

شرح المستقيمة

DARLEGUNG DES RECHTEN GLAUBENS UND WIDERLEGUNG DER IRRTÜMER DER JAKOBITEN UND NESTORIANER

Ein theologisch-polemische Werk des mittelalterlichen
christlichen-arabischen Theologen
ʿAbdallah Ibn al-Faḍl al-Anṭākī

Bd. 1: Einleitung und Übersetzung

von
Ramy A. Wannous
(Beirut)

Dissertation zur Erlangung des Dokortitels
am Fachbereich Evangelische Theologie
der Philipps-Universität Marburg

Eingereicht am 24.04.2011

INHALT

Vorwort.....	1
1. Einleitung.....	3
1.1. Hinführung zum Stand der Forschung.....	3
1.2. Zum Stand der Forschung	6
2. ʿAbdallah Ibn al-Faḍl: Person und Amt.....	9
2.1. Name	9
2.2. Kirchlicher Rang.....	13
2.3. Konfession	14
2.4. Datierung.....	15
2.5. Zur Funktion des ʿAbdallah als Diakon.....	18
3. Das Schrifttum des ʿAbdallah Ibn al-Faḍl	22
3.1. Die Werke in herkömmlicher Anordnung	22
3.2. Versuch einer thematischen Anordnung	27
4. ʿAbdallah Ibn al-Faḍl: Der Schriftsteller.....	31
4.1. ʿAbdallah Ibn al-Faḍl in der literarischen Tradition seiner Kirche.....	32
4.2. ʿAbdallah Ibn al-Faḍl und die Rezeption der Kirchenväter	41
5. Wirkungsgeschichte	48
6. Darlegung des rechten Glaubens und die Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer	51
6.1. Einführung.....	51
6.2. Verfasserschaft	51
6.3. Bibliographische Angaben der Darlegung.....	52
6.4. Beschreibung der Handschriften	53
6.4.1. Sprachliche Merkmale der Handschriften.....	58
6.4.2. Anlass der Darlegung	59
6.4.3. Inhalt und Inhaltsanalyse.....	63

6.4.3.1.	Allgemeines.....	63
6.4.3.2.	Erster Teil: Vorrede.....	65
6.4.3.3.	Zweiter Teil: Begriffsbestimmungen.....	67
6.4.3.4.	Dritter Teil: Trinitätslehre.....	69
6.4.3.5.	Christologie.....	73
6.4.3.6.	Vierter Teil: Auseinandersetzungen.....	77
7.	Zusammenfassung und Schlussbemerkung.....	80
	Übersetzung.....	84
	Vorbemerkung.....	84
	Darlegung des rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer.....	85
	Erste Lehre.....	87
	Zweite Lehre: Über Die heilige Trinität.....	90
	Dritte Lehre: Über die Menschwerdung des ewigen Sohnes.....	98
	Vierte Lehre: Was die göttlichen Väter über [Jesus Christus] sagen.....	101
	Fünfte Lehre: Über die göttlichen Namen.....	103
	Sechste Lehre: Auseinandersetzung mit den Jakobiten und die Widerlegung ihrer schwachen Argumente.....	110
	Siebte Lehre: Über die Auseinandersetzung mit den Nestorianern und die Widerlegung von deren lächerlichen Fundamenten, auf die sie sich gestützt haben, und über die Bestimmung notwendiger Dinge, von denen dieses Buch profitiert, und mit denen es endet.....	127
	Literaturverzeichnis.....	144

VORWORT

Bereits während meines Studiums am St. John of Damascus Institute of Theology der Universität Balamand befasste ich mich mit der christlich-arabischen Literatur. Diese erste Begegnung mit diesem literarischen Genre geschah in einem Seminar mit Prof. Dr. Samir Khalil, einem der bekanntesten Forscher in diesem Gebiet. Damals hörten wir im Unterricht von Namen vieler arabisch-christlichen Theologen, die wir nie oder selten in unseren „antiochenischen“ theologischen Büchern gelesen hatten. Es liegt nicht nur daran, dass die theologischen Werke, die man in meiner Kirche benutzt aus dem Griechischen oder dem Russischen ins Arabische übertragen wurden, sondern auch daran, dass die Werke dieser Schriftsteller nur in alten Handschriften zu finden sind, die darauf warten, dass man sie auf die Bühne der Wissenschaft bringt. So wurde mir deutlich, wie wenig man von seiner eigenen Tradition weiß und wie weit die Antiochener von ihrer eigenen christlich-arabischen Tradition entfernt sind. Prof. S. Khalil gilt mein erster Dank, weil er mich mit der Liebe zu einer solchen theologischen Literatur angesteckt hat.

Meinen tiefsten Dank spreche ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Wolfgang Hage aus für die umfassende Unterstützung, scharfsinnige Kritik und menschliche Begleitung, die er mir gewährt hat. An meinen Zweitgutachter, Prof. Dr. Karl Pinggéra, gilt auch ein großes Dankeschön, sowohl für seine anregenden Bemerkungen bezüglich meiner Dissertation, als auch für die Zeit, in der ich die Ehre hatte, unter seiner Leitung als wissenschaftlicher Mitarbeiter arbeiten zu dürfen. Für die schöne und wertvolle Zeit am Seminar für Ostkirchengeschichte danke ich beiden Professoren sehr.

Weiterhin danken will ich Prof. Dr. Wolfgang Bienert für die Erweiterung meines Horizonts in Hinsicht auf die Kirchenväter und für seinen bescheidenen Umgang. Für weiterführende Gespräche und dafür, dass er in mir das ökumenische Engagement geweckt hat, danke ich Prof. Dr. Hans-Martin Barth und seiner Frau Rosemarie Barth. Für sprachliche Korrekturen und Verbesserungsvorschläge danke ich Prof. Dr. Assaad Kattan, Dr. med. Andreas Matusch und Herrn Jens Frömming.

Zu danken gilt es auch der Evangelischen Kirche von Kuhrhessen-Waldeck (EKKW) und dem Diakonischen Werk der EKD für die Stipendien, die sie während meiner Zeit in Deutschland gewährt haben. Vor allem fühle ich mich einer Person sehr dankbar verpflichtet, nämlich Pfarrer Georg Richter. Durch seine unermüdliche Arbeit entstand eine bemerkenswerte Freundschaft zwischen der EKKW und der Rum-Orthodoxen Kirche von Antiochien. Ohne ihn wäre es unmöglich gewesen nach Deutschland zu kommen. Herr Richter sorgte auch dafür, dass es mir (und anderen antiochenischen Stipendiaten) während unserer Auf-

enthalte gut ging. Ihm sei hier herzlich gedankt. Des Weiteren gilt es auch den vielen kurhessischen Personen zu danken, die ich kennen und schätzen gelernt habe: Pfarrerin Lydia Laucht, Prof. Dr. Cornelius Bundschuh, Dr. Martin Lückhoff und Dr. Manuel Goldmann. Für all die wunderbaren Gespräche und die schönen Freundschaften bin ich Euch sehr dankbar.

Prof. Dr. Daniel Ayuch (Balamand) werde ich seinen Beistand nie vergessen.

Schließlich danke ich meiner Frau Nadia Kallas, die mich stets unterstützt hat und ohne die ich die letzten Etappen dieser Arbeit nicht hätte schaffen können.

Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten Abkürzungen richten sich nach S. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Gegenwart*, Berlin ²1992.

1. EINLEITUNG

1.1. HINFÜHRUNG ZUM STAND DER FORSCHUNG

Das Interesse an der sogenannten „christlich-arabischen“ Literatur¹ erfuhr Ende des 19. Jahrhunderts einen beachtlichen Aufschwung. Die in Vergessenheit geratene arabische Literatur der Christen im Nahen und Mittleren Osten ist in Handschriften aufbewahrt, die sich in Klöstern, an den Sitzen von Bischöfen und Patriarchen, in Bibliotheken oder Privatsammlungen befinden. Nun nahmen sich Wissenschaftler im Orient und dann auch im Westen der Aufgabe an, diese Handschriftensätze wieder bekannt zu machen. Bis heute ist die christlich-arabische Literatur aber noch weit davon entfernt, gründlich erforscht zu sein. Mehrere Gründe sind dafür verantwortlich. Unter anderem dürfte das Fehlen ausführlicher Handschriftenkataloge² ein großes Hindernis dargestellt haben. Auch der Zugang zu den Handschriften in Klöstern und Gemeinden, in Privatsammlungen oder auch in Bibliotheken (vor allem im Orient) ist nicht immer einfach³. Dies alles erschwert die Erforschung der christlich-arabischen Literatur.

¹ Vgl. GRAF GCAL I, 2f.: „Dieser Sammelbegriff kann unter zwei Gesichtspunkten verstanden werden, unter dem der Urheberschaft und dem des Inhaltes. In erster Hinsicht wäre die christliche arabische Literatur die Gesamtheit des Schrifttums jener arabischen Autoren, die sich zum Christentum bekennen, mögen sie Araber nach ihrer Rasse- und Stammeszugehörigkeit sein oder nur auf Grund der von ihnen gebrauchten Sprache als solche bezeichnet werden; dann sind auch die profanen Wissensbereiche, die weltliche Dichtung und die Volksbelehrung in Geschichte und Natur usw. in diese Literatur einschlägig. Im zweiten Falle ist sie die Gesamtheit jenes in arabischem Gewand erscheinenden Schrifttums, das nach Stoff und Zweck, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch überwiegend christliches, also vor allem religiöses Gepräge an sich trägt.“ Graf macht weiterhin Angaben darüber, dass einige zunächst chaldäonensische dann später Klöster altorientalischer Christen als Zentren für die Entstehung und Ausbreitung dieser Literatur dienten. Unter diesen Klöstern sind zwei zu verzeichnen, die eine führende Rolle bei der Entstehung und Verbreitung dieser Literatur spielten: Das Kloster des hl. Saba in Palästina und das der hl. Katharina auf dem Sinai. Die arabische Sprache begann auf diesem Wege das Syrische und Koptische sowie auch das Griechische als aktive, gepflegte Literatursprachen zu verdrängen. Vgl. dazu etwa auch die gesammelten Beiträge in GRIFFITH 1992; sowie zusammenfassend GRIFFITH 2008, 45-74.

² So erschienen erst Anfang der 1990er Jahre die Kataloge der Handschriften der Bistümer des rum-orthodoxen Patriarchats von Antiochia. Vgl. *Al-maḥṭūṭāt* 1991 und 1994.

³ So bleibt es eine bedauerliche Tatsache, dass einige rum-orthodoxe Gemeinden im Orient, die alte Handschriften besitzen, sich sogar den kirchlichen Autoritäten gegenüber weigern, diese der Forschung zur Verfügung zu stellen. Man hat den Eindruck, dass diese Gemeinden sich als Hüter solcher Schätze verstehen, auch wenn sie weder den Inhalt noch den Wert ihrer Handschriften kennen.

Die Handschriften der Christen im Orient sind reich an Themen der Philosophie und Geschichte, an theologischen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen im Orient sowie an christlich-muslimischem Dialog. Manche arabische Übersetzungen von Kirchenväterschriften sind geeignet, die Edition dieser Werke zu vervollständigen.

Die Wiederentdeckung der christlich-arabischen Literatur gegen Ende des 19. Jahrhunderts führte im Jahre 1898 zur Gründung der Zeitschrift *al-Mašriq* („der Orient“), die unter der Leitung des in Beirut tätigen Jesuiten LOUIS CHEIKHO (1859–1927) stand⁴. Durch sie wurden verschiedene bislang unbekannte arabische Texte und Autoren ans Licht gebracht. CHEIKHO selbst legte das Fundament zur Katalogisierung der Manuskripte⁵. Auch an der Veröffentlichung einiger arabischer Schriften war er wesentlich beteiligt. Fast zur gleichen Zeit interessierten sich auch deutsche Gelehrte wie GEORG GRAF (1875-1955) und HEINRICH GOUSSEN (1863-1927) für die christlich-arabische Literatur⁶. Dass nun mehr und mehr Texteditionen sowohl in Zeitschriften als auch in gesonderten Ausgaben erschienen, ist der Mühe solcher Forscher zu verdanken.

Im Rahmen dieser Wiederentdeckung der christlich-arabischen Literatur liest man auch öfter von einem gewissen ʿAbdallah Ibn al-Faḍl in Handschriftenkatalogen sowie in kurzen Aufsätzen. Bereits die beiden Forscher CONSTANTIN BACHA (1870-1948)⁷ und LOUIS CHEIKHO erkannten seine Bedeutung wegen seiner zahlreichen Übersetzungen und selbständigen Schriften:

„In gedruckten Büchern sowie in Handschriften öffentlicher oder auch privater Bibliotheken haben wir nach Informationen über einen Mann gesucht, der einst berühmt für seine Güte und für sein Wissen war. Ebenso war er durch seine zahlreichen Übersetzungen bekannt, die sich seit Jahrhunderten beständig verbreiten. Nach langer Suche sind wir aber

⁴ LOUIS CHEIKHO stammte aus Mardin in der heutigen Südosttürkei und trat 1874 in den Jesuitenorden ein. Nach Studien in Beirut, England, Österreich und Paris gründete er in Beirut die „Bibliothèque Orientale“ und die Zeitschrift *al-Mašriq*. Vgl. dazu und zu der Zielsetzung der Zeitschrift: GRAF 2005b, 14; biographische Einzelheiten in: HECHAÏMÉ 1967, 33-41.

⁵ Vgl. CHEIKHO 1922.

⁶ CHEIKHO hatte diese beiden Gelehrten im Blick, als er in der Ausgabe von *al-Mašriq* Bd. 12/Nr. 7 (Beirut 1909) feststellte, dass „einige beginnen, darüber nachzudenken, eine Geschichte der literarischen Bewegung unter den arabischen Christen zu schreiben“ (vgl. GRAF 2005b, 14). Vgl. zu Graf die biographische Skizze GRAF 2005a, XV-XLVIII, zu Goussen, der sich dann allerdings stärker den nichtarabischen Literaturen des Christlichen Orients zuwandte, die Hinweise bei KAUFHOLD 1997, 213-227.

⁷ CONSTANTIN BACHA war Mitglied des Basilianerordens und wirkte als bischöflicher Vikar in Tripolis. Neben zahlreichen Texteditionen und Aufsätzen zur christlich-arabischen Literatur und Geschichte verfasste er auch eine zweibändige Geschichte seines Ordens. Georg Graf übersetzte einige von Bacha edierte Texte; beide pflegten einen regen Briefwechsel. Vgl. GRAF 2005b, 15.

nur auf wenige Informationen gestoßen, die wir sammelten, wie man kostbare Perlen sammelt.“⁸

Dieser Hinweis charakterisiert diesen Theologen zutreffend. Denn abgesehen von kurzen Aufsätzen über seine Person bzw. einige seiner Schriften gibt es bis heute keine ausführliche Untersuchung über diesen arabischen Schriftsteller. Daher macht es sich die vorliegende Einleitung zur Aufgabe, in einem ersten Teil die Vita ʿAbdallahs zu rekonstruieren sowie den historischen Kontext, in dem sein literarisches Erbe entstanden ist. Der zweite Teil dieser Einleitung konzentriert sich auf die Theologie ʿAbdallahs anhand seiner Schrift „Darlegung des rechten Glaubens“ (شرح الأمانة المستقيمة), die in der vorliegenden Arbeit ediert und ins Deutsche übersetzt wird. Damit liegt erstmals die Veröffentlichung einer größeren selbständigen Schrift ʿAbdallahs vor.

⁸ BACHA/CHEIKHO 1906, 886f.: وممن بحثنا عن اخباره في الكتب المطبوعة والمخطوطة وفي مكاتب الخاصة والعامّة رجلٌ اشتهر قديمًا بالفضل والعلم وعُرف بكثرة تعريباته التي لم تزل تتداولها الايادي منذ قرون عديدة فلم نظفر له يعد العناء الطويل الأ... بمعلومات قليلة التقطناها التقاط الدراري الثمينّة

1.2. ZUM STAND DER FORSCHUNG

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts richtete sich die Aufmerksamkeit der Forscher bezüglich der Person Ibn al-Faḍl hauptsächlich auf dessen Psalmenübersetzung ins Arabische⁹. Die Tatsache, dass diese Übersetzung mehrfach gedruckt wurde, lässt keinen Zweifel an ihrer Bedeutung im Bereich des christlichen Orients aufkommen¹⁰.

Dass Ibn al-Faḍl in der Forschung bekannt wurde, ist besonders GEORG GRAF zu verdanken, der 1905 als erster einen wenn auch nicht umfangreichen Aufsatz über diesen arabischen Schriftsteller und dessen literarisches Werk veröffentlichte¹¹ und ihm in den nächsten Jahrzehnten weitere folgen ließ, die nun einzelne seiner Schriften behandelten¹². Jener erste Aufsatz Grafs ist von besonderer Wichtigkeit, denn er zeigte hier den Umfang des literarischen Erbes ʿAbdallahs auf. Dabei stellte er ihn als „fruchtbaren Übersetzer, Kommentator und Sammler“¹³ in seiner Zeit dar und wies darauf hin, dass ʿAbdallahs Bedeutung für seine Kirche nicht allein auf seinen liturgischen Übersetzungen beruht, sondern auch auf anderen Schriften, die bislang außer Acht gelassen worden waren¹⁴.

Nur ein Jahr später (1906) sahen sich die in Beirut tätigen Ordensleute CONSTANTIN BACHA und LOUIS CHEIKHO dazu veranlasst, den oben schon genannten Aufsatz über Ibn al-Faḍl und dessen Schrifttum zu veröffentlichen¹⁵. Das Verdienst dieser Untersuchung liegt weniger in der Klärung des Umfangs Ibn al-Faḍls literarischen Erbes, als in der Bestimmung der Epoche, in der er lebte im Sinne einer zeitlichen Einordnung des Wirkens des Autors. Ferner ist es ihnen zu verdanken, dass sie ʿAbdallahs kirchlichen Rang als Diakon ermittelten und die Diskussion hierüber beenden konnten. Denn noch GRAF und HYVERNAT hatten Ibn al-Faḍl für einen Metropolit gehalten¹⁶. Für ihre Forschungen hatten die bei-

⁹ Vgl. HYVERNAT 1895, 846-856, bes. 850. Man darf allerdings Hyvernats Artikel nicht als eine Untersuchung der Werke des Ibn al-Faḍl betrachten, obgleich er Angaben über dessen Lebenszeit gibt. Hyvernats Ziel war es, auf die arabischen Versionen der Heiligen Schrift hinzuweisen.

¹⁰ Vgl. NASRALLAH 1983a, 216-218.

¹¹ Vgl. GRAF 1905, 68-71.

¹² Vgl. GRAF 1913b, 186-192; 1913a, 55-78; 1937, 337-346; GCAL II, 52-64.

¹³ Vgl. GRAF, 1905, 68.

¹⁴ Vgl. dazu auch GRAF 1913, 187.

¹⁵ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 886-880 und 944-953. Dass ihnen Grafs Artikel über ʿAbdallah bekannt war, zeigt folgende Fußnote: ebd., 888, Anm. 2.

¹⁶ Vgl. GRAF 1905, 68; und HYVERNAT 1895, 850. Auch Anton Baumstark erwähnt den Namen Ibn al-Faḍl in seinem 1911 erschienenen kleinen Werk, in dem er ihn für einen Metropolit hält. Vgl. BAUMSTARK 1911 II, 11. Baumstark macht jedoch keine Angaben zu seinen Quellen. Es lässt sich aber auf Grund ähnlicher Formulierungen vermuten, dass Baumstark Grafs bereits er-

den Gelehrten in alten Handschriften nach Hinweisen auf Ibn al-Faḍl gesucht¹⁷. Die Ergebnisse dieses Aufsatzes gelten bis heute als Grundlage für die ḥAbdallah-Forschung. Das Interesse im christlichen Orient an diesem arabischen antiochenischen Theologen ist in der Zwischenzeit zwar weiter gestiegen¹⁸, doch sind die Ergebnisse von BACHA/CHEIKHO zur Vita des Ibn al-Faḍl von späteren Wissenschaftlern nicht wieder überprüft worden.

Der Aufsatz von BACHA/CHEIKHO bewog GRAF offenbar, weitere Forschungen über Ibn al-Faḍl anzustellen. So übernahm er die Schlüsse der beiden Beirut-er Wissenschaftler und korrigierte seine Angaben zum kirchlichen Rang Ibn al-Faḍls¹⁹, ohne hier besondere eigene Forschungsergebnisse beizutragen. Seine Beschäftigung mit Ibn al-Faḍl beschränkte sich nun auf dessen Bibliographie und dessen Werke²⁰. 1913 übersetzte GRAF einige Abschnitte aus ḥAbdallahs „Großem Buch des Nutzens“ ins Deutsche²¹. Das bedeutete nicht nur, dass der deutsche Leser zum ersten Mal einen Blick auf ein selbständiges Werk ḥAbdallahs werfen konnte, sondern vielmehr, dass überhaupt ein solches – wenn auch nur ein kleiner Teil davon – erforscht war. Die wichtigste Bemerkung GRAFS über Ibn al-Faḍl fiel dabei freilich eher ernüchternd aus: Er wollte in ḥAbdallah auch weiterhin nur einen Rezeptoren sehen, der „in eigener Spekulation nichts produzierte“²².

Das Interesse an Ibn al-Faḍls Schriften ließ im Laufe des 20. Jahrhunderts vor allem im Westen nach. Man fragt sich, ob das mit dem erwähnten negativen Urteil GRAFS in Zusammenhang steht. Denn was nach GRAFS Artikel sowohl in orthodoxen Enzyklopädien²³ als auch in westlichen Nachschlagewerken²⁴ zu ḥAbdallah

wähnten Aufsatz vorliegen hatte. Vgl. ebd. GRAF 1905, 68. Dass BAUMSTARK Ibn al-Faḍl weiter den Rang eines Metropoliten zuschrieb, lässt erkennen, dass er den Aufsatz von BACHA/CHEIKHO, in dem der kirchliche Rang Ibn al-Faḍls geklärt wurde, nicht kannte. Weitere Betrachtungen zum kirchlichen Rang des Ibn al-Faḍl finden sich im Kapitel 2.2.

¹⁷ BACHA/CHEIKHO 1906, 889f.

¹⁸ Vgl. AL-MAḤLŪF in: *an-Niḥma* I, 15-22; CHEIKHO 1920, 142-144. BACHA 1908, 172-187 (hier 175-178); GRAF 1913b, 161-192 (bes. 186-192); SAḤĀTĪ 1961, 27-30 (hier 29f). Mehrere Abschnitte aus einem Ibn al-Faḍl zugeschrieben Werk namens *al-Maṣābīḥ* (Die Lampen) wurden in der Zeitschrift *an-Niḥma* veröffentlicht. Vgl. *an-Niḥma* IX 1961, 7; X 1961, 21-25; XI 1961, 26; XVI 1962, 31f. Mehr über dieses Werk siehe GRAF GCAL II, 64; NASRALLAH 1983b, 157. Auch aus ḥAbdallahs Schrift *Kitāb al-Manfaʿa [al-kabīr]* (Das [große] Buch des Nutzens). Vgl. *an-Niḥma*, 1962, 29f. Zu diesem Buch siehe GRAF GCAL II, 59f; und NASRALLAH 1983b, 154f.

Vgl. auch DICK 1994, 87-91, mit der französischen Übersetzung einiger Auszüge aus dem Werk „Erheiterung des Gläubigen“.

¹⁹ GRAF 1905, 186-192; bes. 186f, Anm. 7.

²⁰ Vgl. GRAF 1913b, 186-192. Unklar in diesem Aufsatz bleibt der Hinweis auf Gildemeister (187, Anm. 1). Graf zufolge soll Gildemeister etwas über Ibn al-Faḍl geschrieben haben in: ZDPV VI 1883 [!], 217. Tatsächlich ist der Name ḥAbdallah zu lesen bei Gildemeister, allerdings in Band VII (1884) und nicht in Band VI. Es handelt sich jedoch um einen anderen Autor, nämlich ḥAbdallah Ibn ḥĀmir, der mit ḥAbdallah Ibn al-Faḍl in keinerlei Beziehung steht.

²¹ Vgl. GRAF 1913a, 55-77.

²² Ebd., 55.

²³ Vgl. K. A. 2002 Sp. 3, 39; und o.N. 1965, 704.

gesagt wurde, brachte kaum neue Erkenntnisse. Immerhin kann man feststellen, dass sie ʿAbdallah berücksichtigten. Aber bis in die 1980er Jahre hinein²⁵ blieb GRAF der einzige, der sich intensiv mit Ibn al-Faḍl beschäftigt hatte. Auch in seinem Hauptwerk²⁶ untersuchte er ʿAbdallahs literarisches Erbe und schuf somit eine wichtige bibliographische Grundlage für die Ibn al-Faḍl-Forschung.

Im Wesentlichen war es JOSEPH NASRALLAH, der die Arbeit über ʿAbdallah fortsetzte. Er erweiterte zunächst den historischen Rahmen der Vita unseres Theologen, ohne Entscheidendes zu den Ergebnissen von BACHA und CHEIKHO hinzufügen zu können. Seine beide Aufsätze über Ibn al-Faḍl von 1983 ergänzen sich²⁷. Zwar würdigte er Ibn al-Faḍl stärker und relativierte das Bild eines bloßen Kompilators, das Graf von ihm gezeichnet hatte, konnte es aber nicht ganz verwischen:

„L’auteur melchite le plus fécond de cette période est sans contredit ʿAbdallah ibn al-Faḍl, traducteur, exégète, philosophe, théologien, polémiste, il a été tout cela à la fois. Son héritage littéraire est considérable. Mais il comporte davantage de versions que de productions originales“²⁸.

NASRALLAH lieferte jedoch über GRAF und KHALIL hinaus ergänzende bibliographische Angaben zu Ibn al-Faḍls Schriften, und es schien, als sei ʿAbdallahs Bibliographie damit vollständig erforscht. Doch die Frage nach seiner literarischen Tätigkeit ist bis heute nicht völlig geklärt und bedarf weiterer Untersuchungen, da NASRALLAHS Angaben nicht immer präzise sind²⁹. So stellt F. SEPMEIJER im Rahmen einer Studie zu ʿAbdallahs *Kitāb bahġat al-muʾmīn* die Frage, ob er möglicherweise der Verfasser mancher ihm noch nicht zugeschriebenen Werke sein könnte³⁰. Somit steht die Forschung zu Ibn al-Faḍls Person und Werk in gewisser Weise noch immer am Anfang.

