

## Einleitung

---

Es kann ohne Übertreibung behauptet werden, dass Kaiser Justinian I. (527–565) eine der größten Figuren der römischen Geschichte ist. Sogar neben den außerordentlichen Personen, die im Römischen Reich bis zu dessen Fall im Jahre 1453 je herrschten, – wie z. B. Oktavian, Trajan, Diokletian, Konstantin der Große, Theodosios I., Herakleios, Basileios II., Alexios I. Komnenos, Johannes III. Vatatzes, Michael VIII. Paläologos, – ragt Justinian hervor.

Dieser hat Oktavians Werk in der Entwicklung des römischen Rechts, Diokletians Werk als Reformierender der Zivilverwaltung und das Werk von Konstantin und Theodosios als Kirchengestalter abgeschlossen. Er war Friedensstifter und Eroberer, der einem Trajan nicht nachstand, und ein Gesetzgeber, dessen Name dem Begriff „Gesetz“ für die römische Zeit gleichsteht. Somit beansprucht die Person Justinians, Inbegriff und Verkörperung des römischen Geistes für alle Epochen des römischen Kaiserreiches zu sein.

Nach den anhaltenden Katastrophen des 5. Jahrhunderts gelang es Justinian, dem Reich dessen früheren Glanz und Ansehen zurückzugeben. Konsequenz und systematisch brachte Justinian zurück und restaurierte, was im vorigen Jahrhundert verloren oder geschwächt worden war. Ein optimiertes Verwaltungssystem ohne Überreste einer längst überholten Tetrarchie, kodifiziertes römisches Recht, welches das Erbe des goldenen Zeitalters des römischen Rechtsdenkens und der kaiserlichen Gesetzgebung der vergangenen Jahrhunderte schließlich vereinheitlichte, Zurückeroberung weiterer Gebiete des ehemaligen Westreiches, beigelegte theologische Auseinandersetzungen und kirchliche Krisen des 5. Jahrhunderts stellen nur die allgemeinste Liste von Errungenschaften dieses Kaisers dar.

Zum schweren Erbe des 5. Jahrhunderts gehörte zur justinianischen Zeit das kirchliche Schisma, das durch theologische Auseinandersetzungen verursacht wurde, die seit den 20er Jahren des 5. Jahrhunderts andauerten und die auch ohnehin sehr schwierige innere Situation im Römischen Reich, die durch gewaltige barbarische Einfälle belastet war, noch weiter verschärfte. Das harte und kompromisslose Treiben der alexandrinischen und römischen Päpste, welches sich nur teilweise durch die Motive eines aufrichtigen Strebens nach theologischer Wahrheit erklären läßt, hatte das Leben der Reichskirche in eine Reihe von schwerwiegenden Krisen gestürzt. Feine Theologisie-

rung der alexandrinischen und schwerfällige Theologisierung der römischen Bischöfe, verbunden mit den enormen moralischen und materiellen Ressourcen ihrer Kirchen, stürzten die Gesamtkirche in eine tiefe Krise hinein, deren Pole Alexandrien und Rom waren. Diese nahmen extreme Positionen ein und verursachten Spaltungen unter den breiten Schichten der Bevölkerung des Ostens, des wirtschaftlichen und politischen Rückgrates des römischen Reiches.

Das Konzil von Chalkedon, zu dessen Abhaltung unter anderem auch die beleidigte „Majestät“ des römischen Papstes als Grund beigetragen hatte, hinterließ eine Reihe von theologischen Unbestimmtheiten. Hochmütiges und kompromissloses Benehmen Papst Leos I. beleidigte den Osten und rief dort wahrscheinlich zum ersten Mal in der Geschichte eine tiefe Abneigung gegen den lateinischen Westen hervor. Aufstände, Ermordungen, politischer Kampf vollzogen sich nunmehr unter der Fahne des Kampfes für die theologische Wahrheit. Um 518 verlief die Trennungslinie bereits genau durch die Grenze, die das Reich in lateinisch- und griechischsprechende Zonen teilte.

