta nachweisen.

¹ CSCO 184.

² CSCO 184.

Die Urform der *Akoimetensammlung* festzustellen, wäre gerade in dieser Frage interessant. Vorläufig haben wir noch zu wenig Anhaltspunkte. Die Veröffentlichung der Grottaferrata-Handschrift dürfte uns der Lösung näher bringen ¹. Wir beschränken uns hier deshalb auf die Zusammenstellung der verschiedenen Varianten.

I. 23

MG 78, 197 liest : ἐξ ἀμφοτέρων τῶν φύσεων ².
Possinus liest : ἐν ἀμφοτέραις ταῖς φύσεσιν ³.

I. 303

MG 78, 357-360 liest : ἐκ δύο φύσεων.
Billy-Chatard liest : ἐν δύο φύσεσιν ⁴.

I. 323

MG 78, 369 liest : ἐκ φύσεων δυοῖν.
ACO 1, 4, 1, 10 liest : in naturis duabus ⁵.

I. 405

MG 78, 409 liest : ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν.
ACO 1, 4, 1, 11 liest : in utrisque naturis.

¹ Unterdessen ist es mir gelungen, mir die Photographien der vier Briefe aus dieser Handschrift zu verschaffen, von denen ich eine im Anhang veröffentliche und die meine Vermutungen bestätigen. Der Kodex hat stets die Formel : ἐν.

² Die Ausgabe bei MG 78, Paris 1860, ist der Abdruck der Pariser Ausgabe von 1638 : « S. Isidori Pelus. de interpretatione divinae scripturae epistolarum libri quinque, quorum tres priores ex interpretatione Cl. V. Jac. Billii Prunaei, quartus autem a Cunrado Rittershusio IC., qui et notas uberiores et summas et indices prioribus libris adiecit : et quintus ab Andrea Schotto, Soc. Jesu presbytero, nunc primum in Gallia prodeunt. »

Diese Ausgabe ihrerseits war hinsichtlich der ersten Bücher ein ganz unkritischer und viele Fehler enthaltender Abdruck der 1605 in Heidelberg erschienenen Ausgabe von Rittershausen, der die Pariser Ausgabe der drei ersten Bücher von 1585, ein Werk von J. de Billy und Chatard, verbessert und ergänzt hatte.

³ Nach den codd. Vat. 649 und Alt. Vgl. POSSINUS.

⁴ MG 78, 50 Anm. k. (Nach Pariser Ausgabe von 1585.)

⁵ Nach der Version von Rustikus, wie sie in beiden Handschriften überliefert ist, und nach der « Altera versio ». Vgl. ACO l. c. im textkritischen Apparat.

Auffällig ist, daß nur die Migne'sche Ausgabe « ex » liest. Nun ist aber gerade sie weitaus am unzuverlässigsten. (Vgl. Anm. 2 u. 3 S. 52). So möchte ich aus den wenigen Vergleichsmomenten, die mir zu Gebote stehen, vermuten, daß die ursprüngliche Form in den konstantinopolitanischen Kodizes durchwegs der chalzedonensischen Formel « in duabus naturis » entsprach, was zugleich zu der dogmatischen Haltung der dortigen Mönche eher paßte.

II. Die Textzeugen

Wie wir oben gesehen haben (S. 23-26), hat EPHRAEM VON ANTIOCHIEN im Brief an den Monophysiten Zenobius wahrscheinlich die Briefe I. 323 und I. 405 zitiert, vielleicht auch I. 303, und zwar als Belege für den chalzedonensischen Glauben. Das war aber nur möglich, wenn die Variante « in duabus naturis » gegeben war. Dafür spricht auch der Umstand, daß sich bei seinem Kopisten Leontius ebenfalls « in » findet.

Ferner scheint nach Stephanus Gobarus auch SEVERUS, als er noch Patriarch war, Isidor für einen Chalzedonianer gehalten zu haben, auf Grund antiochenischer Handschriften, wie wir vermuten.

Ein unzweifelhafter Zeuge für die chalzedonensische Lesart der Zweinaturen-Formel ist aber LEONTIUS VON BYZANZ. Im Scholion zum zweiten Teil des Florilegiums zum ersten Buch « gegen die Nestorianer und Eutychianer », ja sogar unmittelbar nach den betreffenden Isidor-Zitaten (I. 405, I. 102, I. 323, I. 303), sagt er ausdrücklich, er habe die vorhergehenden Stellen angeführt zum Beweise, daß weder Cyrill noch ein anderer Vater ἐκ δύο oder ἐξ ἀμφοῶν gegenüber ἐν δύο gesagt habe¹. Junglas wendet ein : « Trotzdem finden sich in dem uns vorliegenden Florileg zwei Zitate Isidors von Pelusium, deren Original ἐκ δύο φύσεων enthält (n. 55, 56) ; freilich liest Phill. 1484 ἐν δύο φύσεσιν, Turr. 'in duabus naturis' an der betreffenden Stelle. »² Ist es also sicher, daß das Original ἐκ δύο φύσεων enthält ? Bietet Migne, denn Junglas meint offenbar diese Ausgabe, Gewähr für die Originalfassung ? Wir zweifeln sehr.

¹ MG 86, 1316 ; vgl. MG 86, 1308.

² JUNGLAS 38.

Eine weitere Bestätigung für die Lesart «in» bei Leontius liefert uns das Werk «*Contra Monophysitas*», das zum mindesten von ihm abhängig ist und die gleichen soeben genannten Stellen aus Isidor, allerdings teils verkürzt, anführt: contra Monophysitas! Einzig I. 303 fehlt, dessen Überlieferung auch für das erste Werk zweifelhaft ist. (Vgl. S. 26-27.)

Schließlich spricht ANASTASIUS DER SINAÏTE zweimal von Brief I. 323. (Vgl. S. 26-27.) Leider zitiert er ihn nicht genau. Da er ihn aber zur Widerlegung der Monophysiten gebrauchte, dürfen wir annehmen, daß er ihn mit der Variante «in zwei Naturen» gekannt hat.

Wir fassen die Ergebnisse tabellarisch zusammen:

Erklärung der Zeichen:

- ex : ἐκ ... φύσεων ...
in : ἐν ... φύσεσιν ...
(?) : Die betreffende *Lesart* ist nicht sicher, aber wahrscheinlich.
? : Die *Zitation* ist zweifelhaft, die betreffende Lesart sicher oder wahrscheinlich.

Tabelle:

Brief I.	23	303	323	405
Johannes Grammatikus und seine Handschriften			in	in
Severus von Antiochien { als Patriarch in Antiochien	in ?	in ?	in ?	in ?
{ «in nonnullis codicibus» in Ägypten		ex	ex	ex ?
Die Akoimeten-Handschriften	in (?)	in (?)	in (?)	in
Dito nach Migne	ex	ex	ex	in
Ephraem von Antiochien und seine Handschriften		in ?	in ?	in ?
Leontius v. Byzanz { Disputationen in Konstantinopel		in ?	in ?	in ?
{ Contra Nestorianos et Eutychianos		in ?	in	in
{ Contra Monophysitas (Autor-schaft zweifelhaft)			in	in
Anastasius Sinaïta { Disputation in Alexandrien .			in ?	
{ Hodegos { 9. Kap.			in (?)	
{ 10. Kap.			in (?)	

III. Die Formel

In acht Varianten begegnet uns die dyophysitische Formel bei Isidor, nämlich :

I. 23

MG 78, 197 : ἐξ ἀμφοτέρων τῶν φύσεων.

Possinus : ἐν ἀμφοτέραις ταῖς φύσεσιν.

I. 303

Severus (CSCO 184) : ἐκ δύο φύσεων.

Billy-Chatard (MG 78, 50) : ἐν δύο φύσεσιν.

I. 323

Severus (CSCO 184) : ἐκ φύσεων δυοῖν.

Johannes Grammatikus (CSCO 184) : ἐν φύσεσιν δυοῖν.

I. 405

Severus ? (CSCO 184) : ἐξ ἑκατέρων τῶν φύσεων.

Johannes Grammatikus (CSCO 184) : ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν.

Höchstens vier Formen können authentisch sein. Welche sind es ? Handschriften und Textzeugen lösen das Problem nicht. Sie sind sogar verdächtig, da sie in ihrem Ursprung nicht von aller Tendenz freigesprochen werden können, denn sie sind in Zeiten christologischer Spannungen entstanden. Jeder Autor oder Kopist war Anhänger der einen oder andern Parole.

So müssen wir diese Formeln noch näher historisch untersuchen. Wo und in welchem Zusammenhang kommen sie vor ? Wir scheiden zum vornherein die Periode nach der Glaubensdefinition von Chalzedon (22. Okt. 451) aus, da Isidor von Pelusium nach dem Zeugnis aller Historiker und Patrologen damals sicher nicht mehr lebte. In keinem seiner Briefe ist nämlich auch nur eine Anspielung auf Chalzedon zu finden, während er Ephesus (I. 310 und I. 311) und Nicäa (IV. 99) mit Namen erwähnt. Übrigens scheint er ums Jahr 360 geboren zu sein, wodurch obige Ansicht unterstützt wird. 395 muß er bereits ein angesehener Mann gewesen sein.

Nun aber habe ich im vorchalzedonensischen Schrifttum nur zwei von den anfangs erwähnten acht Formeln entdecken können, nämlich ἐκ δύο φύσεων und ἐν δύο φύσεσιν.

Die sechs übrigen scheinen nach 451 entstanden zu sein ; wie, das wollen wir später erwägen ¹.

Ἐκ δύο φύσεων

W. M. Peitz datiert den Ursprung dieser Formel auf die erste Phase des Kampfes gegen den Apollinarismus. Sie ist nach ihm ein Zusatz zum ursprünglichen Symbol der Papstkanzlei und dürfte wohl auf die erste Verurteilung des Apollinarismus durch Papst Damasus im Jahre 377 zurückzuführen sein ². Der Beweis dafür wird einer späteren Arbeit vorbehalten. Doch scheinen schon die Voraussetzungen fragwürdig. Zuerst sollte klar nachgewiesen werden, daß der sogenannte « Liber Diurnus », der die betreffenden Formulare enthält, überhaupt Rom einmal gesehen hat, bevor man die Hypothese, er sei das päpstliche Kanzleibuch gewesen, zum Ausgangspunkt einer Studie über die Formulare macht. C. L. Mohlberg führt beachtenswerte Gründe dafür an, daß dieses rätselhafte Buch im sechsten Jahrhundert in Oberitalien entstanden ist ³. Damit erhalten die Formulare ein ganz anderes Gesicht und wird auch ihre Entstehung wesentlich anders zu erklären sein.

Das erste sichere Zeugnis für das Vorkommen von ἐκ δύο φύσεων finden wir bei Cyrill von Alexandrien im ersten Brief an den Bischof Succensus, wohl in den Jahren 433-435 verfaßt ⁴.

Sonst traf ich die Formel nirgends an bis zur endemischen

¹ WEIGL (Christologie 76, Anm. 3) erwähnt ein Ambrosius zugeschriebenes Symbol, das lautet : Ἐν ἑκατέραις ταῖς οὐσίαις εἰς καὶ ὁ αὐτὸς φανεῖς. (ML 16, 847.) Doch ist sein Alter sehr zweifelhaft. (Vgl. ML 16, 849-850.)

² PEITZ 40-41. — Vgl. Anhang : Formular 73 und 85 :

Glied 84 : ex duabus et in duabus naturis. Vgl. dazu can. 6 conc. Lateranensis 649 [ES 259].

³ MOHLBERG C. L. - ALTANER B., Neue Erörterungen zum « Liber Diurnus », Theolog. Revue, Münster 1939, 38, 297-306.

⁴ MG 77, 232 : Ὅταν οὖν ἐννοῶμεν τοῦτο, οὐδὲν ἀδικοῦμεν τὴν εἰς ἐνότητα συνδρομήν, ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι λέγοντες. Für das Datum vgl. J. MAHÉ DTC 3, 2498.

Synode von Konstantinopel 448. An der zweiten Sitzung am 12. November gebrauchte sie der Erzbischof Flavian in seinem Glaubensbekenntnis ¹, ferner Bischof Longinus in seinem Votum ².

An der dritten Sitzung am 15. November ließ Eutyches erklären, ἐκ δύο φύσεων werde von den Vätern nie gebraucht, und er nehme es nicht an, auch wenn ihm einer eine Väter-Stelle zeige, da die Heilige Schrift vorzuziehen sei ³. Er weigerte sich ein zweites Mal, den Ausdruck anzunehmen, als er während der gleichen Sitzung erneut vorgeladen wurde ⁴.

Erst auf der entscheidenden siebenten Sitzung am 22. November nahm Eutyches, unter Druck gesetzt, ἐκ δύο φύσεων an ⁵. Auf die Frage des Patriziers Florentius, ob er auch nach der Menschwerdung Christus aus zwei Naturen bekenne, antwortete der greise Archimandrit mit dem berühmten Satz: «Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.» ⁶ Auf weiteres Drängen hin berief sich Eutyches für seine Lehre auf Cyrill, auf die heiligen Väter und auf den hl. Athanasius ⁷. Florentius erklärte abschließend: «Ὁ μὴ λέγων ἐκ δύο φύσεων καὶ δύο φύσεις οὐ πιστεύει ὀρθῶς.» ⁸

Bald darauf unterrichtete Flavian Papst Leo über die neue Häresie und schickte ihm auch die Synodalakten ⁹. Leo gab unverzüglich seiner Empörung über die eutychianische Irrlehre Ausdruck in der «Epistula dogmatica» vom 13. Juni 449 ¹⁰.

Daß auf der Räubersynode von Ephesus vom 8. August 449

¹ ACO 2, 1, 1, 114.

² ACO 2, 1, 1, 120.

³ ACO 2, 1, 1, 124.

⁴ ACO 2, 1, 1, 137.

⁵ ACO 2, 1, 1, 140.

⁶ ACO 2, 1, 1, 143.

⁷ ACO 2, 1, 1, 144.

⁸ ACO 2, 1, 1, 145.

⁹ ACO 2, 1, 1, 37: ... λέγων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν μὴ δεῖν ὁμολογεῖσθαι ἐκ δύο φύσεων μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐν ἐνὶ προσώπῳ παρ' ἡμῶν γνωριζόμενον.

¹⁰ SILVA - TAROUCA 32: No. 177-184:

«Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit dicens: Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post vero adunationem unam naturam confiteor, miror tam absurdam tamque perversam professionem nulla iudicantium increpatione reprehensam et sermonem nimis insipientem ita omissum quasi nihil quod offenderet esset auditum, cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis adseritur.»

Dioskur und seine Anhänger das Bekenntnis von Eutyches mit großem Beifall annahmen, ist leicht verständlich ¹.

Wie dann das Konzil von Chalzedon am 8. Oktober 451 zur ersten Sitzung zusammentrat, sprach Dioskur das berühmte: « Τὸ ἐκ δύο δέχομαι · τὸ δύο οὐ δέχομαι. » ² Damit war das Schicksal der Formel besiegelt. Das wurde deutlich auf der entscheidenden fünften Sitzung am 22. Oktober. Die vom Erzbischof Anatolius vorgeschlagene Glaubensformel, die ἐκ δύο φύσεων enthielt, wurde mit Hinweis auf Dioskur abgelehnt ³.

Ἐν δύο φύσεσιν

Nach W. M. Peitz wäre diese Formel ebenfalls unter Papst Damasus um 377 in der päpstlichen Kanzlei entstanden ⁴. Der Gedanke, daß die päpstlichen Kanzleibeamten die führenden Theologen des Altertums waren, mutet uns eigenartig an, abgesehen von den schwachen Unterlagen dieser Hypothese.

Nicht recht befreunden können wir uns auch mit dem Vorschlag von Ed. Weigl, der Gregor von Nyssa zum Schöpfer dieser Formel macht ⁵. Er stützt sich dabei einzig auf ein Fragment in « Contra Monophysitas », einem umstrittenen Werk aus dem sechsten Jahrhundert. Das Fragment lautet:

« Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν πρὸς αὐτούς.
Εἰ γὰρ καὶ ἐν δύο φύσεσι νοεῖται
καὶ ἔστιν ὁ Χριστὸς, ἀλλ' ἓνα ἴσμεν Υἱόν. » ⁶

Es steht unmittelbar nach einem Zitat aus einem zweifelhaften Brief Gregors von Nyssa an einen Philippus und wird deswegen ebenfalls dem Kappadozier zugeschrieben. Mit welchem Recht, ist schwer zu beurteilen.

Der gleiche Forscher weist ferner auf eine Predigt des Proklus von Konstantinopel hin ⁷, worin der Ausdruck « in duabus naturis » auch vorkommt ⁸. Aber dieser vierte « Sermo » ist nach Bardenhewer nicht sicher authentisch ⁹.

¹ ACO 2, 1, 1, 143.

² ACO 2, 1, 1, 120.

³ ACO 2, 1, 2, 124-125 (320-321).

⁴ PEITZ 40-41.

⁵ WEIGL, Christologie 69 und 79, Anm. 1.

⁶ MG 86, 1828.

⁷ WEIGL, Christologie 52.

⁸ MG 65, 846.

⁹ BARDENHEWER 205.

So ist denn die später definierte Formel erstmals mit Sicherheit auf der Synode von Konstantinopel 448 nachzuweisen. Sie ist enthalten in den Voten der beiden Bischöfe Basil von Seleukia und Seleukus von Amasia, die auf der zweiten Sitzung am 12. November nach der Glaubenserklärung von Flavian als erste ihr Bekenntnis ablegten ¹. Hefele-Leclercq bemerkt dazu: « Au lieu de ἐκ δύο φύσεων quelques-uns mirent ἐν δύο φύσεσιν, qui avait le même sens. » ²

Auf der Räubersynode von Ephesus nahmen dann beide Bischöfe diese Formulierung ausdrücklich zurück, wohl durch Dioskur eingeschüchtert ³.

Doch gleich auf der ersten Sitzung in Chalzedon am 8. Oktober 451 bekennt sich Basil wieder feierlich zu ἐν δύο φύσεσιν ⁴.

Schließlich wurde dann auf der fünften Sitzung am 22. Oktober dieser Ausdruck zur Glaubensdefinition erhoben ⁵ gegenüber dem von Anatolius vorgeschlagenen ἐκ δύο φύσεων. Die Bereinigung des Dekretes vollzog eine Kommission von 23 Bischöfen im Oratorium der hl. Euphemia. Basil und Seleukus waren nicht dabei. So dürfte den päpstlichen Legaten eine entscheidende Rolle für die Aufnahme von ἐν δύο φύσεσιν zuzuschreiben sein, die gegenüber dem Glaubensbekenntnis von Anatolius bereits mit Abreise gedroht hatten. Genaues wissen wir nicht. Die Konzilsakten haben hier eine sichtliche Lücke ⁶.

Aus diesen Untersuchungen ergibt sich, daß die beiden Formeln ἐκ δύο φύσεων und ἐν δύο φύσεσιν erst bei den eutychianischen Streitigkeiten gebräuchlich wurden. Vorher findet sich nur einmal das ἐκ δύο φύσεων bei Cyrill in dem genannten Briefe. In der Öffentlichkeit waren beide Ausdrücke bis 448 unbekannt. In den damals einsetzenden Disputationen wird δύο mitunter durch δυοῖν, ἀμφοτέρων und ἑκατέρων bzw. Dativ ersetzt worden sein. So entstanden die verschiedenen Varianten.

Kannte nun aber Isidor von Pelusium diese Wendungen auch? Schwerlich. Daß er 451 nicht mehr lebte, wird allgemein angenommen, da in keinem seiner Briefe an die Ereignisse jenes Jahres

¹ ACO 2, 1, 1, 117-118.

² HEFELE - LECLERCQ 2, 524, note 2.