²⁴ LThK V, 590f; auch TILLY 1990, Sp. 1237-1238; KINDLERS 1972, 69f.; AßFALG 1987, 386.; COQUIN 1993, 63; AßFALG 2007, 31; BRUHNS 2007, 133.

²⁵ Der in Beirut tätige Jesuit S. Khalil nannte neue Handschriftenfunde Ibn al-Faḍls. Vgl. KHALIL 1976, 210-214. In diesem kurzen Aufsatz wird Ibn al-Faḍl erstmals im Rahmen der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam gewürdigt.

²⁶ Vgl. GRAF GCAL II, 52-64.

²⁷ Vgl. NASRALLAH 1983a, 191-229; und ders. 1983b, 143-159.

²⁸ Vgl. NASRALLAH 1983a, 191.

²⁹ Zum Beispiel nahm er an, dass Codex Sin. ar. 452 (XIII. Jh.) die älteste Version von ʿAbdallahs „Darlegung des rechten Glaubens“ enthält. Vgl. NASRALLAH 1983b, 156, aber leider stellte sich diese Angabe als falsch dar. Mehr dazu siehe Abschnitt 6.3.

³⁰ Vgl. SEPMEIJER 1990/91, 120.

2. ʿABDALLAH IBN AL-FADL: PERSON UND AMT

Der Lebenslauf des ʿAbdallah Ibn al-Faḍl liegt weithin im Dunkeln. Selbst zu den biographischen Eckpunkten ʿAbdallahs können nur Vermutungen angestellt werden. Damit trifft ihn ein Schicksal, wie es selbst dem großen Theologen Johannes von Damaskus widerfahren ist³¹. Im Wesentlichen sind wir auf indirekte Hinweise, meist auf Angaben der Kopisten von Handschriften angewiesen. Der Behauptung von MICHAEL TILLY, dass die Überschriften der Werke des ʿAbdallah Ibn al-Faḍl die einzige Quelle für seine Vita darstellen³², ist weithin zuzustimmen. Einige darüber hinausgehende Notizen sind uns in zwei Werken erhalten geblieben, die allerdings erst einige Jahrhunderte nach ʿAbdallahs Lebzeiten entstanden sind: Bei dem melkitischen Patriarchen von Antiochien Makarios al-Zaʿīm (†1672) und bei dem Damaszener Historiker Michael Buraik (18. Jh.). Zunächst aber sollen die Informationen zusammengetragen werden, die aus den Kolophonen (Schreibernotizen in Handschriften) erhoben werden können.

2.1. NAME

Von den Kopisten wird ʿAbdallah mit rühmenden Epitheta versehen, die damit – wohl unbewusst – eine wichtige Quelle für die Biographie des Ibn al-Faḍl hinterlassen haben. Allerdings variiert die Namensform je nach Handschrift. Auch die Beinamen, die die Kopisten verwenden, wechseln. Außerdem lässt sich nicht immer mit Sicherheit zwischen Namen und Beinamen unterscheiden. Das Verständnis wird auch dadurch erschwert, dass die Texte weder diakritische Punkte noch Satzzeichen aufweisen.

Eines der ältesten Zeugnisse über diesen Theologen, das der Wissenschaft bisher bekannt ist, befindet sich in Kodex Saint Sépulcre ar. 35 aus dem Jahr 1227³³. Hier sagt der Kopist in der Überschrift:

³¹ Vgl. LOUTH 2002, 3: „St John Damascene forms a strange, though by no means exceptional, case in the history of Christian theology. His influence is far-reaching, not only in later Byzantine theology, where the pattern of John’s theological synthesis became determinative, but also in later Western theology, beginning with the great Summae of scholastic theologians... In fact, we know far more about the times of St John Damascene than about the events of his own life, and closer scrutiny of the sources in recent scholarship has only eroded the few fixed points that were thought to exist, without providing others. The hagiographical lives of John that survive are late and unreliable (though not without interest, as we shall see); his writings contain scarcely any personal clues; and references to him in other historical sources are sparse.“

³² Vgl. TILLY 1990, 1237-1238.

³³ Vgl. NASRALLAH 1983b, 149. u. ders. 1983a, 191f.

„Der ehrwürdige Scheich (Meister) und erhabenste Diakon ibn al-Faḥḥ ʿAbdallah, der melkitische³⁴ Antiochener, ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah, des Metropoliten“.

Ebenfalls aus dem 13. Jahrhundert ist uns eine Sinai-Handschrift erhalten geblieben, die allerdings nur eine kurze Fassung des Namens bietet:

عبدالله بن الفضل بن عبدالله المطران

„ʿAbdallah ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah, des Metropoliten bzw. der Metropolit“³⁵.

Einigkeit herrscht unter den Kopisten im Blick auf den Namen „ʿAbdallah“, der in fast allen Handschriften (wie in den drei folgenden Beiruter Manuskripten) auftaucht:

الشماس عبدالله بن الفضل بن عبدالله

„Der Diakon ʿAbdallah ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah“³⁶.

Oder:

الشماس عبدالله ابن الفضل ابن عبدالله المطران الانطاكي

„Der Diakon ʿAbdallah ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah, des antiochenischen Metropoliten“³⁷.

Oder auch:

كتاب المنفعة للشيخ للقديس الجليل الحكيم الفيلسوف الشماس عبدالله ابن الفضل ابن عبدالله المطران
الانطاكي الترجمان للكتب الالهية

„Das Buch des Nutzens“ des würdigen Meisters³⁸, des heiligen, ehrwürdigen und weisen Philosophen und Diakons ʿAbdallah ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah, des antiochenischen Metropoliten, des Übersetzers der göttlichen (heiligen) Bücher“³⁹.

Daneben finden sich auch die kürzeren Formen:

عبدالله ابن الفضل الشماس الانطاكي

³⁴ „Melkit(en)“ aus dem Syrischen *markāyē* („Königliche“ bzw. „Kaiserliche“). Ursprünglich ein Schimpfwort, das die Anti-Chalkedonenser für die Anhänger der Konfession des Kaisers nach dem IV. Ökumenischen Konzil von Chalkedon 451 benutzten. So sind die Chalkedonenser des byzantinischen Ritus im Orient zu verstehen. Diesen Namen trug das griechisch-orthodoxe bzw. das rum-orthodoxe (*rum* ist die arabische Form von *rhomäisch* bzw. „byzantinisch“) Patriarchat von Antiochien. Vgl. GRAF, GCAL I, 59f. – Heute wird die Bezeichnung meist nur für die mit Rom unierte griechisch-katholische Kirche verwendet, die aus einer Spaltung der Hierarchie im Jahre 1724 hervorging (*kanīsat al-rūm al-malakīn al-kāṭūlik*). Siehe dazu HAGE 2007, 413-424.

³⁵ Sin. ar. 452, 92v. Dasselbe steht auf 98r.

³⁶ Orientale 543, 2v.

³⁷ Orientale 541, 73r.

³⁸ Wörtlich: Scheich.

³⁹ Orientale 541, 25r. Mehr über ʿAbdallahs „Buch des Nutzens“, siehe GRAF GCAL II, 59f; ders. 1913a, 55-77.

„^cAbdallah ibn al-Faḍl, der antiochenische Diakon“⁴⁰.

Oder:

عبدالله ابن الفضل الانطاكي

„^cAbdallah ibn al-Faḍl, der Antiochener“⁴¹.

Oder auch:

عبدالله الشماس سيدقلا ميكلما

„^cAbdallah, der Diakon, der Heilige und Weise“⁴².

Dass ^cAbdallah zumindest unter den Kopisten einen sehr guten Ruf genoss, wird dem Leser anhand der beiden oben genannten Handschriften Saint-Sépulcre ar. 35 und Orientale 541 deutlich: Das alte Zeugnis über ^cAbdallah in Saint-Sépulcre drückt deutlich aus, dass das Ansehen unseres Theologen in seiner Kirche bzw. unter den Kopisten einige Zeit nach seinem Tod groß war. Dieses Ansehen schwand auch nicht im Laufe des 13. Jahrhunderts, ja man hat den Eindruck, dass es sogar wuchs, wenn man die zahlreichen Beinamen betrachtet, die der Kopist von Orientale 541 ^cAbdallah hinzugefügte. Dass er als *al-šaiḥ* („Scheich“, „Greis“, „würdiger Meister“) bezeichnet wird, meint entweder, dass er ein hohes Lebensalter erreicht hat, oder dass er einen sehr guten Ruf in der Kirche genoss. Man kann nur vermuten, dass beides zutrifft. Der reiche Umfang des literarischen Erbes ^cAbdallahs macht es wahrscheinlich, dass er doch eine relativ lange Lebenszeit dafür benötigt haben muss, dies alles zu verfassen, zu kompilieren und zu übersetzen.

Einen Hinweis, der diese Annahme bestätigen könnte, bietet der antiochenische Historiker Michael Buraik (18. Jh.) in seiner *Geschichte des antiochenischen Patriarchates*: „...und er hinterließ der Kirche zahlreiche Werke, und in hohem Alter ging er in Frieden zum Herrn im Jahre 6560 nach der Weltära [= 1051/52 n. Chr.]“⁴³. Buraik nennt leider keine Quelle für seine Angaben. Eventuell interpretiert er aber nur die Kolophone, in denen das Wort *al-šaiḥ* („Greis“) vorkommt, wenn er schreibt, dass ^cAbdallah lange gelebt hat.

⁴⁰ Orientale 549, 345v.

⁴¹ Orientale 541, 23r.

⁴² Orientale 549, 122r; und 475v.

⁴³ Vgl. Orientale 14, 96: انتقل الى الرب بسلام في سنة ستة الالف وخمسماية وستين للعالم وحلَّف للكنيسة مصنَّفات كثيرة وبعد شيخوخة حميدة

Michael Buraik wirkte als Geistlicher der rum-orthodoxen Kirche in Damaskus. Von ihm stammt u.a. eine Darstellung der Geschichte von Damaskus, die von 1720 bis 1780 reicht. Die „Geschichte des antiochenischen Patriarchates“ ist eine Fortsetzung des entsprechenden Werkes von Makarios al-Za‘īm (†1679). Vgl. dazu GRAF GCAL II, 152f.

Die Bezeichnung *al-ǧalīl* („der Ehrwürdige“) drückt ebenfalls das hohe Ansehen ʿAbdallahs in der Kirche von Antiochia aus. Denn der Blick auf alte arabische Handschriften christlichen Inhaltes lässt erkennen, dass dieser arabische Titel nur wenigen Kirchenvätern byzantinischer Tradition gegeben wurde wie z.B. Johannes Chrysostomos⁴⁴ und Johannes von Damaskus⁴⁵ bei ihrer Nennung als Autoren⁴⁶. Es stellt sich die Frage, ob die Kopisten in ʿAbdallah einen weiteren Antiochener sehen wollten, der in der Tradition dieser beiden Johannes steht.

Die Bezeichnung *Ibn al-Faḍl* muss nicht unbedingt auf ʿAbdallahs Vater verweisen („Sohn des al-Faḍl“). Denn wenn *Faḍl* als Eigenname vorkommt, fehlt für gewöhnlich der bestimmte Artikel *al*. Eher muss man es ebenfalls als Beinamen betrachten. Denn *faḍl* (von *faḍala* „übertreffen“, „überragen“⁴⁷) bedeutet „Vorrang“, „Güte“, „Freundlichkeit“, „Wohltat“, „Geschenk“⁴⁸. Bestärkt wird diese Annahme, wenn man hört, dass es unter seinen Verwandten einen Metropolitengab. So ist die Deutung von BACHA und CHEIKHO, die in *al-Faḍl* den Namen von ʿAbdallahs Vater sehen wollen, wohl eher unwahrscheinlich⁴⁹.

Schließlich bleibt noch eine letzte Frage zu klären. BACHA und CHEIKHO schreiben, ʿAbdallah werde in einigen Handschriften „Vater des Faḥ“ (وبا حنظلا)⁵⁰ genannt. Da

⁴⁴ „Predigt unseres Vaters, des ehrwürdigen unter den Heiligen Johannes Goldmund (Chrysostomos)“ *مبصر لابينا الجليل في القديسين يوحنا فم الذهب*. Vgl. Vat. arab. 560, 16r. Siehe auch Balamand 102, 2v. 104, 2v. 109, 2r. – Geboren wurde Johannes in Antiochien am Orontes 344/354. Er war 397-404 Patriarch von Konstantinopel und starb am 14.9.407 in Komana im Pontos auf dem Weg ins Exil. Seit dem 6. Jahrhundert nennt man ihn Chrysostomos, d. h. Goldmund. Mehr dazu siehe: A. WENGER 1956, 5-47.

⁴⁵ Mönch und Theologe, ca. 650 in Damaskus geboren, ca. 750 im Kloster Mar Saba bei Jerusalem gestorben. LOUTH 2002, 3-28.

⁴⁶ *„Unseres Vaters, des ehrwürdigen unter den Heiligen Johannes von Damaskus, des Priesters, genannt der Gold-Verströmende (Chrysorrhoeas)“*. Vgl. Hs. *Lataqia*, 34, 1v.

⁴⁷ Vgl. dazu WEHR 1998, 641.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ „Der Name des Übersetzers wird den Einleitungen seiner Schriften und zahlreichen Übersetzungen entnommen. Denn er wird genannt: ʿAbdallah Ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah, der Antiochener. Eventuell kommt sein Name mit bestimmtem Artikel vor. So wird er genannt: Der Diakon ʿAbdallah Ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah, des antiochenischen Metropolitens. So wird deutlich, dass sein Vater al-Faḍl hieß und dass sein Großvater ins Priesteramt eintrat nach seiner Ehe, so wie es bei den Orientalen [Christen] in der orthodoxen Kirche üblich ist, nach der Priesterweihe darf man nicht heiraten. Danach bekam er die bischöfliche Würde, nach dem Tode seiner Frau bzw. nach der Trennung von seiner Frau“ (d.h. wenn die Frau ins Nonnenkloster geht) *يؤخذ اسم وربما ورد اسمه بزيادة. صاحب الترجمة من مقدمة تأليفه ومعرباته العديدة فانه يُدعى غالبًا بالشَّماس عبدالله بن الفضل الانطاكي فيوضح بذلك ان اباه كان اسمه الفضل وان جدّه دخل بعد التعريف فيسمى الشماس عبدالله بن الفضل بن عبدالله المطران الانطاكي زواجه الكهنوت كعادة الشرقيين ثم رُقّي الى رتبة المطرانية بعد موت امرأته او بعد انفصاله عنها*

Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 888. Interessanterweise liest man kurz zuvor (S. 887) aber folgende Formulierung: ... *رجل اشتهر بالفضل والعلم ...* („ein Mann, durch Güte [*faḍl*] und Wissen berühmt ...“) Bacha und Cheikho haben also – offenbar unbewusst – zur Würdigung ʿAbdallahs eben dasjenige Attribut benutzt, welches sie dann für den Namen seines Vaters halten.

⁵⁰ Ebd., 887.

man nicht weiß, ob ^cAbdallah verheiratet war oder nicht⁵¹, kann man aus dieser Bezeichnung nicht den Schluss ziehen, dass unser Theologe einen Sohn namens *Faṭḥ* gehabt hätte. Vielmehr dürfte *Abu'l-Faṭḥ* ebenfalls als eine Apposition der Kopisten zu verstehen sein. *Faṭḥ* bedeutet etwa „Eroberung“, „Sieg“ und „Durchbruch“⁵². Somit kann *Abu'l-Faṭḥ* auch auf den hohen wissenschaftlichen Rang ^cAbdallahs verweisen, indem man meinte, es sei ihm damit ein „Durchbruch“ gelungen. Die Christen im Orient haben mehrere Gelehrte und hochgeschätzte Personen in diesem Sinne betitelt. Im Laufe der Geschichte trugen auch Bischöfe diese Bezeichnung wie etwa *Abū Ḥalīm ʿIlīyā ibn al-Ḥadīṭī*⁵³ und *Abu'l-Faraḡ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭaiyib al-ʿIrāqī*⁵⁴.

Damit lässt sich eigentlich nur Folgendes mit Sicherheit sagen: Der Eigenname des Theologen, mit dem wir uns beschäftigen, lautet „^cAbdallah“. Die übrigen, hier und da begegnenden Namensbestandteile sind wohl als ehrende Titel zu verstehen.

2.2. KIRCHLICHER RANG

Einige Wissenschaftler haben *Ibn al-Faḍl* am Beginn der Forschungsgeschichte für einen Metropolit gehalten⁵⁵. Das lag an der Konstruktion jener Sätze, in denen die Bezeichnung *al-muṭrān* („Metropolit“) ohne das Wort *šammās* („Diakon“) vorkommt, wie etwa in der oben vorgestellten Handschrift Sinai ar. 452⁵⁶. CONSTANTIN BACHA und LOUIS CHEIKHO führten folgende Klärung herbei: ^cAbdallah wird meistens genannt *al-šammās ʿAbdallah ibn al-Faḍl al-Anṭākī* („der Diakon ^cAbdallah, Sohn des Faḍls, der Antiochener bzw. des Antiocheners“) bzw. *ʿAbdallah ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah al-Muṭrān al-Anṭākī* („^cAbdallah ibn al-Faḍl, Sohn des ^cAbdallah, des Metropoliten, des Antiocheners“)⁵⁷. Demnach wäre ^cAbdallah selbst Diakon gewesen, während sein Vater oder (wahrscheinlicher) Großvater den Rang eines Metropoliten eingenommen hätte. Dafür muss man die – nicht

⁵¹ Dass ^cAbdallah das Mönchtum hochschätzt, zeigt eine seiner Übersetzungen: „35 Kapitel über das Mönchsleben“ von Isaak dem Syrer (vgl. NASRALLAH 1983a, 209-213). Dennoch ist die Annahme nicht zwingend, dass ^cAbdallah selbst in den Mönchstand eingetreten ist.

⁵² Vgl. WEHR 1998, 620.

⁵³ GRAF GCAL II, 202.

⁵⁴ GRAF GCAL II, 160.

⁵⁵ Vgl. GRAF 1905, 68; HYVERNAT 1895, 850; BAUMSTARK 1911, 11.

⁵⁶ Vgl. Sin. ar. 452, 92v. Dasselbe steht auf 98r.

⁵⁷ BACHA/CHEIKHO 1906, 887. Laut GRAF wird ^cAbdallah in manchen Handschriften – ohne jedoch genaue Angaben dazu zu nennen – so genannt: *ʿAbdallah abū l-Faṭḥ ibn al-Faḍl ibn ʿAbdallah al-Muṭrān al-Anṭākī* („^cAbdallah, Vater des Faṭḥ, Sohn des Faḍl, Sohn ^cAbdallahs, des antiochenischen Metropoliten“). Vgl. GRAF 1913b, 186f, Anm. 7.

unübliche – Praxis annehmen, dass der Ehemann nach dem Tod oder der Trennung von seiner Frau in den geistlichen Stand eingetreten ist⁵⁸.

In der Tat bezeichnen die meisten Handschriften, in denen sich eines oder mehrere Werke bzw. Übersetzungen von ʿAbdallah befinden, den ersten ʿAbdallah entweder als *šammās* („Diakon“) oder sie nennen gar keinen kirchlichen Rang⁵⁹. In *Sin. ar. 452* steht der erste Name ʿAbdallah ohne bestimmte Bezeichnung⁶⁰, wobei der zweite Name ʿAbdallah den Titel Metropolit trägt:

عبدالله ابن الفضل ابن عبدالله المطران

Dieser Satz lässt sich zweifach interpretieren:

1. „ʿAbdallah Sohn al-Faḍls, Sohn ʿAbdallahs, des Metropoliten“
2. „ʿAbdallah, Sohn al-Faḍls, Sohn ʿAbdallahs, der Metropolit (bzw. der Metropolit ʿAbdallah, Sohn al-Faḍls, Sohn ʿAbdallahs)“

Die zweite Möglichkeit rechnet damit, dass ʿAbdallah selbst Metropolit war. Doch ist dies nur wenig wahrscheinlich. Wenn unser Theologe Metropolit gewesen wäre, hätten die Kopisten das Wort *al-muṭrān* eher an den Anfang des Satzes gestellt (also: المطران عبدالله بن الفضل بن عبدالله).

2.3. KONFESSION

Die Auswertung der Kolophone gibt auch Aufschluss über die Konfessionszugehörigkeit ʿAbdallahs. Wir greifen noch einmal das älteste uns bekannte Zeugnis⁶¹ über ʿAbdallah auf:

„Der ehrwürdige Meister und erhabene Diakon, Sohn al-Faḥṣ ʿAbdallah, der Antiochener, der Melkit (*al-Malaki*)⁶², Ibn al-Faḍl, Sohn des ʿAbdallah, des Metropoliten“

Von anderen Kopisten wird er einfach *Ibn al-Faḍl al-Anṭaki al-Malaki*⁶³ genannt. Seine Werke (genauer gesagt: die ihm zugeschriebenen Schriften) lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dass ʿAbdallah tatsächlich Angehöriger der „melkiti-

⁵⁸ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 888 (siehe dazu auch oben Anm. 51). – Diese Annahme übernahmen später etwa NASRALLAH und KHALIL: „ʿAbdallah entra dans la cléricature, mais ne dépassa pas le sou-diaconat ou peut-être le diaconat, comme le suggère le mot *šammās* toujours accolé à son nom“. Vgl. NASRALLAH 1993b, 149; „Diacre de l’Église melkite, petit-fils d’un évêque“. Vgl. KHALIL 1976, 210.

⁵⁹ Vgl. z.B. Saint-Sépulcre ar. 35.

⁶⁰ Vgl. *Sin. ar. 452*, 92v. Dasselbe steht auf 98r.

⁶¹ Saint-Sépulcre ar. 35.

⁶² Über Melkit bzw. Melkiten vgl. Anm. 34.

⁶³ BACHA/CHEIKHO 1906, 889f.

schen“, also der rum-orthodoxen Kirche von Antiochien war. So hat er etwa Maximus Confessor und Johannes von Damaskus übersetzt und dabei gerade solche Werke bevorzugt, in denen die chaledonensische Christologie verteidigt wird⁶⁴. Auch seine selbständigen Werke, wie etwa seine *Darlegung des rechten Glaubens*⁶⁵ beinhalten Auseinandersetzungen mit den anderen christlichen Konfessionen im Orient: „Jakobiten“⁶⁶ und „Nestorianern“⁶⁷.

2.4. DATIERUNG

Obwohl ʿAbdallah in seiner Kirche offensichtlich ein großes Ansehen besaß, so dass man ihm Titel wie „ehrwürdiger Philosoph“⁶⁸ oder „Weiser“⁶⁹ zuschrieb, sind – wie schon erwähnt – nach seinem Tod keine biographischen Angaben über ihn erhalten. HYVERNAT nahm an, dass ʿAbdallah im 12. Jahrhundert lebte, ohne jedoch genaue Angaben anzubieten⁷⁰. Diese Annahme konnte durch neue Handschriftenfunde von BACHA und CHEIKHO widerlegt werden. Die Nennung einiger Personennamen in Werküberschriften erwies sich dabei freilich als wenig hilfreich, da es sich um anderweitig nicht bekannte Personen handelte⁷¹.

⁶⁴ Siehe dazu unten das Werkverzeichnis.

⁶⁵ Orientale 541, 142-187, 543 und 549, 345-475. Vat. arab. 560, 80^v-130^r. Siehe Kapitel 3.

⁶⁶ „Jakobiten“ benannt nach Jakobos Baradaïos, dem syrischen Mönch und dann Bischof (†578). Vgl. zu ihm TENBERG 1990, Sp. 1456-1458. Dieser organisierte durch seine unermüdliche Arbeit die Gegner des Konzils von Chalzedon. Daher werden sie von den Anhängern des Konzils als „Jakobiten“ beschimpft. Die „Jakobiten“ sind jene Christen, die das miaphysitische Bekenntnis (*mia physis*, „eine Natur“) vertreten. Oft werden sie auch (weniger präzise) als Monophysiten bezeichnet. Vgl. ALLEN 1994, 219-233.

⁶⁷ „Nestorianer“ nach Nestorius (381-451?), Patriarch von Konstantinopel (428-431). Dieser machte eine scharfe Trennung zwischen dem Gott-Logos und dem Menschen Jesus. Seine Lehre wurde auf dem Konzil zu Ephesus verurteilt (vgl. LIÉBAERT 1982, 753-755). Als Nestorianer aber wurden jene Christen bezeichnet, die auf persischem Boden lebten und bereits im Jahr 424 sich von der Mutter-Kirche Antiochiens trennten (wohl aus politischen Gründen). Erst im Jahr 484 übernahmen sie die Lehren von Nestorius, daher wurden sie von ihren Gegnern „Nestorianer“ genannt. Siehe dazu HAGE 2007, 269-313.

⁶⁸ Vgl. Hs. Orientale 541, 25r.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. HYVERNAT 1895, 850.

⁷¹ Z.B. fanden die beiden Beirut Forscher in ʿAbdallahs Psalmen-Übersetzung das Folgende: „Ich pflegte den Inhalt aus dem Griechischen ins Arabische zu übertragen, durch die Inspiration Gottes und auf die Bitte meines Herren Ibn Zaʿarīa ibn Salāma, damit die Christen davon profitieren können“. اعتنيت باستخراج معانيه من اللغة اليونانية الى العربية بالهام الله والتماس سيدي ابن زكريا بن سلامة . ولاجل منفعة النصارى . BACHA/CHEIKHO 1906, 889. Auch in der Übersetzung der 35 Kapitel über das Mönchsleben von Isaak dem Syrer erwähnt ʿAbdallah den Namen seines Auftraggebers, nämlich: نيكيفوروس ابي النصر اللبيب المشهور (der berühmte und kluge Nikephoros abū ʿI-Naṣr.) Vgl. ebd. Bei *abū ʿI-Naṣr* wird es sich allerdings nicht um einen Namen handeln, sondern eher um nichts anderes als die Übersetzung des griechischen Namens *Nikephoros* ins Arabische. Aber wiederum findet man nichts Näheres über diese Person, obgleich ʿAbdallah ihn als berühmt bezeichnet. Ob es sich um den späteren Patriarchen Nikephoros (1079/80-1089) handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Vgl. dazu KARALEVSKIJ 1924, 611. Weiterhin liest man in

Ergiebiger ist eine von BACHA und CHEIKHO entdeckte Notiz, die ein Kopist an das Ende der Handschrift *Orientele* 7, 678 gesetzt hat⁷². Am Ende der Übersetzung des Hexaameron von Basilius heißt es:

„Das Buch der Interpretation der Sechs-Tage-Erschaffung der Welt [= Hexameron] von unserem unter den Heiligen ehrwürdigen Vater Basilius dem Großen. Die Zahl der Artikel sind neun und [das Buch] besteht aus 121 Kapiteln. Es wurde aus der griechischen und römischen Sprache ins Arabische übertragen von ʿAbdallah Ibn al-Faḍl, dem Antiochener. Dies war am vierten Datum⁷³ der Gesamtzahl der Jahre, nämlich im Jahr 6560 seit der Erschaffung der Welt.“⁷⁴

Nach byzantinischer Zeitrechnung entspricht das Jahr 6560 dem Jahr 1051/52 n. Chr.⁷⁵. Dasselbe Datum erscheint auch in einem anderen Werk von ʿAbdallah, nämlich im *Buch der Erheiterung des Gläubigen*⁷⁶.