Die Größe der Persönlichkeit Justinians besteht darin, dass er versucht hatte, sich über die theologischen und politischen Trennungen zu erheben. Während er beiden kulturellen Bestandteilen des römischen Reiches angehörte, – der griechischen Kultur und dem römischen Staat, – die sich in der griechischen und der lateinischen Sprache verkörperten, schuf Justinian durch seine Politik eine bewundernswerte Kompromiss-Synthese der kirchenadministrativen Ordnung, die sich auf eine gesunde Theologie stützte. Diese Theologie hatte größtenteils die Unstimmigkeiten und Ungeklärtheiten überwunden, die sie vom Zusammenspiel der tiefen Theologisierung der alexandrinischen Hierarchen und der groben kirchenpolitischen Handgriffe der römischen Päpste ererbt hatte.

Die strengen kirchenpolitischen Maßnahmen, sowohl die administrativen als auch die legislativen, die Justinian ergriff, beseitigten eine Vielzahl von Missständen und Unzulänglichkeiten in der Kirchenstruktur der vorausgehenden Periode und legten unter anderem klare Parameter fest, innerhalb derer die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Folgezeit ausgeglichen werden sollten. Als Verdienst des Kaisers soll auch die Tatsache angesehen werden, dass es ihm gelang, die Ambitionen sowohl der alexandrinischen und der römischen Hierarchen, als auch verschiedener Gruppierungen einzudämmen, die dazu neigten, übermäßige Vorstellungen über die Bedeutung ihrer eigenen Stühle und den Wert ihrer Theologien über die Interessen des römischen Volkes und dessen Staates zu stellen.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Religionspolitik des Kaisers Justinian gegenüber der antichalkedonischen Bewegung in ihrer Gesamtheit auszuwerten und deren Auswirkungen auf die spätere Entwicklung der Beziehungen zwischen den Pro- und Antichalkedoniern zu verfolgen.

Die Notwendigkeit dieser Studie ergibt sich aus der Tatsache, dass die Untersuchung der Politik Kaiser Justinians gegenüber den Chalkedongegnern es ermöglicht,

geschichtlich allgemein wichtige Beobachtungen zu machen. Zunächst geht es um die Verbindung theologischer Auseinandersetzungen mit der Reichsideologie, nämlich um den Begriff, der als „ein Reich, ein Glaube“ formuliert werden kann. Zweitens, erscheint als sehr wichtig auch die Frage nach den Toleranzgrenzen der staatlichen Macht gegenüber religiösen Dissidenten anhand eines konkreten Beispiels der justinianischen Politik gegenüber den Konzilsgegnern. Drittens soll Justinians Politik als Ausgangspunkt für die Ausformung einer konfessionellen Situation im Osten des Römischen Reiches gedient haben, die während der Regierungszeit von Kaiser Herakleios, also etwa siebenzig Jahre später, nach der Auffassung zahlreicher Gelehrten einen bedeutenden oder sogar entscheidenden Einfluss auf den Verlauf der arabischen Eroberung und die endgültige Verwurzelung der muslimischen Herrschaft in den ehemaligen Gebieten des Reiches geübt hatte.

Zwar hat die Religionspolitik Justinians die Historiker schon immer beschäftigt, bislang hat man jedoch nicht versucht, ihre unmittelbare Auswirkungen auf die weitere Entwicklung der Religionspolitik im Reich bis zum ersten Viertel des 7. Jahrhunderts in ihren wesentlichen Zügen zu untersuchen<sup>1</sup>. Unter der Untersuchung der Religionspolitik verstehe ich hier nicht die narrative Darstellung der Einzelperioden, in die diese Politik zerfällt und die meistens mit den Regierungsdaten der einzelnen Kaiser deckungsgleich sind – an solchen Darstellungen besteht kein Mangel, – sondern die Analyse der Rahmenbedingungen der Beziehungen, die Kaiser Justinian, meiner Meinung nach, festgelegt hatte.