³ ACO 2, 1, 1, 179 (Basil) und 181 (Seleukus).

⁴ ACO 2, 1, 1, 93.

⁵ ACO 2, 1, 2, 129 (325). Vgl. ES 148.

⁶ HEFELE - LECLERCQ 2, 720.

irgendwie angespielt wird, die doch Ägypten nicht wenig aufwühlten, und da er spätestens 360 geboren sein muß. Sein Tod wird von den meisten auf 435 bis 440 angesetzt. Sicher scheint mir als « terminus ad quem » das Jahr 444, das Todesjahr Cyrills, zu sein, denn mit keiner Silbe wird in Isidors Briefen dessen Nachfolger Dioskur erwähnt, der dem Pelusioten sicher nicht weniger als Theophil und Cyrill zu Klagen Anlaß gegeben hätte. Die Andeutungen an die eutychianischen Wirren, die Tillemont sieht, lassen sich gut auf die apollinaristischen Kämpfe beziehen. Es handelt sich um eine σύγχυσις, ἀνάκρασις und τροπή der Naturen in Christus (I. 496, IV. 99), gegen die Isidor Stellung nimmt. I. 102, der eine Natur in Christus nach der Menschwerdung ablehnt, richtet sich gegen Mani. Ferner muß I. 323 an Cyrill zweifellos vor 444 geschrieben worden sein.

Höchstens könnte Isidor Cyrills Brief an Succensus gekannt und verwendet haben. Aber dort heißt es nur ἐκ δύο φύσεων, nicht εἰς ἐκ δύο φύσεων wie bei Isidor. Diese letzte Form finden wir bei keinem Zeitgenossen in dieser Prägnanz.

So stehen wir vor dem Dilemma: Entweder ist Isidor der Urheber der einen oder andern Formel oder dann liegt eine Fälschung vor. Im ersten Falle hätten wir einen Mann von hoher dogmatischer Bildung vor uns, der die kommenden Glaubenskämpfe vorausahnt und das Glaubensgut der Kirche zu diesem Zwecke in präzisere Formen gießt. Nun müssen wir aber feststellen, daß sich nur ungefähr 3 % der erhaltenen Briefe mit eigentlich dogmatischen Fragen befassen. Nirgends stoßen wir auf tiefgründige Spekulationen über Natur und Person. Der Pelusiot hat, wie wir noch sehen werden, eine theologische Durchschnittsbildung und bewegt sich in der weitverbreiteten Terminologie der Kappadozier und der gemäßigten Antiochener. Seine Stärke liegt auf exegetischem und pastorellem Gebiete. Hat nun dieser Priestermonch in der Nähe von Pelusium die geniale Leistung vollbracht, der Kirche für das Inkarnationsgeheimnis die endgültige dogmatische Form geschenkt zu haben in dem εἰς ἐν δύο φύσεσιν oder wenigstens darauf vorbereitet zu haben durch das εἰς ἐκ δύο φύσεων? Cyrill war auf dem Wege dazu im ersten Brief an Succensus. Aber die obige scharfe Formulierung, wie sie in verschiedenen Varianten in den vier Briefen Isidors auftritt, fand er nicht. Der Pelusiot hingegen soll ihn überflügelnd folgendes gelehrt haben:

I. 23 (197)

προσκυνούμενος εἰς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν φύσεων.

I. 303 (357-360)

ἐκ δύο φύσεων, εἰς Υἱὸς ὢν Θεοῦ.

I. 323 (369)

ἐκ φύσεων δυοῖν ὁ εἰς ὑπάρχων Υἱός.

I. 405 (409)

ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν εἰς ὑπάρχει Υἱὸς [τοῦ] Θεοῦ.

Dies scheint höchst unwahrscheinlich. Freilich kann er auch rein zufällig die Formel gefunden haben, ohne sich von deren Bedeutung Rechenschaft zu geben. Doch es geht uns schwer, an einen vierfachen Zufall zu glauben — die Formel kommt viermal vor. Vielmehr sprechen alle Zeichen dafür, daß es sich um einen frühzeitigen Betrug handelt, wohl bald nach 451 oder schon nach 448, da ihm alle bekannten Manuskripte und Textzeugen erlegen sind.

Wie ging das vor sich? Betrachten wir *I. 23*, *303* und *405* genauer, so fällt uns auf, daß in allen diesen Briefen die fragliche christologische Formel am Schlusse der Epistel steht, also leicht, nachdem der Text kopiert war, hinzugefügt worden sein kann. Überdies gehört sie, streng genommen, jeweils gar nicht zum Inhalt des betreffenden Briefes. *I. 23* ist die messianische Auslegung von Exod. 13, 2: Jede Erstgeburt, die den Mutterschoß öffnet, soll dem Herrn geweiht sein. Der Brief dürfte gegen die Manichäer gerichtet sein, indem er gegenüber den doketischen Anschauungen die wahre Menschheit Christi, besonders seine wahre, wenn auch wunderbare Geburt, verteidigt, daneben aber auch die Gottheit betont und klar die jungfräuliche Empfängnis und Geburt lehrt. Auch *I. 303* wendet sich gegen manichäische Strömungen, indem er die Materie als etwas nicht an sich Schlechtes bezeichnet und die wahre Menschennatur Christi hervorhebt. *I. 405* scheint gegenüber den Arianern darzulegen, daß übernatürliche Mysterien, wie die Gottheit Christi, zwar nicht mit der reinen Vernunft bewiesen werden können, aber deswegen nicht etwa gelehnet werden

dürfen. Alle drei Briefe handeln von Christus, von der wahren Menschheit (gegen die Manichäer) und von der wahren Gottheit unseres Erlösers (gegen die Arianer), aber keiner befaßt sich mit dem Verhältnis der beiden Naturen zueinander und der Art und Weise ihrer Vereinigung. Die Zweinaturen-Formel am Schluß steht also nicht in direkt logischem Zusammenhang mit dem, was vorausgeht. Diese Feststellung bestärkt unsern Verdacht, daß es sich um eine später von einem Abschreiber angehängte Schlußglosse handelt ¹.

Anders liegt die Sache bei *Brief I. 323* an Cyrill. Hier findet die Formel sich mittendrin. Trotzdem halte ich sie mit E. Schwartz für interpoliert ². Analysieren wir den Brief, so fällt uns auf, daß uns in ihm außer an der angefochtenen Stelle lauter zu jener Zeit geläufige christologische Formeln begegnen ³. Der fragliche, in jener Epoche befremdende Passus stört somit die Einheit des Briefes, der einfach eine Zusammenstellung damals gebräuchlicher christologischer Lehrsätze gibt.

¹ Dafür, daß Interpolationen häufig am Schluß eines Schriftstückes anzutreffen sind, vgl. den berühmten Textkritiker G. MORIN, *Pour l'authenticité du de sacramentis et de l'explanatio symboli de S. Ambroise*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster 1928, 8, 86-106.

Er schreibt S. 95 u. a. :

« Or, c'est précisément dans ces finales de discours que les scribes et compilateurs postérieurs se sont permis d'ordinaire de mettre quelque chose de leur cru : j'ai pu m'en convaincre dernièrement encore en collationnant le vénérable codex de Bobbio du VII^e siècle, Vatic. Lat. 5758, qui a fourni à Angelo Mai bon nombre des sermons inédits de s. Augustin publiés par lui au commencement du tome I^{er} de sa *Nova Patrum Bibliotheca* : il n'y est presque pas de pièce où l'on ne surprenne vers la fin celui qui a arrangé la collection, occupé à retrancher, ajouter, modifier, de la façon la plus arbitraire et la plus maladroite. »

² ACO 1, 4, 1, 10 im textkritischen Apparat.

³ « Ὅτι δὲ ὁ ἀληθινὸς καὶ ἐπὶ πάντων Θεός, ἄνθρωπος γέγονεν ἀληθῶς » ist altalexandrinisch. Vgl. WEIGL, *Untersuchungen* 34, 37, 41.

« Οὐτε δὲ ἦν τραπεῖς, καὶ δὲ οὐκ ἦν προσλαβών » stammt von Gregor von Nazianz. Or. 39, 13 (in sancta lumina). MG 36, 349.

« Ὁ εἰς ὑπάρχων Ὑἱὸς ist altalexandrinisch. Vgl. WEIGL, *Untersuchungen* 37.

« [Υἱὸς] ἀναρχὸς καὶ ἀπέραντος, πρόσφατος καὶ αἰδῖος » ist typisch antianianisch und dürfte von Athanasius herrühren, auf den er sich am Schluß des Satzes ja ausdrücklich beruft.

I. 323 (369)	I. 303 (357-360)	I. 23 (197)	I. 405 (409)
<p>Ὅτι δὲ ὁ ἀληθινὸς καὶ ἐπὶ πάντων Θεὸς ἄνθρωπος γέγονεν ἀληθῶς οὐτε δὲ ἦν τραπεῖς καὶ δ οὐκ ἦν προσλαβὼν ἐκ φύσεων δυοῖν ὁ εἰς ὑπάρχων Υἱός.</p>	<p>Θεὸς γὰρ ὢν ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος ἀληθῶς</p> <p>ἐκ δύο φύσεων εἰς Υἱὸς ὢν Θεοῦ οὐ τραπεῖς ὅπερ ἦν ἐν τῷ γενέσθαι ὁ ἐσμεν.</p>	<p>ἀληθῶς μὲν γενόμενος ἄνθρωπος ἀληθῶς δὲ [ὢν καὶ] Θεός</p> <p>καὶ προσκυνούμενος εἰς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν φύσεων.</p>	<p>ἐνανθρωπήσας δὲ μᾶλλον Θεός</p> <p>ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν εἰς ὑπάρχει Υἱὸς [τοῦ] Θεοῦ.</p>

Wichtig scheint mir auch der Umstand zu sein, daß das zeitgenössische cyrillianische « ἐκ δύο φύσεων » nicht der Terminologie Isidors entspricht ¹. Übrigens, wenn der Pelusioter seinem Patriarchen die Formel entnommen hätte, warum brauchte er sie ihm hier zu wiederholen ?

Vergleichen wir sodann I. 323 mit den Schlüssen der drei anderen Briefe, so stoßen wir auf eine erstaunliche Ähnlichkeit, die darin besteht, daß alle Gedanken dieser Briefschlüsse bis in die Formulierungen hinein mit dem Inhalt von I. 323 zum großen Teil übereinstimmen ².

Wir gewinnen somit den Eindruck, daß der interpolierte I. 323 als Vorlage für die betreffenden Schlußglossen gedient hat. Diese Ansicht wird verstärkt durch den Umstand, daß I. 323 sowohl dem Inhalt wie dem Empfänger nach — es ist eine « epistula dogmatica » an Cyrill — zu den bedeutendsten Briefen Isidors gehört und in der Überlieferung der berühmteste wurde.

¹ JUGIE 189 : « On peut toutefois (selon Cyrille), par la pensée pure, ἐν ἰσχυαῖς θεωρίαις, supposer un moment irréel où la nature humaine sera aperçue comme existant à part et venant à la rencontre de l'hypothèse du Verbe. De ce point de vue, on pourra dire : deux natures (φύσεις-πρόσωπα) avant l'union ; une seule nature après ; ou encore : Le Christ est de deux natures, ἐκ δύο φύσεων, aboutissant à une seule. » (Vgl. oben S. 43.)

² Nur bei I. 405 besteht ein etwas größerer Unterschied. « Ἐνανθρωπήσας δὲ μᾶλλον Θεός » dürfte ursprünglich sein.

Den Betrug, an dem Chalzedonianer wie Monophysiten beteiligt gewesen sein müssen — denn nur so lassen sich die beiden Varianten « *in* » und « *ex duabus naturis* » erklären — diesen Betrug bis in die Einzelheiten hinein zu rekonstruieren, ist uns mangels Quellen nicht möglich. Severus von Antiochien hat aber das Verdienst, uns darauf aufmerksam gemacht zu haben. Für die Behauptung, daß ganze Briefe gefälscht wurden, besitzen wir kein genügendes Beweismaterial ; aber daß da und dort einige Wörtchen hinzugefügt wurden, ist richtig.

Unsere Auffassung wird erhärtet durch die Tatsache, daß der erste, der die genannten Briefe zitierte, nämlich Johannes von Cäsarea, bereits einen stark verdorbenen Text vor sich hatte zu einer Zeit, da der Urtyp der heutigen Handschriften, die Akoimeten-Sammlung, vielleicht noch gar nicht existierte (515-518). Severus von Antiochien andererseits hatte kein Interesse daran, die Echtheit von « *ex duabus naturis* » zu prüfen, so sehr ihm daran lag, « *in duabus naturis* » in Zweifel zu ziehen.

II. TEIL

Dogmengeschichtliches

1. Kapitel

Lehre

I. Christus Gott

« Gerne möchte ich Dich fragen, unsern gerne kritisierenden und scharfen Richter, ob Du nicht, wenn Dich der König zum Beschützer und Hüter der Stadtmauer bestellt hätte, diese aber untergraben und ins Wanken gebracht würde, um die Stadt den Feinden zugänglich zu machen, mit allen Dir zu Gebote stehenden und auffindbaren Mitteln sie abhalten und beschießen und den Angriff abwenden würdest, um die Stadt und Dich aus der Gefahr zu befreien und dem König den Schatz zu bewahren ? Uns aber, die Gott zu Lehrern seiner Kirche bestimmt hat, grollst Du, weil wir Arius bekämpfen, der nicht nur mit der getreuen Herde Krieg führt, sondern auch schon viele geraubt hat. Mir nun aber erscheint jede Gefahr dieser gegenüber gering, und ich möchte lieber alles versäumen, als diesen nach Kräften zu schlagen. » ¹

Mit diesen Zeilen, die an einen Therasius gerichtet sind, skizziert Isidor selber seine dogmengeschichtliche Stellung. Er erachtet jede Gefahr der arianischen gegenüber für gering, und nichts liegt ihm so sehr am Herzen, als diese nach Kräften zu bannen. Damit wird er zum eifrigen Verteidiger der Gottheit Christi, des Grunddogmas des Christentums und der Christologie im besonderen.

Im Gegensatz zu Sabellius, der mit den Juden den Personenunterschied in Gott leugnet, sind Arius und Eunomius Gefolgsleute der Heiden, indem sie den Unterschied der Personen auf das Wesen ausdehnen ². « Denn wenn das Göttliche sich auch durch

¹ I. 389 (401).

² II. 143 (588-589) : καὶ Ἑλλήνων ἐξοστρακίσαι τὴν πολυθείαν ὧν Ἄρειος καὶ Εὐνόμιος ἐάλωσαν εἶναι φοιτηταί, τὴν τῶν ὑποστάσεων διαφοράν, εἰς τὴν οὐσίαν παραλόγως ἐλκύσαντες. Vgl. III. 27 (748-749) ; III. 149 (841).

‘die persönlichen Eigentümlichkeiten’ (ιδιότησι) unterscheidet, ist es doch der Würde und dem Wesen nach (zu einer Einheit) verbunden. »¹ Die Arianer aber, die die « proprietates personales » zu « proprietates essentielles » erweitern, fallen in die Vielgötterei der Heiden. Für Isidor gibt es im Grunde genommen nur zwei Irrlehren : den jeden persönlichen Unterschied ausschließenden Monotheismus der Juden und den jede Wesensgleichheit aufhebenden Polytheismus der Heiden. Die richtige Lehre liegt in der Mitte². Damit ist der Arianismus richtig als trinitarische Häresie gekennzeichnet. Aber insofern er den Gottmenschen in Diskussion stellt, wenn auch nicht in seiner Konstitution, sondern in seinem Verhältnis zum himmlischen Vater, behandelt er doch das christologische Grundproblem und wird so auch zur christologischen Häresie. Letztlich bildet die Person Christi den Mittelpunkt, um den alle Fragen kreisen. « Dieser ist gesetzt zum Zeichen des Widerspruches, damit die Gedanken vieler Herzen offenbar werden. »³

Zwei arianische Parteien sind Isidor bekannt. Beide verabscheut er, denn « Arius und Eunomius wollten einander nicht verbessern, sondern beide wetteiferten darum, einander in der Gotteslästerung zu überbieten. Während der eine in kühner Anmaßung den Sohn Gottes als Geschöpf (ποίημα) bezeichnete, nannte ihn der andere frivol sogar Sklave (δοῦλον). Deshalb sind beide nach Kräften zu meiden, da sie die Schüler mit gemeinstem Unrat vollstopfen. »⁴

Wie beweist nun der Pelusiote die Gottheit Christi ? Er stützt sich vor allem auf die kirchliche Autorität und die Heilige Schrift. Da gilt es einmal, *die Argumente der Gegner zu widerlegen*.

Diese berufen sich nach III. 335⁵ auf Jo. 5, 19 : « *Der Sohn kann nichts tun aus sich selbst.* » Zuerst ist zu untersuchen, was Christus mit « οὐ δύναται » sagen will. Isidor geht vor nach dem vom hl. Paulus aufgestellten Prinzip : « Geistiges ist mit Geistigem zu messen »⁶, d. h. er interpretiert den in Frage stehenden Ausdruck aus Parallelstellen zuerst des Alten und dann des Neuen

¹ III. 149 (841) : Εἰ γὰρ καὶ ταῖς ιδιότησι διαιρεῖται, ἀλλὰ τῇ ἀξίᾳ καὶ τῇ οὐσίᾳ συνάπτεται.

² III. 27 (748) : Οἱ γὰρ πλατύνοντες μὲν εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα τὸν τῶν ιδιοτήτων ἀριθμόν, συστέλλοντες δὲ εἰς μίαν οὐσίαν, ὀρθότατα δογματίζουσι, καὶ ταῖς τῶν οὐρανίων χρησμῶν ἔπονται διδασκαλίαις.

³ Luc. 2, 34-35.

⁴ I. 246 (332).

⁵ (993-997).

⁶ 1 Cor. 2, 13 : πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.

Testamentes. Er führt verschiedene Texte an, in denen das « Nicht-Können » nicht eine physische Schwäche, sondern eine Unerlaubtheit und eine relative oder in Gott absolute Unmöglichkeit, etwas Ungehöriges zu tun, also eine Stärke, ja Vollkommenheit dartut. So ist es auch in unserem Falle zu verstehen. Christus wollte damit sagen, daß er nichts gegen den Willen des Vaters tue, ja nicht einmal dazu fähig sei. Daß das « Nicht-Können » nicht als physische Schwäche aufzufassen ist, ergibt sich ferner daraus, daß Christus die größte Tat, die je geschah, vollbracht hat. Und weiterhin ! « Tut er nichts aus sich ? Ruft er selber doch deutlich : 'Auch der Sohn macht lebendig, wen er will.' Tut er nichts aus sich ? ... Und zum Aussätzigen sprach er : 'Ich will : Sei rein !' Tut er nichts aus sich ? Und zur Kanaanäerin sagte er : 'Dir geschehe nach deinem Wunsche !' Und dem Winde gebot er und dem Meere. Dem Blinden gab er wieder das Augenlicht, dem Lahmen die Muskelkraft, dem Lazarus den Lebensodem. » Welch herrliche Apologie der Gottheit Christi ! « Wenn wir überhaupt genauer zusehen, ... sagte er nicht : 'Der Sohn kann nichts aus sich selber tun, wenn er nicht die Gewalt dazu vom Vater erhalten hat', sondern was ? 'Wenn er es nicht den Vater tun sieht.' Siehst Du, wie er sich der Würde und Kraft nach als ebenbürtig und als wesensgleich bekennt ? »

Diesen Gedanken beleuchtet Isidor noch näher in I. 353¹. Wille und Tat sind eins in Gott. Wenn der Sohn also nur tut, was er den Vater tun sieht, will er auch nur, was er den Vater wollen sieht. « Den Vater wollen sehen » bedeutet aber Teilnehmen an seinem Wollen. Wo aber nur *ein* Wille, da ist auch nur *eine* Natur. Also sind Vater und Sohn nicht nur wesensgleich, sondern auch wesenseins. So sind die Gegner auf ihrem eigenen Boden geschlagen.