Einen anderen Hinweis für die Datierung der literarischen Tätigkeit Ibn al-Faḍls fanden BACHA und CHEIKHO in einer jüngeren Beiruter Handschrift aus dem 18. Jahrhundert, nämlich *Orientele* 14, 96f (neue Nummerierung). Es handelt sich um das Geschichtsbuch „تاريخ البطارقة الانطاكيين“ (*Geschichte der antiochenischen Patriarchen*) von MICHAEL BURAIK⁷⁷:

„Nach [Nikephoros] wurde Johannes Patriarch von Antiochien. Dieser Patriarch schrieb – mit Hilfe Michaels des Mönchs und Priesters – über Johannes, den antiochenischen und damaszenischen Priester, als Suleiman Qutulmisch⁷⁸ Antiochien eroberte. Er verzichtete darauf, die Bewohner [der Stadt] ins Exil zu schicken und ihre Männer⁷⁹ gefangen zu nehmen. Dies war im Jahre 6593 der Welt [= 1083/1084 n. Chr.]. Er [der Patriarch] kümmerte sich gut um die Gemeinde und die Kirche 47 Jahre lang, danach starb er. Zu der Amtszeit dieses Patriarchen lebte der heilige, erhabene und ehrwürdige Diakon ʿAbdallah Ibn al-Faḍl, Sohn des antiochenischen Metropoliten. Dieser hinterließ der Kirche mehrere Werke.

ʿAbdallahs Einleitung der „Darlegung des rechten Glaubens“ über einen gewissen Yūḥannā (Johannes), den Metropoliten von Manbiḡ und Dulūk: „Zumal die Bitte meines Herrn Yūḥannā, des Metropoliten von Manbiḡ und Dulūk, hinzukommt, des gütigen und heiligen Vaters, der die schönste Absicht und die beste Gesinnung aufbringt. Möge Gott dem, was er für mich in dieser Hinsicht tut, Dauer verleihen.“. لاسيما وقد انضاف الى ذلك سؤال سيدي الاب الخير القديس البازل اجمل نية. „(وكذا) تسعة فصوله مائة وواحد وعشرون نقله من اللغة اليونانية والرومية الى اللغة العربية عبدالله بن الفضل الانطاكي وذلك (وكذا) تسعة في التاريخ الرابع من جملة السنين في عام سنة الاف وخمسمائة سنة. Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 889. Auch zu diesem Metropoliten sind uns keine Angaben erhalten, die bei der Datierungsfrage weiter helfen können. (Mabbug/Hierapolis, nordwestlich von Aleppo. Siehe ELISSEFF 1991, 377-383; Duluk: Stadt Doliche in Nordsyrien, nordwestlich von ʿAintāb. Siehe: EI² II 1965, 624).

⁷² BACHA/CHEIKHO 1906, 889.

⁷³ Es handelt sich um die Angabe der Indiktion.

⁷⁴ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 889. كتاب تفسير سنة ايام الخليفة تأليف ابينا النبيلى في القديسين باسيلوس الكبير وعدة مقالاته. وفصوله مائة وواحد وعشرون نقله من اللغة اليونانية والرومية الى اللغة العربية عبدالله بن الفضل الانطاكي وذلك (وكذا) تسعة في التاريخ الرابع من جملة السنين في عام سنة الاف وخمسمائة سنة.

⁷⁵ Vgl. LIETZMANN 1984, 6 mit 45.

⁷⁶ Zitiert nach BACHA/CHEIKHO 1906, 890. Mehr über dieses Buch vgl. GRAF GCAL II, 60-62.

⁷⁷ Vgl. *Orientele* 14, 96. NASRALLAH benutzt *Orientele* 154, 95. Es gibt leichte Abweichungen zwischen den beiden Handschriften. Siehe NASRALLAH 1983a, 191f, Anm. 1; ders. 1983b, 149. Zum Autor und seinem Werk vgl. oben Anm. 43.

⁷⁸ Der Seldschuken-Führer, der Antiochien 1084 eroberte. Vgl. EI, Bd. 9, S. 825f.

⁷⁹ In dem arabischen Text steht رحلاتهم (ihre Reisen), aber es handelt sich mit Sicherheit um einen Fehler, denn es fehlt ein Punkt: رحلاتهم.

Und nachdem er ein hohes (gutes) Alter erreicht hatte, ging er in Frieden zum Herrn im Jahre 6560 der Welt (= 1052/1053 n. Chr.), wie es in der Einleitung [des Buches] ‚Erheiterung des Gläubigen‘ erwähnt wird“⁸⁰.

Aber wenn man die Patriarchenliste BURAIKS mit der von GRUMEL⁸¹ vergleicht, so erweist sich die Erste als unzuverlässig. Was nun ʿAbdallah angeht, soll er laut BURAIK in der Amtszeit von Johannes gewirkt haben. Dieser Patriarch saß für eine lange Zeit auf dem antiochenischen Patriarchenstuhl (47 Jahre) und hatte Theodosius zum Nachfolger, wie BURAIK behauptet:

„Nach ihm (Johannes) wurde Theodosius Patriarch von Antiochien... Während der Amtszeit dieses Patriarchen kamen die Kreuzritter französischen Stammes⁸² mit 320 Tausend Rittern. Sie eroberten [die Stadt] Antiochien und nahmen sie vom Prinzen Šaʿbān. Dies geschah im Jahre 490 nach der Hidschra, d.h. im Jahre 1097 nach der göttlichen Menschwerdung (= n. Chr.)“⁸³.

Wiederum sind BURAIKS Angaben in dieser Stelle nicht ganz genau. Denn nach der Patriarchenliste von GRUMEL dürften die Kreuzritter Antiochien während der Amtszeit von Johannes V. erobert haben⁸⁴. Dies entkräftet BURAIKS Aussage bezüglich der literarischen Tätigkeit unseres ʿAbdallah, und was das Sterbejahr von ʿAbdallah anbelangt, handelt es sich bei BURAIK um ein Missverständnis. Denn in der Einleitung des erwähnten Werkes ʿAbdallahs steht nicht das Sterbedatum, sondern das Abfassungsjahr. Dies haben BACHA und CHEIKHO bereits beweisen können⁸⁵. Man kann trotzdem daraus schließen, dass ʿAbdallah zumindest im Jahr 1052 noch tätig war.

BACHA und CHEIKHO versuchten zu zeigen, dass ʿAbdallah im Jahre des Schismas 1054 noch gelebt hat. „Man fragt sich, ob dieser Diakon Zeitgenosse von Michael Kerullarios war, dem Patriarchen von Konstantinopel, der das Schisma zwischen den zwei Teilen der Kirche, der östlichen und der westlichen, verursachte“⁸⁶.

⁸⁰ وبعده [نيكيفورس] صار يوحنا بطركاً على انطاكية فهذا البطريرك انشأ خبر يوحناً القس الدمشقي بموازة ميخائيل الراهب القس الانطاكي حين فتح سليمان قطلمش مدينة انطاكية ثم صفح عن سبي اهلها واخذ رحلاتهم. وكان ذلك سنة 6593 للعالم ودبر الرعية والكنيسة جيداً مدة سبعة واربعين سنة وتنتج. وفي زمان هذا البطريرك كان القديس الاجل الفاضل الشماس عبدالله بن الفضل ابن المطران الانطاكي وهو الذي انار البلاد العربية بتفاسيره الالهية وتعاليمه المحيية. وحلّف للكنيسة مصنّفات كثيرة وبعث شيخوخة حميدة انتقل الى الرب بسلام في سنة سنة الالف وخمسمائة وستين للعالم (1052م) كما يُذكر في فاتحة بهجة المؤمن.

⁸¹ Vgl. GRUMEL 1934, 447.

⁸² bzw. الافرنج / *al-afaranğ* bzw. *al-faranğa* d.h. die Franken französischer Herkunft. Das ist die ursprüngliche arabische Bezeichnung für Kreuzfahrer und nicht der heutige verwendete Begriff *al-ṣalībīyūn*.

⁸³ وفي ايام هذا البطريرك اتوا الافرنج من الفرنساوى ... وبعده صار ثاودوسيوس بطركاً على انطاكية. 97, 14, *Oriente*. وفي الموافق الف. بتاريخ اربعماية وتسعين للهجرة. وفتحوا انطاكية واخذوها من الامير شعبان في ثلاثماية الف وعشرين الف فارس ... وسبعة وتسعين للتجسد الالهي

⁸⁴ Vgl. GRUMEL 1934, 447.

⁸⁵ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 889f.

⁸⁶ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 952f.

الكنيسة كان هذا الشماس معاصراً لمخائيل كيرولاريوس بطريرك القسطنطينية الذي القى الشقاق بين فرعي [إذا] ولسائل ان يقول ان الشرقية والغربية

Dabei wollten sie im Wesentlichen weniger die Lebensdaten ʿAbdallahs erforschen, als seine Haltung zum Schisma erkunden. Dabei nahmen sie an, dass unser Diakon die gemäßigte Stellungnahme des antiochenischen Patriarchen Petrus III. bezüglich des Schismas⁸⁷ unterstützte⁸⁸.

BACHA und CHEIKHO verwiesen auf einige Passagen aus ʿAbdallahs Kommentar zum Johannes-Evangelium⁸⁹. Die beiden Beiruter Forscher wollten daraus folgern, dass ʿAbdallah den Primatsanspruch der römischen Kirche anerkannt hat. Doch findet man hier gar keine selbständige Interpretation des Johannes-Evangeliums, sondern nur die Übersetzung bzw. Paraphrase einer Schrift von Johannes Chrysostomos⁹⁰. Daher lässt sich die Passage nicht dazu heranziehen, ʿAbdallahs Stellung zum Schisma zu ermitteln. Es bleibt dabei, dass das Jahr 1052 als einzig sicheres Datum für ʿAbdallahs Vita gelten kann.

2.5. ZUR FUNKTION DES ʿABDALLAH ALS DIAKON

Die Untersuchungen zu ʿAbdallahs kirchlichem Rang zeigten, dass er Diakon war, also zum Klerus gehörte. Einige Kopisten nennen ʿAbdallah einen „Heiligen“ (القديس)⁹¹. Es gibt allerdings keinen Hinweis darauf, dass er von der melkitischen Kirche heiliggesprochen worden wäre. Eher ist die Bezeichnung ein weiterer Beleg dafür, dass ʿAbdallah ein großes Ansehen in seiner Kirche besessen hat. ʿAbdallah selbst benutzt diese Bezeichnung in seiner *Darlegung* für den Metropoliten

⁸⁷ Petrus schickte einen Brief an den Patriarchen von Konstantinopel Michael Kerullarios. Petrus suchte den Frieden in den Kirchen und sagte somit, dass man nicht alle Unterschiede zwischen den Kirchen gleich bewerten sollte. Z.B. ob Priester heiraten dürfen oder nicht, ob sie ihre Bärte wachsen lassen oder nicht, dies sei nicht von großer Bedeutung. Nur bei den wichtigen Themen, wie dem „Filioque“, da sieht Petrus einen Grund zur Auseinandersetzung. Über die Briefe von Petrus, siehe WILL 1861, 168-228.

⁸⁸ „Dieser ehrwürdige Diakon müsste seinem antiochenischen Patriarchen und rechtmäßigen Oberhaupt gehorchen und seinen Glauben teilen und seiner Meinung zustimmen in Bezug auf den Primatsanspruch des Heiligen Petrus und dessen Nachfolger. Dies scheint ganz deutlich zu sein [bei ʿAbdallah], als wäre die Sache selbstverständlich und unbestritten. Dies zeigt wiederum, dass die verhasste Spaltung zu seiner (ʿAbdallahs) Zeit nur auf den römischen Papst und den Patriarchen von Konstantinopel beschränkt war, und dass sie die anderen Patriarchate des Ostens nicht traf.“ BACHA/CHEIKHO 1906, 952.

⁸⁹ „Der Herr wollte den Jüngern den Rang des Petrus erklären und ihnen dessen Buße zeigen, daher verzichtete er darauf, sie zu fragen bis auf Petrus, und sprach zu ihm bezüglich des Vorranges in der Ökumene und deren Verwaltung. Somit erklärte er ihm, er solle sich beruhigen, da er seine Verleugnung tilgte, und so erhielt er einen Vorrang vor seinen Brüdern. Er erwähnte ihm nicht seine Verleugnung, noch änderte er seine Liebe zu ihm, vielmehr fragte er ihn dreimal: Liebst du mich mehr als die anderen? Er stellte ihm die Frage, weil er [Petrus] auch dreimal ihn verleugnet hatte. Und bei jedem Mal tilgte er ihm eine Verleugnung. Er sagte nachher in Bezug auf [Jesu] Worte: Weide meine Schafe. Er befahl ihm dreimal, um [Petri] Vorrang über seine Brüder zu zeigen.“ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 952f. Es handelt sich in diesem Abschnitt um die biblische Perikope bei Johannes 21,15-23.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. Orientale 541, 25r.

von Mabbug⁹², wobei aus dem Kontext zweifelsfrei hervorgeht, dass dieser Metropolit zu diesem Zeitpunkt noch gelebt hat.

M. Sa^cātī hat erstmals einen weiteren kurzen Text mit Informationen über ^cAbdallah zitiert. Es handelt sich um eine Passage in dem Werk *Die Biene* aus der Feder des antiochenischen Patriarchen Makarius al-Ṣa^cīm (1648-1672)⁹³. Makarius schreibt⁹⁴:

„Als Gott ihre [der Christen] Geduld sah, erbarmte er sich ihrer und schickte ihnen einen ehrwürdigen Mann, den Diakon ^cAbdallah Ibn al-Faḍl, [Sohn] des antiochenischen Metropoliten. Er beherrschte Arabisch, Griechisch und Syrisch. Er übertrug den Christen alle heiligen Schriften ins Arabische, sowohl die alten als auch die neuen [das Alte und das Neue Testament] mit ihren Kommentaren. Er befahl ihnen, sie an Samstagen sowie an den Sonntagen und an den Herrenfesten zu lesen. Ferner übersetzte er auch Geschichten der Heiligen. Er verbrachte sein ganzes Leben damit, solche guten Taten zu verbringen. Er hinterließ uns aber die [liturgischen] Kanones in Griechisch und Syrisch, weil sie das Original sind, und damit wir die heiligen Sprachen nicht vergessen, die alle unsere heiligen Väter gesprochen haben.“

Makarios nennt seine Quellen über Ibn al-Faḍl nicht. Es scheint, als bringe Makarios die Geduld der Christen und das Erbarmen Gottes mit der Frage in Zusammenhang, in welcher Sprache die liturgischen Perikopen verlesen worden waren. Geradezu als Gesandter Gottes habe es ^cAbdallah seinen arabischen Mitchristen ermöglicht, das Wort Gottes samt seiner Auslegung nun in ihrer eigenen Sprache zu hören. Makarios übertreibt wohl, wenn er ^cAbdallah die Übersetzung der ganzen Bibel zuschreibt⁹⁵. Soweit wir wissen, übersetzte er nur die gottesdienstlichen Perikopen⁹⁶. Daneben übertrug ^cAbdallah in der Tat auch patristische Schriften exegetischen bzw. homiletischen Inhalts ins Arabische⁹⁷, was die Beherrschung des Griechischen und Arabischen voraussetzt. Von einer Pflege der liturgischen Kanones durch ^cAbdallah wissen wir dagegen ebenso wenig, wie von syrischen Sprachkenntnissen, die ihm Makarios zuschreibt.

⁹² Vgl. z.B. Vat. arab. 560, 81v.

⁹³ Sa^cātī 1961, 28. Makarios gilt als einer der berühmten Patriarchen auf dem antiochenischen Thron. Er hinterließ mehrere Schriften in arabischer Sprache. Zu seinem literarischen Erbe vgl. Kahale 2007, 86-123. Sein Werk „die Biene“ (*al-naḥl*) ist ein großes Buch mit 40 Kapiteln, in dem Makarios unterschiedliche Themen behandelt, zum größten Teil aber Kirchengeschichte, Liturgie, Geschichte der Ökumenischen Synoden, Theologie usw. Vgl. ebd., 114-119. Sowohl NASRALLAH als auch Sa^cātī zitieren dieses Buch mit leichten aber nicht relevanten Unterschieden, dessen Einleitung von H. ZAYAT publiziert wurde. Vgl. ZAYAT 1935, 144-150; NASRALLAH 1983a, 191f, Anm. 1; M. SA^cĀTĪ 1961, 28.

⁹⁴ Im Folgenden geben wir die Textform wieder, die von NASRALLAH zitiert wird: فلما نظر الله صبرهم رحمهم وارسل لهم رجل فاضل يدعى الشماس عبدالله ابن الفضل مطران الانطاكي وكان عالما جدا بلغة العربية (المسيحيين) فاخرج للمسيحيين ساير الكتب العتيقة والجديدة المقدسة مع ساير تفاسيرها للغة العربية وامرهم بقرائتها في .واليونانية والسريانية ساير السبوت والاحاد والاعباد السيديية واخبار القديسين وافنى كل عمره في هذه الاعمال الصالحة وابقى لنا القوانين باليوناني والسرياني لانهما الاصل ولكي لا نترك هذه اللغات المقدسة التي نطقوا بها ابائنا القديسين

⁹⁵ Diese Behauptung des Makarios fand ein Echo bei Bacha und Cheikho. Vgl. BACHA/ CHEIKHO 1906, 946-948.

⁹⁶ Vgl. NASRALLAH 1983a, 216-220.

Makarios geht es in dem Sammelwerk *Die Biene* u.a. darum, die weite Verbreitung des Arabischen unter den Christen – auch für gottesdienstliche Zwecke – nachzuweisen⁹⁸. In diesem Rahmen werden auch die wichtigsten Schriftsteller seiner Kirche genannt, und zwar beginnend mit ʿAbdallah Ibn al-Faḍl⁹⁹. Es ist schwer, die Historizität der Nachrichten zu beurteilen, wonach ʿAbdallah gleichsam als erster Perikopen und Kommentare ins Arabische übersetzt und deren Verlesung „befohlen“ (*amarahum*) habe. Vielleicht lassen sich diese Mitteilungen einfach darauf zurückführen, dass Makarios mit ʿAbdallah seinen Schriftstellerkatalog beginnen lässt, und dass er ihn deswegen als den Initiator von arabischen Lesungen und Exegesen darstellt. In der Tat ist zumindest bei den Melkiten Palästinas die Verwendung arabischer Übersetzungen gottesdienstlicher Lesungen wesentlich früher, schon im 9. Jahrhundert, belegt¹⁰⁰.

Falls sich hinter der Notiz, ʿAbdallah habe die Verwendung der arabischen Übersetzungen „befohlen“, doch eine historische Erinnerung verbergen sollte, müsste ʿAbdallah, obgleich „nur“ Diakon, über eine herausgehobene kirchliche Funktion verfügt haben.

In seiner umfassenden Habilitationsschrift untersucht KLAUS-PETER TODT u.a. die unterschiedlichen Ämter, die während der byzantinischen Herrschaft über Antiochien (969-1084) in diesem Patriarchat existierten¹⁰¹. Dort stößt man auch auf das Amt des *didaskalos*¹⁰² („Lehrers“) im Patriarchat. Bei seiner Untersuchung fand TODT heraus, dass der griechisch-sprachige Mönch Nikon vom Schwarzen Berg (1025 – Ende des 11. Jahrhunderts) von dem Patriarchen Theodosios III. Chrysoberges (1057–1059)¹⁰³ in das Amt des *didaskalos* eingesetzt wurde. Soweit bekannt, war Nikon der erste *didaskalos*, von dem die Quellen uns Auskunft geben¹⁰⁴. Die Aufgabe des Amtsinhabers bestand primär darin, die Heilige Schrift zu verkündigen. Allerdings sieht man bei Nikon auch, dass er darüber hinaus Anfragen von Priestern und Laien beantwortet hat. Mit seiner Tätigkeit als „Lehrer“ war offenbar auch eine gewisse Autorität verbunden. Es lässt sich nicht mehr sicher entscheiden, ob das Amt des *didaskalos* schon länger in Antiochien Bestand gehabt hatte, oder ob es erst im 11. Jahrhundert nach dem Vorbild von Konstantinopel eingeführt wurde. In Konstantinopel wurden die *didaskaloi* als „Lehrer des Evangeliums, des Apostels [also der Episteln] und des Psalters“ (also der im Gottesdienst verwendeten biblischen Bücher) bezeichnet.

⁹⁷ Siehe unten Abschnitt 3.1.

⁹⁸ Vgl. die Inhaltsangabe der Vorrede bei GRAF GCAL III, 97f.

⁹⁹ Ebd., 98.

¹⁰⁰ Vgl. LEEHING 2003, 239-246.

¹⁰¹ TODT 2005, 775-780.

¹⁰² Ebd., 779f.

¹⁰³ Mehr über diesen Patriarchen, siehe ebd., 693-696.

¹⁰⁴ Ebd., 779.

Möglicherweise begegnet uns in einem Zeitgenossen des ʿAbdallah ein weiterer *didaskalos* der Kirche von Antiochien: Theophilus ibn Taufil¹⁰⁵. Der koptische Gelehrte Hibatallah ibn al-ʿAsal (Anfang des 13. Jahrhunderts) berichtet in der Einleitung zu seiner Evangelienrezeption, Theophilus sei ein „Lehrer“ aus Damaskus gewesen, der dann Metropolit für die Melkiten in Kairo geworden sei. Dieser „Lehrer“ Theophilus hat (wohl noch vor 1046/47) die Evangelien ins Arabische übertragen, wobei der arabische Text allerdings an den Rand eines griechischen Exemplars gesetzt wurde. Laut Hibatallah wäre Theophilus das Vorbild für ʿAbdallah Ibn al-Faḍl gewesen. Es muss freilich unentschieden bleiben, ob Theophilus im Sinne einer Amtsbezeichnung „Lehrer“ wie Nikon war.

Jedenfalls liegt die Annahme nicht allzu fern, dass auch der Diakon ʿAbdallah ein „Lehrer“ (sei es im Sinne eines patriarchalen Amtes, sei es in einem weiteren Sinne) gewesen sein könnte, zu dessen vornehmsten Aufgaben die Übertragung griechischer Lesungen (samt ihren patristischen Auslegungen) ins Arabische gehört hat. Diese Aufgabe scheint gut zu der Diakonenwürde des ʿAbdallah zu passen. JOHANNES PAHLITZSCH hat wiederholt auf eine interessante Bestimmung im Typikon der Jerusalemer Anastasis von 1122 hingewiesen¹⁰⁶. Dort wird zu einer Predigt des Johannes Chrysostomos ausgeführt, sie werde nach der Verlesung in griechischer Sprache noch einmal von dem „zweiten Diakon“ in arabischer Übersetzung vorgetragen. Auf den folgenden, eigens dafür freigehaltenen Pergamentseiten wurde sodann auch die arabische Übersetzung der Predigt eingetragen. Möglicherweise hatte auch ʿAbdallah eine solche Funktion im Gottesdienst wahrgenommen – und möglicherweise sind seine Übersetzungen der Perikopen und von exegetisch-homiletischen Vätertexten aus dieser Praxis heraus entstanden. Folglich könnte dies ein weiteres Licht auf die Funktion unseres Diakons in seiner Kirche werfen.

¹⁰⁵ Vgl. GRAF GCAL II, 51f; DERS. GCAL I, 147f.

¹⁰⁶ PAHLITZSCH 2001, 208; DERS. 2006, 42.

3. DAS SCHRIFTTUM DES ʿABDALLAH IBN AL-FADL

3.1. DIE WERKE IN HERKÖMMLICHER ANORDNUNG

Wo und wie ʿAbdallah sein Wissen erlangte, ist uns unbekannt. Man weiß aber, dass er mit Sicherheit Griechisch beherrschte¹⁰⁷. Seine vielen Übersetzungen und selbständigen Bücher beweisen, dass er nicht nur mit Theologie, sondern auch mit Philosophie, Naturwissenschaft und Astrologie¹⁰⁸ vertraut war. Die rege literarische Tätigkeit¹⁰⁹ unseres arabischen Theologen, die bei keinem anderen arabisch-antiochenischen Melkiten bis zu dieser Zeit aufzuweisen war, zeigt deutlich, wie unermüdlich ʿAbdallah bei seiner Arbeit war. Dies veranlasste NASRALLAH, ihn als den „*zélé šammās*“ zu bezeichnen¹¹⁰. In der Tat ist das Ausmaß seines schriftstellerischen Corpus mit Abstand größer als das aller anderen *Didaskaloi*, die vielleicht in Frage kämen, etwa Nikon vom Schwarzen Berg¹¹¹ oder Theophilos ibn Taufil¹¹². Die Einleitung seiner *Darlegung* lässt erkennen, in welcher Weise Ibn al-Faḍl seine schriftstellerische Tätigkeit an den Bedürfnissen seiner Glaubensgenossen orientiert und bestrebt ist, sie mit zahlreichen theologischen Schriften zu versorgen.