Durch die ihm eigene Politik gegenüber den antichalkedonischen Gruppen hatte er wohl ein sehr untypisches Verhaltensmodell gegenüber den dissidenten Gruppierungen aufgestellt, welches sich von den Maßnahmen, die normalerweise gegen Häretiker und andere religiöse Dissidenten von der spätrömischen Staatsmacht ergriffen wurden, stark unterscheidet.

Wahrscheinlich noch nie zuvor in der christlichen Religions- bzw. Dogmengeschichte hatte eine Herrscherfigur eine so große, ja sogar entscheidende Rolle gespielt wie Justinian. Man darf ihn mit Recht als Urheber und Durchführer aller politischen Züge auf dem religiösen bzw. dogmatischen Gebiet seiner Zeit bezeichnen. Wäre Justinian auf diesem Gebiet nicht so glanzvoll aufgetreten, hätte er nicht all seine Energie darauf verwendet und die religiöse Spaltung, die sich zu der Zeit, als Justinian die Regierung antrat, bereits vollzogen hatte, hätte auch politische Dimensionen angenommen, deren Folgen zweifelsohne auf Dauer sogar zum Zerfall des Reiches hätten führen können.

Durch seine Aktivitäten zwang Justinian beide verfeindete Parteien zu Verhandlungen. Er leitete durch seine weltliche Macht einen Dialog zwischen Gruppen und ein-

1 In Bezug auf die Entwicklung der Theologie hat das CH. LANGE in seinem Werk von 2012 „Mia Energieia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel“ getan.

zelen Leuten ein, die bereits seit geraumer Zeit getrennte Wege gegangen waren und miteinander nichts mehr zu tun haben wollten.

Die ideologische Abspaltung Roms schien 518, – also zu der Zeit, als Justinian von seinem Onkel Justin zur Führung der Staatsgeschäfte herangezogen wurde, – schon eine vollendete Tatsache zu sein. Mit der Unterstützung der Kräfte und Gruppen, die aus ihren eigenen, sei es religiösen oder politischen, Gründen die Verbindungen mit Rom unterhielten, beseitigte Justinian die unmittelbare Gefahr der Absonderung der römischen Kirche. Weil die Versöhnung mit Rom offensichtlich nicht genügte, um die religiöse Einheit herbeizuführen, ging er jedoch weiter als viele seiner Anhänger. Während Justinian in seinen Korrespondenzen mit den Päpsten verkündet hatte, dass es ihm allein um die Unterordnung des Ostens unter die Autorität und Oberhoheit der römischen Kirche gehe, war es in Wirklichkeit gerade umgekehrt, und konnte angesichts der absoluten Wichtigkeit des Ostens für die Existenz des Reiches auch nicht anders sein. So geschah es, dass sich vielmehr die Päpste, also der Westen, den Doktrinen und den Beschlüssen beugen mussten, die meistens erst im Osten aufgestellt, getestet und angenommen wurden und deren Durchsetzung der Kaiser selbst bewirkte.

Justinians Verhalten gegenüber dem Osten weist Vielfalt in seinen Handlungsweisen eine gewisse Flexibilität auf. Hinsichtlich des Ostens verfolgte Justinian keine von Anfang an festgelegte Politik, vielmehr war er darauf bedacht, sich auf die Forderungen der antichalkedonischen Gruppierungen des Ostens einzustellen und seine Religionspolitik mit Rücksicht auf ihre Bedürfnisse zu betreiben. Er behielt jedoch die Sache der Kircheneinigung immer im Auge und war deswegen bestrebt, sich keiner der religiösen Parteien zu entfremden, eher noch bemühte er sich, dass keine Partei sich ihm entfremdete.