Die Eunomianer stützten sich für ihre Ansicht auf Jo. 14, 28 : « *Der Vater ist größer als ich.* » Isidor antwortet darauf in III. 334 : « Ihr seid die größten Narren, wenn ihr einem Menschen nachlaßt, der sich erdreistet zu behaupten, der Vater sei über jeden Vergleich erhaben ... 'Der Vater ist größer als ich', auf das ihr euch beruft, um den Sohn zu erniedrigen, drückt doch gerade einen Vergleich aus und nicht einen jeden Vergleich übersteigenden Vorrang. Wenn Christus daher nach eurer Lehre aus nichts entstanden ist, so kann

¹ (384).

das 'Größer-sein' nach eurer eigenen Auffassung nicht bestehen. Denn wie kann man den, der von Ewigkeit her ist, mit dem vergleichen, was aus nichts entstanden ist? »¹ Um diese Beweisführung zu verstehen, denn nach unseren heutigen Begriffen ist sie nicht mehr zwingend, ist zu beachten, daß bei den Arianern und auch anderwärts Gott als absolut transzendentes Wesen aufgefaßt wurde, das hoch über allen Geschöpfen steht, das also in keiner Weise einen Vergleich mit diesem zuläßt. Isidor von Pelusium scheint diesen Gedankengängen auch nahestehen. Wir finden sie noch stärker ausgedrückt in III. 342, wo er sagt: « Ποίαν οὖν σύγκρισιν ἔχει τὸ κτίσμα πρὸς τὸν Κτίστην; λεγέτωσαν οἱ σοφοί. »² Nach I. 422 war aber das Prinzip ausschlaggebend, daß « der Maßstab des Vergleiches nur an Gattungsgleiches angelegt werden kann »³. Wir sehen darin einen Einfluß der platonischen Ideenlehre, nach der jedes Ding auf Erden in einer präexistierenden, subsistierenden und vergöttlichten Urdee begründet ist. Diese Urbilder im Himmel, z. B. das Urbild des Pferdes und das Urbild des Hundes, stehen einander ohne inneres Verhältnis gegenüber. So fährt denn Isidor in I. 422 fort: « Wesensverschiedenes kann nämlich nicht miteinander verglichen werden. Man sagt nicht, ein Mensch sei größer als ein Ochse, ein Pferd größer als ein Kamel oder ein Esel größer als ein Fisch. »⁴ Damit sind die Anhomöer widerlegt. Aber eine Schwierigkeit ist geblieben. Gibt es überhaupt in Gott ein « größer und kleiner »? Isidor antwortet ausweichend: « Nicht etwa der Belehrung, sondern einzig des Trostes wegen sagte er dies den Aposteln, die vor Furcht fast starben und augenblicklich ganz befangen waren, damit sie Mut schöpften, da er zu dem gehe, der ihnen größer schien ... Wenn ihr aber diese Erklärung nicht annehmen wollt, ... könnt ihr auch sagen, wie

¹ (992).

² (1001).

³ (417): Καὶ ἀπαξ ὁ κανὼν τῆς συγκρίσεως τοῖς ὁμογενέσιν ἀρμόζει.

⁴ Plato selber scheint dies nicht ausdrücklich zu lehren, sondern er sagt nur nach ÜBERWEG: « Zu beurteilen, welche Ideen untereinander der Gemeinschaft fähig und welche es nicht sind, ist Sache des Philosophen, der über das dialektische Wissen gebietet. Er ist dadurch imstande, über Einteilung und Zusammenfassung der Gattungen und Arten, über Analyse und Synthese, zu entscheiden. » (Sophistes 251a-253e), ÜBERWEG 295.

Vgl. ferner für den Einfluß Platos und Plotins auf Isidor: BAYER 43-62, 77-78.

einer euch gegenüber richtig bemerkte, daß das 'Größer-sein' berechtigt ist, insofern er zeugt, das 'Gleich-sein', insofern er Gott und wesensgleich ist.»¹ Aber die erste Deutung gefällt Isidor als rein exegetische allem Anschein nach besser.

Eine neue Interpretation von πρωτοτοκος (Col. 1, 15), die nicht wenig für sich hat, schlägt der Pelusiote in III. 31² den Arianern gegenüber vor. Nach Homer bedeutet πρωτοτοκος den Erstgezeugten, πρωτότοκος aber den Ersterzeuger. Der hl. Paulus sagt nun hier nicht πρωτοτοκος, sondern πρωτοτόκος, nicht Erstgeschöpf, sondern Erstschöpfer. Daß τόκος hier gut «Schöpfung» bedeuten kann, zeigt Isidor anhand ähnlicher Schriftstellen; denn da Gott sowohl die Zeugung als die Schöpfung mühelos vollzieht, gebraucht die Heilige Schrift auch den Begriff Zeugung für Schöpfung, ohne damit Zeugung und Schöpfung als identisch erklären zu wollen, wie die Häretiker zu behaupten scheinen. Als Zeuge für die Richtigkeit dieser Auslegung wird der hl. Paulus selber angeführt, der fortfährt: «Denn *in* ihm ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden.» Er sagt nicht «nach ihm», sondern «in ihm». «In ihm» heißt aber soviel, als daß er der Schöpfer ist, oder besser, nach platonischer Philosophie, das aktive Urbild der Schöpfung. «Weiter sagt Paulus: 'Er ist vor allem.' Er sagt nicht: 'Er ist vor allem geworden', sondern: 'Er ist vor allem und alles hat in ihm Bestand.' Er sagt nicht: 'Es ist mit ihm' oder 'nach ihm geschaffen worden'. Warum aber lehnt man jene ab, die sagen: Einziggeborener der Gottheit nach, Erstgeborener der neuen Schöpfung der Menschheit nach? Wenn nämlich πρωτοτοκον nicht so verstanden wird, noch als Erstschöpfer, wenn es aber mit μονογενής verbunden wird, kann es die Würde ausdrücken, denn es kann einer erst- und einziggeborener Sohn sein; wenn es aber mit den Geschöpfen verbunden wird, paßt es nicht hieher.» Dadurch werden übrigens die Arianer den Heiden gleich, die Geschaffenes anbeten. — Isidor trägt also eine neue Lösung vor, indem er den Akzent von der zweiten auf die dritte Silbe verschiebt, läßt aber auch die traditionelle Auffassung gelten, soweit sie nichts Arianisches an sich hat³.

¹ III. 334 (992). Vgl. cod. Vat. 650 nach POSSINUS.

² (749-753).

³ Für die heutige Interpretation vgl. BAUER 1212: πρωτότοκος. «Der Ausdruck, der gut paßt, um Jesus als den von Gott ausgehenden Anfänger

Er verteidigt sich aber nicht nur, sondern *greift die Häretiker auch an* aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament. So beruft er sich in Brief III. 112 an einen Alypius auf Is. 44, 6: « *Gott spricht: 'Ich der Erste und ich danach. Vor mir war kein anderer Gott und nach mir wird keiner sein.'* Was sagen nun die Andersgläubigen dazu? Wer ist es, der so redet? Der Vater oder der Sohn? Wenn der Vater, wie kann er sagen, nach ihm sei keiner? Wenn es aber der Sohn ist, der so redet, warum sagt er dann: 'Vor mir war kein anderer Gott?' Denn ihr werdet wohl nicht wagen, eine Person zu leugnen. Ihr habt nämlich einen Ersten und einen Zweiten gelehrt. Daß einer von beiden nicht existiere, das werdet ihr, denk' ich mir, euch nicht träumen lassen. Denn wir beziehen dieses wie jenes gottesfürchtig auf die wesensgleiche Dreifaltigkeit, ihr aber, die ihr sie auseinanderreißt, wie wollt ihr das Gesagte auslegen? »¹

In I. 67 führt Isidor Mth. 3, 17 an: « *'Dieser ist mein geliebter Sohn'*, sprach Gottvater aus dem Himmel zum getauften Sohn, um ihn, von dem man nicht wußte, ob er unter die der Stellung und Würde nach angenommenen Söhne zu zählen sei oder nicht, als seinen wahren und natürlichen Sohn zu bezeugen . . . Denn bei der Taufe des Sohnes legte der Vater Zeugnis ab und der herabsteigende Heilige Geist offenbarte die Wesensgleichheit mit ihm und dem Vater. »²

Auf Grund von Mth. 16, 27 wird die Gottheit Christi bewiesen in III. 166 an den Priester Archontius: « *Mein Bester!* Da Christus verhieß, *er werde im Glanze seines Vaters kommen*, verstopfte er die Mäuler der Häretiker und dämpfte ihr Toben. Denn er sagte nicht: 'In einem solchen (τοιαύτη) Glanze wie der Vater', damit nicht wieder einer eine Verschiedenheit vermute, sondern erklärte, um es genau festzulegen, er werde in jenem (Glanze) erscheinen, auf daß beide notwendigerweise als einer und derselbe betrachtet würden. Jene aber, die eins sind im Glanze, sind es noch viel mehr im Wesen. Glaubt einer das nicht, möge er folgendes über-

der neuen Bruderschaft der Heiligen zu kennzeichnen, wird auch in Fällen gebraucht, in denen ungewiß bleibt, ob und inwieweit auch das τοκος noch empfunden wird . . . Col. 1, 15 (J. GEWIESS, Christus und das Heil nach d. Kol. Diss., Breslau 1932). »

¹ (817).

² (228).

legen. Wenn nämlich da, wo *ein* Wesen ist ¹, eine Verschiedenheit des Glanzes gefunden wird (denn anders ist der Glanz der Sonne, anders der Glanz des Mondes und anders der Glanz der Sterne; denn ein Stern unterscheidet sich vom andern im Glanze), wie können dann die, die den gleichen Glanz besitzen, sich im Wesen unterscheiden? » ²

Der Anfang des Johannesprologes als deutliches Zeugnis für die Menschwerdung des Gottessohnes wird in IV. 142 an den Diakon Elias kommentiert: « Das zeitlose, ewige, unmittelbare, jeden Gedanken und Begriff übersteigende Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater nennt die Heilige Schrift Zeugung, nicht um damit eine Leidenschaft zu bezeichnen, sondern um die Wesensgleichheit festzulegen. Denn das Gezeugte ist mit dem Zeugenden wahrhaft wesensgleich. Damit aber nicht die Vorstellung einer Leidenschaft sich aufdränge, wird er 'Wort' genannt ³; damit er nicht als jünger erscheine, heißt es: 'Im Anfang war das Wort.' Darauf drückt das Evangelium auch die Beziehung zum Vater aus: 'Und das Wort war bei Gott.' Dann die Würde: 'Und Gott war das Wort.' Wenn wir nun so durch den 'Sohn' die Wesensgleichheit, durch das 'Wort' die Leidenschaftslosigkeit, durch das 'Im-Anfang-sein' die gemeinsame Ewigkeit, durch das 'Bei-Gott-sein' die Beziehung zum Vater, durch das 'Gott-sein' seine Würde erkannt und von jedem Begriff das darin liegende Unzulängliche entfernt haben, wie vom 'Sohn' das 'Jünger-sein', vom 'Wort' das 'Unselbständig-sein', dann laßt uns den ewigen, wesensgleichen, leidenschafts- und zeitlos aus dem Vater hervorgehenden Gott erkennen und anbeten! » ⁴ (Man beachte hier den Gedanken, daß die irdischen Begriffe sich nur unvollkommen auf Gott anwenden lassen!)

Wiederholt zitiert wird Phil. 2, 5: « *Er hielt es für kein Unrecht, Gott gleich zu sein.* » I. 139 ⁵ richtet sich an die Heiden, III. 334 ⁶, wie wir schon gesehen haben, an die Eunomianer. In IV. 22 scheint Isidor die Arianer im Auge zu haben. Er schreibt: « Wenn er das 'Gleich-sein' für einen Zufall hielte, würde er sich wohl nicht selbst erniedrigen, damit die dienende Stellung seiner

¹ « Οὐκ » ist zu streichen. Vgl. die Parallelstelle bei Johannes Chrysostomus, die hier ziemlich genau kopiert ist: In Mth. hom. 55, 4; MG 58, 544.

² (860).

³ Nach cod. Vat. 650. Vgl. POSSINUS.

⁴ (1224).

⁵ (273-276).

⁶ (989-992).

Würde keinen Eintrag tue. Aber da er der Natur nach gleich war und dem Wesen nach den göttlichen Adel besaß, der ihm nicht nur der Gnade nach geschenkt war, weigerte er sich nicht, sich zu erniedrigen. Denn ein freigelassener und mit der Sohnschaft ausgestatteter Sklave, der seine Würde als Beute oder Geschenk betrachtet, wird sich wohl hüten, Sklavenarbeit zu verrichten, währenddem der natürliche Sohn, der den Adel und die Würde der Geburt nach besitzt, sich nicht weigern wird, so etwas zu vollziehen, da jeder Verdacht fernliegt. Den einen bringt nämlich die ehemalige Sklavenschaft in den Verdacht erneuter Niedrigkeit, während beim andern der angeborene Adel selbst eine aufgekommene Vermutung zurückweist. Denn der eine kann von seiner Sohnsstellung stürzen, der andere hingegen wird den angeborenen Adel und die Würde nie verlieren. » ¹

Den gleichen Gedanken, daß das Leiden Christi seine Gottheit nicht in Frage stelle, finden wir in IV. 166 im Anschluß an die Erklärung von Col. 2, 9: « *In ihm wohnt wirklich die ganze Fülle der Gottheit.* » ² « Ich glaube, schreibt der Gottesmann, 'körperlich' (σωματικῶς) stehe für 'wesenhaft' (οὐσιωδῶς). Denn nicht eine Kraft der Gottheit, aus dem Wesen hervorgegangen, lenkte jenen unbefleckten Tempel, sondern die Wesenheit selber mit ihrer gesamten Kraft, nicht eine besondere Gnade, sondern die Quelle aller Gaben . . . Wenn das Leiden Dir Ärgernis gibt, das zwar Gott zugedacht war, aber nur das Fleisch traf, höre den Apostelfürsten, der sagt: 'Christus hat dem Fleische nach gelitten!' (1. Petr. 4, 1). » Weiter führt er das Strafergericht an, das infolge des Gottesmordes über die Juden hereinbrach, das alle früheren Heimsuchungen, die sie um der Verfolgung bloßer unschuldiger Menschen willen erdulden mußten, bei weitem übertraf. Warum ist aber Gott Mensch geworden und hat den Kreuzestod auf sich genommen? « Das entsprach der Heilsordnung, war uns von Nutzen und befleckte seine unantastbare Würde nicht. Daß ein Mensch Göttliches und Übernatürliches verkündete, würde größte Verwegenheit bedeuten. Denn der König darf sich herablassen im Reden und Denken, der Soldat oder Heerführer aber ist nicht berechtigt, eine königliche Sprache zu

¹ (1072). — Vgl. J. LEBRETON 1, 322, note 3. Nach Isidor hat ἀρπαγμός passiven Sinn [gegenüber den Arianern, die es aktiv auslegten].

² (1256-1260).

führen. Wenn er nun Gott war, wie er es auch tatsächlich war, und Mensch wurde, so findet die Niedrigkeit ihren Platz, wenn er aber (bloßer) Mensch war, hat das Erhabene keinen Platz. » So fordert denn einerseits schon die Knechtsgestalt, anderseits aber vor allem das königliche Benehmen die Gottheit Christi.

Ein klares Zeugnis dafür ist schließlich auch Hebr. 1, 3: « *Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens.* » « Abglanz seiner Herrlichkeit » bedeutet die gemeinsame Ewigkeit, « Abbild seines Wesens » die persönliche Selbständigkeit¹. « Damit nicht der 'Abglanz' als unpersönlich betrachtet wurde, verbürgt das 'Abbild' die Person. »²

Wir bewundern in diesen Schriftbeweisen Isidors für die göttliche Natur unseres Erlösers seine streng wissenschaftliche Methode, die philologisch genau auf den Wortsinn und den Zusammenhang der betreffenden Stelle eingeht und durch exakte Analyse dem wahren Sinn des Textes nachspürt und durch Beispiele aus dem Leben veranschaulicht. Mag sie auch in Einzelheiten den modernen Anforderungen nicht mehr entsprechen, vorbildlich bleibt doch die mühevolle, sachliche und scharfsinnige Kleinarbeit, die dieser Wüstenvater geleistet hat, um das Dogma durch solide Interpretation der Heiligen Schrift zu begründen. Daß er hie und da Vorlagen benützt hat, wie noch zu zeigen ist, schmälert sein Verdienst wenig. Sicher stand er stark unter dem Einfluß der antiochenischen Exegetenschule. Daraus läßt sich aber noch keineswegs beweisen, daß er persönlich in Antiochien weilte, wie L. Bober meint³.

Daß unser Mönchsvater im Kampfe gegen die Häresien sich nicht nur auf die Heilige Schrift, sondern auch auf das kirchliche Lehramt beruft, zeigt uns Brief IV. 99⁴, der einen förmlichen Ketzerkatalog darstellt und alle mit Hinweis auf das Nizänum ablehnt. Dabei werden natürlich auch jene erwähnt, gegen die sich das Konzil hauptsächlich richtete, nämlich die, welche Christus « als ein Geschöpf erklärten ». Denn « man darf nicht den An-

¹ Vgl. III. 18 (744), III. 58 (769) und III. 130 (829).

² III. 130 (829).

³ Vgl. Bouvy 203s.

Vgl. ferner STREBER in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon², Freiburg 1882, 1, 957 (Antiochien).

⁴ (1164-1165).

sichten der Kranken folgen, sondern muß die Argumente dem Urteil der Gesunden entnehmen und der zu Nizäa versammelten heiligen Synode Gefolgschaft leisten ohne etwas hinzuzufügen oder zu streichen. Denn jene hat, vom Geiste Gottes erfüllt, die Wahrheit gelehrt.» Den nizänischen Ausdruck *ὁμοούσιος* oder *ὁμοουσιότης* finden wir einige Male ¹.

Ferner werden im berühmten Brief I. 323 an Cyrill neben den Schriftzeugnissen die Abhandlungen der Väter als sichere Richtschnur für die wahre Inkarnationslehre empfohlen ², darunter ausdrücklich und vor allem die Werke des großen heiligen Vaters Athanasius, dieses eifrigen Kämpfers gegen den Arianismus.

Schließlich wird im Brief I. 241 die Ewigkeit des Sohnes noch spekulativ begründet aus der Unveränderlichkeit Gottes: « Wenn Gott immer gleich ist, wenn nie etwas hinzukommt, ist er auch immer Vater. Wenn er aber immer Vater ist, hat er immer den Sohn. Also ist der Sohn gleich ewig wie der Vater. » ³

II. Christus Mensch

Nicht weniger klar als für die Gottheit Christi steht Isidor für seine wahre Menschheit ein, wenn die Texte auch spärlich sind. Daß Christus wahrhaft und nicht bloß dem Scheine nach Mensch geworden ist, dürfte er den Manichäern gegenüber vertreten, wiewohl er sie hier nirgends mit Namen nennt. So verurteilt er im erwähnten Ketzerverzeichnis jene, die behaupten, « τὸν ἐκ Θεοῦ φύντα Λόγον . . . κατὰ φαντασίαν ἐπιδημημέναι » ⁴. In Brief I. 121 an einen Lektor Timotheus, den er an andern Stellen ausdrücklich vor Mani warnt ⁵, betont er eindringlich: « Der Herr hat sich seine Mutter aus der Nachkommenschaft Abrahams auserlesen, hat in ihr und aus ihr Fleisch angenommen und ist in Wahrheit Mensch

¹ I. 67, 422.