Die große Auswahl an Schriften, die man bisher mit Sicherheit Ibn al-Faḍl zuschrieb¹¹³, stellt für die melkitische Kirche arabischer Sprache einen kostbaren Schatz dar, da die Vielseitigkeit der Themen dem arabischen Melkiten ermöglicht, sowohl tief in die byzantinische Theologie als auch in die philosophischen Fragen in arabischer Sprache einzudringen. Obwohl Einigkeit unter Wissenschaftlern in Bezug auf die Echtheitsfrage der Schriften besteht, darf man daraus nicht schließen, dass bereits sein gesamtes Werk bekannt ist. Möglicherweise gibt es das eine oder andere Werk, das entweder aus seiner Feder stammt oder fälschlich ihm zugeschrieben wird.

Die Chronologie der Schriften Ibn al-Faḍls, welche die Entwicklung seines theologischen Denkens würde zeigen können, ist der Wissenschaft bis jetzt noch nicht bekannt. Bis auf einige Hinweise bezüglich zweier Werke, auf die später in dieser

¹⁰⁷ Vgl. NASRALLAH 1983b, 149 Anm. 15.

¹⁰⁸ Vgl. GRAF 1913a, 55-78.

¹⁰⁹ Allein seine Übersetzungen mancher Schriften der Kirchenväter umfassen tausende von Blättern.

¹¹⁰ Vgl. NASRALLAH 1983b, 194.

¹¹¹ Vgl. GRAF GCAL II, 64-69.

¹¹² Vgl. ebd., 51f.

¹¹³ Die letzte bibliographische Erarbeitung ist 1983 erschienen. Vgl. NASRALLAH 1983a, 191-229.

Arbeit eingegangen wird, hat man keinen weiteren Anhaltspunkt für die Rekonstruktion von ʿAbdallahs theologischer Entwicklung.

Ungeachtet dessen, dass unser Diakon eine Vielzahl an Schriften hinterließ und anscheinend eine führende Persönlichkeit im intellektuellen Milieu des 11. Jahrhunderts war, wird er von den zeitgenössischen Wissenschaftlern meistens negativ beurteilt, obwohl man sich in Wirklichkeit mit seinem Gedankengut bis heute nicht ausführlich beschäftigt hat¹¹⁴, als wäre er ein Theologe zweiter Klasse. Er wird von den Forschern eher für einen Übersetzer und Kompilator gehalten¹¹⁵ als für einen *authentischen* Theologen, was immer man darunter verstehen mag. Ein weiterer Grund für die Verbreitung einer solchen negativen These könnte die Klassifizierung seiner Schriften selbst sein. Man hat stets versucht, das Schrifttum ʿAbdallahs in Übersetzungen und selbständige Schriften zu gliedern. Diese Einordnung wurde zuerst von CONSTANTIN BACHA und LOUIS CHEIKHO betrieben¹¹⁶. Ihr vorgeschlagenes Schema fand ein Echo bei späteren Forschern und setzte sich dementsprechend durch¹¹⁷, weshalb es – mit wenigen Abweichungen – von allen späteren ʿAbdallah-Forschern übernommen wurde. Fasst man dieses Schema zusammen, so ergibt sich Folgendes¹¹⁸:

A. Übersetzungen

- Buch der Psalmen.
- Evangeliar¹¹⁹ („das reine und ehrenhafte Evangelium; die leuchtende und strahlende Lampe“).

¹¹⁴ Selbst Graf's Artikel über ʿAbdallahs „Das große Buch des Nutzens“ darf man nicht als eine ausführliche Erforschung seines philosophischen Denkens betrachten. Dabei handelt es sich um die Übersetzung einiger Abschnitte dieser Schrift. Vgl. GRAF 1913a, 55-78.

¹¹⁵ Vgl. Graf 1913a, 56.

¹¹⁶ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 944-953.

¹¹⁷ Vgl. GRAF GCAL II, 52-64; NASRALLAH 1983a, 196-229. NASRALLAH versuchte ʿAbdallahs literarisches Erbe neu zu gliedern. Er führte Blöcke in ʿAbdallahs Übersetzungen und Originale ein. So liest man z.B. bei NASRALLAH über die von ʿAbdallah übersetzten patristischen Werke, etwa die Schriften des Chrysostomos und des Johannes von Damaskus. Dabei macht NASRALLAH keinen Unterschied zwischen den unterschiedlichen Väter-Schriften, seien sie dogmatischen oder liturgischen Inhalts. Solange eine Schrift aus der Feder eines Kirchenvaters stammt, fällt sie unter diese Rubrik. Vgl. ebd., 196-209.

¹¹⁸ Alle Angaben über den genaueren Inhalt dieser Schriften und die handschriftlichen Überlieferungen entnimmt man NASRALLAH 1983a, 196-226.

¹¹⁹ Die Tradition in der Zeit nach ʿAbdallah will in ihm einen Übersetzer der gesamten Heiligen Schrift sehen. Am Deutlichsten ist es bei Patriarch Makarios zu sehen, der klar annimmt, dass Ibn al-Faql die gesamte Heilige Schrift ins Arabische übersetzte. Diese Behauptung rief eine gewisse Unsicherheit bei BACHA und CHEIKHO hervor. Denn obwohl sie klar sagen, dass er nicht der erste war, der die Heilige Schrift ins Arabische übertrug, gehen sie davon aus, dass er der erste Melkite war, der diesen Weg eingeschlagen hat. Diese Behauptung ist nur zum Teil richtig, da ʿAbdallahs Zeitgenosse Theophilos ibn Taufil als Erster, wenn auch nur teilweise, biblische Perikopen übersetzte. (vgl. GRAF GCAL II, 51f). Die zwei Beiruter Forscher weisen auf

- Epistolar¹²⁰ („Briefe des Apostels Paulus“). Es handelt sich um ausgewählte Lesungen aus den Episteln und der Apostelgeschichte.
- Propheten-Lesungen¹²¹ („Buch der Prophezeihungen“). Die Lesungen werden im Vespergebet verlesen.
- Erklärung der Genesis bzw. Erklärung des ersten Buches der Torah (= 67 Homilien des Johannes Chrysostomos zur Genesis).
- Erklärung der Verkündigung des ehrwürdigen Matthäus, des Apostels Jesu Christi (= 90 Homilien des Johannes Chrysostomos zum Matthäusevangelium).
- Erklärung der Verkündigung des heiligen Evangelisten Johannes, des Theologen¹²² (= 88 Homilien des Johannes Chrysostomos zum Johannesevangelium).
- Interpretation zum Brief des Heiligen Paulus an die Hebräer. Es handelt sich um die Übersetzung von 34 Homilien des Johannes Chrysostomos zu diesem Brief.
- Erklärung der Sechs-Tage-der-Erschaffung der Welt und dessen, was Gott in ihr (der Welt) erschuf seit alters (= Hexaëmeron des Basilios des Großen).

Handschriften hin, die Übersetzungen der Psalmen, oder biblische Perikopen, oder Epistel-Lesungen, oder Propheten Lesungen beinhalten, die aus ʿAbdallahs Feder hervorgegangen waren. Aber am Ende halten sie fest, dass sie keinen deutlichen Beweis dafür haben, dass ʿAbdallah die gesamte Bibel übersetzte, trotzdem *vermuten sie es* (نرجّحه ترجيحًا). Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 950.

Dass sie dies vermuten, liegt an ihrer Behauptung, dass eine Handschrift, – die sie allerdings nicht nennen – die sich im Balamand-Kloster (südlich von Tripoli/Nord-Libanon) befindet, die gesamte Bibel enthält, darunter die Psalmen-Übersetzung unseres Diakons. Diese Handschrift sagt nicht klar, dass unser Diakon der Übersetzer ist. Da aber seine Psalmen-Übersetzung zu finden ist, nahmen sie an, dass die gesamte Handschrift aus Ibn al-Fadls Feder wäre. Vgl. ebd. NASRALLAHS neuste Angaben diesbezüglich zeigen, dass ʿAbdallahs Schriftübersetzungen sich auf die sogenannten liturgischen Schriftbücher beschränken: Evangeliar, Epistolar und Propheten-Lesungen. Vgl. NASRALLAH 1983a, 216-218.

¹²⁰ Ebenso beinhaltet das Epistolar Abschnitte aus den diversen Episteln und der Apostelgeschichte, die in der byzantinischen Liturgie der Bibellesung direkt folgt.

¹²¹ Es handelt sich um Texte (meistens aus Genesis, Exodus, Weisheit und Isaiiah), die man in der orthodoxen Kirche an hohen Festen während des Vespergebets liest.

¹²² In der orthodoxen Tradition tragen nur drei kirchliche Persönlichkeiten die Bezeichnung „Theologe“, denen die orthodoxe Kirche hervorragende theologische Errungenschaften zuschreibt. Nicht jeden Kirchenlehrer nennt man Theologen. Denn laut orthodoxer Lehre zeichnet sich ein Theologe durch sein Eindringen in das göttliche Mysterium aus. Diese sind Johannes der Evangelist, Gregor von Nazianz († 390) und Simeon der Neue Theologe († 1022). Vgl. UTHEMANN 1996, 330-345.

- Auseinandersetzung zwischen Pyrrhus, dem Patriarchen von Konstantinopel, und dem heiligen Maximus Confessor (= die Disputation des Maximus Confessor mit Pyrrhus).
- Buch des Beweises zur Bestätigung des Glaubens. Ein dogmatisch-polemische Werk. In den arabischen Übersetzungen heißt der Verfasser des griechischen Originals „Unser heiliger Vater Sophronios, genannt Mund Christi“.
- Enkomion des Andreas von Kreta auf den heiligen Nikolaus von Myra.
- Das orthodoxe Glaubensbekenntnis. Eine kurze Abhandlung des Johannes von Damaskus über den rechten Glauben in Anlehnung an das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis.
- Kurzes Glaubensbekenntnis. Hier geht es um das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, aber mit ganz wenigen Bemerkungen zum Text. Der Verfasser ist anonym.
- Über das asketische Leben. Hierbei handelt es sich um 35 Kapitel über das Mönchsleben von Isaak dem Syrer.

B. Selbständige Werke¹²³

- Einleitung zu den Psalmen.
- Scholien zu ausgewählten Psalmen.
- Das große Buch des Nutzens. ʿAbdallah legt in diesem Werk in 75 Kapiteln theologisch-philosophische Inhalte dar.
- Über die Theologie; eher bekannt als „das kleine Buch des Nutzens“, in dem unser Diakon eine kurze Erklärung der Trinitätslehre bietet.
- Das Buch der Erheiterung des Gläubigen. Eine Sammlung von philosophischen und theologischen Themen, dargelegt in 365 Kapiteln.
- Nützliche Gegenstände für die Seele. Darin versucht ʿAbdallah, das Problem des Übels in der Welt zu untersuchen und die christliche Antwort darauf zu geben.
- Widerlegung der Astrologen in philosophischer Betrachtungsweise.

¹²³ Vgl. NASRALLAH 1983a, 220-229.

- Darlegung des rechten Glaubens (und die Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer).
- 50 Fragen und Antworten zur Erklärung schwieriger Stellen in den Evangelien.
- Fragen und Antworten bezüglich der Trinität und der Einheit (= 80 Fragen und Antworten über die Trinität und Inkarnation).
- Erklärung dunkler Worte. Ibn al-Faḍl erklärt in dieser Schrift schwierige theologisch-philosophische Begriffe anhand der Schriften einiger Kirchenväter.
- Das Buch des Gartens. ʿAbdallah beschäftigt sich in diesem Werk mit unterschiedlichen Fragen über den christlichen Glauben und die Tugenden.
- Buch der Lampen¹²⁴. Ein ethischer Traktat.

¹²⁴ Hier bedarf es einer kurzen Bemerkung bezüglich zweier ʿAbdallah zugeschriebener Schriften: *Buch des Beweises zur Bestätigung des Glaubens* und *Buch der Lampen*.

Beim Ersteren handelt es sich um ein Buch, als dessen Verfasser bis heute Patriarch Sophronios von Jerusalem († 638) gilt. Dieses unbekannte und noch nicht edierte Werk des Sophronios gibt es nur auf Arabisch, da angeblich die originale griechische Version verloren gegangen sei. Vgl. NASRALLAH 1983a, 207). Fest steht, dass unser Diakon diese Schrift kannte, da die Kapitel zwei bis fünf seiner *Darlegung* sich an diese sogenannte sophronische Schrift stark anlehnen, ja sie fast wörtlich wiederholen. Daher stellt sich die Frage der Autorenschaft nicht bezüglich des Übersetzers, sondern richtet sich auf den möglichen Verfasser. Dass Sophronios aber keinesfalls als Verfasser gelten kann, erklärt einfach der Inhalt dieser Schrift. In der Handschriftensammlung von BALAMAND enthält der Codex 126 (18. Jahrhundert) eine Kopie von diesem *sophronischen* Text. Die Einleitung des Kopisten erwähnt, dass Sophronios, beigeannt Mund Christi, dieses Werk über die Glaubenslehren der sechs ökumenischen Konzile geschrieben und es nach Rom geschickt habe. Weiterhin ist zu lesen, dass ʿAbdallah Ibn al-Faḍl dieses Werk aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt habe. Dass es keinen Zweifel daran gibt, dass er der Übersetzer dieses Werkes ist, zeigt eine Stelle mitten im Text, wo ʿAbdallah den griechischen Begriff ὁ ὄν auf Arabisch mitsamt seiner eigenen Interpretation erwähnt, indem er seinen eigenen Namen dazu schreibt (Hs. Balamand 126, 24r). Wenn man den gesamten Text liest, kommt man zu dem Schluss, dass Sophronios nicht der Verfasser sein kann. Denn dieser Patriarch starb im Jahr 638 und das 6. Ökumenische Konzil fand im Jahr 680/81 statt. Das erklärt auch, warum dieses Werk nur in Arabisch vorhanden ist, denn Sophronios, der seine Schriften immer in Griechisch schrieb, verfasste das oben genannte Werk eben nicht.

Der Verfasser bleibt trotzdem unbekannt, aber es handelt sich um einen Schriftsteller, der nach dem 6. Ökumenischen Konzil lebte. Allerdings starb er vor dem 7. Konzil (787), da die Beschlüsse dieses Konzils nicht in diese Schrift aufgenommen wurden. Das heißt, der Verfasser dürfte demgemäß zwischen Ende des 7. und Mitte des 8. Jahrhunderts gelebt haben. Folglich bleibt der echte Verfasser uns unbekannt, aber es ändert nichts daran, dass unser Diakon der echte Übersetzer dieser Schrift ist. Warum aber ʿAbdallah, der sich mit den Kirchenvätern gut auskennt, diesen Fehler nicht feststellen konnte, ist schwer verständlich. Interessanterweise weist der Balamand Codex auf ein weiteres Werk am Ende dieser Schrift hin, das aber in keinem Katalog vermerkt wurde. Man findet eine arabische Version von *De Sectis*. Vgl. SPEIGL 1970, 207-230. Der Codex nennt Leontios von Byzanz als Verfasser (bis vor einigen Jahren galt

- Abhandlung über den Sieg des verehrungswürdigen Kreuzes.
- Abhandlung über die atmosphärischen Einflüsse.

Diese Einteilung der Schriften verleiht dem Leser eine klare Übersicht über das literarische Wirken dieses mittelalterlichen Diakons. Es zeigt auch, dass die Anzahl seiner Originalwerke genau dieselbe ist wie die seiner Übersetzungen. Betrachtet man allerdings die Handschriften, so lässt es sich feststellen, dass der Umfang seiner übersetzten Schriften die seiner Originale übertrifft. Diese formale Gliederung verkennt jedoch, dass die den beiden Gruppen zugeordneten Schriften tatsächlich in einem engen Zusammenhang zueinander stehen. Man darf sie dementsprechend nicht als zwei getrennte Einheiten sehen und ʿAbdallahs Wirken in die Tätigkeit als Übersetzer und selbständiger Schriftsteller unterteilen. Daraus ergibt sich die brennende Frage, wie ʿAbdallah sein gesamtes Schrifttum betrachtete und anfertigte, und ob er sein gesamtes Werk nach einem bestimmten systematischen „Plan“ erschuf.

3.2. VERSUCH EINER THEMatischen ANORDNUNG

Ibn al-Faḍls literarisches Erbe lässt sich in drei Hauptkategorien einordnen:

- Liturgische Schriften
- Theologisch-Philosophische Werke
- Verschiedenes

3.2.1. *Liturgische Schriften*

Dementsprechend hat man unter „Liturgische Schriften“ Werke zu verstehen, die er übersetzte oder verfasste. Daraus ergibt sich folgendes Schema:

- Evangeliar.
- Epistolar.
- Psalmen-Buch.

Leontios von Byzanz als Verfasser), doch die neue Forschung konnte beweisen, dass dieses Werk von Leontius Scholasticus stammt. Vgl. RÖWEKAMP 2002, 453. Der Name des Übersetzers wird aber in dem Balamand-Codex nicht erwähnt, doch es bleibt zu vermuten, dass ʿAbdallah auch diese Schrift ins Arabische übertrug, da der Kodex die beiden Schriften voneinander nicht trennt. Dies liefert uns einen Beweis dafür, dass der Kreis der Schriften ʿAbdallahs noch nicht geschlossen ist.

Was das *Buch der Lampen* angeht, gibt es neue Befunde, die zeigen, dass dieses Werk angeblich falsch unserem Diakon zugeschrieben wurde. Diese Informationen verdanke ich Professor Samir Khalil, der mir freundlicherweise die Ergebnisse seiner noch nicht veröffentlichten Forschung bezüglich dieses Buches zur Verfügung stellte.

- Propheten-Lesungen.
- Scholien zu den Psalmen.
- Einleitung zu den Psalmen.
- 50 Fragen und Antworten zur Erklärung schwieriger Stellen in den Evangelien.
- 90 Homilien des Johannes Chrysostomos zum Matthäusevangelium.
- 88 Homilien des Johannes Chrysostomos zum Johannesevangelium.
- 34 Homilien des Johannes Chrysostomos zum Hebräerbrief.
- Hexaëmeron
- Die 67 Homilien des Johannes Chrysostomos zur Genesis.

Diese neue Gliederung der Werke ʿAbdallahs scheint aus systematischen Gesichtspunkten gelungen und zeigt sich als logisch. Denn wenn ʿAbdallahs Sorge darin bestand, dass seine arabischsprachigen Glaubensgenossen die biblische Verkündigung verstehen und im Einklang mit der alten Kirche und ihrer Tradition leben können, dann hat er bestimmt an einen solchen Plan gedacht, wenn er sie durch seine Übersetzungen und eigenständigen Schriften genau mit jenem thematischen Material versorgte, wie er es tat.

3.2.2. *Theologisch-Philosophische Werke*

Hatte ʿAbdallah nur eine Konzeption für die liturgischen Bücher, oder gab es bei ihm einen systematischen Plan auch für den Rest seiner Schriften? Der zweitgrößte Teil seiner Werke besteht aus dogmatisch-philosophischen Abhandlungen, wobei man sagen muss, dass ʿAbdallahs Herz eher für Theologie schlug und nicht für die sogenannte *profane* Philosophie, die ihn nur interessierte, insofern sie als Grundlage für die Theologie dienen konnte. Dies lässt sich deutlich erkennen an seiner *Darlegung des rechten Glaubens*¹²⁵.

Wenn man die Übersetzungen und die selbständigen Werke dogmatischen Inhaltes zusammenfügt, ergibt sich folgendes:

- Kurzes Glaubensbekenntnis.
- Abhandlung des Johannes von Damaskus über den rechten Glauben.
- Das kleine Buch des Nutzens.
- Das große Buch des Nutzens.
- Buch des Beweises zur Bestätigung des Glaubens.
- Darlegung des rechten Glaubens.
- 80 Fragen und Antworten bezüglich der Trinität und die Inkarnation.

¹²⁵ Siehe Kapitel 6.

- Disputation des Maximus Confessor mit Pyrrhus.
- Buch der Erheiterung des Gläubigen.

Stehen all diese Werke in irgendeinem Zusammenhang? Es liegt die Vermutung nahe, dass diese Schriften sich in gewisser Weise ergänzen. Nimmt man zum Beispiel die drei Schriften *Darlegung*, *Buch des Beweises* und *Disputation*, so merkt man, dass, obwohl alle drei einen dogmatischen Inhalt haben, sie sich deutlich in der Struktur unterscheiden. Bei der „Darlegung“ geht es vor allem um eine Zusammenfassung der kirchlichen Lehren, während es sich beim „Beweis“ um die Geschichte der ersten sechs Ökumenischen Konzilien handelt. Das heißt, das eine beschäftigt sich mit Dogmatik, das andere ist Dogmengeschichte. Und die Disputation des Maximus dient auch als Ergänzung der Dogmatik, weil sie dem Leser eine ausführliche Darstellung der „Zwei-Willen-Lehre“ liefert.

Ferner kann man davon ausgehen, dass diese Schriften die breiten Interessen der Gläubigen ansprechen. Will man eine kurze Einführung des Credo, nimmt man *das kurze Glaubensbekenntnis* oder *die Abhandlung des Johannes von Damaskus* diesbezüglich. Für die Vertiefung der Informationen bieten sich *das kleine Buch des Nutzens* und *das Buch des Beweises*. *Die Darlegung* und *das große Buch des Nutzens* bieten dem Leser einen tieferen Einblick in die kirchlichen Dogmen. Schließlich helfen die *Disputation mit Pyrrhus*, die *80 Fragen und Antworten* und das *Buch der Erheiterung* dem Gläubigen, seine theologischen Grundkenntnisse in bestimmten Schwerpunkten zu vertiefen.

Diese vorgeschlagene Einordnung der Schriften hat zur Folge, dass die drei Bereiche als Einheiten erforscht werden müssen. Mit anderen Worten, das Gedankengut unseres arabischen Theologen ist in seinen Werken folgenderweise verteilt: Man kann seine Theologie z.B. erst verstehen, wenn man seine gesamten theologischen Bücher erforscht hat. Auch sein liturgischer Beitrag muss aus dieser Perspektive betrachtet werden. In dieser Hinsicht steht die Forschung über Abdallah immer noch am Anfang.

3.2.3. *Verschiedenes*

Es bleibt eine kleine Gruppe von Schriften, die sich wiederum in zwei Kategorien einteilen lässt:

- Spirituelle und moralische Bücher:
 - 35 Kapitel über das Mönchsleben von Isaak dem Syrer.
 - Buch des Gartens.
 - Enkomion des Andreas von Kreta auf den heiligen Nikolaus von Myra.

- Abhandlung über den Sieg des Kreuzes.
- Profane Wissenschaft
 - Abhandlung über die atmosphärischen Einflüsse.
 - Die Widerlegung der Astrologen, in philosophischer Betrachtungsweise.

4. ʿABDALLAH IBN AL-FADL: DER SCHRIFTSTELLER

ʿAbdallahs Schrifttum ist weiterhin von großem Interesse, weil seine Werke uns noch mehr über seine Eigenschaften als Schriftsteller verraten können. Denn das Schaffen eines jeden Schriftstellers, vor allem bei einem so fruchtbaren Verfasser wie ʿAbdallah, eröffnet uns zwangsläufig auch einen Einblick in seine Persönlichkeit. Dementsprechend dient die intensivere Beschäftigung mit Ibn al-Fadls schriftstellerischer Tätigkeit dazu, für uns interessante Seiten in seiner Vita sowie seine literarischen Interessen und Arbeitsmethodik näher zu erhellen. Zwar muss man von Beginn an konstatieren, dass eine solche Untersuchung erst vollständig werden kann nach der Edition aller Schriften ʿAbdallahs. Die Tatsache, dass er sowohl als Übersetzer als auch als selbständiger Verfasser arbeitete, zeigt seine vielseitigen Begabungen.

Die zahlreichen Werke, die ʿAbdallah zugeschrieben werden, lassen uns erahnen, wie vielfältig und breit das Spektrum seines wissenschaftlichen Interesses gewesen sein muss. Freilich machen sie auch deutlich, dass er eine besondere Vorliebe für dogmatische und biblisch-exegetische Schriften hegte. Denn der größte Teil der Schriften, die unser Diakon der Nachwelt hinterließ, fällt in diese beiden Bereiche. Selbst jene Schriften, die eher einen philosophischen Zug tragen – wie etwa sein *großes Buch des Nutzens* –, stehen stets im Zusammenhang mit seinen theologischen Schriften¹²⁶. Unter seinen liturgischen Schriften stößt man meistens auf Übersetzungen verschiedener Schriftauslegungen des Johannes Chrysostomos¹²⁷, während seine dogmatischen Werke weit über die Übersetzungen einzelner Kirchenväter hinausgehen und einen selbständigen Charakter aufweisen.

Auch in Bezug auf den Inhalt, ungeachtet dessen, ob es sich um Übertragungen oder selbständige Werke handelt, herrscht eine eindeutige Vielfalt. Ethik, Polemik, Askese, Liturgie, Enkomien, Lehrbücher usw. sind die Themen seiner literarischen Beschäftigung.

In seinen Übersetzungen offenbart unser antiochenischer Diakon ein sehr großes Vermögen im Bereich Sprachfähigkeit, das seine theologische Kompetenz beinahe übersteigt. Im Bereich seiner selbstständigen Arbeiten zeichnet er sich jedoch durch beides aus, auch wenn er selbst behauptet, um ihn mit seinen eigenen Worten zu zitieren, dass er nur „die Aussagen der Kirchenväter zusammenfasst und miteinander verbindet“¹²⁸. Da gerade diese Arbeit kennzeichnend für ʿAbdal-

¹²⁶ Vgl. dazu den Anfang vom *Buch des Nutzens*. Orientale 541, Fol. 46r-47r.

¹²⁷ Vgl. Kapitel 3.2.

¹²⁸ Siehe die Einleitung seiner Darlegung Text § 2 und 3.

lah ist, klärt dies einen wichtigen Aspekt bezüglich seiner Arbeitsweise: Zentrum seiner Arbeit ist die Zusammenfassung der Lehren der Kirchenväter anstatt etwas Neues zu schreiben.

Es stellt sich die Frage nach den Gründen einer solchen theologischen Vorgehensweise bei unserem Theologen. Auch scheint es geraten, zu erforschen, zumindest in seiner *Darlegung*, mit der wir uns ausführlicher befassen werden, wovon ʿAbdallahs Denk- und Arbeitsweise beeinflusst waren. Wenn er in seinen selbstständigen Werken die Väter zitiert und einordnet, bleibt die Frage offen, warum er gerade diese Vätertexte ausgewählt hat. Desweiteren bleibt noch die Art und Weise des Auswählens und der Bearbeitung der Texte der Kirchenväter zu untersuchen. Mit anderen Worten: Von wem ist ʿAbdallahs Theologie abhängig? Weiterhin ist zu erforschen, ob uns seine Auswahl von Kirchenvätern und deren Werken etwas über seine eigene schriftstellerische Persönlichkeit verrät.