Justinian verdanken wir eine weitere Entwicklung der chalkedonischen Doktrin, die er ebenfalls förderte, um die zwei sich bekämpfenden Glaubenslehren, den Antichalkedonismus und die chalkedonische Orthodoxie, in ihren Grundlagen einander näherzubringen – eine Doktrin, die man in der Sekundärliteratur gängigerweise als Neuchalkedonismus bezeichnet<sup>2</sup> und die in die Dogmatik der modernen Kirchen, welche die Glaubenslehre von Chalkedon akzeptieren, eingegangen ist.

Ein weiteres Ergebnis der Politik von Justinian ergibt sich aus seiner Arbeit mit einzelnen Personen, die beiden Parteien angehörten. Seine Politik, solange diese Personen (sei es auch über die Lebzeiten Justinians hinaus) wirkten, garantierte das Weiterbestehen des Verhaltensmodells der staatlichen Gewalt und der Antichalkedonier zueinander, die sich unter Justinian herausgebildet hatten.

All diese Aspekte, die jetzt kurz angesprochen worden sind, bieten den Stoff für eine ausführliche Behandlung, die in dieser Arbeit vorgenommen wird.

2 S. dazu zusammenfassend LANGE, *Mia energiea*, S. 367–371.

Ich möchte jetzt kurz die zeitlichen Grenzen ziehen, die für diese Arbeit gelten sollen. Ausgangspunkt meiner Analyse bieten die Jahre, die dem Regierungsantritt Justins I. vorangehen, wobei ich auf einen Aspekt der sich schon damals anbahnenden pro-chalkedonischen Wende hinweisen möchte, der in der Sekundärliteratur unter diesem Blickwinkel scheinbar noch nicht betrachtet worden ist. Schlußpunkt für meine Untersuchung ist der Tod Justinians und die unmittelbare Fortsetzung seiner Politik unter Justin II., die durch Mittel und Personen betrieben wurde, die er selbst erarbeitet hatte. Den monotheletischen Streit lasse ich weitestgehend beiseite, weil er die Heranziehung eines weiteren, sehr umfangreichen, Quellenmaterials samt Sekundärliteratur voraussetzt, für deren Behandlung das Format der vorliegenden Arbeit nicht geeignet ist. Einige Bemerkungen über die politischen Schachzüge jener Periode behalte ich mir dennoch vor, insofern sie, von den konkreten dogmatischen Umständen abgesehen, der Erschließung der Typologie der Beziehungen zwischen den Kaisern und den Antichalkedoniern als zweckdienlich erscheinen.

Der Behandlung der benannten Periode stelle ich eine kurze Darstellung voran, die die kirchenpolitischen Geschehnisse ab der Beendigung des Konzils von Chalkedon bis zum Ausbruch des Aufstandes von Vitalian (513) beleuchtet und als Einführung in die Epoche von Justinian dient. Dieser Abschnitt geht meistens auf meine Quellenlektüre zurück, es wurde aber gleichzeitig der Versuch unternommen, auch die umfangreiche relevante Literatur zu erfassen<sup>3</sup>. Er stammt nicht aus meiner ursprünglichen Dissertationsarbeit und wurde für diese Ausgabe im Vergleich mit der russischen Edition wesentlich ergänzt und umgearbeitet.

Bei der Behandlung des hier benannten Themas liegt der Schwerpunkt nicht auf der Dogmengeschichte. Diese soll dennoch berücksichtigt werden, da sie für die Einschätzung der einzelnen religionspolitischen Züge grundlegend ist. Im Zentrum dieser Arbeit soll vielmehr eben jene Politik stehen, die zwar in dem Streit um die Dogmen wurzelte, sich jedoch auf der persönlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Ebene vollzog. Deswegen werden nach Möglichkeit auch die persönlichen Beziehungen zwischen den Leitfiguren der beiden (der anti- und prochalkedonischen) Parteien aufgespürt, weil dies zu einer besseren Einschätzung einzelner Schachzüge der Seiten beiträgt und auch Licht darauf wirft, wie manche wichtigen Entscheidungen getroffen wurden und sich auf Begünstigung mancher Schichten oder Kreise ausrichteten.