III. 18, 31, 112, 334, 335.

IV. 99, 142.

² (369). Für diese Lesart: *θεωρίαι πατρικαί* (statt: *πρακτικαί*), vgl. ACO 1, 4, 1, 10 und Cryptoferrat.

³ (329).

⁴ IV. 99 (1164).

⁵ I. 102 (252) und II. 133 (576).

geworden, uns in allem gleich, die Sünde ausgenommen.»¹ Im Brief I. 289, worin er auf die Todesangst Jesu zu sprechen kommt, sagt er: «Mensch geworden in Wahrheit ist das Wort Gottes und hat alles Menschliche in Wahrheit durchgemacht.»² Ähnlich wiederholt er an Cyrill: «Daß der wahrhaftige und über alles erhabene Gott wahrhaft Mensch geworden ist, ... wirst Du wohl nicht bestreiten.»³

Zugleich berührt er eine weitere manichäische Lehre, da er in I. 303 an Leander schreibt: «Die menschliche Natur, Verehrtester, ist weder des Bösen unfähig, *noch birgt sie es von Natur aus in sich*, sondern erleidet den Abfall vom Guten aus Überlegung und Leichtsinn. Das widerfuhr auch dem ersten Menschen und er wurde von den Pforten des Heiles vertrieben, das ihm der zweite Mensch aus dem Himmel⁴ wieder schenkte, der unsere wahre Natur in sich aufnahm.»⁵ Darin ist klar enthalten, daß die Materie nicht in sich schlecht ist.

Gegen solche, die die menschliche Natur in Christus verkürzen, wendet sich der Pelusioter in I. 102: «*ἡ τῆς ἡμῶν μειωθείσης*.»⁶ Daß er die volle menschliche Natur in Christus annimmt, nicht nur einen menschlichen Leib oder noch eine menschliche Psyche dazu, sondern auch einen menschlichen Nus, beweist ferner das häufige Vorkommen der Ausdrücke *ἐνανθρωπέω* und *ἐνανθρώπησις*, die die Arianer und Apollinaristen ablehnten⁷. — Ein Katenentext gegen Apollinaris, der hierher gehört, ist höchst fragwürdig⁸.

III. Hypostatische Union

1. Weder Vermischung noch Trennung

Deutlich richtet sich Isidor gegen Mani und wohl auch gegen arianische und apollinaristische Kreise, ohne diese jedoch ausdrück-

¹ (264). ² (352). ³ I. 323 (369).

⁴ Vgl. codd. Vat. 649 und Alt: *ἐξ οὐρανοῦ* nach POSSINUS, ebenso Cryptoferat. ⁵ (357). ⁶ (252).

⁷ Vgl. für diese Ausdrücke I. 42, 75, 109, 256, 404, 405, 415, 419, 453. III. 130.

IV. 64, 166.

⁸ Vgl. *Symbolae Graecorum Patrum in Matthaeum collatae a Balthasare Corderio et Petro Possino, Tolosae 1646, Vol. 2, P. 545 (MG 78, 1665)* :

lich zu nennen, die eine *Vermischung* beider Naturen in Christus lehrten. Er brandmarkt sie als Häretiker in IV. 99: «οἱ μὲν σύγχυσιν καὶ κῥᾶσιν καὶ ἀφανισμόν τῶν οὐσιῶν ἐδογματίσαν.»¹

Ein wertvolles Dokument bildet Brief I. 102 an den Lektor Timotheus². «Wie die Seeleute mit Köder die Angel verbergen und die Fische unversehens fangen, so verbergen die gemeinen Verteidiger der Häresien durch Schönrede ihre schlimme Gesinnung und angeln die Einfältigeren in den Tod. Behüte deshalb mit aller Sorgfalt Dein Herz, damit Du nicht etwa nur eine Natur in Christus nach der Menschwerdung annimmest!³ Denn die Annahme von nur einer ist die Aufhebung der andern, sei es daß die göttliche sich verändert oder die unsrige sich verkürzt. Dies ist die Charybdis des Mani, durch die er viele in die Hölle zu stürzen suchte.» Hier haben wir, soweit ich ermitteln konnte, das älteste Zeugnis für die Einnatur-Lehre der Manichäer vor uns. Weitere Spuren dafür treffen wir erst wiederum im 6. Jahrhundert an beim Mönche Eustathius⁴, bei Ephraem von Antiochien⁵ und bei Eulogius von Alexandrien⁶. Vor Mani huldigten nach Eustathius schon Marcion und Valentin monophysitischen Ideen⁷.

Auf den gleichen Irrtum scheint unser Mönchsvater in I. 323 an Cyrill anzuspoken: «οὔτε ὃ ἦν τραπεῖς (Er hat nicht, was er war, verlassen).»⁸ Er mahnt uns an das «ἡ τῆς θείας τραπέισης» im obigen Brief (I. 102).

Ebenso schreibt er in I. 419 an den Bischof Hermogenes: «Ὁ Θεὸς γὰρ ἐνανθρωπήσας οὐ τέτραπται, οὔτε συγκέχεται.»⁹

Υἱὸς ἀνθρώπου ἢ τοῦ Ἀδὰμ ἢ τῆς Παρθένου, ἐξ ἧς τὴν σάρκα προσείληφεν. Οὐ γὰρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ τὸν βλάσφημον Ἀπολινάριον κατῆλθε τὴν σάρκα φέρων ὡς προαιώνιον τινα καὶ συνουσιωμένην.

¹ (1164).

² (252).

³ Diese Lesart haben alle Handschriften und Textzeugen mit Ausnahme von Migne, der durchwegs unzuverlässig ist.

⁴ MG 86, 904.

⁵ MG 103, 984.

⁶ MG 103, 1029 und 1045.

⁷ MG 86, 904. Vgl. Eulogius von Alexandrien (MG 103, 1045), wo ein Text Valentins zitiert wird, dessen Echtheit uns aber wegen allzugroßer Ähnlichkeit mit den von Eustathius angeführten Briefen Manis verdächtig erscheint.

⁸ (369).

⁹ (416).

Heftig tadelt er den Häretiker Konstantin ¹ in I. 496 : « Nicht ist, mein Lieber, nicht ist Dein Eifer verständlich, noch kämpfst Du, wie Du sagst, für den Herrn um seiner Vorschriften willen, da Du einige aus der Kirche stößest. Er nämlich vertrieb die Krämer des Heiligtums, die den Tempel zum Marktplatz machten, Du aber verfolgst wutschnaubend die frommen Gottesverehrer, da Du eine Vermengung und Vermischung und Verwandlung des Wortes Gottes in Fleisch lehrst, dadurch daß Du aus der göttlichen Natur Fleisch und Knochen formst oder die Wirklichkeit des Fleisches leugnest. Du ahmst also nicht den Herrn nach, sondern den Tempelhauptmann, der die Apostel verfolgte und an der Verkündigung der Gottesfurcht hinderte. » ²

Die Vermischung der beiden Naturen in Christus zu einer einzigen lehnt Isidor somit ab, weil sie entweder auf Kosten der göttlichen oder menschlichen erfolgt.

Aber auch die *Trennung* beider Naturen, die die extremen Antiochener vertreten, bekämpft er. Auch sie sind Häretiker nach IV. 99 : « οἱ δὲ ἐν ἀνθρώπῳ γεγενῆσθαι. » ³ Dieser Ausdruck, den wir bei Methodius von Olymp ⁴, Adamantius ⁵, dem Autor der « Confutationes quarundam propositionum » (wahrscheinlich Diodor) ^{6, 7} und Theodor von Mopsuestia ⁸ finden, wird auch von Epiphanius entschieden verworfen im zweiten Glaubenssymbol am Schlusse des « Ancoratus » ⁹ und in « de fide » 15, 2 ¹⁰.

¹ Vgl. codd. Vat. 649 und Alt. nach POSSINUS.

² (452).

³ (1164).

⁴ Symposion 3, 4 ; GCS Methodius (N. BONWETSCH) 31 (MG 18, 68) : θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον.

⁵ Dialog ; GCS Adamantius (W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN) 202 (MG 11, 1852) : Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ ἐστὶ.

⁶ Vgl. WEIGL, Christologie 30, Anm. 5.

⁷ Confutatio 17 ; MG 28, 1393 : Μὴ οὐκ εἶπε Θεὸν ἐν ἀνδρὶ. (Vgl. Act. 17, 30-31.)

⁸ De incarnatione 15 ; MG 66, 992 : θεοτόκος δέ, ἐπεὶ περ Θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ, οὐκ ἐν αὐτῷ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν, ἐν αὐτῷ δὲ ὦν κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνῶμης.

⁹ Ancoratus 119, 6 ; GCS Epiphanius (K. HOLL) 1, 148 (MG 43, 233 ; ES 13) : οὐδὲ ἐν ἀνθρώπῳ (γεγονότα).

¹⁰ GCS Epiphanius (K. HOLL) 3, 516 (MG 42, 812) : Οὐκ ἐλθὼν κατοικῆσαι ἐν ἀνθρώπῳ, ἀλλ' αὐτὸς ὅλος ἐνανθρωπήσας.

Die orthodoxe Auffassung zeigt sich ebenfalls in Brief I. 323 an Cyrill : « καὶ δὲ οὐκ ἦν προσλαβών » ¹, im Gegensatz zum bloßen « λαβών » der radikalen Richtung, z. B. bei Theodor von Mopsuestia ².

Stark wird die Einheit in Christus betont in I. 419 an den Bischof Hermogenes : « Denn der menschengewordene Gott ist nicht ... getrennt, sondern einer ist der anfangslose und ewige Sohn vor der Menschwerdung und nach der Menschwerdung und so von uns anzubeten. » ³

Die Haltung des Pelusioten gegenüber Nestorius können wir aus Brief I. 310 an Cyrill ersehen ⁴. Er macht dem alexandrinischen Patriarchen Vorwürfe wegen seines zu leidenschaftlichen Vorgehens zu Ephesus. « Denn viele von denen, die in Ephesus zusammengekommen sind, schimpfen über Dich, Du fechtest eine persönliche Feindschaft aus und suchest nicht unvoreingenommen die Interessen Jesu Christi zu wahren. 'Er ist ein Neffe Theophils, sagen sie, und auch der Gesinnung nach ihm verwandt. Wie jener über den von Gott erfüllten und geliebten Johannes deutlich seine Wut ausgoß, so sucht auch dieser seinen Ehrgeiz zu befriedigen, wenn auch zwischen den zu Richtenden ein großer Unterschied besteht.' » Der Mönchsvater gibt hier einfach das Urteil der Augenzeugen wieder, scheint es aber dadurch, daß er auf deren Klagen eingeht, zu seinem eigenen zu machen und sich somit von Nestorius klar zu distanzieren, der, obwohl ihm von seiten Ägyptens das gleiche Los wie Johannes Chrysostomus widerfährt, doch nicht so unschuldig wie jener ist. — Sonst haben wir kein Zeugnis Isidors gegenüber Nestorius, abgesehen von einem sehr zweifelhaften Katenentext ⁵.

Die Ansätze bei unserem Autor für die Lehre der « *communicatio idiomatum* » zeigen ebenfalls, daß er sowohl einer Vermischung

¹ (369).

² De incarnatione 9 (MG 66, 981) : Τὸ δὲ δοκεῖν οὐ κατὰ τὸ μὴ εἰληφέναι σάρκα ἀληθῆ, ἀλλὰ κατὰ τὸ μὴ γεγενῆσθαι. "Όταν μὲν γὰρ « ἔλαβεν » (Phil. 2, 7) λέγῃ, οὐ κατὰ τὸ δοκεῖν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀληθὲς λέγει · ὅταν δὲ « ἐγένετο » (Joh. 1, 14), τότε κατὰ τὸ δοκεῖν · οὐ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα. Vgl. SEEBERG 187 f.

³ (416).

⁴ (361).

⁵ Vgl. Symbolae Graecorum Patrum in Matthaeum collatae a Balthasare Corderio et Petro Possino, Tolosae 1646, Vol. 2, P. 545 (MG 78, 1665) : τὸ δὲ εἰπεῖν ὅτι Σὺ εἶ ὁ Υἱὸς, ὁ τὸ ἐν τῷ Θεῷ ἢ μετὰ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν θεοστυγῆ Νεστόριον.

wie einer Trennung der Naturen in Christus fernstand ; denn jene kennt keine Scheidung der Idiome, diese keine Vertauschung.

Die *Scheidung* der Idiome tritt in zwei Briefen zutage :

In I. 124 sagt er : « Man spricht nicht vom Leiden Gottes, denn es war das Leiden Christi, d. h. des fleischgewordenen Gottes, der durch die Annahme des Fleisches sich dem Leiden unterzog. Denn die bloße Gottheit kann nicht nur nicht leiden, sondern auch nicht gefaßt und gesehen werden, wenn sie sich nicht menschenfreundlich mit der Menschennatur vereinigt. » ¹

In III. 130 schreibt er : « Die Heilige Schrift enthält, o hehres Haupt, in der Lehre über den Erlöser keine innern Widersprüche, sondern teilt jedem zu, was ihm zukommt und entspricht. (ἐκάστῳ πράγματι τὸ οἰκεῖον καὶ πρέπον νέμει.) Denn das eine bezieht sich auf die Gottheit, anderes auf die Menschwerdung, wieder anderes auf die freiwilligen Leiden. » ²

Die *Vertauschung* der Idiome offenbart sich in den Attributen für Maria. In I. 121 ³ und I. 141 ⁴ nennt sie Isidor μήτηρ τοῦ Κυρίου, in I. 54 Θεοῦ μήτηρ ⁵, in I. 201 θεοτόκος ⁶.

2. Vereinigung

Wie stellt sich aber nun, positiv gesehen, unser Heiliger die Verbindung der beiden Naturen in einer Person vor ? Leider haben wir darüber nur wenig Texte.

Zuerst wollen wir die *Terminologie* untersuchen : Wie bezeichnet er die beiden **Teile** in Christus ?

Nach I. 248 τὰ πράγματα ⁷,
nach I. 42 und I. 236 δύο φύσεις ⁸,
nach I. 124 Θεότης und φύσις τῶν ἀνθρώπων ⁹,
nach I. 193 Κύριος und ἐναμάρτητος φύσις ¹⁰,
nach III. 329 πατρῷος Λόγος und ἀνθρωπεία φύσις ¹¹,
nach I. 219 πῦρ τῆς θείας οὐσίας und σάρξ ¹²,
nach I. 59 Θεός und εὐτελεία τῆς φαινομένης σαρκός ¹³,

¹ (265). ² (829). ³ (264). ⁴ (277).

⁵ (216). ⁶ (312). ⁷ (333).

⁸ I. 42 (209), vgl. codd. Vat. 649 und Alt. nach POSSINUS.
I. 236 (328).

⁹ (265). ¹⁰ (305). ¹¹ (988). ¹² (320-321). ¹³ (221).

nach I. 182 Κύριος und βυθός τῆς θεότητος ¹,
nach I. 360 ζύμη τοῦ ἀνθρωπείου φυράματος und οἰκεῖον πῦρ
τῆς θεότητος ².

Wie bezeichnet er die **Einigung** ? Entweder *verbal* durch die Wörter

δέχομαι	in I. 193 ³ ,
ὑποδύομαι	in III. 329 ⁴ ,
προσλαμβάνω	in I. 323 ⁵ ,
συμπλέκω	in I. 219 ⁶ ,
und vor allem durch ἐνώω	in I. 59 ⁷ , 124 ⁸ , 182 ⁹ , 248 ¹⁰ ;
oder dann <i>substantivisch</i> , indem er die Tätigkeit ausdrückt	
durch ἔνωσις	in I. 42 ¹¹ und 236 ¹²
durch συνάφεια	in I. 199 ¹³
oder das Produkt der Tätigkeit	
durch ὁ εἷς Υἱός	in I. 323 ¹⁴
durch εἷς ἐν σὺν αὐτῇ γεγονώς πρόσωπον καὶ μίαν προσκυνουμένην	
ὑπόστασιν	in I. 360 ¹⁵ .

Aus dieser bunten Mannigfaltigkeit der Begriffe die genaue Ansicht Isidors über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus zu bestimmen, ist unmöglich. Ja, ohne ihm zu nahe treten zu wollen, halten wir es für wahrscheinlicher, daß er darüber selbst gar keine theologisch klare Idee hatte. Dies darf uns nicht überraschen, da wir uns in einer Zeit befinden, wo sogar tief spekulative Köpfe nach präzisen Formulierungen rangen. Doch sei hier darauf hingewiesen, daß sich bei unserm Autor nirgends verdächtige Ausdrücke finden wie δύο ὑποστάσεις, δύο πρόσωπα, um die beiden Teile in Christus zu bezeichnen, noch auch gefährliche Wendungen wie μία φύσις, μία οὐσία, wohl aber die später definierten Formeln δύο φύσεις und ἐν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις, sodaß wir keinen Grund haben, an seiner Rechtgläubigkeit irgendwie zu zweifeln ¹⁶.

Isidors Stärke liegt, wie wir bereits sahen, in der Exegese. So sucht er das Geheimnis der Menschwerdung vor allem durch *Bilder* aus dem Alten wie aus dem Neuen Testament zu veranschaulichen. Acht Szenen führt er uns vor Augen.

¹ (301).	² (388).	³ (305).	⁴ (988).	⁵ (369).
⁶ (321).	⁷ (221).	⁸ (265).	⁹ (301).	¹⁰ (333).
¹¹ (209).	¹² (328).	¹³ (309).	¹⁴ (369).	¹⁵ (388).

¹⁶ Zur Terminologie vgl. oben S. 43 und 63.

Einmal aus *Gen. 27*: « Jakob, der, mit den Fellen der Ziegenböcklein bekleidet, den Segen des Vaters erschlich, bedeutet unsern Herrn und Heiland, der die sündige Natur ohne Sünde anlegte und ihre Leidenschaften in ihr ertötete; denn darauf weist das Umlegen der toten Felle hin, da er nichts vom Böcklein in der Natur zurückließ, das gnädiger Haltung und wohlwollenden Urteils unwert gewesen wäre, sondern ihre irdischen Glieder ertötete, dem ständig nach unserm Heil hungernden Vater das Lieblingsgericht vorsetzte und uns in ihm den unentwendbaren Segen erwarb. » ¹

Dann aus *Ex. 12, 8*: « Indem die Juden das am Feuer gebratene Fleisch des Lammes aßen, zeichneten sie durch die Speise in schattenhaften Umrissen das große Geheimnis der göttlichen Heilsordnung und erahnten das Gotteslamm, das das Feuer des göttlichen Wesens auf unsagbare Weise mit dem Fleische verbindet, jetzt von uns genossen wird und die Nachlassung der Sünden bewirkt. » ²

Ferner aus *Ps. 67, 5* (nach Septuaginta): « Gott heißt Aufgang, weil er die anfangslose Gottheit, das ewige Licht ist. Das Aufsteigen über den Untergang bedeutet die Gemeinschaft mit der menschlichen Armut, die, mit der himmlischen Helle verglichen, einem Untergehen in die Nacht gleichkommt. Denn unüberbrückbar war beides, bevor es der Künstler in sich vereinigte. » ³

Ein anderes Mal aus *Isaias 6, 6-7*: « Mit der Zange empfing der weitschauende Isaias die Kohle vom Altar und sah in der Ferne die Menschwerdung unseres Herrn. Denn die Kohle bedeutete die göttliche Natur, die Zange unsere mit ihr sündenlos vereinigte Natur. Sie berührte die Lippen des Isaias und reinigte ihn von seinen Sünden, d. h. die menschliche Natur von ihren Fehlern. Denn die Vereinigung dieser beiden Naturen tilgte in göttlicher Huld die Sünden der ganzen Welt. » ⁴

Auf ein Wortbild beschränkt er sich bei *Mth. 16, 16*: « 'Du bist Christus, der Sohn Gottes', bedeutet die Vereinigung der beiden Naturen, die der Gottes Sohn in sich zu unserem Heil auf göttliche Weise vollzog. » ⁵

¹ I. 193 (305). — Der Brief erinnert an die antiochenische Auffassung, wonach Christus die Menschheit wie ein Kleid angezogen hat.