Diese Untersuchung, die wir anhand einiger Schriften ʿAbdallahs, vor allem in Anlehnung an die *Darlegung*, führen werden, bemüht sich darzulegen, welche theologische Arbeitsmethode unser antiochenischer Diakon angewandt hat.

4.1. ʿABDALLAH IBN AL-FADL IN DER LITERARISCHEN TRADITION SEINER KIRCHE

Den poetischen Anfang in der *Darlegung* darf man nicht nur als „schöne Worte“ verstehen. Eher sollte man diese Vorrede als einen wichtigen Ausgangspunkt für ʿAbdallahs selbstständige Arbeit in dieser Schrift betrachten. Denn gerade in dieser Vorrede erläutert er die Grundlage für sein theologisches Vorgehen: Gott selbst führt uns Menschen zum rechten Glauben *qawīm al-īmān*¹²⁹, und dieser rechte Glaube bzw. dieses Anvertraute *al-amāna*¹³⁰ ist die Voraussetzung für die Erlangung des Heils¹³¹. Von Anfang an sieht ʿAbdallah, dass seine Aufgabe darin besteht, dem Leser den wahren, d.h. den rechten oder orthodoxen Glauben darzulegen. Denn ohne diesen Glauben, der ʿAbdallah zufolge einer Leuchte *muṣbāḥ* gleicht¹³², wäre es den Menschen nicht möglich, aus der Finsternis herauszukommen. Vielmehr sieht ʿAbdallah die Wichtigkeit der Erlangung bzw. Ausübung des rechten Glaubens darin, dass man ohne den rechten Glauben das Himmelreich nicht erlangen kann¹³³.

¹²⁹ Vgl. Text § 2.

¹³⁰ Auf Arabisch bedeutet dieser Begriff unter anderem das, was einem anvertraut ist. Eine solche Lesart dürfte immer der Bedeutungshorizont sein bei unserem Schriftsteller. Vgl. WEHR 1998.

¹³¹ Vgl. Text § 2.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd.

Warum aber will unser Diakon diesen rechten Glauben mit den Worten der Kirchenväter und nicht mit seinen eigenen entfalten, wie er behauptet? Beweisen doch seine Werke, dass er, auch wenn er aus den Schriften anderer schöpfte, selbst gut gebildet war. Und auch die mannigfachen Titel, die sich mit seinem Namen verbinden¹³⁴, zeugen ohne Zweifel von seinem Wissen. Dass er ein dogmatisches Werk durchaus mit eigenen Worten hätte schreiben können, dürfte außer Frage stehen. Allerdings ist das an dieser Stelle nicht die richtige Frage. Zu fragen ist vielmehr: Hätte er es tun dürfen? Und war ʿAbdallah ein Einzelfall?

Um ʿAbdallahs Arbeit besser in den historischen und theologischen Kontext einordnen und somit auch treffender würdigen zu können, mag ein kurzer Blick auf das theologische Schaffen vor ihm und zu seiner Zeit helfen. Nachdem die trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen in den ersten sieben Jahrhunderten die christliche Kirche vor allem im östlichen Teil des Römisch-Byzantinischen Reiches erschüttert hatten und zu mancherlei Schismen führten, sah sich die Kirche dazu genötigt, ihre Dogmen erklären zu müssen. Die theologische Arbeit in dieser Zeit blühte und es gab eine Fülle an theologischen Werken und Autoren, welche Position sie auch immer vertraten. Schließlich ging es nicht darum, abstrakte Lehren zu vertreten, sondern vielmehr um die Definition des rechten Glaubens bzw. der Orthodoxie als Voraussetzung zur Erlangung des ewigen Heils.

Als man dann aber die orthodoxe *Lehre* endgültig definiert hatte, setzte eine Zeit theologischer *Leere* ein. Bereits im 5. Jahrhundert begann man in der Kirche, Sammlungen von Väterzitate zu verfassen¹³⁵. Von nun an bemühte man sich nicht mehr darum, nach neuen theologischen Argumentationen für den rechten Glauben zu suchen, sondern beschäftigte sich eher damit, die bereits vorhandenen Definitionen zu wiederholen und die Zeugnisse der Kirchenväter zu kompilieren¹³⁶. Die Folge einer solchen theologischen Arbeitsweise ist die Förderung der Traditionalität auf Kosten der Originalität¹³⁷.

Ist diese Entwicklung auch ganz allgemein im Traditionalismus begründet, so wird man doch das Verfahren vieler Kirchenlehrer zu jener Zeit besser verste-

¹³⁴ Vgl. GRAF GCAL II, 58-64.

¹³⁵ Vgl. LOUTH 2002, 35f.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Als prägnanter Repräsentant der *Traditionalisten* wäre an dieser Stelle Johannes von Damaskus (ca. 650-ca. 750) zu nennen. Mit diesem damaszenischen Presbyter begann die byzantinische Theologie im Mittelalter eine neue Gestalt anzunehmen: Das Kompilieren von Kirchenväterzitate wurde zur weitverbreiteten schriftstellerischen Tätigkeit. Darin aber zeigte der Damaszener seine Größe, dessen Schriften zum größten Teil eine Weiterverarbeitung der Werke der Kirchenväter bieten – und dies in einer neuen systematischen Form. So gilt er dann auch zu Recht als der Gründer der systematischen Theologie schlechthin. Mehr über Leben und Werk siehe LOUTH 2002, 3-28; auch SAHAS 1972, 17-50.

hen, wenn man sich bewusst macht, dass die brennenden theologischen Fragen zu Trinität und Christologie erschöpfend beantwortet waren und kaum Neues zu bieten hatten. Sieht doch die Theologie nun ihre Aufgabe nicht in der Konstruktion neuer Lehren, sondern in der Lösung eines konkreten Problems etwa seelsorgerischer oder liturgischer Natur, das aus der kirchlichen Praxis erwuchs. Theologisch zu arbeiten heißt demnach für diese Zeit, die Antwort auf eine offene Frage primär in den Schriften der Väter zu suchen. Was zu jenen großen Themen der dogmatischen Auseinandersetzungen nur noch zu schreiben blieb, war die Neuformulierung der bereits vorliegenden Antworten und Lehren. Wirklich Epoche machende Schriften auf jenen zentralen Feldern der Theologie entstanden jetzt nicht mehr.

Neue Herausforderungen, die die Christen im Osten erschütterten, gab es indes- sen einerseits in Byzanz selbst und andererseits außerhalb des byzantinischen Territoriums: Bilderstreit und Islam. Neue Themen und Konfliktherde also, mit denen sich die Theologen jetzt konfrontiert sahen. Der Bilderstreit des 8. und 9. Jahrhunderts¹³⁸ war mehr ein innerchristliches, wenn nicht allein ein byzantini- sches Glaubensproblem. Der Islam aber erwies sich seit der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts nicht nur als politisches Problem für alle Christen im Orient. Denn in ihrer großen Mehrheit hatten sie fortan unter nichtchristlichen Herrschern zu leben, und das politische wie kulturelle Gesicht des Ostens wandelte sich rasant. Es dauerte nicht lange, bis die neue aus der Arabischen Halbinsel vorgedrungene Religion dem christlichen Glauben ihre Fragen stellte¹³⁹. Und mit diesen Fragen sahen sich die Vertreter der älteren Religionen allgemein und ihre Theologen im Besonderen konfrontiert. Vor allem die Christen im Orient waren hier direkt und unmittelbar betroffen¹⁴⁰.

Mehr und mehr bemühten sich christliche Schriftsteller im Orient, den Glauben an Jesus zu erklären. Waren in vorislamischer Zeit die theologischen Debatten interkonfessionell geführt worden, so trugen sie jetzt ein mehr interreligiöses Gepräge, wenn auch die interkonfessionellen Themen durchaus noch aktuell waren¹⁴¹. Denn nach der schnellen muslimischen Eroberung der alten byzantini- schen Ostprovinzen und des Perserreiches fanden sich nun die drei christlichen Konfessionen der Chalkedonenser (Melkiten), der Jakobiten und der Nestorianer

¹³⁸ Über die Gründe und den Verlauf des Bilderstreits siehe LOUTH 2002, 193-222. Zur Geschichte des Bilderstreits und den damit verbundenen Konzilien bietet sich die ausführliche Studie von THÜMMEL 2005 an.

¹³⁹ Dies zeigt sich am allerdeutlichsten bei Johannes von Damaskus, der als Erster die Frage nach dem Islam behandelte. Vgl. LOUTH 2002, 76-83.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Wiederum bietet sich der Damaszener Johannes als ein geeignetes Beispiel in diesem Zusammen- hang an. Vgl. LOUTH 2002.

im islamischen Staat unter einem gemeinsamen Dach. Das aber förderte nun wieder die Begegnung der Christen unterschiedlicher Glaubensrichtungen.

Dies war der große Rahmen des literarischen sowie des politischen Milieus, das unserem mittelalterlichen Diakon vorrausging. Aber wie spiegelte sich diese Lage in Antiochien wieder? Durch die literarische Tätigkeit der Hauptrepräsentanten der arabisch-sprachigen Melkiten, der Laien sowie kirchlichen Amtsträger, in der Zeitspanne vom 9. bis zum 11. Jahrhundert können wir einen Blick auf die theologischen sowie profanwissenschaftlichen Interessen dieser Kirche werfen. Zu unterscheiden ist hier zunächst zwischen dem Wirken antiochenischer Laien und dem der kirchlichen Amtsträger. Erstere interessierten sich vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – für philosophische und profanwissenschaftliche Themen.

Als erster Melkit der auf Arabisch schrieb, ist Bischof Theodor Abū Qurra († nach 820)¹⁴² zu nennen, der ein Schüler des Johannes von Damaskus war. Theodor verfasste mehrere polemische Schriften, darunter auch einige zum Thema der Ikonenverehrung und Abhandlungen, die sich gegen den Islam richteten. Somit war er der erste in seiner Kirche, der das Thema Islam behandelte.

Ein berühmter Laie in der melkitischen Kirche im 9. Jh. war Qusṭā ibn Lūqā al-Baʿalbakkī († 912)¹⁴³, der Werke des Aristoteles ins Arabische übersetzte und mehrere selbständige Schriften zur Philosophie, Physik, Mathematik, Medizin, Astronomie sowie zur Geometrie hinterließ. Neben diesem größten Teil seines literarischen Erbes sind von ihm auch zwei weitere Schriften in Ergänzung seiner eigentlichen Interessensgebiete überliefert: Eine Darstellung der Weltgeschichte sowie eine Apologie gegen die Muslime¹⁴⁴. Damit gibt sich Ibn Lūqā als ein charakteristisches Beispiel für die melkitischen Autoren überhaupt zu erkennen, die mit ihrem jeweiligen Hauptinteresse im profanwissenschaftlichen Bereich fast alle auch religiöse Themen nicht unberücksichtigt ließen¹⁴⁵.

Ein neues literarisches Genre entstand in der Kirche Antiochiens mit Euty chius Saʿīd ibn Biṭrīq († 940)¹⁴⁶, der sich mit seinem umfangreichen Werk *Nazm al-ğauhar* („Perlenschnur“) auf die Kirchengeschichte konzentrierte¹⁴⁷ und seine

¹⁴² Über Person und Werk vgl. SCHWAIGERT 1996.

¹⁴³ GRAF GCAL II, 30-32.

¹⁴⁴ GRAF GCAL II, 31f.

¹⁴⁵ GRAF GCAL II, 31f.

¹⁴⁶ GRAF GCAL II, 32-38.

¹⁴⁷ Auf Grund des verlorenen Werkes von Ibn Lūqā kann man deshalb sagen, dass diese literarische Gattung erst mit Euty chius in der melkitischen Kirche bekannt geworden ist. Es scheint, als ob es einen Bedarf in der melkitischen Kirche im 10. Jahrhundert gegeben habe, was Geschichte bzw. Kirchengeschichte angeht. Denn der Zeitgenosse und Bischof von Manbiğ (Hierapolis), Agapius (Maḥbūb) Ibn Qusṭantīn schrieb auch eine Weltgeschichte mit dem Titel

Arbeit an dieser Schrift bereits begann, als er noch Laie war. Der Antiochener, der später dann zum Patriarchen von Alexandria erhoben wurde, hinterließ dann auch mehrere dogmatische Schriften, etwa eine *Disputation zwischen dem Häretiker und dem Christen* und ein *Buch des Beweises*, die einen im Wesentlichen polemischen Zug tragen¹⁴⁸. Aber auch in seinem Geschichtswerk finden sich etliche Passagen, in denen er die Lehren der Jakobiten und der Nestorianer widerlegt¹⁴⁹.

Erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts begannen die Schriften der Kirchenväter mehr Resonanz in den Übersetzungskreisen der Melkiten zu finden. So übertrug Antonius, Abt des Symeon-Klosters bei Antiochien¹⁵⁰, für seine Kirche einige Homilien von Gregor dem Theologen und Johannes Chrysostomos sowie Auszüge aus unterschiedlichen Schriften des Johannes von Damaskus in die Sprache seiner Kirche¹⁵¹.

Fast zur gleichen Zeit betrat AbūʿAlī Naẓīf ibn Yumn¹⁵² die Bühne der Wissenschaft, bekannt als Priester, Philosoph und Arzt. Er gab sich mit der Leitung eines Krankenhauses und der Übersetzung mehrerer profanwissenschaftlicher Werke nicht zufrieden. Aus seiner Feder stammt eine bedeutende theologische Schrift polemischen Charakters nämlich „Abhandlung über das Wesen des Glaubens der Christen“¹⁵³.

Anfang des 11. Jahrhunderts unterschied sich der aus Damaskus stammende Theophilus ibn Taufil¹⁵⁴ – ein Zeitgenosse des ʿAbdallah Ibn al-Faḍl – von allen früheren melkitischen Übersetzern und Schriftstellern durch sein Bemühen, die Evangelien (wohl nur zum Teil) ins Arabische zu übertragen¹⁵⁵.

„Kitāb al-ʿUnwān“. Vgl. GRAF, GCAL II, 39-41. Auch die Schriften des Yaḥyā ibn Saʿīd ibn Yaḥyā al-Anṭākī fallen in dieselbe Gattung. In Wirklichkeit hat er an dem Annalen-Werk des Euty chius weitergearbeitet. Und genauso wie Euty chius befasste er sich mit polemischen Werken. Vgl. GRAF, GCAL II, 49-51.

Auffallend ist zudem, dass das Interesse der zwei anderen christlichen Gruppen im Orient an Geschichte bzw. Kirchengeschichte in derselben Epoche nicht vorhanden war. Vgl. GRAF GCAL II, 103-195 u. 220-258. Erst in der ersten Hälfte des 11. Jhs. findet man eine Weltchronik (die Chronik von Seʿert) aus der Feder eines Nestorianers. Vgl. GRAF GCAL II, 195f. Bei den Jakobiten zeigt sich das Interesse an der Geschichte erst ziemlich spät, nämlich in der zweiten Hälfte des 12. Jhs., als mit Michael dem Großen (1126-1199) der Pionier seiner Kirche auf diesem Gebiet mit seiner mehrbändigen Weltchronik auftrat. Vgl. GRAF GCAL II, 265-267.

¹⁴⁸ Über den Inhalt und die Verfasserfrage siehe GRAF GCAL II, 35-38.

¹⁴⁹ Vgl. GRAF GCAL II, 33.

¹⁵⁰ Vgl. GRAF GCAL II, 41-45.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² GRAF GCAL II, 48f.

¹⁵³ Ebd. Graf übersetzt *māhya* als „das Wesentliche“.

¹⁵⁴ GRAF GCAL II, 51f.

¹⁵⁵ Ebd.

Grundsätzlich kann man die Schriften der Melkiten während der muslimischen Herrschaft und kurz vor dem Wirken unseres Diakons in zwei Hauptkategorien teilen: Profanwissenschaftliche und theologische Literatur. Die Beschäftigung der melkitischen Laien mit der Profanwissenschaft könnte mit großer Wahrscheinlichkeit daran gelegen haben, dass dies ihr Beruf war und sie dafür bezahlt wurden, benötigten die muslimischen Herrscher doch noch lange Zeit das Wissen und Können der unterworfenen christlich geprägten Bevölkerung. Daher spiegeln ihre Werke nicht unbedingt das theologische Interesse der Kirche zu der Zeit wieder, sondern das des muslimisch-arabischen Reiches, welches die Wissenschaft förderte und auf die Hilfe der orientalischen Christen angewiesen war¹⁵⁶.

Indessen lassen uns ihre theologischen Werke – wenn auch nur indirekt – erkennen, welche theologischen Auseinandersetzungen sie geführt haben und welche Themen in den Wissenschafts- und Übersetzungskreisen vorherrschten. Denn diese melkitischen Schriftsteller dürften wohl nicht alleine gearbeitet haben, sondern zusammen mit Autoren anderer christlicher Konfessionen oder auch mit Muslimen. Dies erklärt, warum manche ihrer Werke einen polemischen bzw. apologetischen Charakter trugen, sei es, dass sie sich gegen die anderen christlichen Gruppierungen wie Jakobiten und Nestorianer, oder gegen die Muslime wandten.

Was die melkitischen kirchlichen Amtsträger anbelangt, darf man mit relativer Sicherheit davon ausgehen, dass ihre Schriften die theologischen Interessen der Kirche zum Ausdruck kommen ließen. Polemik und Patristik standen somit im Vordergrund. Neue Themen gab es allerdings nicht, eher nur Überarbeitungen und Übersetzungen der bereits vorhandenen Werke der Kirchenväter. Weiterhin können wir aufgrund der Schriften dieser arabophonen Verfasser feststellen, dass die theologischen Fragestellungen¹⁵⁷, die ihren Glaubensgenossen¹⁵⁸ in By-

¹⁵⁶ Man denkt an Bayt al-Hikma (Haus der Weisheit), das vom Kalifen Al-Ma'mūn erschaffen wurde, in dem er christliche Wissenschaftler beauftragte, die Wissenschaft der Antike ins Arabische zu übertragen. Vgl. HAGE 2007, 286.

¹⁵⁷ Auf byzantinischem Boden gab es bei den Glaubensgenossen der Melkiten keine theologisch-dogmatischen Schriften im klassischen Sinne des Wortes. Selbst die Tradition der Kirchenväter war wenig präsent in dieser Zeit. Das einzige Novum waren einige Schriften, die sich gegen die Lateiner richteten oder gegen die armenischen Monophysiten. Nur dem Islam wird mehr Aufmerksamkeit geschenkt in dieser Epoche. Vgl. BECK 1977, 530f.

¹⁵⁸ Der erste bedeutende Name im 9. Jahrhundert ist Photios, Patriarch von Konstantinopel (858-869 u. 877-886). Über Leben und Werk siehe BECK 1977, 520-528. Zwar findet man bei ihm kein Novum in Bezug auf Glaubenslehren, aber mit ihm ist ein neues Kapitel und Thema der Auseinandersetzungen in Verbindung zu bringen, nämlich die Polemik gegen die Lateiner. Denn die theologische Frage nach dem „Filioque“ war ein brennendes Problem zu seiner Zeit, auch wenn das Thema an sich einige Jahrhunderte vor Photios liegt. In seinem *Logos peri tēs tou agiou pneumatōs mystagōgias* sammelt Photios Argumente, die beweisen, dass der Heilige Geist nur aus dem Vater ausgeht und nicht aus dem Sohne. Siehe PG 102, 16-264.

zanz zu schaffen machten, wie z.B. die Themen „Lateiner“¹⁵⁹ und „Filioque“¹⁶⁰ und „Paulikianer“¹⁶¹, keine Resonanz auf antiochenischem Boden fanden. Zwar sind beide Traditionen von Polemik geprägt, aber die Gegner waren unterschiedliche: In Antiochien die Jakobiten und Nestorianer, in Byzanz eher die Lateiner. Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass das Zusammenleben der Christen im Orient die Auseinandersetzungen bestimmten. Auch mit den Muslimen dürfte es sich ähnlich verhalten. Die Theologie war somit vom Kontext des eigenen Alltags bestimmt.

Dieses waren in Kürze die literarisch-kirchlichen Traditionen, die unserem Diakon vorausgingen. Von welcher Tradition war ʿAbdallah nun aber konkret abhängig, der in der Epoche lebte, in der Antiochien durch die Byzantiner zurückerobert wurde? Hat die neue politische Situation seine literarische Tätigkeit beeinflusst, oder blieb er seinem melkitischen Kontext treu?

Zunächst muss man vermerken, dass die schöpferische Leistung und die große thematische und inhaltliche Vielfalt seiner Schriften das auffälligste Kennzeichen von Ibn al-Faḍls Werk ist. Dadurch unterscheidet er sich von allen Anhängern beider Traditionen. In dieser Hinsicht fällt er sofort in die melkitische Kategorie, die an Produktivität die byzantinische übertraf¹⁶². Hinzu kommt auch die Vielfalt der theologischen Themenbereiche, die uns wiederum unseren Diakon in die melkitische Tradition gruppieren lässt. Weiterhin zeigt seine schriftstellerische Arbeit deutlich, dass die byzantinischen theologischen Fragestellungen kein Echo bei ihm fanden¹⁶³, und er seiner melkitischen Tradition verpflichtet blieb.

Wie zu Anfang dieses Kapitels erwähnt wurde, hatte ʿAbdallah eine gewisse Vorliebe für die Schriften der Bibel und Väter. Man kann aber auch einen Teil seiner Übersetzungen der Bibel als weitere Beschäftigung mit den Vaterschriften betrachten, denn es handelt sich um Übersetzungen mancher bereits vorhandener

¹⁵⁹ Vgl. PAPADAKIS 1994, 232–238 u. 379–408.

¹⁶⁰ *Filioque* = „und dem Sohne“. Es handelt sich um die Hinzufügung dieser Formulierung zu dem Glaubensbekenntnis, was denn lauten würde: „[ich glaube] ... und an den Heiligen Geist, der vom Vater und dem Sohne hervorgeht.“ Mehr dazu vgl. MEYENDORFF 1979, 91–94; auch dazu WARE 1995, 89–104.

¹⁶¹ *Paulikianer* nach Paulus. Eine Gruppe von Gläubigen, die sich unter der Führung des Armeniers Silvanus in der 2. Hälfte des 7. Jhs. organisierte. Diese Sekte hatte eine starke dualistische Prägung und verwarf das Alte Testament. Vgl. RGG³, Bd. V, 165f. Dass die Paulikianer der byzantinischen Kirche zu schaffen machten, zeigt sich deutlich an den Schriften des Photios. Vgl. BECK 1977, 528f.

¹⁶² Man muss aber davon ausgehen, dass die Melkiten eine solche große Zahl an Schriften nicht gehabt hätten, wenn sie griechische Werke nicht übersetzt hätten. Die Byzantiner brauchten allerdings diesen Schritt der Übersetzung nicht zu vollziehen.

¹⁶³ Zwar behandelt ʿAbdallah die Lehre vom Hervorgang des heiligen Geistes aus dem Vater, aber nur flüchtig. Man findet nichts über die Frage des *Filioque*. Vgl. Text § 24.

exegetischer Schriften¹⁶⁴. Der andere Teil seiner Arbeit mit der Bibel besteht in der Übertragung der liturgischen Bibel – und nicht der ganzen¹⁶⁵– ins Arabische¹⁶⁶. Denn ein solches Werk war in der melkitischen Kirche noch nicht vorhanden. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass *Theophilos ibn Taufil*, der Zeitgenosse ʿAbdallahs, sich auch mit der Übersetzung der Evangelien befasste – womöglich auch mit der liturgischen Bibel. Aber ob er ein Vorbild für ʿAbdallah gewesen ist, wie der koptische Schriftsteller *Abu ʿl-Faraǧ Hibatallāh ibn al-ʿAssāl* (13. Jh.) behauptete¹⁶⁷, ist nicht leicht zu beweisen, da er ein Zeitgenosse von ʿAbdallah war. Daher kann man auch nicht mit Sicherheit sagen, wer mit der Übersetzung der Evangelien angefangen hat. Ein weiterer großer Unterschied zwischen den beiden ist, dass ʿAbdallah alle liturgischen Bücher übersetzte¹⁶⁸. Aber die Arbeit der beiden Antiochener zeigt doch, dass diese Kirche reges Interesse bzw. Bedarf an der Übertragung der liturgischen Bücher hatte. Ob dies aber mit der Wiedereroberung von Antiochien durch die Byzantiner zusammenhängt bleibt offen. Die neuen Herrscher versuchten zwar, die antiochenische Liturgie durch die Liturgie des Chrysostomos (also die Reichsliturgie) zu ersetzen¹⁶⁹, allerdings kann man nicht daraus schließen, dass dies der Anlass für die neue literarische Beschäftigung mit liturgischen Texten in Antiochien war. Denn Theophilos war als Bischof in Kairo tätig, wo die Byzantiner keine Macht hatten, während ʿAbdallah in Antiochien arbeitete.

Fest steht, dass die antiochenische Kirche bis dahin keine liturgischen Bücher für ihre arabischsprachigen Gläubigen besaß. Und hier zeichnet sich die Arbeit unseres Diakons aus, der diese liturgischen Bedürfnisse seiner Kirche zu decken vermochte. Auf diesem Gebiet dürfte er deshalb als Pionier in der melkitischen Kirche betrachtet werden, und darin liegt sein großes bleibendes Verdienst.

Ein weiteres literarisches Novum im Bereich der arabischsprachigen Antiochener entstand aus der Feder unseres Diakons: Lehrbücher. Man darf etwa sein *Großes*

¹⁶⁴ Vgl. NASRALLAH 1983b, 196-206.

¹⁶⁵ Vgl. NASRALLAH 1983b, 216, Anm. 126. Einzig seine Psalmenübersetzung entspricht einem ganzen Buch aus der heiligen Schrift. Diese Übersetzung wurde die am meisten verwendete liturgische Quelle in der melkitischen Kirche. Daher wurde sie mehrmals gedruckt. Vgl. NASRALLAH 1983b, 217f. Sie stellte auch eine wichtige Grundlage für weitere spätere Übersetzungen im 20. Jh. dar. GRAF hebt ʿAbdallahs Wichtigkeit für seine Kirche besonders hervor. Seine Übersetzungen der Psalmen und aus dem Neuen Testament seien in der melkitischen Kirche „bodenständig“ geworden; nach einer sprachlichen Revision im 18. Jahrhundert seien sie auch „in alle späteren Druckausgaben übergegangen“. Vgl. GRAF 1913b, 187.