Ferner werde ich versuchen, auch auf die Frage einzugehen, wie es der antichalkedonischen Kirche gelang, trotz massiver Verfolgungen zu überleben, und ob dies nicht als ein weiteres Verdienst der Politik von Justinian einzuschätzen ist.

Es ist also mein Anliegen, die Religionspolitik Justinians in ihrer Gesamtheit auszuwerten, um festzustellen, ob es sich dabei um eine konsequente und bewußt vorange-

3 Ausführlich wurde diese Periode der Kirchengeschichte neuerdings ganz oder teilweise in den Arbeiten von G. SIEBIGS (2010), CH. LANGE (2012) und S. LEUENBERGER-WENGER (2019) behandelt.

triebene Politik oder lediglich um mehr oder weniger gelungene Versuche, die ständig wechselnde religionspolitische Situation zu bewältigen, handelte<sup>4</sup>.

Die negative Wahrnehmung der Ziele, der Aufgaben, des Verlaufs und des Ergebnisses von Justinians Politik gegenüber den Antichalkedoniern ist in der Sekundärliteratur beinahe zum Gemeinplatz geworden. Die Nuancen einer solchen Betrachtungsweise der kaiserlichen Kirchenpolitik werden von mir in diesem Buch erörtert. Um diese hier zu verdeutlichen, kann ich nicht umhin, einige Passagen aus einem noch relativ neuen Buch zu zitieren, welches Kaiser Justinian gewidmet ist. Darin wird der für mich relevante Aspekt der Kirchenpolitik Justinians auf eine prägnante und konzentrierte Weise folgendermaßen aufgefasst: „Justinian war in der einzigen Frage, die ihn dauernd beschäftigte und die das Hauptziel seiner Innen- und Außenpolitik war, nämlich die Frage der Einheit der Kirche und des gegenseitigen Verständnisses mit den Monophysiten, völlig erfolglos. Er versuchte konsequent alle Strategien: Androhungen, Verfolgung, Dialog, Kompromisse, Überredung, Konzile, Verteilung von Geschenken und Bestechungen, aber das einzige, was er erreichte, war, dass er sie dazu drängte, mit den Kirchen von Rom und Konstantinopel zu brechen und eine parallele schismatische Kirche in allen Provinzen des Reiches zu gründen. Die kaiserlichen Verbündeten hatten keine Theologen gehabt, die mit den Anführern der Monophysiten, Severos von Antiochien, Johannes von Ephesos und Jakob Baradai vergleichbar wären. Wenn Justinian mit ihnen Gespräche führte, benutzten die Monophysiten, um ihre Ansichten zu verteidigen, die gleichen Argumente wie ihre Gegner (zum Beispiel die Thesen Kyrills von Alexandrien), wodurch sie den Kaiser in eine schwierige Position versetzten. Als er einen Kompromiss eingehen wollte, beschuldigte ihn der Papst gemeinsam mit allen Bischöfen des Westens des Verrates. Und als er schließlich versuchte, eine „mittlere“ theologische These aufzustellen, wurde er in den Augen aller zum Ketzer („Aphthartodoket“)<sup>5</sup>.

Die Tatsache, dass namhafte Forscher es heutzutage für möglich hielten, eine Aussage zuzulassen, die in all ihren Teilen so offenkundig dem heutigen Forschungsstand nicht gerecht wird, weist auf ein ernstes historiographisches Problem hin, das ich durch meine Arbeit teilweise korrigieren möchte.