² I. 219 (320-321), vgl. cod. Alt. nach POSSINUS.

³ I. 248 (333).

⁴ I. 42 (208-209), vgl. codd. Alt. und Vat. 649 nach POSSINUS.

⁵ I. 236 (328).

Weiter « wird der Herr Brot genannt, da er sich selber mit diesem Namen bezeichnet (*Jo. 6, 35*) : nach der gewöhnlichen Bedeutung, da er allen die Speise des Heiles geworden ist ; nach dem verborgenen Sinn, da er den Sauerteig der menschlichen Masse mit sich vereinigte, reinigte und gleichsam mit dem eigenen Feuer der Gottheit buk und so mit ihm zu einer Person (πρόσωπον) und einem anzubetenden Suppositum (ὑπόστασιν) wurde. » ¹

Endlich werden in I. 199 ² und I. 201 ³ die Gleichnisse vom Senfkorn (*Mth. 13, 31*) und vom Sauerteig (*Mth. 13, 33*) auf die Inkarnation angewendet, was uns seltsam anmutet. Isidor scheint hier dem Gedanken der hypostatischen Union nahezustehen, besonders da er das Senfkorn deshalb mit Christus vergleicht, « weil es nicht zerschlagen werden kann, sondern die Substanz (ὑπόστασιν) unteilbar bewahrt ». Es handelt sich hier, wie er weiter ausführt, um eine ganz und gar unauflösliche, überaus innige Vereinigung : Ὁ γὰρ Θεὸς ἑνωθεὶς, καὶ εἰς ἓνα τέλειον ἄνθρωπον συναρμολογηθεὶς, ἀδιαίρετον ἔχειν καὶ ἄτμητον τὴν πρὸς αὐτὸν ὀφείλει συνάφειαν, οὐδενὶ πάθει χωριζομένην, ἀλλ' ὅλην αὐτῷ συντεταγμένην. » ⁴

Das Bild vom Sauerteig weist mehr auf den Zweck der Menschwerdung hin : Die Durchsäuerung der ganzen Welt und die Erneuerung der gesamten Menschheit durch Christus zu einem Leben in Gott.

Vergleichen wir alle diese Texte mit den Briefen, in denen den Arianern gegenüber die Gottheit Christi aus der Heiligen Schrift verteidigt wird, so sehen wir, daß unser Schriftsteller die nüchterne, sachliche Exegese der Antiochener und die warme, schöpferische Allegorese der Alexandriner harmonisch in sich vereinigt und je nach Bedürfnis von der einen oder andern oder von beiden zusammen ⁵ Gebrauch macht. Er grübelt nicht spekulativ den dogmatischen Problemen nach, sondern er ist der Exeget, der einerseits die Gegner aus den heiligen Büchern und zwar streng philologisch widerlegt und andererseits die erhabenen Wahrheiten dem Gemüt durch kräftige Bilder dauerhaft einprägen möchte.

Im übrigen bleibt für ihn die Inkarnation « das große Mysterium der Frömmigkeit » (1. Tim. 3, 16), wie er in II. 192 an den Bischof Lampetius schreibt : « Groß ist wahrhaft das Geheimnis der

¹ I. 360 (388).

² (309).

³ (312).

⁴ (309), vgl. POSSINUS.

⁵ Vgl. I. 360 (388).

Frömmigkeit, wie auch Paulus, der Lehrer der Mysterien, schreibt, nicht als ob es vollständig verborgen wäre, aber doch als etwas allen Unergründliches. Es ist nämlich über alle Erkenntnis und Einsicht erhaben. Denn wenn das Kind die Frucht der Ehe ist, wie brachte die Jungfrau die eheliche Frucht hervor ? Wie vereinigte sich das Sterbliche mit dem Unsterblichen ? Wie läßt sich im Begrenzten das Unbegrenzte fassen, ohne daß die göttliche und unberührbare Natur angetastet wird, während das Sterbliche eine unsagbare, jede Erkenntnis übersteigende Würde empfängt ? Wie hat der Dulder das Heil, der Hingeschiedene die Auferstehung bewirkt, der Verhöhnnte höchste Ehre verliehen und der Gekreuzigte den Fluch ¹ hinweggerafft oder vielmehr die Sünde und den Tod ans Kreuz geschlagen ? » ²

¹ Ich schlage statt « κατάρας » « καταράς » vor.

² (640-641).

2. Kapitel

Quellen

Woher schöpft der hl. Isidor seine Theologie ? In erster Linie, wie wir immer wieder feststellen können, aus der Heiligen Schrift. Im Kampf gegen die Häretiker, wie in der Erklärung der göttlichen Geheimnisse geht er zurück auf das Buch der Bücher. Sein Verhältnis dazu wurde, soweit es unser Thema betrifft, soeben dargelegt.

Daß die heiligen Texte nicht genügen, erfährt er selber, da auch die Irrgläubigen sich auf sie berufen. So stellt er denn als nähere Glaubensnorm das Nizänum hin ¹. An seinen Entscheidungen darf nicht gerüttelt werden. Treu bekennt er die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ². Seine Stellung dem Arianismus gegenüber entspricht ganz dem Geiste des Konzils.

Hierin ist er auch ein folgsamer Jünger « des großen heiligen Vaters ATHANASIUS », dessen Werke er Cyrill warm empfiehlt, da sie reichliche Belege für die eben aufgezählten christologischen Wahrheiten enthielten, war dieser Kirchenlehrer doch « ein Mann, der ungewöhnlich tief in die göttlichen Geheimnisse eindrang » ³. Sein standhaftes und unerschrockenes Festhalten an der Wahrheit möge dem wankelmütigen Cyrill ein Beispiel sein ⁴. Eine direkte Abhängigkeit von Athanasius läßt sich aber nirgends nachweisen, obwohl sich z. B. im Brief an Epiktet häufig ähnliche Gedanken gegen die Vermischung der Naturen finden wie in I. 102 ⁵ und I. 496 ⁶.

Auf die *Kappadozier* ist der Pelusioten nicht gut zu sprechen. « Innen faul und verdorben ist fast das gesamte Volk, den Frieden nicht begehrend, am Streite sich nährend, der einen gemeinsamen Quelle von Leid und Lust ; im Verkehr galant, hinter dem Rücken voll Gift ; listig, schamlos, frech, feig, spöttisch, schmutzig, ver-

¹ IV. 99 (1164-1165).

² I. 324 (369).

³ Siehe oben S. 76.

⁵ (252).

³ I. 323 (369).

⁶ (452).

schlagen, menschenverachtend, hochfahrend, über das Glück der Freunde betrübt, an ihrem Unglück sich weidend ; unter der Larve der Vorsicht die Weiblein gefangennehmend, in der Goldgier die Babylonier übertreffend ; schnell bei der Lüge, geschwind beim Meineid. » ¹ Diese Haltung ist leicht verständlich, wenn wir nebst anderm bedenken, daß manche arianische Bischöfe im 4. Jahrhundert Kappadozier gewesen waren, auch unter jenen in Alexandrien. Doch gibt es unter ihnen rühmliche Ausnahmen, die « mit dem Licht ihres Lebenswandels und ihrer Lehre die Grenzen der Erde erleuchteten » ². Diese « heiligen Väter » liefern den Beweis, daß die übrigen nicht von Natur aus, sondern aus Bosheit voll Laster sind ³. Diese großen Männer aus dem sonst so verruchten Land und deren Schriften scheinen unsern Autor verschiedentlich inspiriert zu haben. So findet sich bei allen drei großen Kappadoziern der in II. 143 ⁴, III. 27 ⁵ und III. 149 ⁶ enthaltene Gedanke, daß der wahre Glaube die goldene Mitte einhält zwischen dem heidnischen Arianismus und dem jüdischen Sabellianismus ⁷.

Von BASILIUS DEM GROSSEN kennt er nach I. 61 eine Regel und die Predigt gegen die Trunkenbolde. Er schreibt an einen Zosimus : « Gerne möchte ich Dich mit der Heiligen Schrift fragen, der Du in der Gesinnung dem Äthiopier gleichst : 'Verstehst Du, was Du liesest ?' Denn wie einige sagen, erinnerst Du Dich noch an gewisse Worte unseres von Gott inspirierten Vaters Basilius, aber keineswegs mehr an seine Werke. Wenn Du aber ein wahrer Verehrer jenes Mannes bist, zeige in den Werken seine Lehren, womit er die Sitten in einer Regel der Lebensweisheit ordnete ! Wenn Du nämlich die Schrift jenes Mannes gegen die Trunkenbolde zur Hand nimmst, wirst Du darin Dich selber finden mit der unermeßlichen Menge Deiner Schandtaten, wenn Du Dich aber vom

¹ I. 281 (348), vgl. I. 351 (381-384), I. 483-487, 489-490 (445-449).

² I. 158 (289). ³ I. 352 (384). ⁴ (588-589).

⁵ (748-749). ⁶ (841).

⁷ Vgl. 1. für Basil : De Spiritu Sancto 77 ; MG 32, 213.

Epist. 210, 5 ; MG 32, 776.

2. für Gregor von Nazianz : Or. 31, 30 ; MASON 186 (MG 36, 168-169).

3. für Gregor von Nyssa : Or. catech. 3, 2 ; MÉRIDIER 20 (MG 45, 17-20).

Contra Eunomium 3, 2 ; JAEGER 2, 71 (MG 45, 644).

selbstgewollten Irrsinn abwendest, ehrst Du im Gehorsam den Lehrer. » ¹

Naheliegend ist ein Einfluß der Predigt, die GREGOR VON NAZIANZ an Epiphanie 381 zu Konstantinopel hielt ², auf die Briefe I. 248 ³, I. 323 ⁴ und II. 192 ⁵. Auf Ähnlichkeit im Rhythmus zwischen Gregor und Isidor weist E. Fehrle hin ⁶.

Nach Tillemont stand unser Mönchsvater in Briefverkehr mit GREGOR VON NYSSA ⁷. Der Beweis für die Ewigkeit des Sohnes aus der Unveränderlichkeit Gottes in I. 241 ⁸ erinnert an eine Stelle in « Contra Eunomium 1 » ⁹.

Ob und wie weit Isidor von DIDYMUS DEM BLINDEN beeinflusst war, bleibt ungewiß. G. Bardy schreibt dazu: « On cite parfois, au nombre des disciples de Didyme, le rhéteur païen Libanius et saint Isidore de Péluse (cf. Mingarelli, *De Didymo commentarius* PG 39, 156-158) ... Quant à Isidore de Péluse, la question est moins facile à résoudre, et l'influence de Didyme l'aveugle sur lui serait plus vraisemblable. Les lettres 199, 201, 204, 205, 281, 330, 331 du premier livre sont adressées à Didyme; les lettres 152 du 4^e livre, 206 et 207 du 5^e livre à Didyme le Scholastique. Le titre de scholastique peut sembler étrange, et paraît mal s'appliquer à Didyme; d'autre part, ce que nous savons de la vie de Didyme ne peut guère correspondre avec ce qui nous est dit lib. 5, ep. 206. » ¹⁰ Auch die Studie von A. Günthör klärt die Frage nicht ¹¹. Einen Einfluß von Didymus auf Isidors Christologie konnte ich nicht feststellen.

¹ (221-224), vgl. POSSINUS.

² Or. 39, 13 (in sancta lumina) MG 36, 348-349.

³ (333) hinsichtlich des Bildes aus Ps. 67, 5.

⁴ (369) hinsichtlich der Formel:

« Οὐχ ὁ ἦν μεταβαλὼν [ἄτρεπτον γάρ],
ἀλλ' ὁ οὐκ ἦν προσλαβὼν [φιλόανθρωπος γάρ].

Siehe Gregor I. c.

⁵ (640-641) hinsichtlich des Gedankens, daß in der Menschwerdung Gegensätzliches sich vereinigt; siehe Gregor I. c.: Διὰ τοῦτο τὰ ἄμικτα μίγνυται.

⁶ FEHRLE 316.

⁷ TILLEMONT 97. (Vgl. Brief I. 125.)

⁸ (329).

⁹ JAEGER 1, 188 (MG 45, 433).

¹⁰ BARDY 9, note 9.

¹¹ Siehe Literaturverzeichnis.

Am meisten verbunden war der Pelusioten dem « Gottesfreund und Gottesgelehrten »¹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS². Daher wurde er vielfach für seinen Schüler gehalten. P. Chrys. Baur bemerkt dazu : « Erst das Chronicon des Georg Hamartolus (4, 202 = PG 110, 733 B) aus dem 9. Jahrhundert nennt Nilus, Isidor von Pelusium und andere 'Schüler' des Chrysostomus. Ebenso, auf Georg gestützt, Nicephorus Kallistos HE 14, 53 (146, 1252 A). Das kann nur in dem Sinne verstanden werden, wie jeder fleißige Leser des Chrysostomus auch heute noch ein 'Chrysostomus-Schüler' genannt werden kann. Eigentlicher Lehrer einer Schule war Chrysostomus nie, weder in Antiochien noch in Konstantinopel. »³ Doch schilderte schon im 6. Jahrhundert Stephanus Gobarus Isidor als einen Verehrer und Bewunderer des « Goldmundes »⁴. Er verteidigt ihn denn auch gegenüber dem « schmuckgierigen und goldanbetenden » Theophil in den Briefen I. 152 und 310⁵. Er preist die Schrift « De sacerdotio », die das Herz jedes Lesers mit göttlicher Liebe verwunde⁶; die Homilien zum Römerbrief, von denen er meint, der hl. Paulus hätte sich selber nicht besser interpretieren können⁷; und schließlich die Werke insgesamt, deren Ruhm über Länder und Meere gedungen sei⁸.

Aus dieser Begeisterung für den großen Bischof der Kaiserstadt ist es zu verstehen, daß er ihn oft nachahmte, manchmal sogar buchstäblich⁹. In den zu behandelnden christologischen Briefen bin ich an einem Orte auf eine fast wörtliche Übereinstimmung gestoßen, nämlich in III. 166, wo Mth. 16, 27 kommentiert wird. Nur die Reihenfolge der Sätze ist verschieden. Ich stelle

¹ Vgl. I. 152 (285).

² Vgl. BOUVY E., S. Jean Chrysostome et S. Isidore de Péluse, Echos d'Orient, Paris 1897, 1, 190-201.

STERNBACH L., Charisteria Casimiro de Morawski oblata, Krakau 1922, 59 f. (Ich konnte die beiden Artikel nicht einsehen.)

³ BAUR XVIII.

⁴ Nach Photius, cod. 232; MG 103, 1104: τὸν δὲ ἐπὶ ἡγεῖ τε καὶ ἐθαύμαζεν.

⁵ I. 152 (284-285); I. 310 (361).

⁶ I. 156 (288).

⁷ V. 32 (1348).

⁸ IV. 224 (1317-1320).

⁹ Vgl. STREBER in Wetzter und Welte's Kirchenlexikon², Freiburg 1882, 1, 957 (Antiochien): « Isidor Pelusiota ... excerpierte die Werke des Joh. Chrysostomus. »

hier die beiden Texte einander gegenüber und bezeichne durch Ziffern die ursprüngliche Reihenfolge bei Johannes Chrysostomus.

Isidor: III. 166: (860)

ΑΡΧΟΝΤΙΩ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΙ

Ἦξειν, ὦ βέλτιστε, ὁ Χριστὸς ἐν τῇ πατρῷᾳ δόξῃ ἐπηγείλατο, τὰ τῶν αἰρετικῶν ἐμφοράττων στόματα, καὶ τὴν λύτταν αὐτῶν σβεννύς.

Οὐδὲ γὰρ εἶπεν, Ἐν δόξῃ τοιαύτῃ, οἷα καὶ ὁ Πατὴρ (ἵνα μὴ πάλιν παραλλαγὴν τινὰ τις ὑποπτεύσῃ), ἀλλὰ τὸ ἀπηκριβωμένον παριστάς¹, ἐν αὐτῇ φησιν ἐκείνῃ ἤξειν, ὡς ἀναγκαίως μίαν εἶναι αὐτὴν νομίζεσθαι καὶ τὴν αὐτήν. Ὡν δὲ μία δόξα, πολλῶ μᾶλλον καὶ ἡ οὐσία.

Εἰ δέ τις ἀπιστεῖ, βασανίζετω τὸ λεχθησόμενον.

Εἰ γὰρ ἐνθα οὐκ² οὐσία μία, διαφορὰ δόξης εὐρίσκεται (ἄλλη γὰρ δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ).

πῶς ἂν ὦν ἡ δόξα μία, διενεχθεῖεν ἐν τῇ οὐσίᾳ;

Johannes Chrysostomus:

In Mth. hom. 55, 4:

(MG 58, 544-545)

2. Οὐδὲ γὰρ εἶπεν, Ἐν δόξῃ τοιαύτῃ, οἷα ὁ Πατὴρ, ἵνα [μὴ HL] πάλιν παραλλαγὴν τινὰ ὑποπτεύσῃς· ἀλλὰ τὸ ἀπηκριβωμένον δεικνύς, Ἐν αὐτῇ ἐκείνῃ τῇ δόξῃ, φησίν, ἤξει, ὡς μίαν αὐτὴν ὑποπτεύεσθαι καὶ τὴν αὐτήν.

1. Εἰ δὲ δόξα μία, εὐδελον ὅτι καὶ οὐσία μία.

Εἰ γὰρ ἐν οὐσίᾳ μιᾷ διαφορὰ δόξης (Ἄλλη γὰρ δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ [1. Cor. 15, 41], καίτοι μιᾷ οὐσῇ οὐσίᾳ),

πῶς ἂν ὦν ἡ δόξα μία, ἡ οὐσία ἐτέρα νομισθεῖν;

¹ Vgl. codd. Vat. 649 und Alt. nach POSSINUS.

² « Οὐκ » ist wohl zu streichen.

Weniger klar, aber doch wahrscheinlich ist die Abhängigkeit in folgenden Briefen :

- III. 112 (817) von der 4. Homilie zu Johannes ¹ hinsichtlich des Kommentars zu Is. 44, 6 : « Vor mir war kein anderer Gott und nach mir wird keiner sein. »
- III. 335 (993-997) von der 38. Homilie zu Johannes ² betreffs der Auslegung von Joh. 5, 19 : « Der Sohn kann nichts tun aus sich selbst. »
- IV. 22 (1072) von der 6. Homilie zum Philipperbrief ³ bezüglich der Interpretation von Phil. 2, 3 : « In Demut achte jeder den andern höher als sich selbst. »
- IV. 99 (1164-1165) von der 4. Homilie zum Römerbrief ⁴, wo erklärt wird, man solle sich nicht auf das Urteil der Kranken, sondern der Gesunden stützen.

Wenn heute Isidor von Pelusium der antiochenischen Schule beigezählt wird ⁵, so dürfte dies vor allem von seiner geistigen Verwandtschaft und Abhängigkeit von Johannes Chrysostomus herühren. In den vorliegenden Beispielen für die Christologie beruht sie in der Anlehnung an die Exegese des großen griechischen Kirchenvaters.