¹⁶⁶ Vgl. NASRALLAH 1983b, 216-220.

¹⁶⁷ Vgl. GRAF GCAL II, 51. Über seine Person und Werk vgl. ebd. 403-407.

¹⁶⁸ Vgl. Kapitel 3.2.

¹⁶⁹ Der Rituswechsel begann bereits Ende des 10. Jhs.; aber erst im 13. Jh. mit dem melkitischen Patriarchen Balsamon (ca. 1189 - ca. 1195) erfolgte der vollständige Wechsel. Vgl. BECK 1980, 161f.

*Buch des Nutzens*¹⁷⁰ als ein solches betrachten. Die Struktur dieser Schrift (365 Fragen und Antworten für das ganze Jahr) lässt vermuten, dass unser Diakon ein Lehrbuch zur täglichen Unterweisung seinen Glaubensgenossen hinterlassen wollte. Die *Darlegung* sowie *das Buch des Gartens* könnte man ebenso zu diesem literarischen Genre zählen.

Auffällig bei Ibn al-Faḍl ist, dass er in seinen Schriften auf das Thema Islam nicht ausführlich, ja sogar nur sehr flüchtig eingeht. Dass er sich damit nicht beschäftigt hat, kann man auf die Tatsache zurückführen, dass Antiochien zu seinen Lebzeiten unter byzantinischer Herrschaft stand. Daher sah Ibn al-Faḍl wohl keine Gefahr mehr vonseiten der neuen Religion.

Damit ist die Sicht von S. KHALIL unzutreffend, wonach einige Kapitel von ʿAbdallahs Schriften „pourraient viser les musulmans“¹⁷¹. KHALIL spricht von der Schrift, dessen Verfasser Sophronios von Jerusalem sein sollte und die von ʿAbdallah übersetzt wurde¹⁷². Doch diese Schrift darf in keinerlei Verbindung mit Sophronios gebracht werden, wie wir gezeigt haben¹⁷³. Der Stil dieser Schrift trägt zwar einen polemischen Akzent, aber keineswegs gegen die Muslime. Eher vermittelt dieses Werk den Eindruck, dass der Verfasser andere nichtchalkedonensische Christen im Visier hatte, da er die Zwei-Naturen-Lehre oft verteidigt¹⁷⁴. KHALIL will weiterhin in ʿAbdallahs Schrift *80 Frage und Antworten über die Trinität und die Inkarnation* gesehen haben, dass unser Diakon den Muslimen Antworten auf Fragen zu den Hauptlehren der Christen, wie der Dreifaltigkeitslehre und der Menschwerdung Christi, gibt¹⁷⁵. Er erklärt das mit ʿAbdallahs Verwendung des Begriffes *ḥaṣm* (Gegner). Dieser „Gegner“ soll KHALIL zufolge als Muslim verstanden werden¹⁷⁶. Allerdings fällt auf, wenn man diese Schrift untersucht, dass das Bild dieses sogenannten „Gegners“ nicht auf einen Muslim passt. Selbst wenn ʿAbdallah gelegentlich zu Beginn seiner Antworten die Formulierung „wir Christen“ verwendet, muss man dies nicht aus der Perspektive eines Dialogs mit einem Muslim verstehen. Denn ʿAbdallahs „Gegner“ kennt sich mit der Bibel gut

¹⁷⁰ Vgl. GRAF 1913, 55-78.

¹⁷¹ Vgl. KHALIL 1975, 210.

¹⁷² Vgl. S. 30, Anm. 125.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ebd. vgl. auch Kapitel 2-5 der *Darlegung*, die große Abschnitte dieser Schrift entnommen hat.

¹⁷⁵ Vgl. KHALIL 1975, 214; GRAF GCAL II, 63 u. 90. In der Tat wird der Verfasser dieser Schrift nicht genannt, von der uns nur eine Kopie erhalten geblieben ist in Vat. arab. 560, 66r-99r. Man kann aber diese Schrift aufgrund der Sprache und des Stils Ibn al-Faḍl zuschreiben. Viele Formulierungen, v.a. der Anfang, haben Gemeinsamkeiten mit anderen Schriften von ʿAbdallah. Außerdem steht dieses Werk unmittelbar vor einer anderen Schrift von ʿAbdallah: „Das Buch des Gartens“ Vat. Arab. 111, 99v-160v, was darauf hinweisen kann, dass der Kopist die Werke ʿAbdallahs in einer Handschrift sammeln wollte. Interessanterweise wird auch bei dieser Schrift kein Verfasser genannt.

¹⁷⁶ Vgl. KHALIL 1975, 214.

aus und benutzt sie für seine Fragestellungen. Mit großer Wahrscheinlichkeit deutet der Verlauf dieser Schrift darauf hin, dass es sich um irgendeinen zweifelnden Christen handeln könnte, der Erklärungen auf diverse religiöse Fragen braucht nicht nur in Bezug auf die Trinität und die Inkarnation. ʿAbdallah gibt Erklärungen auf Fragen wie beispielsweise die folgenden: Was bedeutet Hypostase¹⁷⁷? Welchen Beweis gibt es dafür, dass Gott einer ist und nicht mehrere?¹⁷⁸ Warum floh unser Christus nach Ägypten¹⁷⁹? Warum wird der Mensch Mikrokosmos genannt¹⁸⁰? Solche Fragen interessieren wohl keinen Muslim, der eventuell einen Dialog mit einem Christen führt. Eher will er mehr über die Grundlehren bzw. Dogmen der Christen wissen.

Außerdem bleibt das schlichte Argument: Wenn ʿAbdallahs Gegner ein Muslim gewesen wäre, hätte er es einfach erwähnt. Denn er führt seine Fragen und Antworten in schlichter Art und Weise ohne jemanden anzugreifen. Das heißt, seine Polemik in dieser Schrift ist eher versöhnlich – anders als sein aggressives Vorgehen gegen die Jakobiten und Nestorianer in seiner *Darlegung*. Daher dürfte man daraus schließen, dass Themen in Bezug auf den Islam außerhalb des literarischen Interesses unseres Diakons blieben und er vielmehr christliche Themen und konfessionelle Polemik bevorzugte.

Zusammenfassend kann man bei ʿAbdallahs vielen Schriften auf zwei neue literarische Gebiete stoßen, die ihn von seinen Vorgängern unterscheiden: Biblisch-liturgische Übersetzungen und Lehrbücher. Erstere wurden von ihm wohl wegen des liturgischen Bedarfes angefertigt; die Lehrbücher aber könnten ihre Entstehung eventuell seiner Beschäftigung als *didaskalos*¹⁸¹ verdanken, der als solcher derartige Schriften zur Unterweisung seiner Schüler gebraucht hätte.

Es bleibt aber herauszuarbeiten, welche Rolle die Kirchenväter bei ʿAbdallah spielen, und wie er sie rezipiert.

4.2. ʿABDALLAH IBN AL-FADL UND DIE REZEPTION DER KIRCHENVÄTER

Der reiche Inhalt des literarischen Erbes Ibn al-Fadls macht deutlich, dass unser Diakon ein großes Interesse an der Bewahrung des Glaubens in allen Aspekten des Lebens bei seinem literarischen Schaffen im Sinn gehabt haben könnte. Hieraus erklärt sich auch das interdisziplinäre theologische Vorgehen bei ihm. Es verdeutlicht, dass ʿAbdallah darauf bedacht war, dogmatische, sowie liturgische

¹⁷⁷ Vgl. Vat. arab. 111, Fol. 68r.

¹⁷⁸ Vgl. Vat. arab. 111, Fol. 68v.

¹⁷⁹ Vgl. Vat. arab. 111, Fol. 69v.

¹⁸⁰ Vgl. Vat. arab. 111, Fol. 76r.

¹⁸¹ Vgl. Kapitel 2.5.

und spirituell-ethische Werke zu hinterlassen. Er beschränkte sich deswegen nicht auf ein einzelnes theologisches Fachgebiet, was für einen solch fruchtbaren Theologen, wie ʿAbdallah es war, unüblich gewesen wäre. Er wollte sich an den Kirchenvätern orientieren, bei denen diese theologische Arbeitsweise vorhanden war¹⁸². Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen theologischen Fächern gehört in Wirklichkeit in die Neuzeit. ʿAbdallah beabsichtige ohne Zweifel, die großen Kirchenlehrer nachzuahmen.

Man spürt, dass es das Hauptanliegen ʿAbdallahs war, sowohl als Übersetzer als auch als selbständiger Verfasser, seine Glaubensgenossen in verschiedene Bereiche der kirchlichen Tradition einzuführen. Er suchte keine *Neuerung* eher eine *Erneuerung*, die darauf basierte, das ins Arabische zu übertragen und somit auch zu bewahren, was in der Alten Kirche bereits vorhanden war. Diese Erneuerung, die ʿAbdallah beabsichtigte, wurde keineswegs in bloß einer einzigen theologischen Disziplin zum Ausdruck gebracht, wenn man ʿAbdallahs gesamtes Schrifttum ins Auge fasst. Das heißt, die Melkiten sollen sich nicht nur mit Dogmatik oder nur mit Bibelexegese bzw. nur mit Askese oder Ethik befassen, sondern sie sollen mit all diesen Fächern in gleicher Weise umzugehen lernen. Daher kann man hierin einen Leitfaden in seinem literarischen Erbe sehen: den Glauben der Kirche zu bewahren ist keine rein intellektuelle Angelegenheit¹⁸³, sondern braucht eine lebendige Bezeugung. Vor diesem Hintergrund ist ʿAbdallahs Bemühen, exegetische, dogmatische, sowie asketische und ethische Schriften zu übertragen, zu verstehen. Bibel und Dogmen sollen dabei gemäß den Vätern verstanden werden, um sie dann in Alltagsleben zu verwandeln. In dieser Weise versteht sich die rege und interdisziplinäre Verfasserschaft unseres Diakons, die ihn eher als Bewahrer und Verkündiger des Glaubens kennzeichnet denn als Philosophen. In diesem Zusammenhang kann man die Notiz von Ibn al-Zaʿīm verstehen, dass ʿAbdallah seinen Glaubensgenossen das Lesen seiner Schriften befohlen hatte¹⁸⁴.

Die Einleitungen anderer Schriften, wie *Das Buch des Gartens*¹⁸⁵ und *Fragen und Antworten bezüglich der Trinität*¹⁸⁶, die wiederum wie ʿAbdallahs Anfang in seiner *Darlegung* ähnlich scheinen, bezeugen deutlich, dass er zu Beginn seiner Schriften stets dem Leser mitteilen will, dass er sich auf die Kirchenväter bezieht. Dies mag als Bescheidenheit unseres Theologen verstanden werden, dass er sei-

¹⁸² Man denke an Johannes von Damaskus als Beispiel. Vgl. LOUTH 2002.

¹⁸³ Die Philosophie benutzte er als Hilfsmittel für seinen theologischen Zweck. Dies zeigt sich klar in der Einleitung seines „Großen Buches des Nutzens“, in der er schreibt, dass er auch die Werke der Philosophen zur Nutzung heranzieht, um von deren Werken profitieren zu können. Vgl. Orientale 541, 46r-47r.

¹⁸⁴ Vgl. Kapitel 2.5.

¹⁸⁵ Vgl. Vat. arab. 111, 99r.

¹⁸⁶ Vgl. Vat. arab. 560, 66r.

ne eigene Leistung zu leugnen beabsichtigte. Ebenfalls könnte dies aber auch bekunden, dass er in derselben Linie der Kirchenväter stehen will. Es gibt mit anderen Worten einen engen Zusammenhang zwischen ʿAbdallahs Werken und jenen der Kirchenväter. Damit würden auch seine Schriften an Gewicht gewinnen in den Augen seiner Leser vor dem oben genannten Hintergrund der damals zentralen Bedeutung der Tradierung der Väterschriften. Denn die Väter scheinen seine Arbeitsweise und mehr noch seine Theologie bestimmt zu haben. Wie Ibn al-Faḍl dies zum Ausdruck bringt, wird hauptsächlich anhand seiner *Darlegung* dargestellt werden.

Die Autorität, die ʿAbdallah den Kirchenvätern in seiner *Darlegung* beimisst, zeigt sich am Deutlichsten in seiner Auswahl der Worte in der Einleitung: Er werde seine Inhalte den Schriften der glückseligen, *berühmten* Väter und *vergöttlichten* Heiligen entnehmen, aus ihren vernünftigen/sprechenden Gärten pflücken und aus ihrer lebendigen Quelle schöpfen¹⁸⁷. Auf diese Weise wird dem arabischen Leser bereits am Anfang gesagt, dass die Schriften, die ʿAbdallah zitiert, durchaus nicht als *normale, profane* Schriften zu verstehen sind, sondern dass sie von vergöttlichten Männern und Heiligen verfasst wurden und somit eine hohe Autorität genießen. Das hat zu bedeuten, dass man diese Schriften als *inspiriert* erachten soll, da ihre Verfasser an dem *Göttlichen* teilhaben.

Überdies drückt ʿAbdallah deutlich aus, welche Autorität er den Kirchenvätern zubilligt, wenn er schon zu Beginn des ersten Kapitels die heidnischen Philosophen den Kirchenvätern gegenüberstellt. Von Anfang an möchte ʿAbdallah seinen Glaubensgenossen vermitteln, dass die Philosophen und die Kirchenväter nicht die gleiche Stellung haben¹⁸⁸. Denn was die Väter haben, die Philosophen aber nicht, ist genau diese Heiligkeit und Vergöttlichung. Daher kommt das Wort „Vater“ bzw. „Väter“ selten ohne die Bezeichnung „heilig“ oder „vergöttlicht“ vor. Wer nicht im Einklang mit den Vätern steht und wer deren Aussagen nicht für bestimmend erklärt, der steht nicht in der Tradition, die die Rechtgläubigkeit bewahrt hat. Und wenn diese Rechtgläubigkeit diesen Menschen die Möglichkeit gewährt, heilig zu werden, dann bietet diese *Darlegung* der Kirchenväter dem Leser dieselben Lehren bzw. denselben Glauben an, um dies zu erreichen.

Der Titel des vierten Kapitels der *Darlegung* beleuchtet nachdrücklich, dass ʿAbdallah zu zeigen beabsichtigte, dass das Heilswerk Christi nur im Sinne der göttlichen bzw. vergöttlichten Kirchenväter verstanden werden kann¹⁸⁹. Bemerkens-

¹⁸⁷ Allein die arabische Formulierung „was ich aus ihrer lebendigen Quelle schöpfte“ erinnert den arabischen Leser an das Gespräch Jesu mit der Samariterin. Vgl. Joh 4,1-42, bes. 11-14. Folglich kann man daraus schließen, dass die Worte Jesu und jene der Kirchenväter lebendig sind.

¹⁸⁸ Vgl. Text § 8.

¹⁸⁹ „Vierte Lehre: Was die göttlichen Väter über [Jesus Christus] sagen“.

werterweise wird der Begriff „Väter“ in der Darlegung mit großem Abstand öfter als der Begriff „Kirche“ verwendet, als ob ʿAbdallah sagen wollte, die Väter gleichen der Kirche, bzw. wenn man von ihnen spricht, dann meint man die Kirche der Väter.

Ebenfalls kann der Leser der *Darlegung* feststellen, dass die Bezeichnung „Väter“ häufiger vorkommt (genau 20 Mal) als „Bibel“ (nur zweimal) und „Heilige Schrift“ (auch zweimal). Außerdem wird das Adjektiv *ilāhī* (göttlich) von ʿAbdallah eher für die Väter¹⁹⁰ als für die Schrift in Anspruch genommen. Dies darf allerdings nicht aus einer engen Perspektive verstanden werden, als ob die Bibel für ʿAbdallah an zweiter Stelle stünde. Aber die Bibel soll verstanden werden gemäß der Erklärungen der Väter. Daher erklärt sich wohl sein Bemühen, zahlreiche Schriftinterpretationen von Johannes Chrysostomos für seine Glaubensgenossen zu übersetzen.

Es bleibt aber herauszufinden, welchen Vätern ʿAbdallah einen Vorrang einräumt. Bei seinen Übersetzungen ist es leichter festzustellen als bei seinen selbständigen Werken. Man merkt in der ersten Kategorie, dass *Johannes Chrysostomos* eine bedeutende Quelle für ʿAbdallahs Übertragungen darstellt¹⁹¹. Auch die Kappadokier¹⁹², sowie Maximus Confessor¹⁹³ und Johannes von Damaskus sind einige Väter, die von ʿAbdallah stark berücksichtigt wurden. Bei der zweiten Kategorie kann man diese Frage erst nach der Edition seines gesamten Schrifttums beantworten. Daher kann die Antwort auf diese Frage anhand ʿAbdallahs *Darlegung* hier letztlich nur unvollständig gegeben werden. Welche Väter benutzt ʿAbdallah also in seiner *Darlegung*?

Obwohl Ibn al-Faḍl sagt, er stütze sich auf die Kirchenväter, weiß man trotzdem nicht ganz genau, welche Väter er zitiert, da er sie meistens anführt, ohne sie zu nennen. Dies erschwert uns die Suche nach ʿAbdallahs Quellen. Trotzdem sind im Kontext des Textes der *Darlegung* zwei wichtige Namen hervorzuheben, obgleich einer davon wörtlich nie erwähnt wird und der andere auch nur einmal in der ganzen Schrift vorkommt. Gemeint sind Sophronios von Jerusalem und Johannes von Damaskus¹⁹⁴. Beim Ersten handelt es sich inhaltlich um das Werk *Buch des Beweises zur Bestätigung des Glaubens*, das fälschlicherweise Sophronios zugeschrieben wird¹⁹⁵. ʿAbdallah, der Übersetzer dieser Schrift, zitiert sie an mehreren Stellen fast wörtlich, jedoch ohne sie oder den Verfasser konkret zu benen-

¹⁹⁰ Vgl. Text § 80, § 90, § 97.

¹⁹¹ Vgl. Kapitel 3.1.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Vgl. Text § 90.

¹⁹⁵ Vgl. zur Veranlassung der Schrift S. 30, Anm. 125.

nen¹⁹⁶. In diesem Werk selbst werden Gregor von Nyssa, Basilius der Große, Gregor der Theologe, Pseudo-Dionysius und noch andere erwähnt. Bereits in seinen Übersetzungen sind die Kappadokier eine wichtige Säule seines literarischen Erbes. Folglich kann man sagen, dass sie auch in seiner *Darlegung* einen wichtigen Beitrag bei der Erklärung der Orthodoxie durch ʿAbdallah spielen.

Allerdings kann man mit großer Sicherheit davon ausgehen, dass Ibn al-Faḍl diese Kirchenväter nicht aus ihren eigentlichen Quellenschriften zitiert. Es ist davon auszugehen, dass er irgendwelche Florilegien als Grundlage benutzte. Dies ist leicht zu bemerken in den Kapiteln zwei bis fünf seiner *Darlegung*, in denen er auf diese Kirchväter zurückgreift. Allerdings zitiert er sie, so wie sie in der bereits erwähnten pseudo-sophronischen Schrift vorhanden sind¹⁹⁷. ʿAbdallah ist es demnach nicht wichtig in seiner *Darlegung* mit Primärquellen zu arbeiten.

Bei der Rezeption von Johannes von Damaskus liegt die Sache ähnlich. ʿAbdallah zitiert ihn und entnimmt seinen Schriften lange Passagen, ohne ihn zu nennen. Bereits in dem ersten Kapitel seiner *Darlegung* sieht man den Einfluss des Damaszeners auf die Begriffsdefinitionen von ʿAbdallah¹⁹⁸. Aber auch die letzten zwei Kapitel sind im Kern ein Resümee der Schriften des Johannes über diese Themen und keine eigenständige Theologie des ʿAbdallah.

Dass Ibn al-Faḍl aber die Namen der Väter nicht erwähnt hat, darf nicht so verstanden werden, als wollte er die Worte der Kirchenväter *stehlen* und sie zu seinen eigenen machen. Denn er scheut sich nicht, die Namen seiner Autoritäten zu nennen, wenn sie vorhanden sind, so wie er dies deutlich macht in Kapitel vier der *Darlegung*¹⁹⁹. Eher ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass die Namen der zitierten Kirchenväter in seinen Vorlagen nicht vorhanden waren, sonst hätte er sie genannt wie in Kapitel vier. Außerdem muss man ʿAbdallah in langer Tradition sehen, die einem solchen theologischen Vorgehen folgte. Die Kirchenväterschriften werden inhaltlich zitiert, wobei die Beschäftigung mit der Originalquelle nicht vordringliches Interesse der Autoren ist, sondern diese sich gerne auf Kompilationen von Väterzitaten o. ä. verlassen. Offenbar arbeitet ʿAbdallah in den meisten seiner Werke nach diesem Muster²⁰⁰. Unser Verfasser scheint in dieser Tradition gefangen zu sein. Bei ihm ist es schwer zu wissen, welches seine eigenen Worte und welches Zitate sind. Sein Stil lässt den Leser nicht errahnen, wann der eigentliche ʿAbdallah beginnt und wann er aufhört. Die Formulierung „wird man gefragt so antworten wir“, die so häufig in der *Dar-*

¹⁹⁶ Vermutlich wusste ʿAbdallah, dass Sophronios nicht der Verfasser dieser Schrift sein kann. Vgl. ebd.; daher taucht dieser Name nie auf in der *Darlegung*.

¹⁹⁷ Siehe Text § 25.

¹⁹⁸ Siehe Text § 7ff.

¹⁹⁹ Siehe Text § 43.

legung vorkommt, lässt nicht feststellen, ob es sich hier um seine eigene Meinung handelt oder um die Lehre eines Kirchenvaters²⁰¹.

Reden wir von seinem Stil, so muss man darauf hinweisen, dass die Form seiner selbständigen Schriften davon geprägt ist, Worte der Kirchenväter und Philosophen zusammenzustellen und seinen Schriften einzufügen bzw. seinen eigenen Gedankengängen einzuverleiben. Dies kommt deutlich zum Ausdruck in seiner *Darlegung*, sowie im *Buch des Gartens* und im *großen Buch des Nutzens* – um nur einige Schriften zu nennen. Vermutlich deswegen wurde er von den jüngeren Forschern als Kompilator bezeichnet. Doch mit dieser Bezeichnung muss man vorsichtig umgehen. Denn hier entzündet sich die Frage nach der Arbeitsweise bzw. dem Umgang unseres Schriftstellers mit seinen Vorlagen.

Wie also rezeptiert Ibn al-Faḍl die Kirchenväter? War er etwa ein formaler Schriftsteller? Wegen seiner Hochschätzung der Kirchenväter und ihrer Lehren vermutet man, dass ʿAbdallah ihre Aussagen wörtlich übernimmt und demzufolge auch wörtlich wiedergibt. Dass er den zweiten Schritt macht, ist leicht zu merken in der ganzen *Darlegung*. ʿAbdallah bemüht sich tatsächlich den Sinn des zitierten Textes ins Arabische zu übertragen. Allein die sprachlichen und stilistischen Unterschiede zwischen der lyrischen Einleitung und dem Rest seiner *Darlegung* zeigen, wie sehr ʿAbdallah sich bemüht hat, den Texten der Kirchenväter treu zu bleiben. Diese Treue macht den Text an mehreren Stellen extrem schwer verständlich, da man einen arabischen Text zu lesen hat, der jedoch von griechischem Stil und griechischer Art der Gedankenführung geprägt ist – eine Tatsache, mit der ʿAbdallahs Leser schon im ersten Kapitel konfrontiert werden²⁰².

Dass er dem Sinn des Originals treu bleibt, steht außer Frage. Jedoch hält ihn das nicht davon ab, dem Original Eigenes hinzuzufügen. Er nennt Beispiele, die dem Text seiner Meinung nach fehlen. Am Deutlichsten ist es in den Kapiteln eins, sechs und sieben. Man sieht die starke Anlehnung an Johannes von Damaskus – zur gleichen Zeit aber fügt ʿAbdallah Beispiele hinzu, die der näheren Erläuterung dienen²⁰³. Außerdem *wandert* ʿAbdallah durch die Texte. Mit anderen Worten, er *zerschneidet* die Texte und baut sie wieder auf nach seinem eigenen Muster und den Maßgaben des Gedankenganges, den er führen möchte. Dies ist ebenfalls nachzuvollziehen in den erwähnten Kapiteln, wo er zu Anfang seiner *Darlegung* Begriffe definiert, um sie dann nochmals in den letzten zwei Kapiteln zu erwei-

²⁰⁰ Vgl. STUDER 1956, 90-101.

²⁰¹ So kann man etwa beim westlichen Theologen Thomas von Aquin in seiner *Summa* genau unterscheiden zwischen Zusammenfassung der Väterlehren und eigentlichem Thomas: Alles was in seiner *Summa* einem „dicendum quod“ folgt ist originärer Thomas.

²⁰² Siehe Text § 8.

²⁰³ Siehe z.B. Definition von *usia* Kapitel 6.4.3.3.

tern. Dass er dies tun wird, schreibt er bereits in der Einleitung seiner *Darlegung*²⁰⁴.

Weiterhin verfasst Ibn al-Faḍl seine eigenen Interpretationen, wenn es keine entsprechende Erklärung in seinen Vorlagen der Kirchenväter gibt. Zum Beispiel wird dies deutlich, wenn er den griechischen Begriff „Theos“ zu erklären hat und seine eigene Interpretation für „Allah“²⁰⁵ gibt. Bei den griechischen Kirchenvätern wird man eine solche Erklärung nie finden.

Zusammenfassend ist hier zu sagen: Die Kirchenväter stellen für ʿAbdallah eine gewisse eigenständige Autorität dar, die man neben der Bibel nutzen kann. ʿAbdallah versteht darunter eine Autorität, die denselben Ursprung wie die Bibel hat. Denn beide, Väter und Schrift, sind *göttlich*. Daher muss man auf beide hören. Die Kirchenväter bestimmen den Glauben und geben Auskunft über die Menschwerdung, denn sie haben die Menschwerdung richtig verstanden und erklärt, wie er im vierten Kapitel aufzeigt.