In dieser Version meiner Studie verzichte ich auf den Gebrauch des Begriffes „Monophysiten“, den ich ausschließlich beim Verfassen der diesem Buch zugrunde liegenden Dissertation, sowie bei der Veröffentlichung einiger Artikel verwendet hatte. „Mo-

4 Zu dieser Fragestellung s. z. B. SCHWARTZ, Drei dogmatische Schriften Justinians, S. 117: „Meine Absicht, die Kirchenpolitik Justinians im Zusammenhang darzustellen, habe ich aufgeben müssen. Indessen dürfte das, was ich ... bei anderer Gelegenheit ausgeführt habe, zum Nachweis genügen, daß sie eine Politik des Augenblicks war, abhängig von der jeweiligen Kamarilla, vom Praktischen abgelenkt durch die Sucht, in theologischer Schriftstellerei zu dilettieren, erzwungen zugleich und gehemmt durch den unterirdischen Kampf gegen seine Gemahlin, deren Willensstärke und Schlaueit ihm überlegen war“. S. auch SCHWARTZ, Zur Kirchenpolitik Justinians, S. 293.

5 ΚΑΛΔΕΛΛΗΣ/ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ, Ο Ιουστινιανός, σ. 169–170.



nophysitismus“ ist einerseits ein aus praktischer Sicht sehr günstiger Begriff, um mit einem Wort das gesamte Spektrum der Chalkedongegner zu erfassen<sup>6</sup>.

Aber genau dies ist gleichzeitig ein gewichtiger Nachteil: Dieser Begriff beschreibt nicht die gesamte Bandbreite von Meinungen und Ansätzen, die unter antichalkedonischen Gruppen existierten, welche einander manchmal feindselig gegenüberstanden. Andererseits kann dieser Begriff für die Charakterisierung sowohl der Theologie Kyrills von Alexandrien, der das Prinzip „eine[r] fleischgewordene[n] Natur des Gott-Logos“ formulierte, als auch der Theologie des vom Konzil in Chalkedon verurteilten Eutyches, von dem sich später auch alle Gegner Chalkedons distanzieren, Verwendung finden.

Darüber hinaus ist zu betonen, dass es nie eine „monophysitische Theologie“ gegeben hatte und infolgedessen keine entsprechende Häresie aufgetreten war, die je von einem allgemeinen Konzil verurteilt worden wäre. Die Besonderheit der Stellung der „Monophysiten“ bestand daher darin, dass sie bis zum Aufkommen des theologischen Systems von Severos von Antiochien keine Träger einer eigenen, der „Orthodoxie“ gegenüberstehenden Theologie gewesen waren. Ihren theologischen Überzeugungen nach waren sie Anhänger Kyrills von Alexandrien, dessen Person und Lehre die Grundlage der chalkedonischen Orthodoxie bildeten. Die Schuld der „Monophysiten“ war rein disziplinärer Natur: Sie erkannten das Konzil von Chalkedon nicht an und weigerten sich, mit dessen Anhängern zu kommunizieren, was sie in den Augen der Prochalkedonier zu Schismatikern machte.

Darüber hinaus ist es sehr bezeichnend, dass der einzige bedeutende Theologe, dem das Epithet „monophysitisch“ vorwiegend angehängt ist, Severos von Antiochien, wegen kanonischer Verbrechen verurteilt wurde, und dies geschah 536 lediglich am Lokalkonzil von Konstantinopel, dessen Beschlüsse die Gesetzkraft durch kaiserliche Novelle bekamen<sup>7</sup>. Daher gibt es aus meiner Sicht keinen ernsthaften Grund, den traditionellen Begriff „Monophysiten“ zu verwenden<sup>8</sup>.

Allerdings sind die im modernen wissenschaftlichen Diskurs vorgeschlagenen „politisch korrekten“ Begriffe „Miaphysiten“ und „Miaphysitismus“ instrumentalisiert worden, um den „ökumenischen Dialog“ anzutreiben und diesem akademische De-

6 HAINTHALER, *Monophysitismus*, Sp. 418–421.

7 Späterhin erklärte sich die Staatsmacht unter Justin II. bereit, die Verurteilung von Severos rückgängig zu machen. Weil dies wegen der Stellung, die die antichalkedonische Partei einnahm, nicht erfolgen konnte, blieb das Anathem auch weiter gültig und wurde am 6. allgemeinen Konzil 681 auf die „ökumenische“ Ebene gehoben.