An einer einzigen Stelle zitiert m. W. unser Wüstenvater einen kirchlichen Schriftsteller ausdrücklich, nämlich in III. 334, aber ohne seinen Namen zu nennen. Nachdem er ausgeführt hat, nicht etwa der Belehrung, sondern einzig des Trostes wegen habe Christus den Aposteln gesagt : « Der Vater ist größer als ich », fügt er bei : « Wenn ihr aber diese Erklärung nicht annehmen wollt, . . . könnt ihr auch sagen, *wie einer euch gegenüber richtig bemerkte*, daß das 'Größer-sein' berechtigt ist, insofern er zeugt, das 'Gleich-sein', insofern er Gott und wesensgleich ist. » ⁶ Unser Briefschreiber folgt hier ebenfalls den Gedankengängen des Chrysostomus ⁷, sodaß auch

¹ In Joan. hom. 4, 2 ; MG 59, 48.

² In Joan. hom. 38, 3-4 ; MG 59, 216-217.

³ In epist. ad Phil. hom. 6, ; MG 62, 222.

⁴ In epist. ad Rom. hom. 4, 2 ; MG 60, 418.

⁵ Vgl. CHRIST - SCHMID - STÄHLIN 1469 f.

⁶ (992) : Δύνασθε λέγειν, ὃ ἔφησέ τις πρὸς ὑμᾶς διαλεγόμενος, ὅτι καὶ τὸ μείζον ἴσταται, ἢ γεννήτωρ, καὶ τὸ ἴσον, ἢ θ' ὁ Θεὸς καὶ ὁμοούσιος. Vgl. cod. Vat. 650 nach POSSINUS.

⁷ Vgl. In Joan. hom. 75, 3-4 ; MG 59, 407-408.

das Schlußzitat ihm entlehnt zu sein scheint, wie dieser denn auch schreibt : « Εἰ δὲ λέγοι τις μείζονα εἶναι τὸν Πατέρα καθ' ὃ αἷτιος τοῦ Υἱοῦ, οὐδὲ τοῦτο ἀντεροῦμεν. Ἀλλ' οὐ μὴν τοῦτο ἑτέρας εἶναι τὸν Υἱὸν οὐσίας ποιεῖ. » Doch scheint es mir wahrscheinlicher, daß der Pelusiote sich hier an Gregors von Nazianz vierte theologische Rede erinnert, wo dieser fragt : « Ἡ δὴλον ὅτι τὸ μείζον μὲν ἐστὶ τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως ; » ¹ Diese Formulierung ist der Isidors bedeutend ähnlicher als jene von Chrysostomus. Zudem gibt unser Autor hier plötzlich, wenn auch ungenau, eine Quelle an, während er vorher ohne die geringste Andeutung chrysostomianische Ideen übernommen hat, wie er es auch sonst zu machen pflegt. Ferner soll sich die erwähnte Schrift gegen die Eunomianer gerichtet haben ², wie denn auch die theologischen Reden sich gegen diese wenden.

Auf die Übereinstimmung der Terminologie Isidors mit derjenigen der Kappadozier und der gemäßigten Antiochener wurde schon hingewiesen ³.

¹ Or. 30, 7 ; MASON 119 (MG 36, 112).

² « Πρὸς ὕμᾱς » bezieht sich dem Zusammenhang nach auf die Eunomianer.

³ Vgl. oben S. 43 und 63.

3. Kapitel

Bedeutung

I. In den nestorianischen Kämpfen

Die Bedeutung Isidors von Pelusium in den christologischen Streitigkeiten war zu seinen Lebzeiten wohl geringer als nach seinem Tode. Auf das *Konzil von Ephesus* beziehen sich nur zwei Briefe : I. 310 und 311. Im ersten beklagt der Pelusiate Cyrills hochfahrendes Gebahren gegenüber Nestorius¹. Jedenfalls war der Brief ohne Einfluß auf die Entwicklung der Dinge. Im zweiten Brief, der wohl schon vorher geschrieben wurde, wendet sich der Wüstenvater an den Kaiser mit dem Ersuchen, selber am Konzil teilzunehmen, um zum Rechten zu sehen, oder dann seinen Soldaten, die vor der gähnenden Kluft stehen, dem Kaiser zu dienen und gegen Gott zu kämpfen, zu verbieten, sich in die dogmatischen Streitigkeiten einzumischen, damit sie nicht durch Gewaltmaßnahmen Verwirrung stiften². Dieses Schreiben hat vielleicht den Erlaß der beiden Herrscher Theodosius und Valentinian an die heilige Synode inspiriert, worin Kandidian, der Hauptmann der kaiserlichen Leibgarde, abgeordnet wird, um in Ephesus die Ordnung aufrechtzuerhalten, zugleich aber auch angehalten, nicht in die theologischen Beratungen einzugreifen. Das sei allein Sache der Bischöfe³.

Hat unser Autor irgendwie die Theologie CYRILLUS VON ALEXANDRIEN beeinflußt, wie E. Weigl meint ?⁴ Wir haben keinen Grund,

¹ (361).

² (361-364).

³ ACO 1, 1, 1, 120 : 'Εντέταλται τοίνυν Κανδιδιανὸς ὁ μεγαλοπρεπέστατος κόμης τῶν καθωσιωμένων δομεστίκων ἄχρι τῆς ἀγιωτάτης ὑμῶν διαβῆναι συνόδου καὶ μηδὲν μὲν ταῖς περὶ τῶν εὐσεβεστάτων δογμάτων γινομέναις ζητήσεσιν ἢ γοῦν εἰσηγήσεσιν κοινωνῆσαι [ἀθέμιστον γὰρ τὸν μὴ τοῦ καταλόγου τῶν ὁσιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σκέμμασιν ἐπιμίγνυσθαι].

⁴ WEIGL, Christologie 200.

das anzunehmen, wenn wir die Formel ἐκ φύσεως δυοῖν als Interpolation betrachten. Im ganzen sind elf Briefe an Cyrill adressiert ¹. Doch ist es fraglich, ob alle die gleiche Person angehen. Drei tragen nur die Aufschrift: « An Cyrill » (I. 25, 393, 497) ². Der Inhalt aber gibt uns keinen nähern Aufschluß, wer damit gemeint ist. Die übrigen acht haben den Titel: « An den Bischof Cyrill » (II. 127; III. 306; V. 79, 268) ³, « An den Erzbischof Cyrill » (I. 323, 324) ⁴, « An Cyrill von Alexandrien » (I. 310, 370) ⁵. Doch auch diese genaue Bezeichnung bietet an sich noch keine Gewähr für die Bestimmung des Adressaten. Denn diese Überschriften können spätern Ursprunges sein, gerade die Wendung « An Cyrill von Alexandrien » scheint mir verdächtig. So dürfte ein Zeitgenosse kaum geschrieben haben. Vielleicht hieß es ursprünglich nach Rustikus: « An Cyrill, den Bischof von Alexandrien » ⁶. Doch gerade wieder hinsichtlich der Titulaturen scheint dieser Sammler der Synodalakten sehr eigenmächtig vorgegangen zu sein. So hatte er unsern Isidor zum « doctor ecclesiae » und « abbas monasterii circa Pelusium » ⁷ erhoben. Nur wenn wir noch den Inhalt untersuchen, gelangen wir zu einer gewissen Sicherheit. Zwei Briefe von diesen acht sind nun freilich ganz allgemein gehalten (III. 306; V. 268) ⁸. Sie betreffen das Verhältnis von König und Priester, interessieren uns hier also nicht. In zwei Briefen appelliert Isidor an den Erzbischof, gegen die schweren Mißstände in der kirchlichen Verwaltung von Pelusium einzuschreiten (II. 127; V. 79) ⁹, Fragen, die uns hier ebenfalls nicht berühren. So bleiben noch vier Episteln. I. 310 ist klar. Cyrill wird wegen seines Verhaltens in Ephesus getadelt ¹⁰. I. 370 richtet sich an Cyrill, « der die Stelle jenes großen

¹ I. 25, 310, 323, 324, 370, 393, 497.

II. 127.

III. 306.

V. 79, 268.

² (197, 404, 452).

³ (565, 976, 1373, 1492).

⁴ (369). — Cryptoferrat. hat: ἐπισκόπῳ !

⁵ (361, 392).

⁶ ACO 1, 4, 1, 9.

⁷ ACO 1, 4, 1, 9.

⁸ (976, 1492-1493).

⁹ (565-572, 1373).

¹⁰ (361).

Markus innehat »¹. Er wird ermahnt, nicht seine persönlichen Zwistigkeiten in die Kirche hineinzutragen. Ob sich der Brief auf den nestorianischen Konflikt bezieht, ist nicht sicher. So stützt sich Bardenhewer auf eben diesen Brief, da er behauptet, Cyrill habe sich erst 417 oder 418, anscheinend auf Zureden Isidors von Pelusium, bereit finden lassen, den Namen des hl. Johannes Chrysostomus, des längst verstorbenen Gegners seines Oheims, in die Diptychen der alexandrinischen Kirche aufzunehmen². Tillemont hingegen bringt den Brief in Verbindung mit den Händeln zwischen Cyrill und Johannes von Antiochien nach der ephesinischen Synode³. Nach Kirsch hängt er mit der Debatte zwischen Nestorius und Cyrill vor dem Konzil zusammen, wonach infolge falscher Beschuldigungen von seiten des Nestorius Isidor an Cyrill irre geworden wäre⁴. I. 323 und 324 wurden seit frühester Zeit bis heute einstimmig auf den alexandrinischen Patriarchen bezogen⁵, was auch der Inhalt nahelegt. I. 323 enthält einen summarischen Abriß der Christologie mit Berufung auf die Heilige Schrift und die Lehren der Väter, besonders des hl. Athanasius⁶. I. 324 warnt Cyrill vor Preisgabe seiner bisherigen Doktrin⁷. Auf welches Ereignis hier angespielt wird, ist schwer zu sagen. Möglich ist, daß Isidor glaubt, Cyrill gehe in der Union von 433 zu weit, wie Bardenhewer⁸, Duchesne⁹, Hefele-Leclercq¹⁰ und Kirsch¹¹ vermuten, aber beweisen

¹ (392).

² BARDENHEWER 24.

³ TILLEMONT 112.

⁴ KIRSCH 549 und Anm. 23.

⁵ Hinsichtlich des Altertums vgl. als Zeugen

1. *für I. 323*:

Johannes Grammatikus und Severus von Antiochien; CSCO 184.
Leontius von Byzanz, *Contra Nestor. et Eutych.* I; Maxima Bibliotheca 685.

Contra Monophysitas MG 86, 1828.

Anastasius Sinaïta, *Hodegos* 9-10; MG 89, 145 und 157.

Rustikus, *Collectio Casinensis*, ACO 1, 4, 1, 10.

2. *für I. 324*:

Fakundus von Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* ML 67, 574.

Rustikus, *Collectio Casinensis* ACO 1, 4, 1, 10.

⁶ (369), vgl. ACO 1, 4, 1, 10.

⁷ (369).

⁸ BARDENHEWER 101 und 104.

⁹ DUCHESNE 380.

¹⁰ HEFELE - LECLERCQ 2, 404 et 503.

¹¹ KIRSCH 557, Anm. 33.

läßt es sich nicht. Ich möchte den Brief eher, wie Kirsch I. 370, auf die Jahre 429-430 ansetzen, da Nestorius gegen Cyrill verschiedene Anklagen ausstreute. Infolgedessen wäre Isidor zur Ansicht gelangt, nicht Nestorius, sondern Cyrill sei vom bisherigen Glauben abgewichen, und unser Wüstenvater hätte sich erst später in I. 310 von Nestorius distanziert. In diesem Falle könnten wir bei unserm Einsiedler eine einheitliche antiochienfreundliche Haltung feststellen¹. — Vielleicht ist I. 324 auch veranlaßt durch die schwankende Terminologie Cyrills².

Haben nun diese vier letzten Briefe, denn sonst fehlt jedes Zeugnis, irgendwie bestimmend auf den Kirchenfürsten eingewirkt? I. 310, der das Konzil von Ephesus betrifft, sicher nicht. Ebenso wenig I. 323, der ein Kompendium allgemein gebräuchlicher, orthodoxer christologischer Formeln darstellt, aber für die neuen Probleme nicht richtungweisend ist, es stünde denn, wie gesagt, die Authentizität des Ausdrucks ἐκ φύσεως δυοῖν fest. Sonst aber bietet Isidor Cyrill nichts Neues. Der Mahnruf in I. 324 scheint auch nicht gehört worden zu sein. Vielleicht daß I. 370 beigetragen hat, den Nachfolger des hl. Markus zur Versöhnung mit Johannes zu stimmen, wenn der Brief überhaupt etwas mit der Fehde zwischen Antiochien und Alexandrien zu tun hat.

Bei Cyrill finden wir keine Spuren von Isidor. Wir wissen nur, daß der Patriarch ihn Vater genannt hat³. Daraus können wir wohl schließen, daß er mit ihm in Briefwechsel gestanden ist, wenn wir nicht annehmen, daß sie einander persönlich getroffen haben. Die Anrede « Vater » mag aus Verehrung oder aus bloßer Höflichkeit geschehen sein, der Umstand, daß der mächtige Alexandriner mit dem einfachen Wüstenvater verkehrte, vielleicht sogar mit ihm Korrespondenz führte, scheint doch anzudeuten, daß er ihn achtete, wenigstens eine Zeitlang, mag der Eremit ihm später auch lästig geworden sein. Aber diese Achtung, die er ihm entgegenbrachte, ist noch kein Zeichen dafür, daß der Pelusiote sein theologischer Berater war.

¹ Dieser Interpretation scheint schon Fakundus, allerdings unter dem Einfluß des Dreikapitelstreites, nahezustehen, da er I. 310, 324 und 370 miteinander in Beziehung bringt. Vgl. *Pro defensione trium capitulorum* 2, 4; ML 67, 573-574.

² Vgl. JUIE 175, note 4.

³ I. 370 (392).

II. In den monophysitischen Wirren

Nach Severus von Antiochien ¹ scheinen gewisse christologische Briefe Isidors zuerst bei den « Nestorianern », d. h. den Anhängern von Chalzedon, im Umlauf gewesen zu sein. Wir wissen nur, daß der GRAMMATIKER JOHANNES VON CÄSAREA in seiner Apologie zugunsten des Konzils von Chalzedon fünf oder sechs davon anführte, nämlich I. 102, 310, 323, 370, 405 und vielleicht auch 311, um zu zeigen, daß die Väter die Zweinaturen-Lehre nicht vollständig abgelehnt hätten und Cyrill nicht einwandfrei vorgegangen sei. Johannes hat wohl schlechte Vorlagen benützt. So kam es, daß unser Autor im Brief I. 102 den Bischofstitel erhielt, während der Name des Empfängers wegfiel; im Brief I. 405 die nicht-authentische Formel: « in duabus naturis unus est Filius Dei et Deus » sich vorfindet und im Brief I. 323 die Interpolation: « in duabus naturis unus est Filius et Deus ». (Man beachte beidemal, daß die zwei letzten Wörter « et Deus » sonst nirgends überliefert sind!) So ist bereits Johannes hinsichtlich dieser beiden letzten Stellen einer Täuschung zum Opfer gefallen, der mit Ausnahme von Severus später alle erlegen sind und auf die erst wieder Vykoukal aufmerksam machte ². Die übrigen drei Briefe hingegen entsprechen dem Zweck, den Johannes verfolgte. I. 102 war freilich gegen den Monophysitismus der Manichäer gerichtet. Aber die dortige Argumentation hat allgemeine Geltung gegenüber dieser Irrlehre. Die dogmatische Autorität, die Isidor hier genießt, können wir in etwa aus den Persönlichkeiten ermessen, die neben ihm erwähnt werden. Es sind: Basilius, Gregor von Nyssa, Athanasius, Amphilocheus, Cyrill von Alexandrien, Johannes Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Gelasius von Cäsarea in Palästina, Cyrill von Jerusalem, Ephraem der Syrer, Cyriakus von Paphos, Proklus, Julius und Irenäus ³, alles berühmte Männer, abgesehen von Cyriakus, angeblich Bischof von Paphos, den wir nicht identifizieren konnten ⁴.

Gegen die Schrift des Johannes von Cäsarea bezog nun SEVERUS, der vertriebene Patriarch von Antiochien, Stellung. Nach Stephanus Gobarus hatte er sich schon früher mit dem Pelusioten

¹ Vgl. zum Folgenden CSCO 182-194.

² RHE 1912, 13, 414-415.

³ Vgl. LEBON 535-537.

⁴ Vgl. JUNGLAS 26 und 51.

befaßt ¹, vielleicht der gleichen Briefe wegen, die ihm unbequem waren. Jedenfalls war der Versuch, ihn irgendwie in Mißkredit zu bringen, erfolglos gewesen. So wählte er diesmal eine andere Taktik und bestritt die Echtheit der ihm anstößigen Texte. Die Gründe, die er anführte, beweisen aber nur die Verderbenheit der Vorlage, die der Grammatiker benützt hatte, wie wir oben darlegten ². Immerhin hat er das Verdienst, die Lesart « in duabus naturis » frühzeitig in Zweifel gezogen zu haben nach gründlichem Studium verschiedener ägyptischer Handschriften, die oder deren Kopien heute wohl nicht mehr existieren. Leider begnügte er sich mit diesem Ergebnis ; denn es ging ihm nicht sosehr darum, Textkritik zu betreiben, als vielmehr, seinen Gegner zu widerlegen. So war er zufrieden, in einigen Manuskripten die Variante « ex duabus naturis » zu finden, ohne zu prüfen, ob diese nicht auch unecht sei. Ja, er hatte sogar ein Interesse daran, letztere Formel zu entdecken, um unserm Mönchsvater so den Anschein zu geben, er habe monophysitischen Ideen gehuldigt. Zum gleichen Zwecke wurde denn auch I. 303 und II. 157 zitiert, doch ebenfalls ohne Berechtigung, wie wir gesehen haben. Zu dieser Haltung bewog den ehemaligen Patriarchen wohl das hohe Ansehen, das Isidor in Ägypten noch immer genoß.

Wie weit bei der Herstellung der *Akoimeten-Sammlung*, die 2000 Briefe Isidors der Nachwelt erhielt, die Verehrung für Johannes Chrysostomus, die Rivalität mit der ägyptischen Kirche, die Antipathie gegen Cyrill und der Eifer für die chalzedonensische Rechtgläubigkeit mitspielten, läßt sich nicht mehr bestimmen. Beachtenswert ist, daß sich für die vier Briefe mit der Zweinaturen-Formel (I. 23, 303, 323 und 405) bezüglich der konstantinopolitanischen Kodizes die Variante « in duabus naturis » als wahrscheinlicher belegen läßt ³.

Der Patriarch EPHRAEM VON ANTIOCHIEN scheint zur Verteidigung Leos des Großen I. 102, 323 und 405 zitiert zu haben ⁴, stützte sich also betreffs der zwei letzten Briefe ebenfalls auf die Interpolationen.

¹ Vgl. Photius, cod. 232 (MG 103, 1104).

² Vgl. oben S. 35-40.

³ Vgl. oben S. 52-53.

⁴ Vgl. oben S. 23-26.

LEONTIUS VON BYZANZ hat unserm Mönchsvater nicht wenig Bedeutung beigemessen. Wahrscheinlich hat er schon für seine theologischen Disputationen in Konstantinopel (531-537) Stellen aus seinen Episteln verwendet. In den Florilegien zu den Büchern «Gegen die Nestorianer und Eutychianer» nahm er ihn sodann an drei Orten auf¹. Der erste Teil des Florilegs zum ersten Buch enthält Zeugnisse für den Unterschied von Natur und Hypostase. Neben Basilius, Gregor von Nazianz und Proklus ist Isidor mit I. 360 vertreten². Der zweite Teil bringt Väterzeugnisse für den Dyophysitismus. Leontius hat nur solche Zitate ausgewählt, die ganz unzweideutige dyophysitische Formeln enthalten; Zeugnisse mit ἐκ, παρὰ, ἀπὸ δύο φύσεων, δύο φύσεις πρὸ τῆς ἐνώσεως schließt er ausdrücklich von seiner Sammlung aus³. Neben Justin, Irenäus, Hippolyt, Petrus von Alexandrien, Cyriakus, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Papst Julius, Hilarius, Ambrosius, Amphilocheus, Gelasius von Cäsarea in Palästina, Augustinus, Johannes Chrysostomus, Ephraem, Cyrill von Jerusalem, Flavian von Antiochien, Antiochus von Ptolemais und Proklus von Konstantinopel figuriert auch Isidor von Pelusium mit I. 405, 102, 323 und vielleicht 303. Väterstellen gegen die nestorianische Irrlehre bringt der dritte Teil des Florilegs zum dritten Buch. Auf die Synode von Antiochien, Malchion, Gregor von Nazianz, Athanasius, Gregor von Nyssa, Ephraem und Cyrill von Alexandrien folgt wiederum Isidor von Pelusium mit IV. 166.