Schließlich kann man zu dem Ergebnis kommen, dass, wenn ʿAbdallah die Kirchenväter so hoch schätzt, davon auszugehen ist, dass ihre Lehren nicht bloß eine gewisse Resonanz in seiner *Darlegung* finden, sondern auch direkt in dieser Schrift wiedergespiegelt werden. Das wird zur Folge haben, dass die Beschäftigung mit ʿAbdallahs Theologie dem Umgang mit Themen der Dogmengeschichte gleicht. Mit anderen Worten: Was ʿAbdallahs Arbeiten durchaus kennzeichnet, ist das Bemühen, das zu bewahren, was seine maßgeblichen Glaubensgenossen in früheren Zeiten gelehrt haben. Daher wird unser Diakon nicht müde zu beteuern, dass er nicht seine eigenen Worte benutzt sondern die der Kirchenväter²⁰⁶. Was hier als Bescheidenheit verstanden werden könnte, spiegelt in Wirklichkeit bei ʿAbdallah ein gezieltes Vorgehen wider, das darauf bedacht war, von seinen Lesern nicht als selbstschöpferischer sondern als traditioneller Theologe wahrgenommen zu werden. Und gerade diese Traditionstreue wird sein ganzes Schaffen charakterisieren.

²⁰⁴ Siehe Text § 4.

²⁰⁵ Siehe Text § 55.

²⁰⁶ Siehe Text § 4 u. § 37.

5. WIRKUNGSGESCHICHTE

Trotz der regen schriftstellerischen Arbeit hinterließ uns die Nachwelt keinen ausführlichen Bericht über Ibn al-Faḍl. Was Patriarch MAKARIOS AL-ḌAḌĪM und BURAIK über ihn schrieben, ist eher dürftig. Das einzige, was man ihren wenigen und indirekten Aussagen über ihn entnehmen kann, ist, dass ʿAbdallah wohl eine gewisse Rolle im 17. und 18. Jahrhundert gespielt hat. Dies beweisen auch die zahlreichen Handschriften, die in dieser Zeit kopiert wurden und erhalten geblieben sind²⁰⁷.

Charakterisierend für ʿAbdallah ist, dass er als Person ganz hinter seinem Werk zurücktrat. Das heißt, wenn man über ihn und seine Wirkung schreiben will, dann gibt es keinen besseren Weg als über seine Handschriften-Überlieferung zu berichten.

Bereits im 12. Jahrhundert fing man an, Schriften aus ʿAbdallahs Feder zu sammeln. Eine beachtlich große und alte Sammlung befindet sich in der Bibliothek des Katharinen-Klosters auf dem Sinai, z.B. Sin. arab. 480 (1190)²⁰⁸; 280 (12. Jh.)²⁰⁹; 281 (1225)²¹⁰; 282²¹¹ (1278)²¹²; 302 (1255)²¹³, 303 (1228)²¹⁴; 444 (1218)²¹⁵; 449 (13. Jh.)²¹⁶. Die Sammlung dieses Klosters scheint sich hauptsächlich für ʿAbdallahs Übertragungen der liturgischen und patristischen Werke interessiert zu haben²¹⁷. Wichtig ist, dass nicht lange Zeit nach ʿAbdallahs Tod bereits eine derartig große Zahl seiner Schriften zu finden ist. Das bedeutet, dass ʿAbdallah Ibn al-Faḍl in den intellektuellen christlichen Kreisen arabischer Zunge im 12. bzw. 13. Jahrhundert ein sehr bekannter Name gewesen sein muss und sein Werk hochgeschätzt wurde.

Dies findet Bestätigung in dem Umstand der Aufnahme von Teilen seiner Schriften selbst in die Werke seiner konfessionellen „Gegner“ auch noch zu Beginn des

²⁰⁷ Nur um Einige zu nennen: Orientale 490 (18. Jh.); Orientale 516 (1724); vgl. NASRALLAH 1983a, 208. Balamand 124 (1639), Balamand 181 (1690).

²⁰⁸ Vgl. NASRALLAH 1983a, 213.

²⁰⁹ Ebd., 196, bes. Anm. 12.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd., 202.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Ebd., 196.

²¹⁷ Die Vielzahl der Handschriften über das „Mönchsleben“ von ʿAbdallah lässt erkennen, wie oft dieser Diakon kopiert wurde auf dem Sinai. Ebd., 213.

13. Jahrhunderts. Der berühmte Kopte Hibatallāh ibn al-^cAssāl²¹⁸ übernahm Auszüge aus Ibn al-Faḍls *Fragen und Antworten über verschiedene Dinge*²¹⁹, und verwies auf ^cAbdallahs Rolle in der Übertragung der Heiligen Schrift ins Arabische²²⁰. Dass ^cAbdallah auch bei seinen „Gegnern“ wirkte, zeigt die Übersetzung *des Mönchslebens von Isaak dem Syrer*, die als Grundlage für eine äthiopische Version gilt²²¹. In Äthiopien schien ^cAbdallah von Bedeutung zu sein, da auch seine Übersetzung des Chrysostomos zum Hebräerbrief in die Ge^eez-Sprache (das Alt-äthiopische) übertragen wurde²²².

Selbst in der Neuzeit blieb ^cAbdallahs Wirkung überkonfessionell. Die Jakobiten, die unser Diakon in seiner *Darlegung* vehement attackiert²²³, zeigten Interesse gerade an dieser Schrift ^cAbdallahs und veröffentlichten in dem patriarchalen Magazin *al-Mağalla* einen Auszug aus dieser Übersetzung²²⁴.

Was die Handschriften-Überlieferung unseres Diakons anbelangt, zeigt die Sinai-Sammlung aus den 12. und 13. Jahrhundert seinen Einfluss. Auch sind zahlreiche Handschriften in antiochenischen Klöstern und Bischofssitzen zu finden. Allerdings findet man auf antiochenischem Boden weit weniger ältere Versionen von ^cAbdallahs Schriften als auf dem Sinai. Ob es sie nie im großen Maße gegeben hatte oder ob sie uns einfach nicht erreichten, ist schwer festzustellen. Möglicherweise konnte man sie nicht vor dem Verderben retten.

Auch seine Wirkung blieb bis in die Neuzeit bestehen. Vor allem spielt seine Psalmen-Übersetzung eine große Rolle im 18. und 19. Jahrhundert²²⁵. Kein Buch wurde im Orient so oft gedruckt wie ^cAbdallahs Psalmen. Diese Übersetzung wurde Grundlage für spätere Versionen auch im Westen²²⁶.

²¹⁸ Sohn einer koptischen Familie (13. Jh.), die sich durch die Beschäftigung mit Handschriften einen Ruf gemacht hat. Zu dieser Familie vgl. GRAF GCAL II, 387-414.

²¹⁹ Vgl. GRAF GCAL II, 61.

²²⁰ Vgl. ebd., 51.

²²¹ Vgl. ebd. 58, bes. Anm. 2.

²²² Vgl. GRAF GCAL II, 56.

²²³ Siehe „Darlegung“, sechste Lehre: Auseinandersetzung mit den Jakobiten und die Widerlegung ihrer schwachen Argumente.

²²⁴ Vgl. *al-Mağalla* 1939, 31-42.

²²⁵ „Das Psalterium gedruckt in Haleb 1706. 1709. 1725. 1735; nach der Revision in al-Šuwair von 1735 bis 1863 zweimal; auf letzterer beruhen auch die Ausgaben der Jesuiten in Beirut 1855, der Franziskaner in Jerusalem 1866 u. 1876, und der Maroniten in Haleb 1864. Den ersten Druck der gesamten Evangelien besorgte der Patriarch Athanasios IV. Dabbas in Haleb 1706, wiederholt zugleich mit Perikopeneinleitung und der Erklärungen des Johannes Chrysostomos ebd. 1708, ohne Erklärungen al-Šuwair 1776. 1818. 1861. Das revidierte Epistolarion mit Erklärungen des ^cAbdallah gedruckt in al-Šuwair 1756. 1759. 1770. 1792. 1813. 1859“. Vgl. GRAF 1913b, 187.

²²⁶ Vgl. NASRALLAH 1983a, 217f.

Auch sein Epistolar wurde mehrfach gedruckt. Aber nicht nur seine liturgischen Bücher sondern auch seine Übersetzungen der Kirchenväter konnten Ende des 19. Jahrhunderts ein Echo finden. So ist die Interpretation des Chrysostomos zum Johannes-Evangelium in Beirut 1890 zum ersten Mal gedruckt worden. Weiterhin zeigen die neusten Versionen, die bis Ende des 19. Jahrhunderts erarbeitet wurden, wie einflussreich ʿAbdallahs Wirkung war.

Nachdem BACHA und CHEIKHO ihren Aufsatz 1906 veröffentlicht hatten, blickte der christliche Orient mehr und mehr auf ʿAbdallah. Das Magazin an-Niʿma des rum-orthodoxen Patriarchats versuchte die Leser auf ʿAbdallah aufmerksam zu machen. In diesem Magazin wurden sowohl ein Artikel über diesen berühmten Diakon selbst veröffentlicht, als auch kleine Abschnitte der ihm zugeschriebenen Schrift *Die Lampen*²²⁷.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Ibn al-Faḍl durchaus eine wichtige Rolle im gesamten christlichen Orient beizumessen ist. Seine Wirkung reichte von Antiochien (darunter Syrien und der Libanon) bis nach Ägypten und Äthiopien und war demzufolge *überkonfessionell*. Das literarische Schaffen dieses Diakons konnte sich durch unzählige Kopien ins Heute hinüberretten. Die Kopisten beschäftigten sich mit ʿAbdallahs literarischem Erbe vom 12. Jahrhundert bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Dies zeigt wiederum, wie wichtig unser Verfasser für die Christen im Orient war.

²²⁷ M. SĀʿĀTĪ schrieb einen kurzen Artikel über die Übertragung der Heiligen Schrift ins Arabische: an-Niʿma VIII (1961), 27-30. Abschnitte aus dem ʿAbdallah zugeschriebenen Buch „Die Lampen“ in: an-Niʿma IX (1961), 7; X (1961), 21-25; XI (1961), 26; XVI (1962), 31f.

6. DARLEGUNG DES RECHTEN GLAUBENS UND DIE WIDERLEGUNG DER IRRTÜMER DER JAKOBITEN UND NESTORIANER

6.1. EINFÜHRUNG

Die vorliegende Schrift gehört zu einer Literaturgattung, die im christlich-arabischen Osten des Mittelalters weit verbreitet war. Jede christliche Konfession im Orient besaß im Laufe der Zeit eine Schrift, die einen ähnlichen Inhalt und einen ähnlichen Titel hatte²²⁸. Solche Schriften sind gekennzeichnet durch die Darstellung der eigenen Kirchenlehre, sowie durch Auseinandersetzungen mit den Dogmen anderer christlicher Konfessionen. Daher ist Polemik im Wesentlichen der Hauptcharakter dieser Werke. Bei dieser Schrift unseres mittelalterlichen Denkers ʿAbdallah Ibn al-Faḍl dürfte es ebenso sein. Der Titel seiner *Darlegung* führt den Leser in die Themen ein, mit denen sich diese Schrift befassen wird: Eine Darlegung des rechten Glaubens mit dem Untertitel „Die Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer“. Tatsächlich gehören die Lehren unseres Diakons ausschließlich in diese Bereiche. Allerdings wird man von Anfang an merken, dass trotz der systematischen Darbietung des Glaubens in den ersten Kapiteln der polemische Zug meist in der ganzen Schrift präsent ist.

6.2. VERFASSERSCHAFT

Wer mit den Schriften des Ibn al-Faḍl nur einigermaßen vertraut ist, wird aufgrund des Inhaltes sowie der Sprache der *Darlegung* leicht zu dem Schluss kommen, dass die handschriftliche Überlieferung, die sie unserem antiochenischen Schriftsteller zuschreibt²²⁹, vollen Glauben verdient. Hinzu kommen die folgenden Indizien, die ebenfalls für die Verfasserschaft ʿAbdallahs sprechen:

Der Verfasser der *Darlegung* ist ebenso der Schöpfer anderer Werke, als deren Autor und Übersetzer unser Theologe gilt, denn 1) der Inhalt einiger Kapitel aus dem *Buch des Beweises*²³⁰, als dessen Übersetzer ʿAbdallah gilt, stimmen mit Kapitel zwei bis fünf der *Darlegung* überein; 2) das erste Kapitel der *Darlegung* (die

²²⁸ Vgl. HORST 1886, S. 4 bes. Anm 1.

²²⁹ Siehe unten 6.3.

²³⁰ Vgl. Kapitel 2.5.

Bestimmung der philosophischen Begriffe) unterscheidet sich nicht allzu sehr von den Begriffsbestimmungen im *Buch des Nutzens*²³¹.

Die *Darlegung* vermittelt uns ein Bild von einem Verfasser, das in das Profil des Ibn al-Faḍl passt, wie man ihn bis jetzt immer beschrieben hat: Als einen sehr belesenen Mann, der gute Kenntnisse in Philosophie und patristischer Tradition zu erkennen gibt.

Daher kann man behaupten, dass die *Darlegung* aus der Feder unseres antiochenischen Diakons hervorgegangen sein muss.

6.3. BIBLIOGRAPHISCHE ANGABEN DER DARLEGUNG

Laut NASRALLAH, der sich als letzter Forscher mit den bibliographischen Angaben beschäftigte, konnte sich dieses Werk ḥAbdallahs nur in folgenden Handschriften retten:

- Orientale 541 (1663), Fol. 174v-239v
- Orientale 543 (XVII. Jh.), Fol. 73r-93v.
- Orientale 549 (1653) Fol. 3v-64v.
- Sammlung der Erben von R. Antaki, Leningrad²³².
- Sammlung von Gregor IV., 16 (XIX. Jh.) Fol. 75v-114r; 18 (1642) Fol. 1v-68v.
- Vat. Arab. 560 (XVII. Jh.) Fol. 80v-130r.
- Maḥlūf 1, S. 174-229.
- Moskau²³³.

Allerdings ist NASRALLAHS Angabe bezüglich der ältesten Version der *Darlegung* im Codex Sin. arab. 452²³⁴ leider falsch. NASRALLAH ist bedauerlicherweise ein Fehler unterlaufen, indem er ein in diesem Codex vorhandenes Werk, das denselben Titel (Darlegung des rechten Glaubens) trägt, mit der *Darlegung* ḥAbdallahs verwechselt. Bei jenem Werk handelt es sich um einen kurzen Traktat des Johannes von Damaskus. Zwar liest man ḥAbdallahs Namen zu Beginn dieser kurzen Abhandlung, allerdings nur als Übersetzer und nicht als Verfasser²³⁵.

²³¹ Vgl. Orientale 541, 26^r-39^v.

²³² Seine Sammlung ist unbekannt.

²³³ Der Autor des Artikels erwähnt weder den Namen der Bibliothek noch den Code des Manuskripts. Entnommene Information aus AL-MAŠRIQ 1925, 680. Vgl. auch NASRALLAH 1983a, 156, Anm. 45.

²³⁴ Vgl. NASRALLAH 1983b, 219.

²³⁵ Vgl. Sin. arab. 452 Fol. 162r.

Somit stehen uns als Quellen nur die jüngeren Versionen zur Verfügung, von denen die meisten aus dem 17. Jahrhundert stammen²³⁶.

6.4. BESCHREIBUNG DER HANDSCHRIFTEN

Die Handschriften, die für die hier vorliegende Edition benutzt werden, sind: Orientale 541 (1663), Orientale 543 (17. Jh.), Orientale 549 (1653.) aus der Jesuiten-Universität St. Joseph in Beirut/Libanon, und schließlich Vat. arab. 560 ebenso aus dem 17. Jh. aus der Biblioteca Apostolica Vaticana in Rom.

a) **Orientale 541** (1663 Jh.) (=B)

Dieser Codex²³⁷ enthält mehrere Schriften, die aus der Feder unseres Diakons stammen. Der Titel der Handschrift lautet:

الان طاك ي ل ع بد الله المرسد تقيمة والامانة المند فعة ك تاب (*Buch des Nutzens und das des rechten Glaubens von Abdallah dem Antiochener*).

Die meisten davon tragen einen theologisch-dogmatischen Zug. Nur die letzten zwei Werke weisen einen liturgischen Charakter auf:

14 Kapitel aus Abdallahs Buch des Nutzens. Hier werden christliche Fragen bezüglich der Einheit der Natur in Gott, des Mysteriums der Trinität und der Menschwerdung in Kürze behandelt. Fol. 2r-10v.

50 Antworten auf 50 Fragen aus der Bibel. Entnommen sind die Antworten aus Schriften des Johannes Chrysostomos. Fol. 10r-25v.

Erklärungen einiger Fragen theologisch-philosophischen Inhalts gefolgt von Zitaten der Kirchenväter. Fol. 26r-41v.

Auszüge aus dem Buch des Nutzens von Abdallah Ibn al-Faḍl. Darin werden 75 theologisch-philosophische Themen behandelt. Fol. 42r-140v.

Darlegung des rechten Glaubens in sieben Kapiteln gegen die Jakobiten und Nestorianer (Fol. 174v-239v). Sie tragen den Titel *taʿālīm* (Lehren) und beinhalten polemische Angriffe gegen die Nestorianer im Sinne der Lehre von der einen Hypostase Jesu Christi. Bezüglich der Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten weist der Text eine Lücke auf.

²³⁶ Vgl. NASRALLAH 1983, 156.

²³⁷ Vgl. CHEIKHO 1922, 638.

Erklärung unklarer Begrifflichkeiten, die in vorigen Schriften des Verfassers vorkommen. Fol. 188r-191v.

Zitate arabischer Poeten über die *Wichtigkeit der Bücher* und den Umstand, dass man bei der Ausleihe vorsichtig sein muss. Fol. 192r-192v.

Der Codex endet mit der Übersetzung *zweier Lobpreisungen* aus dem Griechischen für die Heiligen Andreas von Kreta und Nikolaus von Myra. Fol. 193r-200v.

Es ist festzustellen, dass das Manuskript von zumindest zwei Kopisten angefertigt wurde: Ibrahim, Sohn des Luṭfī, des Arztes in Damaskus, dessen Name am Ende des vierten Abschnittes in dieser Handschrift zu lesen ist, und Yuḥannā ibn Rizk al-Ḍayb, dessen Name in einer Notiz am Ende der *Darlegung* steht, wo zu lesen ist, dass ʿAbdallah diese *Darlegung* aus dem Griechischen übersetzt haben soll und dass die Kopie dieser Schrift am Mittwoch, dem 1. April 7171 nach der Weltära (=1663 A.D.) angefertigt wurde.

Die Ausstattung dieses Codex ist festes, satiniertes Papier mit modernem Einband aus Leder und schwarzem Leinen. Der Titel ist mit goldenen Lettern auf dem ledernen Buchrücken geschrieben. Die Höhe des Buches beträgt 20cm und die Breite 21cm. Es besteht aus 200 Blättern und auf jeder Seite befinden sich 23 Textzeilen in sehr gepflegter *Nashi*-Schrift mit schwarzer und roter Tinte.

b) Orientale 543 (XVII Jh.)²³⁸ (= C)

In dieser Handschrift wurde der *Darlegung* Ibn al-Faḍls der gesamte Codex gewidmet. Er trägt den Titel:

الفضل بن لعبد الله الممد تقيمة الامانة شرح *Darlegung des rechten Glaubens von ʿAbdallah Ibn al-Faḍl.*

CHEIKHO behauptet, dass der Inhalt dieser Kopie im Wesentlichen mit der des Codex 541 übereinstimme mit einer Ausnahme: Die Lücke bezüglich der Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten besteht nicht. Allerdings stimmt diese Angabe nicht, denn beide Handschriften weisen die gleiche Lücke auf. Der Kopist ist leider anonym.

Das Material entspricht der Beschreibung des vorherigen Codex. Auch wurde die gleiche Schriftart und die gleichen Tintenfarben verwendet.

²³⁸ Vgl. CHEIKHO 1922, 640.

c) Orientale 549 (1. Dezember 1653)²³⁹ (= D)

Diese Handschrift ist sehr voluminös und besteht aus diversen Werken von verschiedenen Schriftstellern. Der Titel des Codex lautet:

وغيرها الدمشقي ي وحننا ومقالات الراهب ب ولس لرسائل مجموعة
(*Eine Sammlung von Episteln des Paulus, des Mönches, und Abhandlungen des Johannes von Damaskus, und von anderen als den beiden*).

Folgende Schriften sind in diesem Codex zu finden:

Abhandlung von Paulus, dem antiochenischen Mönch in 22 Kapiteln (S. 1-35).

Paulus der Mönch: Widerlegung der Häresien (S. 35-56).

Paulus der Mönch: Eine Epistel an Abū Srūr (S. 56-59).

Paulus der Mönch: Widerlegung der Häresien (S. 60-67).

Eine Antwort von Paulus dem Mönch bezüglich der Wahrhaftigkeit des Christentums (S. 79-95).

Die Irrtümer der Armenier stammt von einem anonymen griechischen Verfasser, der in diesem kurzen Text ebenso den Lateinern das *Filioque* vorwirft (S. 96).

Darlegung des Glaubens von Johannes von Damaskus (S. 97-136).

Über die Ikonenverehrung von Johannes von Damaskus (S. 137-147).

Über den Herrn Jesus Christus im Grab von Johannes von Damaskus (S.147-150).

Gegen die Nestorianer von Johannes von Damaskus (S. 151-184).

Darlegung des Glaubens von Dionysios Areopagites (S. 184-186).

Eine kurze Darstellung der wichtigsten Häresien (S. 186-189).

Eine kurze Beschreibung der Stundengebete bei den Griechen (Byzantinern) eines anonymen Verfassers (S. 189-191).

Abhandlung über Gottes Erkenntnis und über den Sohn Gottes von Theodor Abū Qurra (S. 193-201).

Auseinandersetzung zwischen einem Byzantiner und einem Lateiner (S. 202-208).

²³⁹ Ebd., 643.

Eine Polemik des Patriarchen Photios des Großen gegen die Lateiner (S. 208-214).

Abhandlung gegen die Monophysiten. Dieser Traktat wird dem Theodor Abū Qurra zugeschrieben (S. 214-221).

Predigt über die Echtheit der Evangelien von Theodor Abū Qurra (S. 223-228).

Abhandlung gegen die Nestorianer und die Jakobiten vom selben Verfasser (S. 228-241).

Eine Liste der häretischen Sekten: Nestorianer, Jakobiten, Maroniten, Arianer, Makedonier und Armenier. Der Verfasser ist anonym (S. 242-244).

Das Glaubensbekenntnis des 6. Ökumenischen Konzils (S. 245-248).

Ein Glaubensbekenntnis des Hierotheos, des Schülers des Dionysios Areopagites (S. 248-250).

Gegen die Jakobiten von Johannes von Damaskus (S. 253-344).

Darlegung des rechten Glaubens von ʿAbdallah Ibn al-Faḍl (S. 345-475).

Der letzte Teil dieser Handschrift beinhaltet verschiedene Kapitel aus ʿAbdallahs *Buch des Nutzens* – allerdings in einer anderen Anordnung als gewöhnlich in den Handschriften zu finden (S. 476-645).

Diese Handschrift wurde von einem Kopisten namens عيسى المرحوم ابن بولاص (Paulus, Sohn des verstorbenen und berühmten Isa, Sohn Hatems, der aus Homs stammt und melkitischen Glaubens ist) angefertigt. Dieser Kopist erwähnt, dass die Abschrift der Handschrift am 1. Dezember 7162 nach der Weltära (=1653 A.D.) erfolgt ist. Weiterhin verraten uns zwei Notizen auf den Seiten 252 und 645, dass dieser Codex zum Zwecke der Nutzung in der Beiruter Gemeinde St. Georges hergestellt worden war und dass er im Jahr 1919 an die Jesuiten-Universität St. Joseph in Beirut verkauft wurde.

Leider ist der Zustand dieses Codex, der in unterschiedlichen *Nashi*-Schriftarten geschrieben worden ist, nicht gut. Das Papier ist teilweise fleckig. Der Einband ist abgenutzt und mehrfach durchlöchert. Er ist 18cm hoch, 14,5cm breit und besteht aus 646 Seiten. Auf jeder Seite sind zwischen 15 und 22 Textzeilen zu finden.

d) Vat. Arab. 560 (XVII. Jh.)²⁴⁰ (=A)

Es handelt sich hierbei um einen ziemlich kleinen Codex aus mehreren Schriften verschiedener Verfasser, wobei Traktate des Johannes Chrysostomos den größten Anteil in dieser Handschrift haben. Sie trägt keinen Titel aber enthält ein Inhaltsverzeichnis zu Beginn²⁴¹. Die Werke sind:

Predigt des Erhabenen unter den Heiligen Johannes Chrysostomos über Lazarus, den Freund [Christi] (Fol. 2r-7r).

Predigt vom heiligen Epiphanius über Palmsonntag (Fol. 7r-16r).

Predigt von Chrysostomos über den unfruchtbaren Feigenbaum. Diese Predigt wird am Großen Montag verlesen [Montag der Karwoche] (Fol. 16r-22r).

Ebenso von Chrysostomos: *Predigt über die Zehn Jungfrauen. Zum Verlesen am Großen Dienstag* [Dienstag der Karwoche]. (Fol. 22r-28v).

Chrysostomos: *Predigt über die sündige Frau. Zum Verlesen am Mittwoch der Karwoche*²⁴² (Fol. 28v-39r).

Verschiedene Predigten von Chrysostomos *über den Verrat des Judas an Jesus Christus* (zum Verlesen am Gründonnerstag); *über das glorreiche Pascha* und *über die Nächstenliebe* (Fol. 39v-74r). Diese Sammlung von Predigten wird, ohne einen Grund dafür kenntlich zu machen, getrennt durch eine Predigt des heiligen Mar Isaak *über die Verkündigung der Allerheiligsten Maria* (Fol. 52r-55r).

Chrysostomos: *Predigt über die Himmelfahrt unseres Herrn. Zum Verlesen an dem genannten Festtag* (Fol. 74v-80r.).

Worte einiger Lehrer über den Glauben der Jakobiten und Nestorianer [entspricht der *Darlegung des rechten Glaubens* von ʿAbdallah] (Fol. 80v-130r).