8 Es sei denn nur im Bezug auf die Lehre von Eutyches. Diese Einschränkung, die in der modernen Forschung vorgeschlagen ist, erscheint mir als willkürlich und historisch nicht verankert. Vgl. WINKLER, „Miaphysitismus“, S. 25: „Theologisch richtig wie ökumenisch sensibel ist „Monophysitismus“ *vorwiegend* für die Lehre des Eutyches zu verwenden, auch wenn von dieser ebenso kein klares Bild zu gewinnen ist“. Der Autor scheint mir damit die nicht- oder außerwissenschaftliche bzw. „politische“ Motivation für diese Einschränkung hervorzuheben, die mit den Zielen des „ökumenischen Dialogs“ zu tun hat.

ckung zu bieten<sup>9</sup>. Allerdings sind sie wegen der nicht wissenschaftlich bedingten Motive für deren Einführung und einer linguistisch inkorrekten Namensform für mich unannehmbar. Darin nehme ich völlig die Argumentation von Ph. Luisier an, die er in seinem wichtigen Artikel „*Il miafisismo, un termine discutibile della storografia recente. Problemi teologici ed ecumenici*“ entwickelt hat<sup>10</sup>.

Die Begriffe „Antichalkedonier“ und „Antichalkedonismus“ und deren Derivate erscheinen mir für die Zwecke dieser Arbeit als geeignet. Es soll jedoch betont werden, dass ich sie nur in Bezug auf die Situation des betrachteten Zeitraums (5.–6. Jahrhundert) verwende, unabhängig von der gegenwärtigen Position der modernen orientalischen Kirchen hinsichtlich des Konzils von Chalkedon und dessen Glaubensbekenntnis, die im modernen Religionsgespräch ihren Ausdruck findet<sup>11</sup>.

- 9 BLAUDEAU, *Faut-il s'interdire de parler*, p. 12: „*le mot comporte une double visée christologique et oecuménique*“; BROCK, *Miaphysite, not monophysite*, p. 45: „... *the matter is of some real importance in modern ecumenical dialogue on christology*“. Für einen Abriss der Begriffsgeschichte s. BLAUDEAU, *Faut-il s'interdire de parler*, p. 8–13. S. auch WINKLER, *Miaphysitism*, p. 33–40. Meiner Meinung nach darf die Unzulänglichkeit eines Begriffes („Monophysitismus“) die Einführung eines anderen, noch weniger günstigen („Miaphysitismus“) keineswegs rechtfertigen. Der erstere hat im Unterschied zum letzteren mindestens die Historizität auf seiner Seite.
- 10 LUISIER, *Il miafisismo*, p. 299–310. Der Verfasser argumentiert in meiner Sicht sehr treffend für die Unannehmbarkeit des Begriffs sowohl in linguistischer, als auch in theologischer Hinsicht. Dieser Artikel hat eine Diskussion ausgelöst, wobei sich einige prominente Forscher den Thesen von LUISIER widersetzen. Vgl. BLAUDEAU, *Faut-il s'interdire de parler*, p. 7–18; WINKLER, „*Miaphysitismus*“, S. 19–30; VARGHESE, *Mia Physite Christology*, p. 31–44; BROCK, *Miaphysite, not monophysite*, p. 45–54.
- 11 Meine Position diesbezüglich, sowie die Gründe für die Bevorzugung der Begriffe „antichalkedonisch“ und „Antichalkedonismus“, die ich bereits in meinem russischen Buch von 2016 zum Ausdruck brachte, fallen im ganzen mit diesen zusammen, die von einigen Forschern bereits vertreten worden waren: HORN, *Asceticism*, p. 8–9; MENZE, *Justinian*, p. 2–3 mit Anm. 5–6. Vgl. HAINTHALER, *Monophysitismus*, Sp. 419: „Da die Mia-Physis-Formel und die Ablehnung der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalkedon für diese Kirchen konstitutiv sind, wäre die Bezeichnung „Miaphysiten“ oder „Antichalkedonier“ sachgemäß“.