Auffallen mag vielleicht, daß Isidor stets erst am Schlusse der Zitatenreihe genannt wird. Doch das heißt nicht, daß ihm weniger Autorität zugeschrieben wurde, sondern wenn wir näher zusehen, entdecken wir, daß die Zitate chronologisch geordnet sind. Somit ergibt sich nur, daß der Pelusiote als jüngster der erwähnten Theologen betrachtet wurde. Trotzdem gehört er nach Leontius zu den berühmteren Lehrern der Kirche; denn er sagt ausdrücklich in der Einleitung zum ersten Florilegium, er führe keine weniger bekannten Väter als Zeugen an, sondern nur die hervorragendsten, deren

¹ Vgl. zum Folgenden: JUNGLAS, 1. Kap. § 4.
Die Florilegien des Leontius 24-39.

² Nach A. CASAMASSA [pg. 44] sind die beiden Zeugnisse von Proklus und Isidor wahrscheinlich interpoliert.

³ Vgl. MG 86, 1308 und 1316.

Ruhm über die ganze Welt hin erstrahle ¹. Die Belege, die Isidors Korrespondenz entnommen sind, eignen sich, abgesehen von den Interpolationen in I. 323 und 405 (eventuell auch 303), gut für die jeweilige These und beweisen auch klar die nicht nur formelle, sondern auch materielle Orthodoxie unseres Autors.

Offenbar in Abhängigkeit von diesen Florilegien werden, allerdings teils wieder verkürzt, I. 323, 102 und 405 auch in « Contra Monophysitas » zitiert ².

Die monophysitischen Kämpfe dauerten bis ins achte Jahrhundert hinein ³. So berief sich um 700 ANASTASIUS SINAITA zur Widerlegung der Einnatur-Lehre nochmals auf unsern Isidor. Er muß, wie er erzählt, in Alexandrien auf seine Schriften gestoßen sein, hat sie, wie seinerzeit Severus, geprüft und als beweiskräftig für seine These gefunden und dann daraus in einer öffentlichen Disputation I. 102 und 323 vorgelesen. Daneben zitierte er vor allem Cyrill von Alexandrien, ferner Ambrosius, Gregor von Nyssa, Proklus, Ephraem, Amphilochius, Irenäus und Antiochus von Ptolemais ⁴. Außerdem kannte er auch Brief I. 370. Er berichtet darüber im 10. Kapitel des « Hodegos ». Ebenso erwähnt er unsern Mönchsvater im 9. Kapitel, um Cyrill zu verteidigen. Auf den Einwand, Cyrill habe sich später von der antiochenischen Christologie wieder abgewendet, antwortet Anastasius, er werde, auch wenn er sich von der Lehre der Orientalen losgesagt habe, sicher nie Proklus, Ambrosius und Isidor von Pelusium, die die Zweinaturen-Lehre vertraten, verleugnet haben, und spielt dabei auf I. 323 und 370 an ⁵.

Interessant ist, daß der Sinaite in den ägyptischen Handschriften wohl die Lesart « in duabus naturis » gefunden hat, während Severus gerade das Gegenteil bezeugte. Das mag daher kommen, daß die beiden sich auf verschiedene Kodizes stützten.

Daß der Pelusioten noch immer als bedeutender Lehrer galt, darf uns nicht verwundern, waren doch erst 250 Jahre seit seinem Tode verfloßen. Doch beschränkte sich dieser Ruf auf den Orient. So erklärt es sich, daß unser Isidor infolge des Einbruchs der

¹ MG 86, 1308.

² MG 86, 1828, 1836 und 1840.

³ Vgl. zum Folgenden oben S. 31-33.

⁴ MG 89, 152-160.

⁵ MG 89, 145.

Mohammedaner und der Spaltung zwischen der westlichen und östlichen Kirche sein Ansehen fast gänzlich einbüßte, besonders da er im Abendland in die Hände der Gegner Roms gefallen war, wie wir gleich sehen werden.

III. Im Dreikapitelstreit

Die Lateiner wurden anläßlich des unglückseligen Kampfes um die « Drei Kapitel » auf Isidor von Pelusium aufmerksam, und deren Befürworter begrüßten ihn infolge seiner Opposition zu Cyrill als ihren Parteigenossen. Sie lernten ihn durch die Akoimeten-Sammlung kennen, die im Verlauf der monophysitischen Wirren angelegt worden war.

Er wird erstmals erwähnt beim Afrikaner FAKUNDUS, dem Bischof von Hermiane, in « Pro defensione trium capitulorum » (2, 4) in Zusammenhang mit dem Patriarchen Gennadius von Konstantinopel¹. Voll Entrüstung fragt Fakundus : « Warum sollte man sich übrigens so sehr über den Brief von Ibas und die Schriften Theodorets empören und die Namen anderer verschweigen, deren Ansehen größer, deren Meinung klarer und deren Vorwürfe gegen den seligen Cyrill heftiger und schärfer sind ? » Jene « andern » sind eben die genannten Gennadius und Isidor, deren Aussprüche nun folgen. Von letzterem werden die Briefe I. 370 und 310 vollständig und I. 324 teilweise zitiert. Darauf erklärt der Afrikaner : « Gennadius und Isidor, diese bewährten Männer, sind also nicht etwa in dieser Hinsicht für unschuldiger zu halten als die ehrwürdigen Bischöfe Ibas und Theodoret, sondern vielmehr für glücklicher, weil sie nicht an der Synode von Chalzedon teilgenommen haben. » Mit andern Worten : die Schriften von Ibas und Theodoret wurden nicht ihres Inhaltes wegen, sondern in Opposition gegen Chalzedon verurteilt.

Mit Unrecht vergleicht Fakundus Isidor mit Ibas und Theodoret ; denn mag jener gegen den Alexandriner schwerere Klagen als diese erhoben haben oder nicht, die Schriften der Bischöfe wurden mit dem Anathem belegt, weil sie die Lehre Cyrills angegriffen hatten und deshalb der Häresie verdächtig waren, während sich der Pelusiot nur über die Person Cyrills, d. h. dessen mora-

¹ ML 67, 571-574.

lisches Verhalten, mißbilligend ausgesprochen hatte, ohne dessen teils vom Ephesinum approbierte Lehre als solche zu kritisieren. Was er im zitierten Brief I. 310 seinem Patriarchen schreibt, könnte er auch Fakundus sagen : « Die Liebe macht kurzsichtig, der Haß blind. »¹ War ferner das Urteil des Afrikaners aufrichtig, da er Isidor größeres Ansehen beilegte als Ibas und Theodoret, obwohl es ihm doch gerade darum ging, die letzteren in Schutz zu nehmen ? Er hat vielleicht, was die Rechtgläubigkeit Isidors betrifft, die Wahrheit gesagt, ohne es zu wollen.

Die gleiche Argumentation greift sechs Jahre später (554), also bereits nach der Synode von Konstantinopel, der römische Diakon und Apokrisiar PELAGIUS wieder auf in « In defensione trium capitulorum ». « Warum aber, so führt er im vierten Buche aus, warum fordert niemand die Verurteilung der Protestschrift des Bischofs Andreas von Samosata gegen die Kapitel des hl. Cyrill oder der Briefe des ehrwürdigen Priesters Isidor ? »² Bald darauf fährt er fort : « Seht da, welch heftige Schmähungen gegen den seligen Cyrill der hl. Gennadius, über seine Kapitel erregt, ausgegossen hat ! Und sein Name bleibt trotzdem unbescholten, wie auch der obengenannte Akazius, Bischof von Beröa, ferner Andreas von Samosata und Isidor von Pelusium, denn diese wohnten nicht dem Konzil von Chalzedon bei. All das wurde nämlich von den Häretikern nur ausgedacht, um unter dem Vorwande, die Ehre des hl. Cyrill zu retten, diese Synode anzuschwärzen und herabzuwürdigen. »³ Im gleichen Tone erklärte er schließlich im sechsten Buch : « Noch einmal, wenn die Vorwürfe gegen den hl. Cyrill jemanden schon zum Häretiker machen, so werden zuerst alle orientalischen Konzilsväter, die, wie schon gesagt, gegen ihn in den ephesinischen Akten viele schwere Anschuldigungen erhoben haben, sowie der ehrwürdige Priester Isidor von Pelusium, der ihn in zwei oder drei Briefen heftig anfährt — die ich wegen meiner Haft, da ich in Gewahrsam gehalten werde, nicht einsehen und diesem Werk, wie ich es oben getan habe, einfügen konnte — und noch andere, vor allem der hl. Gennadius, Bischof von Konstantinopel, der schärfer als die übrigen ihn und seine Kapitel, und das nach seinem Tode,

¹ (361).

² DEVREESSE (Liber quartus) 32.

³ DEVREESSE 33.

angegriffen hat, wie das wenige, das wir aus seinen Schriften oben zitiert haben, beweist, so werden also zuerst diese, was ferne sei, als Häretiker erklärt werden.»¹ Pelagius scheint sich, wenigstens bezüglich Isidor, einfach auf Fakundus zu verlassen und dessen Urteil schlechtweg zu übernehmen, da er infolge seiner Gefangenschaft die Texte nicht selber prüfen konnte. So sind mit «den zwei oder drei Briefen» die vom Afrikaner angeführten gemeint; denn die Akoimeten haben uns keine andern gleichen Inhalts aufbewahrt. Der päpstliche Apokrisiar dürfte hier weniger wegen Mangel an Logik als wegen seiner blinden Gefolgschaft zu tadeln sein.

Schließlich haben wir noch ein Synodikon zu untersuchen, das zehn Jahre nach jener Kampfschrift von Pelagius entstand und interessanterweise 49 Briefe Isidors von Pelusium enthält. Heute steht fest, daß es vom römischen Diakon RUSTIKUS zusammengestellt wurde². Zuerst war dieser im Dreikapitelstreit ein eifriger Anhänger seines Onkels, des Papstes Vigilius, trat dann aber bald zu den Afrikanern über, die dem Papst den Krieg erklärt hatten. Darauf wurde er 550 von Vigilius abgesetzt, exkommuniziert und drei Jahre darauf infolge einer Streitschrift gegen die Konzilsbeschlüsse von 553 in die Thebais verbannt. Wie er wieder die Freiheit erlangte und nach Konstantinopel zurückkehren konnte, wissen wir nicht. Auf alle Fälle treffen wir ihn 564 im Kloster der «Schlaflosen Mönche» am Bosporus, wo er ein lateinisches Synodikon verfaßte, das heute unter dem Namen «Collectio Casinensis» bekannt ist, so benannt nach dem Cod. Casin. 2, der einzigen Handschrift, die die Sammlung vollständig enthält. Sie besteht in einer Überarbeitung und Erweiterung der «Collectio Turonensis» der ephesinischen Akten und einer Bearbeitung der sog. Vulgatversion der Akten von Chalzedon.

Dabei hat Rustikus 49 Briefe Isidors übersetzt und in die ephesinischen Akten aufgenommen³. Er entnahm sie, wie er sagt,

¹ DEVREESE (Liber sextus) 68-69.

² Vgl. dazu und zum Folgenden: SCHWARTZ 106-121.

Ferner: ACO 1, 4, 4, VIII-X.

³ Eine Separatausgabe besorgte AIGRAIN. (Siehe Literaturverzeichnis.) — Besonders hingewiesen sei hier auf eine weitere, nicht von Rustikus stammende lateinische Version im: Appendice I. Quatre lettres de saint Isidore de Péluse. Autre version latine d'après le ms. Vatican latin 1340.

vier kunstvollen Kodizes zu je 500 Briefen im Akoimeten-Kloster ¹. E. Schwartz gibt dazu folgende Schilderung: « Ibi legit (Rusticus) epistulas quae Cyrillum satis acriter vituperant, et alia quae ad concilium Ephesenum pertinere videbantur (ep. 80, 1-10), sed etiam multo plura quae cum ad statum ecclesiae qualis eius ipsius aetate erat, vel nimis quadrare ei viderentur, mentem profunde commovebant. Inde non illa tantum, sed etiam haec transferre constituit. » ² So bestände also nach Schwartz die Sammlung aus zwei Teilen: aus No. 1-10, die teils Cyrill heftig schelten, teils sich auf das Ephesinum zu beziehen schienen, und aus No. 11-49, die, da sie dem Aktensammler die kirchlichen Zustände jener Zeit gut zu illustrieren schienen, ihn tief erschütterten, sodaß er sie auch in das Synodikon aufnahm.

War Rustikus eine so weiche, beeindruckbare Natur? Ich glaube kaum. Wenn wir die isidorianische Briefgruppe näher betrachten, erscheint sie uns als einheitliches Ganzes, das den Zweck hat, auf Cyrill ein möglichst ungünstiges Licht zu werfen, um so schließlich Theodoret zu rechtfertigen. Daß die ersten zehn Briefe dies klarer erkennen lassen als die übrigen, ist reiner Zufall, denn Rustikus hat die Briefe nicht neu geordnet, sondern sie in jener Reihenfolge aneinandergefügt, in der er sie in den vier Kodizes vorfand, wie sich heute aus dem cod. Cryptoferrat. deutlich ergibt ³. Wenn wir No. 11-49 eingehender prüfen ⁴, können wir freilich feststellen, daß sich keiner dieser Briefe direkt gegen Cyrill richtet, sondern einfach gegen die Mißstände im Klerus, ohne irgendwelche Namen zu nennen, falls es nicht den Empfänger selber angeht. Isidor klagte aber vor allem über die Geistlichkeit von Pelusium. Doch wie leicht verallgemeinert man, besonders wenn es sich um Unsitten im Klerus handelt: « Oh, alle sind so! » Ferner macht man für die Fehler der Untergebenen gerne die Vorgesetzten verantwortlich, und das war in diesem Fall in letzter Linie der Patriarch

¹ ACO 1, 4, 1, 25.

² ACO 1, 4, 4, XV.

³ Vgl. die Numerierung nach dem cod. Cryptoferrat., die in der Ausgabe der ACO in Klammern beigelegt ist. Wieso No. 13 und 14 (1128 und 1169 nach cod. Cryptoferrat.) vor No. 15 und 16 (1116 und 1117 nach cod. Cryptoferrat.) und nicht nachher stehen, bleibt noch zu untersuchen. Vielleicht ist der cod. Cryptoferrat. von der ursprünglichen Reihenfolge abgewichen.

⁴ Diese Briefe finden sich in ACO 1, 4, 1, 11-25.

von Alexandrien. Dazu müssen wir noch bedenken — und das ist wohl ausschlaggebend —, daß in jener Zeit, da Rustikus diese Briefe zusammenstellte, infolge des Dreikapitelstreites die Anklageschriften gegen Cyrill stark verbreitet waren, worin er in jeglicher Weise geschmäht wurde¹. Wenn nun einer zu den vorliegenden Briefen des Pelusioten griff, ließ sich das Geschriebene leicht auf Cyrill anwenden, besonders da man aus dem Text allein meist nicht erkennen kann, wer damit gemeint ist. Es ist auch möglich, daß Rustikus selber die Vorwürfe auf Cyrill bezog, der ihm, dem Verteidiger der «Drei Kapitel», höchst unsympathisch erscheinen mußte, sodaß er also nicht durch diese Sammlung die Leser hintergehen wollte, sondern sich selber getäuscht hatte, da er als Gegenstand der Klagen Isidors nur immer Cyrill vor Augen hatte. — Wenn nicht alle, so doch die Großzahl der Briefe 11-49 befaßt sich also mit der Sittenverderbtheit des ägyptischen Klerus oder berührt sie wenigstens. So spielen 11, 14, 23, 29, 34, 40, 42 an eine tyrannische Herrschaft an; 17, 20, 48 sprechen vom Unfrieden in der Kirche; 21, 24, 25, 26, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 46 handeln von den Lasten der Priester; 15 und 27 brandmarken die Hohlheit der Prediger. Einige wenige Briefe sind anderen Inhaltes. Fast möchte man meinen, sie seien eingestreut, um den Schein einer tendenziösen Auswahl zu vermeiden. Doch als Ganzes betrachtet, stehen wir vor einer typisch anticyrillianischen Sammlung der Briefe Isidors.

Daß das Synodikon als solches schon eine Parteischrift ist, erhellt aus der Verwendung der «Tragödie» des Irenäus von Tyrus. E. Schwartz sagt dazu: «Man kann an seinem Beispiel (gemeint ist Rustikus) sehen, wie die Verurteilung der drei Kapitel das dogmatische und historische Denken der Okzidentalern verwirrt hat.»² Ferner erklärt der Herausgeber der *Acta Conciliorum oecumenicorum*, indem er auf die eigenen Worte des Verfassers Bezug nimmt: «Atqui scripsit hoc synodicum, ut tria capitula quae damnari iussit Iustinianus imperator, defenderet contra Dioscorianos, qui se quasi *Cyrilli* sequaces extollunt (p. 227, 39. 228, 5. 12), nulli rei magis studens quam Theodoreto excusando.»³

¹ Z. B. die Schriften von Theodoret von Cyrus und von Gennadius von Konstantinopel.

² SCHWARTZ 119.

³ ACO 1, 4, 4, VIII.

Wenn wir uns der äußeren Aufmachung zuwenden, so fällt uns die schwülstige Überschrift auf, mit der der erste Brief eingeleitet wird und worin der Pelusiote zum Kirchenlehrer und irreführend zum Abt eines Cönobiums erhoben wird ¹. Wertvoll ist die genaue, möglichst wortgetreue Übersetzung der Briefe, die heute der Textkritik große Dienste leistet, und die Quellenangabe am Schlusse, die uns über die Kodizes der Akoimeten Aufschluß gibt. Bezeichnend dürfte sein, daß dem Übersetzer trotz der philologisch sorgfältigen Arbeit bisweilen ein Superlativ unterläuft. So werden in Nr. 2 die « πονηροὶ τῶν αἱρέσεων σύμμαχοι » zu « nequissimi propugnatores haeresum », τοῦ Μάνητος ἡ Χάρυβδης » zur « Manitis profunda charybdis » — ist etwa Cyrill gar ein zweiter Mani ? — und in Nr. 3 die « ἀκριβοῦς ἐρεύνης . . . ὑπόθεσιν » zum « integerimae examinationis exemplum » ².

Während unser Isidor von Pelusium im Osten als Dogmatiker ein gewisses Ansehen genoß, ist er im Abendland durch den unerquicklichen Dreikapitelstreit zum Polemiker gegen Cyrill von Alexandrien gestempelt worden und daher, als diese Streitigkeiten ein Ende nahmen, in Vergessenheit geraten.

¹ ACO 1, 4, 1, 9.

² ACO 1, 4, 1, 9.

SCHLUSS

Die vorliegende Arbeit enthält zunächst einige textkritische Untersuchungen.

Zuerst wird die Echtheit von fünf christologischen Briefen geprüft, die bereits von Severus von Antiochien um 519 in Frage gestellt wurde.

Von den alten Handschriften kannte man bis heute nur die Akoimeten-Sammlung. Durch Severus wurden wir auf verschiedene Kodizes in Ägypten aufmerksam, die betreffs der christologischen Texte eine erhebliche Variante aufweisen, nämlich « ex duabus naturis » statt « in duabus naturis ». Ferner hat Johannes von Cäsarea ein weiteres, von diesen verschiedenes, stark verdorbenes Manuskript benützt, dessen Heimat wir nicht näher bestimmen können. Severus weist auf Unordnung in den Briefsammlungen hin, vermag aber aus den Handschriften keinen Beweis gegen die Authentizität zu erbringen.

Trotzdem bestreitet er im « Liber contra impium grammaticum » die Echtheit im Gegensatz zu allen übrigen Textzeugen und wohl auch im Gegensatz zu seiner frühern Anschauung.

Doch seine Einwände beweisen nur die Verdorbenheit einiger Texte, keineswegs die Fälschung ganzer Briefe durch die « Nestorianer ».

Eine rhythmische Untersuchung der angefochtenen Episteln ergibt, daß der Verfasser mit den Regeln der damaligen Kunstprosa vertraut war, und bestärkt mit andern innern Merkmalen unsere Überzeugung von der Authentizität.

Wie lautet nun aber der ursprüngliche Text? Hat Isidor « in » oder « ex » duabus naturis » vertreten? Die äußere Kritik führt zu keinem Ergebnis. Betrachten wir die Geschichte der Formeln, so zeigt sich, daß beide erst nach dem Tode Isidors um 448 gebräuchlich wurden. Der Pelusiote hat nun kaum eine dieser Formeln als erster ersonnen, da er kein tiefer Dogmatiker war, sondern eine theologische Durchschnittsbildung aufweist. Vielleicht

hat er sie zufällig gebildet, aber wahrscheinlicher ist, daß alle interpoliert sind. Je nach Bedürfnis machte man Isidor zum Chalzedonianer oder Monophysiten, obwohl er keines von beiden war.

Damit stehen wir bei seiner Lehre. Sie ist vor allem für die Christologie im weiteren Sinne von Bedeutung. Das größte dogmatische Verdienst Isidors liegt nämlich darin, daß er die Arianer durch sorgfältige Interpretation der Heiligen Schrift widerlegt und voll Eifer die Gottheit Christi verteidigt hat. Da die arianische Häresie aber infolge der eigentlichen christologischen Häresien bald in den Hintergrund trat, wurden diese Texte später nicht mehr beachtet. Daneben tritt unser Autor freilich auch für die wahre menschliche Natur unseres Erlösers ein. Was die hypostatische Union betrifft, lehnt er sowohl eine Vermischung wie eine Trennung der beiden Naturen deutlich ab, über die Art und Weise der Vereinigung spricht er sich nicht näher aus, sondern beschränkt sich dafür auf Bilder aus der Heiligen Schrift.

Als Quellen für seine Theologie benützt er vor allem die Schriften von Johannes Chrysostomus, wenn ihm auch Werke von Athanasius und den Kappadoziern bekannt waren. Infolge seiner Anlehnung an den « Goldmund » kann er der antiochenischen Schule beigezählt werden. Ob er auch Didymus den Blinden zum Lehrer hatte, ist zweifelhaft.

Ein Einfluß seiner Briefe auf das Konzil von Ephesus und die Theologie Cyrills von Alexandrien läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. Zur Zeit der monophysitischen Wirren genoß unser Isidor ein gewisses Ansehen als Dogmatiker im Lager der Orthodoxen und bei solchen, die wie Johannes Grammatikus sich als Verteidiger der Orthodoxie ausgaben, mag er auch von Severus für seine Partei in Anspruch genommen worden sein.

Im Dreikapitelstreit verglichen ihn die Lateiner mit Unrecht mit Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa und suchten aus seinen Vorwürfen gegen Cyrill deren Schriften zu rechtfertigen. Das ist auch der Grund, weshalb 49 seiner Briefe in der « Collectio Casinensis » Aufnahme fanden.

Damit haben wir die Fragen, die E. Vykoukal stellte, so weit als möglich beantwortet ¹. « De quel côté se trouve la fraude ? »

¹ RHE 1912, 13, 414-415.

Verdienen die Chalzedonianer oder Severus Vertrauen ? Weder jene noch dieser, was die Unversehrtheit des Textes betrifft. Was seine Authentizität angeht, spricht alles gegen den antiochenischen Patriarchen, der für seine Behauptung keine soliden Argumente aufzubringen vermag. Isidor ist aber auch nicht das Opfer apollinaristischer Fälschungen geworden, wie E. Vykoukal befürchtet.

Daß der Pelusiot « aus Chrysostomus' und Diodors Schule stammte und eine Zeitlang geistlicher Berater des jungen Cyrill war », wie E. Weigl meint ¹, und so vielleicht in dogmatischen Dingen einen Einfluß auf den spätern Kirchenvater ausübte, läßt sich in keiner Weise belegen.

Wohl auf Grund der Interpolationen spricht R. Aigrain von einer « *fermeté doctrinale de ces lettres contre le monophysisme* » ² und gesellt R. Seeberg Isidor als Vertreter der unierten Christologie nach 433 dem Markus Eremita bei ³.

Isidor weist eine Vermischung beider Naturen zurück, aber nicht, wie Tillemont glaubte, gegenüber den Eutychianern ; vielleicht, durch die Anschuldigungen der Gegner irregeführt, gegenüber Cyrill, den er aber doch vor allem aus moralischen Erwägungen heraus tadelt ; besonders aber gegenüber manichäischen und wohl auch apollinaristischen Strömungen. Doch lehnt er auch klar eine Trennung der Naturen ab. Sein dogmatisches Verdienst besteht aber vor allem, ich wiederhole, in der Bekämpfung der Arianer durch genaue historisch-kritische Erklärung der Heiligen Schrift, während er das Geheimnis der Menschwerdung, das er mit dem Völkerapostel « das große Mysterium der Frömmigkeit » nennt ⁴, einfach in allegorisch gedeuteten Bildern aus dem Alten und Neuen Testament zu veranschaulichen sucht.

¹ WEIGL, Christologie 200.

² AIGRAIN 9, note 3.

³ SEEBERG 241, Anm. 2.

⁴ II. 192 (640).

ANHANG

Infolge des zweiten Weltkrieges 1939-45 war es mir erst im Sommer 1945 möglich, mit Grottaferrata in Verbindung zu treten bezüglich des bisher nicht veröffentlichten und auch nicht benützten Kodex B α 1, der ältesten und wichtigsten Handschrift von Isidors Briefen, die vom Schreiber Paulus auf Befehl des Nilus im Jahre 985 irgendwo in Süditalien geschrieben wurde (vgl. Turner 74).

Dank der liebenswürdigen Vermittlung von Hochw. Herrn Dr. P. Adalbert van Duin O. S. B. (von Mount St. Benedict, Tunapuna, Trinidad, Britisch Westindien), der studienhalber in S. Anselmo in Rom weilte, gelangte ich in den Besitz der Negative der Briefe 23, 102, 303, 323 und 405 der genannten Handschrift. Ihm, sowie den Mönchen von Grottaferrata, spreche ich hier für die gewährte Hilfe meinen herzlichsten Dank aus.

Die Photos bestätigten alle meine Vermutungen über die ursprüngliche Lesart einiger christologisch wichtigen, aber später falsch überlieferten Stellen der Akoimeten-Handschrift. Es handelt sich in den Briefen 23, 303, 323 und 405 hauptsächlich um die Zweinaturen-Formel, die an allen vier Orten dem chalzedonensischen $\epsilon\nu\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\acute{o}\varsigma\epsilon\sigma\iota\nu$ entspricht, und im Brief 102 um die manichäische Einnatur-Formel. Ferner tragen die Briefe 323 und 324 die Aufschrift: «Dem Bischof Cyrill». Der Titel «Erzbischof» scheint also erst später sich eingeschlichen zu haben. Andere kleine Abweichungen sind für uns ohne Bedeutung. Brief 323 wird hier erstmals nach dieser Handschrift im Lichtbild veröffentlicht.

τκτ ἀνδρὶ τῷ ἀφ' ὁμοφροσύνης ὁμοφροσύνης ἔρ
 Πομαίμ ἡσ· Κυρίαν ἔπλεον· σπ
 μο τυρὶ ἰσθμῷ. πομαίμ ἑρὶ
 πῆτρι λυτὴ ἀνδρὶ τῷ ἡσ· ἡσ
 σε μὲν τραπὶς ἀσφα· ἡσ
 κτερ· μοι δὲ ἡσ ἀμώτερ· ἡσ
 τὸ μωστὴρ· ἡσ δὲ ὁ ἀνδρὶ τῷ
 παμτὶ ἡσ ἀμώτερ· ἡσ
 ἡμ τρῶας· ἡσ δὲ ὁ ἀνδρὶ τῷ
 φύσσει δὲ ὁ ἀμώτερ· ἡσ
 μαρξ·

Cryptoferrat. cod. Bz 1 : Brief 323.

ἀπὲρ αὐτῷ· ἡσ δὲ ὁ ἀνδρὶ τῷ
 μηθῆς· πῆτρι λυτὴ ἀνδρὶ τῷ
 ἀμώτερ· ἡσ δὲ ὁ ἀνδρὶ τῷ
 ἡμ τρῶας· ἡσ δὲ ὁ ἀνδρὶ τῷ
 φύσσει δὲ ὁ ἀμώτερ· ἡσ

Cryptoferrat. cod. Bz 1 : Brief 323 [Forts.].

NAMENREGISTER

Das ausführliche Inhaltsverzeichnis S. v-vi
macht ein Sachregister neben diesem Namenregister überflüssig.
Hauptstellen sind durch Fettdruck gekennzeichnet.

- | | |
|--|---|
| <p>Adamantius 79.
Aigrain R. 9 13 103³ 109.
Akazius von Beröa 29 102.
Akoimeten 17 18 19 20 21 28 29 30
34 52 54 64 98 101 103 104 105
106 110.
Altaner B. 4 5 56³.
Alypius, Adressat 72.
Ambrosius 32 56 62 99 100.
Amphilochius von Ikonium 32 97
99 100.
Anastasius Sinaïta 31-33 34 51 54
95⁵ 100.
Anatolius, Erzbischof 58 59.
Andreas von Samosata 29 102.
Anhomöer 70.
Antiochener 13 43 60 84 91 92 108
109.
Antiochus von Ptolemais 99 100.
Apollinarismus 9 13 43 56 60 77 109.
Archontius, Adressat 72.
Arianer 43 62 68 70 71 77 87 109.
Arianismus 76 86 108.
Arius 67 68.
Athanasius 9 11 39 48 57 62 76 86
95 97 99 108.
Augustinus 1 62 99.

Balanos D. S. 3 6.
Bardaeus J. 24.
Bardenhewer O. 1 5 18 23¹ 58 95.
Bardy G. 88.
Basilius Gr. 45 87 97 99 108.
Basilius von Seleukia 59.</p> | <p>Baur Ch. 20² 89.
Bayer L. 4 70⁴.
Bihlmeyer K. 5.
Billy-Chatard 52² 55.
Bober L. 4 75.
Bouvy E. 2 3 4 75³ 89².

Capo N. 2 4.
Casamassa A. 99².
Chalzedonianer 13 29 38 40 53 64
101 109.
Christ-Schmid-Stählin 91⁵.
Corderius B. 77⁸ 80⁵.
Cyriakus von Paphos 97 99.
Cyrill von Alexandrien 1 7 9 10 11
13 20 28 29 30 31 32 33 36 39
40 41 43⁹ 44 47 48 49 53 56 57
59 60 62 63 76 77 78 80 86 93
94 95 96 97 98 100 101 102 104
105 106 108 109.
Cyrill von Jerusalem 97 99.

Damasus I., Papst 56 58.
Delehay H. 5¹.
Demosthenes 12.
Devreesse R. 25⁵ 26 27.
Diamantopulos 4.
Didymus der Blinde 88 108.
Didymus Scholasticus 88.
Diodor von Tarsus 43⁹ 79 109.
Dioskur von Alexandrien 58 59 60.
Duchesne L. 95.
Duin A. 110.
Dyophysitismus 9 27 39 55 99.</p> |
|--|---|

Ehrhard A. 5.
 Elias, Diakon, Adressat 73.
 Ephraem von Antiochien **23-26** 27
 34 42 53 54 78 98.
 Ephraem der Syrer 97 99 100.
 Epiktet, Adressat 86.
 Epiphanius von Salamis 79.
 Eulogius von Alexandrien 78.
 Eulogius, Adressat eines Briefes von
 Cyrill 32.
 Eunomianer 69 73 92.
 Eunomius 67 68 87 88.
 Eusebius von Antiochien 7.
 Eusebius von Pelusium 20 35 39
 40 41.
 Eustathius, Mönch 78.
 Eutyches 57 58.
 Eutychianer 26 57 59 60 109.
 Evagrius Scholasticus 20⁸ **31** 34.

 Fakundus von Hermiane 17 19 **28-29**
 30 34 95⁵ 96 101 102 103.
 Fehrle E. 3 44 88.
 Flavian von Antiochien 57 59 99.
 Florentius, Patrizier 57.
 Fritz G. 25.
 Früchtel L. 4.
 Fuhr K. 4¹⁴.

 Gajaniten 32.
 Garnier J. 28.
 Gelasius von Cäsarea in Palästina
 97 99.
 Gennadius von Konstantinopel 28
 29 101 102 105¹.
 Gewiess J. 71⁸.
 Glück P. B. 4.
 Goltz, Ed. v. d. 3⁴ 6¹.
 Grégoire 4.
 Gregor von Antiochien 31.
 Gregor von Nazianz 45 62⁸ 87⁷ 88
 92 97 99 108.
 Gregor von Nyssa 2 58 87⁷ 88 97
 99 100 108.
 Gröhl R. 4.
 Günthör A. 88.

Harmatolus G. 89.
 Hefele-Leclercq 28³ 43⁸ 59 95.
 Hermogenes 7 78 80.
 Hesychius von Milet 2⁸ 19.
 Heumann C. A. 3⁵.
 Hieronymus 1 2.
 Hilarius von Poitiers 99.
 Hippolyt 99.
 Homer 71.

 Jakobiten 24.
 Ibas von Edessa 28 29 101 102 108.
 Joasaph 4.
 Johannes von Antiochien 95⁵ 96.
 Johannes von Cäsarea 10 11 19 21
 22 23 31 34 35 36 38 40 41 51
 54 55 64 95 97 106 108.
 Johannes Chrysostomus 4 20 30 31
 73¹ 80 89 90 91 92 95 97 98 99
 108 109.
 Pseudo-Johannes - Ephesinus 24.
 Irenaeus von Lyon 97 99 100.
 Irenaeus von Tyrus 18 105.
 Jugie M. 43⁹ 63¹ 96².
 Julian von Halikarnaß 24.
 Julius, Papst 97 99.
 Junglas J. P. 24 25 26 27⁸ 53 97⁴
 99¹.
 Justinian, Kaiser 28 105.
 Justinus, Apologet 99.

 Kandidian, Hauptmann der kaiser-
 lichen Garde 93.
 Kirsch J. P. 95 96.
 Klemens von Alexandrien 4.
 Konstantin, Häretiker 79.

 La Cava 4.
 Lake K. 2 17 21.
 Lampetius, Bischof, Adressat 84.
 Leander, Adressat 38 77.
 Lebon J. 10 12³ 18 24 38¹ 97⁸.
 Lebreton J. 74¹.
 Leo Gr. 23 57 98.
 Leontius von Byzanz 24 25 26 **27**
 34 53 54 95⁵ 99¹.

Leontius von Jerusalem 27.
 Libanius, Rhetor 88.
 Loofs Fr. 25 27.
 Longinus, Bischof 57.
 Lundström V. 2.
 Lyon E. 4.

 Maas P. 44 45.
 Mahé J. 56⁴.
 Mai Angelo 62.
 Malchion 99.
 Mani 60 76 77 78 106.
 Manichäer 61 62 76 77 78 97 109.
 Marcion 78.
 Markus Eremita 13 95 109.
 Markus, Evangelist 95 96.
 Methodius von Olymp 79.
 Migne J. P. 46 54 55 78.
 Mingarelli 88.
 Mohammedaner 101.
 Mohlberg C. L. 56.
 Monophysiten 12 20 24 26 30 32 35
 36 37 40 41 42 53 54 64.
 Monophysitismus 9 11 13 41 78
 97-101 108 109.
 de Morawski C. 89.
 Morin G. 62¹.

 Nestorianer 9 12 19 26 29 32 36
 41 42 43 95 107.
 Nestorius 30 43⁹ 44 80 93 95 96.
 Nicephorus Kallistus 89.
 Niemeyer H. A. 3.
 Nilus der Asket 89.

 Origenismus 31 41.
 Origenisten 25 40 42.

 Palmieri 3⁴.
 Paulus 68 71 85.
 Peitz W. M. 56 58.
 Pelagius I., Papst **29-30** 34 102 103.
 Petrus von Alexandrien 99.
 Pezold E. A. 3.
 Philippus, Adressat eines Briefes von
 Gregor von Nyssa 58.

Philon von Alexandrien 4¹⁵.
 Photius 23 26 30 41 45 89⁴ 98¹.
 Phytrakes A. J. 4.
 Plato 70⁴.
 Plotin 70⁴.
 Possinus P. 52³ 55 71¹ 73³ 77⁴ 79¹
 80⁵ 81⁸ 83²⁻⁴ 84⁴ 88¹ 90¹ 91⁶.
 Proklus von Konstantinopel 32 58
 97 99² 100.

 Redl G. 4.
 Rittershausen K. 2⁸ 52².
 Rustikus 8 11 17 18 19 28 36 52 94
 95⁵ **103-105**.

 Sabellianismus 87.
 Sabellius 67.
 Schwartz E. 3 13 18 62 103² 104 105.
 Seeberg R. 13 80² 109.
 Seleukus von Amasia 59.
 Semidaliten 32.
 Severus von Antiochien **6 7 9 10 11²**
 12 13 18 19 20 21 22 23 24 26
 28 30 31 33 34 **35-42** 51 54 55
 64 95⁵ 97 100 107 108 109.
 Sicking L. J. 3 9 12.
 Silva-Tarouca 57¹⁰.
 Stephanus Gobarus 11² **30-31** 34 41
 53 89 97.
 Sternbach L. 89².
 Streber 75³ 89⁹.
 Succensus, Bischof 56 60.
 Suidas 2³ 18 19.

 Theodor von Mopsuestia 25 26 43⁹
 44 79 80.
 Theodoret von Cyrus 28 29 101 102
 104 105¹ 108.
 Theodosianer 24 32.
 Theodosius, Patriarch von Alexan-
 drien 24.
 Theodosius, Diakon, Adressat 11 50.
 Theodosius, Kaiser 11 93.
 Theophil von Alexandrien 30 31 40
 60 80 89.
 Therasius, Adressat 67.

Tillemont, L. de 2 ² 7 60 88 95 109.	Vigilius, Papst 28 103.
Timotheus Alurus 20.	Vykoukal E. 9 10 12 13 97 108 109.
Timotheus, Lektor 11 22 36 42 46 76 78.	Weigl Ed. 13 39 ² 44 ⁹ 56 ¹ 58 62 ³ 79 ⁶ 93 109.
Tritheisten 30 41.	Xanthopulos 8.
Turner C. H. 2 17 110.	Zenobius von Emesa 23 53.
Überweg Fr. 70 ⁴ .	Zosimus, Adressat 87.
Valentin 78.	
Valentinian, Kaiser 93.	

In der gleichen Sammlung ist erschienen :

I.

LEONHARD WEBER :

Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen.
Ein Bild altchristlicher Lebensführung

xii + 288 Seiten (1947) Fr. 9.—

Printed in Switzerland