Der Codex nennt keinen Kopisten. Bis auf die Predigt von Isaak und die Darlegung ʿAbdallahs scheint diese Handschrift für die liturgische Nutzung während der Karwoche bestimmt zu sein.

Interessanterweise zeigen die vier oben beschriebenen Handschriften, dass Ibn al-Faḍl von den Kopisten oft mit den großen Lehrern der Kirche in Verbindung gebracht wird. Ob dies nur ein Zufall ist, oder ob sie unseren antiochenischen Theologen derart hochgeschätzt haben und ihn somit zu den wichtigen Kirchenlehrern zählen wollten, bleibt indes unklar.

²⁴⁰ Eine ausführliche Beschreibung dieser Handschrift bietet SAUGET 1998, 225-232 bes. 227.

²⁴¹ Vat. Arab. 560, Fol. 1v.

²⁴² In Arabisch: am Großen Mittwoch.

Vor allem Codex Vat. Arab.560, der ʿAbdallahs Namen nicht erwähnt, betrachtet ihn als Lehrer, wobei es unklar ist, warum der Kopist *muʿallimīn* (Lehrer in der Pluralform) und nicht *muʿallim* (Lehrer in der Singularform) schreibt²⁴³. Man darf aber nicht daraus schließen, dass der Kopist an der Verfasserschaft des Ibn al-Faḍl zweifelt. Eher muss man davon ausgehen, dass der Kopist mit großer Wahrscheinlichkeit eine alte Vorlage benutzte, die den Namen ʿAbdallahs nicht aufwies.

Während die drei oben genannten Beiruter Handschriften Lücken bezüglich der Auseinandersetzung mit den Jakobiten aufweisen, ist die vatikanische dagegen komplett. Die Beiruter Handschriften scheinen eine gemeinsame Vorlage zu haben aber verschiedene Kopisten. Vor allem B und C ähneln sich inhaltlich sehr. Nur D weist viele Abweichungen auf – meist Schreibfehler, die zu einer anderen Lesart führen –, die aber oft von einer späteren Hand korrigiert wurden.

6.4.1. SPRACHLICHE MERKMALE DER HANDSCHRIFTEN

Die vier Handschriften, die für die Edition benutzt wurden, unterscheiden sich grammatikalisch voneinander in unterschiedlichem Ausmaß. Allgemeine syntaktische Fehler sind kaum zu nennen. Meistens findet man Fehler in Bezug auf die Orthographie. Diese orthographischen Abweichungen entsprechen der Form jener Sprache, die von den arabischsprachigen Christen im Mittelalter verwendet wurde. Diese Schriftsprache unterscheidet sich vom klassischen Arabisch durch bestimmte grammatikalische, syntaktische und orthographische Abweichungen, die anhand einiger Beispiele hier in der gebotenen Kürze aufgezeigt werden sollen:

- Verwechslung bei der Verwendung von *dāl* und *ḍāl*.
Beispiele: الذنوب statt الذنوب A, Fol. 80v und C, Fol. 73r; الذميمة statt الذميمة A, Fol. 81v und C. Fol. 73r; البادل statt البادل A, Fol. 81v und C, Fol. 73r²⁴⁴.
- Verwechslung von *alif maqṣūra* mit *alif mamdūda*²⁴⁵.
Beispiele: تترقا statt تترقى (D 26v; B 199v) تتدانا statt تتدانى (A 97v).
- Verlängerung von kurzen Vokalen²⁴⁶.
Beispiele: اباد statt ابد (A 115v; B 221v).
- Fluktuation in der Buchstabierung von Lehnwörtern v.a. bei Namen.
Beispiele: اعرىغوريوس - اعرىغوريوس (A 82v u. A 95r).

²⁴³ Vgl. Vat. Arab. 560, Fol. 1v.

²⁴⁴ Vgl. BLAU 1966, 92f; RAHMÉ 1968, 12.

²⁴⁵ RAHMÉ 1968, 21.

²⁴⁶ BLAU 1966, 87.

- Verbindung der Worte *kul mā*²⁴⁷.
Beispiele: كل ما - كلما (A 97v; B 177r; D 27v; C 81v), und ان ما - انما (A 103r; B 206v; D 33r).
- Divergenzen im Gebrauch von *hamzah*:
 - Ersetzung von *hamzah* durch *yā*²⁴⁸
Beispiele: مائة statt مائتة (B177r; D 6r) und قائما statt قائما (A 82r; B 177r; C 73v; D 6r).
 - Auslassung von *hamzah* in Medial- und Finalpositionen²⁴⁹
Beispiele: اللؤلؤة statt اللؤلؤة (A 92v; B 192r; D 20r), السماء statt السماء (B 175v; D 5r), نسل statt نسل (A 81v; B176r), und نسلكم statt نسلكم (A 123v; B 231v; C 92v; D 56v).

6.4.2. ANLASS DER DARLEGUNG

Im Folgenden möchte ich der Frage nachgehen, ob angenommen werden könnte, die *Darlegung* müsse im Kern als eine Art „Dogmatik“ ʿAbdallahs betrachtet werden, die unser Autor als Darlegung seiner eigenen Überzeugungen für die Nachwelt bzw. seine Glaubensbrüder zu hinterlassen beabsichtigte.

Zur Klärung dieser Fragestellung muss man die *Darlegung* im großen Rahmen des großen und weitgefächerten schriftstellerischen Werkes Ibn al-Faḍls betrachten. In welchem Zusammenhang steht die *Darlegung* zu seinen anderen Schriften und was ist das Besondere an diesem Werk? Dies führt uns zur Frage nach dem Grund der Abfassung der *Darlegung*.

Bei den ersten zwei Forschern, die über den Grund der Niederschrift Vermutungen anstellten, nämlich C. BACHA und L. CHEIKHO²⁵⁰, liest man, ʿAbdallah habe dieses Werk auf Bitten (*multamas*)²⁵¹ von Johannes, dem Bischof von Manbiğ und Dulūk verfasst. Beide Forscher wollen dies aus der Vorrede des Textes ʿAbdallahs herausgelesen haben²⁵². Auch G. GRAF übernimmt diese These in einem früheren Artikel²⁵³. Diese Vermutung greift Jahrzehnte später J. NASRALLAH wieder auf und schreibt: „ʿAbdallah composita son traité à la demande de Jean, évêque de Mambîğ“²⁵⁴ und wiederholt dies nochmals in einem im selben Jahr erschienenen Buch²⁵⁵. Auch J.-M. SAUGET folgte dieser Theorie²⁵⁶. Somit ist ein breiter Kon-

²⁴⁷ RAHMÉ 1968, 45.

²⁴⁸ Ebd. 48f.

²⁴⁹ BLAU 103f.

²⁵⁰ Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 945f.

²⁵¹ In den Handschriften steht *suʿāl*.

²⁵² Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 945f.

²⁵³ Graf übersetzt das Wort *suʿāl* als *Anregung* und *Verlangen*. Vgl. GRAF, 1913, 190.

²⁵⁴ Vgl. NASRALLAH 1983a, 156.

²⁵⁵ Vgl. NASRALLAH 1983b, 226.

sens innerhalb jener Forscher erkennbar, die über ʿAbdallah veröffentlicht haben. Allerdings ist hierbei fraglich, ob nicht jeweils die These der Vorgänger übernommen worden ist, denn es ist bei genauerer Betrachtung des Textes augenscheinlich, dass die Frage nach der Veranlassung zum Verfassen der Schrift breiter beantwortet werden muss, als es der Hinweis auf eine Beauftragung durch Johannes, den Bischof von Manbiğ und Dulūk, vermag.

Die von allen Forschern übereinstimmend vertretene These resultiert aus einem Satz der Vorrede der *Darlegung*²⁵⁷:

وإدسن نية أجمل الـ باذل الـ قديس الخیر الاب سد يدي سؤال ذلك الـ اذ ضاف وقد لا سيما
ودلوك ادم الله كفايته اياي في هذا الباب من بـج مطران يـ ودا نا طوية

„Besonders deswegen, weil die Bitte/Frage²⁵⁸ meines Herrn Johannes, des Bischofs von Manbiğ und Dulūk, des gütigen und heiligen Vaters, der die schönste Absicht/Vorhaben und die beste Gesinnung aufbringt, hinzukommt. Möge Gott dem, was er für mich in dieser Hinsicht tut, Dauer verleihen.“

Es stellt sich aber die Frage, was ʿAbdallah mit „hinzukommen“ eigentlich meint. Oder anders formuliert „Was kommt wozu hinzu“? Diese Unklarheit lässt vermuten, dass eine etwaige Beauftragung jenes Bischofs nicht der alleinige Grund sein kann, der ʿAbdallah dazu treibt, die *Darlegung* zu verfassen.

Um daher die Frage nach der Veranlassung der Schrift in Gänze beantworten zu können, soll hier die gesamte Vorrede in die Betrachtung mit einbezogen werden. Fasst man diese nämlich zusammen, so kristallisiert sich die folgende Struktur heraus:

1. ʿAbdallah preist Gott, der uns zum rechten Glauben geführt hat;
2. Der richtige Glaube sei wichtig für die Heilserlangung;
3. Daher beschließe unser Diakon, seinen Glauben niederzuschreiben, bevor er fortginge²⁵⁹;
4. Er werde sein Ziel, dieses Werk zu schreiben, erreichen, weil er sich auf Gott verlasse;
5. Am Ende der Vorrede kommt als weiterer Grund für die Niederschrift die Bitte des Bischofs an ʿAbdallah hinzu²⁶⁰.

²⁵⁶ Allerdings war seine Absicht, einen Überblick über den Inhalt der Handschrift Vat. Arab 560 zu geben und nicht eine tiefere Untersuchung jeglichen Werkes. Vgl. SAUGET 1998, 225-232 bes. 227.

²⁵⁷ Vgl. Text § 3.

²⁵⁸ سؤال kann auf vielerlei Weisen verstanden werden: als *Bitte* (مـلـ تـمسـ) Vgl. BACHA/CHEIKHO 1906, 945f.; *Verlangen, Anregungen* bei GRAF 1913, 190; NASRALLAH 1983a, 156; Für weitere Übersetzungsvarianten dieses Wortes vgl. KAZIMIRSKI 1960, 1037 und DOZY 1881, 621.

²⁵⁹ Vgl. Text § 2.

²⁶⁰ Vgl. Text § 3.

Paraphrasiert man diese Punkte, um ihre Inhalte zu verdeutlichen, so ergibt sich etwa folgender Kern: Weil ʿAbdallah in dem Bewusstsein Theologie betreibt, dass sein in seinen Schriften vermittelter Glaube durch die Führung Gottes ein rechter Glaube ist, und nur dieser rechte Glaube zum Heil führt, ist es ʿAbdallah eine Herzensangelegenheit, diese seine durch Gottes Gnade vermittelten Überzeugungen für seine Glaubensbrüder aufzuschreiben, und er rechnet mit der Hilfe Gottes bei diesem Unterfangen, um das ihn eben auch jener Bischof gebeten hat.

Dieses *لا سيما وقد لا سد فيما* am Ende der Vorrede liest sich auf Arabisch schwer und lässt sich auf folgende beide Sinnzusammenhänge beziehen: *a)* Es kann sein, dass ʿAbdallah damit meint, er wird sein Ziel erreichen das Werk zu schreiben, weil der Bischof für ihn betet, oder *b)* die zweite Leseart könnte sein: ʿAbdallahs Überzeugung, dieses Werk schreiben zu müssen, wurde dadurch gestärkt, dass der Bischof ihn ausdrücklich darum bat.

Die zweite Auslegung scheint überzeugender zu sein, wenn man die Struktur der Vorrede im Auge behält. Selbst wenn man sich für die erste Interpretation entscheiden würde, könnte man nie zu der Schlussfolgerung kommen, dass die Bitte bzw. die Aufforderung des Bischofs der einzige Anlass für die Schriftverfassung gewesen ist. Die Bitte war nichts anderes als eine vielleicht letzte Motivation oder reflektiert vielleicht den Umstand einer finanziellen Unterstützung durch den Bischof. Denn die Formulierungen „der die schönste Absicht und die beste Gesinnung aufbringt“ und „möge Gott dem, was er für mich in dieser Hinsicht tut, Dauer verleihen“²⁶¹ lassen vermuten, dass der Bischof Johannes die Arbeit ʿAbdallahs finanziert haben könnte.

Es scheint aber, dass BACHA/CHEIKHO, GRAF und NASRALLAH nur den letzten Satz dieser Vorrede gelesen haben und alles andere außer Acht ließen in der Meinung, den Grund der Abfassung des Textes allein im Auftrag des Bischofs gefunden zu haben. Aber selbst den letzten Satz lasen sie unvollständig und ließen *لا سيما وقد انضاف* bei ihrer Interpretation aus. Daraus ergab sich bei ihnen die folgende Auffassung: ʿAbdallah schrieb dieses Buch nieder ob des Auftrages des Bischofs von Manbiğ und Dulūk. Aber wenn die Bitte des Bischofs so wichtig für diesen Anlass gewesen wäre, dann hätte Ibn al-Faḍl das am Anfang dieser Schrift erwähnt, wie dies bei anderen Verfassern der Fall ist, so z.B. bei Johannes von Damaskus²⁶², dessen Schriften ʿAbdallah sehr vertraut sind²⁶³. Denn die Nennung des Auftraggebers gerade wenn es sich um einen Bischof handelt, würde ja auch die Schrift selbst und den Autor adeln. ʿAbdallah geht jedoch anders vor und nennt den Bischof nur als einen letzten Grund, nachdem er vorher eher von seinen persönli-

²⁶¹ Ebd.

²⁶² Vgl. Joh. Damasc., Dial. (PTS 7, 51, 5–53,65 KOTTER).

²⁶³ NASRALLAH 1983b, 208.

chen Motiven spricht, die ihn zur Abfassung seiner Schrift bringen. Dies könnte auch wiederum dafür sprechen, dass ʿAbdallah zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Schrift aber auch allgemein aufgrund seines reichen und wichtigen literarischen Wirkens bereits zu Lebzeiten einen Status genoss, der es ihm ermöglichte, den Auftrag des Bischofs derart weit hinten zu stellen und vorher zu verhandeln, was ihn persönlich dazu bringt, diese *Darlegung* zu schreiben. Wenn dem so ist, so spricht dies auch für die inhaltliche Wichtigkeit des Textes im Gesamtwerk ʿAbdallahs und würde die These stützen, es handele sich hier in gewissem Sinne um Ibn al-Faḍls dogmatisches Lehrbuch.

Ferner, wenn man Punkt 3 gründlich untersucht, kommt man zur Annahme, dass die Formulierung²⁶⁴ „deshalb beschloss ich, elender und verachteter Knecht, Freund des Fehlers, einer, der Urheber von [bösen] Taten ist, Genosse des Irrtums und Verlassener von [guten] Taten, das, was ich glaube, niederzuschreiben, bevor ich aus der Welt der Sinne zu der Wohlstätte der Seelen wegziehe“, darauf hindeutet, dass für den Autor *a)* die Wichtigkeit der Weitergabe des rechten Glaubens hinter der Verfassung dieser Schrift stand und *b)* ʿAbdallah bereits in einem hohen Alter war, als er dieses Werk verfasste. Gerade aus diesem Grund wollte er den Anhängern seiner Kirche eine Schrift hinterlassen, die ihnen dabei helfen soll, sich nicht in Irrlehren zu verlieren, sondern mit Hilfe seiner Richtschnur nach dem Heil des rechten Glaubens streben zu können. Dies ist m.E. der Hintergrund, der hinter der Schriftveranlassung steht.

Für die Vermutung, ʿAbdallah sei bei der Abfassung dieser Schrift bereits in hohem Alter gewesen, spricht auch der o.g. Umstand, dass er nicht den Auftrag des Bischofs zuerst erwähnt, sondern wohl bereits ein so hohes Ansehen genießt, dass er zuerst seine persönlichen Gründe nennen kann.

Die Vermutung, es handele sich hier um ʿAbdallahs Dogmatik, wird auch dadurch bekräftigt, dass Ibn al-Faḍl zahlreiche dogmatische Schriften von unterschiedlichen Kirchenvätern²⁶⁵ ins Arabische übersetzt und viele eigene theologische Werke verfasst hat²⁶⁶ – er ist somit sowohl von seinem theologischen Kenntnisstand her in der Lage, ein solches Unternehmen zu bewerkstelligen, als man auch annehmen könnte, dass man solches von ihm erwartete.

Durch diverse Übersetzungen griechischsprachiger Dogmatiker und anderer dogmatischer Werke in der arabischen Sprache ist eigentlich eine Vielzahl theologischer Schriften auch ʿAbdallahs Glaubensbrüdern zugänglich, weshalb sich die Frage stellt, warum ʿAbdallah diesen Werken nun noch ein Weiteres hinzufü-

²⁶⁴ Vgl. Text § 2.

²⁶⁵ Vgl. Kapitel 3.1.

²⁶⁶ NASRALLAH 1983b, 193-226.

gen will. Haben diese Schriften etwa ʿAbdallahs Meinung nach Lücken aufzuweisen, die er nun füllen will? Hieraus ergibt sich auch die Notwendigkeit, zu untersuchen, ob ʿAbdallahs *Darlegung* nicht einen Charakter aufweist, der sie zu etwas in seinem Umfeld genuin Neuem macht.

Hierfür spricht, dass sich die *Darlegung* bereits innerhalb des Gesamtwerkes aus übersetzten und selbstverfassten Werken Ibn al-Faḍls unterscheidet durch eine gänzlich andere Struktur. ʿAbdallahs Werk mutet in gewisser Weise wie ein Lehrbuch an, und vielleicht hatte unser Diakon den Eindruck, seine großen Schriften seien nicht überschaubar genug für den Anspruch der theologischen Unterweisung seiner Glaubensgenossen gewesen. Daher wollte er ihnen eine Zusammenfassung der Kirchenlehren hinterlassen, die einfacher strukturiert ist als seine anderen Werke und die gleichzeitig als dogmatisches Lehrbuch zu verstehen und zu benutzen ist. Dieser Anspruch kommt indirekt zum Ausdruck in der Vorrede, wenn er sagt: „Ich verfasste diese Kapitel auf Griechisch und übersetzte sie ins Arabische. Dabei beabsichtigte ich, sie aus vielen guten Gründen kurz zu fassen“²⁶⁷.

Diese Umstände werfen ein gänzlich anderes Licht auf das Werk ʿAbdallahs. Ist er bisher vor allem als Kompilator der wesentlichen Überzeugungen der Kirchenväter in Erscheinung getreten, so scheint dieses Spätwerk sein Versuch einer eigenen Dogmatik zu sein, und gerade der Hinweis darauf, er habe sich bewusst bemüht, die Lehren der Kirchenväter auf einen Kern zu reduzieren, spricht dafür, dass in diesem Werk sowohl im Inhalt als auch in der Anordnung der Themen ein Einblick in das konkrete Verständnis der behandelten dogmatischen Themen zu finden ist, wie ʿAbdallah selbst es hatte.

Somit ist die Ankündigung in der Einleitung, er werde hier seinen eigenen Glauben präsentieren, nichts anderes als ein Hinweis darauf, dass der zentrale Wert dieses Werkes unseres Autors darin liegt, dass uns hier die Möglichkeit geboten wird, die Theologie des ʿAbdallah Ibn al-Faḍl nachvollziehen zu können, da er deren Kernbestand mittels der *Darlegung* selbst präsentiert.

6.4.3. INHALT UND INHALTSANALYSE

6.4.3.1. ALLGEMEINES

Obwohl ʿAbdallah selbst eine gewisse Einteilung seiner *Darlegung* gibt, indem er seine Schrift in sieben *taʿālīm*²⁶⁸ („Lehren“) einordnet, zerfällt dieses Werk the-

²⁶⁷ Vgl. Text § 4.

²⁶⁸ Ebd.

matisch betrachtet in vier Teile und sieben Kapitel: a. der erste Teil besteht aus der lyrischen Einleitung; b. der zweite Teil befasst sich mit Begriffsbestimmungen; c. der dritte Teil handelt von Trinitätslehre und Christologie; und d. in dem vierten und letzten Teil geht es um die Auseinandersetzungen zwischen unserem Diakon und seinen christlichen Gegnern, den Jakobiten und Nestorianern.

Der Aufbau der *Darlegung* mit den philosophisch-theologischen Termini zu Anfang der theologischen Schrift ist kein Novum in der Kirchengeschichte. ʿAbdallah steht in einer langen Tradition, die eine solche Herangehensweise kannte²⁶⁹. Aber das Verdienst ʿAbdallahs besteht darin, dass er der erste in seiner Kirche war, der ein solches Werk auf Arabisch anfertigte. Vor ihm gab es nur griechische Florilegien.

Weiterhin stellt man große Ähnlichkeiten zwischen ʿAbdallahs *Darlegung* und der *Pege Gnoseos* des Johannes von Damaskus fest. Diese Theorie würde nicht stimmen, wenn man die heutige Version der *Pege* mit folgender Anordnung zu Grunde legt: a) als erster Teil *die Philosophischen Kapitel*; b) gefolgt von der großen Schrift *über die Häresien*; c) und schließlich der dritte Teil *die Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens*, bekannt als *de fide*. Diese Struktur der *Darlegung* haben wir fest im Hinterkopf. Allerdings vergisst man oft, dass dieser Aufbau der *Pege* ziemlich neu ist, und dass es in alten Handschriften eine andere Anordnung gibt, nämlich, dass *de fide* direkt nach den *Philosophischen Kapiteln* und am Ende die *Häresien*²⁷⁰. Im Wesentlichen stellt ʿAbdallahs *Darlegung* eine kurze Zusammenfassung der *Pege* dar. Zwar merkt man sofort, dass der Umfang der *Pege* mit Abstand den der *Darlegung* übertrifft, aber das ändert nichts an der Tatsache, dass ʿAbdallah den Damaszener nachahmt. Dass ʿAbdallah sparsam und nicht ausführlich schreiben will, erwähnt er bereits in der Einleitung. Was ganz genau seine guten Gründe sind, kann man nur vermuten: Der antiochenische Diakon schrieb nur das Nötigste in seiner Schrift. Daher werden nicht alle theologischen bzw. philosophischen Begrifflichkeiten definiert, auch nicht alle Häresien wurden von ihm behandelt, sondern nur die wichtigsten zwei, Jakobiten und Nestorianer, schließlich wurden dementsprechend nicht alle christlichen Dogmen erörtert.

Jedenfalls wird dieser Vergleich zwischen den zwei Werken in den folgenden Paragraphen vertieft.

²⁶⁹ Vgl. ROUECHE 1974, 63-4. Das deutlichste Beispiel in diesem Zusammenhang ist *Doctrina Patrum* 33 (DIEKAMP 249-66).

²⁷⁰ Vgl. LOUTH 2004, 32.

6.4.3.2. ERSTER TEIL: VORREDE

Der kurzen Einleitung ʿAbdallahs entnimmt man viele Informationen. Sprachlich betrachtet ist das Vorwort unseres Diakons für die Schreibweise eines christlichen Autors als elegantes Arabisch zu bezeichnen, das durch einen schönen dichterischen Stil charakterisiert ist²⁷¹. Was allerdings auf den ersten Blick nur als *schöne Worte* erscheinen mag, sollte den Leser nicht täuschen. Denn diese Einleitung verrät dem Leser vieles über ʿAbdallahs theologische Arbeitsweise.

Unser antiochenischer Diakon führt uns zu Beginn seiner Schrift in eine wichtige Lehre ein: Die Wichtigkeit des rechten Glaubens für die Erlangung des ewigen Heils²⁷². Es ist also der Glaube, den ʿAbdallah als Ausgangspunkt für seine *Darlegung* betont. Dass es strukturelle Ähnlichkeiten zwischen dieser *Darlegung* und der *Pege Gnosis* des Johannes v. Damaskus gibt, wurde bereits gezeigt. Vergleicht man die Einleitungen beider Schriften, merkt man einen grundlegenden Unterschied zwischen ihnen. Es geht hier um die Hermeneutik. Während der Damaszener Johannes in seinen *Philosophischen Kapiteln* die Wichtigkeit des Wissens betont²⁷³, schärft ʿAbdallah im Vorwort seiner *Darlegung*, das ja fast das Einzige ist, was als seine eigene Schöpfung gilt, dem Leser die Wichtigkeit des Glaubens ein. In dieser Hinsicht ist der Glaube der hermeneutische Schlüssel für ʿAbdallah, für den Damaszener aber das Wissen²⁷⁴.

Man darf aber nicht daraus schließen, dass ʿAbdallah an Wissen bzw. an der theologischen Bildung der Gläubigen nicht interessiert war. Denn nicht nur seine an-

²⁷¹ Das Vorwort hat folgende Reimschemata (im Wechsel von drei- und zweizeiligen Reimen):
auf -ān

المجد لله الذي هدانا الى قويم الايمان
وفدانا بنجمله الوحيد واجزل لدينا الاحسان
واباحنا ملكا ابداً دايماً السلطان

auf -ūn

وبعد فانه لما ان كانت الامانة مهيباً يقود الى الخلاص الماثور
وينفذ من العذاب المحذور

auf -ūs

ان اسطر ما اعتقده قبل الرحيل من العالم المحسوس
الى منزل النفوس

auf -īb

واذكر ما اراه بحسب ما يمكن في الثالث القدوس

واثقاً بان املي ما يخيب
بل يحظى ويصيب

²⁷² Vgl. Text § 2.

²⁷³ Vgl. Dial. (RICHTER 1982, 84).

²⁷⁴ Vgl. Text § 2.

deren Schriften beweisen uns das Gegenteil, sondern seine *Darlegung* selbst bekräftigt dies auch. Dadurch wird man schon zu Beginn des ersten Kapitels mit spekulativen Begrifflichkeiten (bspw. Natur, Wesen, Genus) konfrontiert, die mit dem Glauben als solchem nichts zu tun haben, eher mit der Erklärung des Glaubens. Trotzdem erkennt man ein gewisses Paradox in dieser Schrift. ʿAbdallah betont ja den rechten Glauben, aber tatsächlich sind sowohl seine Sprache als auch der Inhalt dieser Schrift sehr spekulativ und verlangen vom Leser, der im Prinzip ʿAbdallahs Glaubensgenosse sein soll, nicht nur philosophisches Wissen sondern auch guten Umgang mit der Logik.

Infolgedessen stellt sich die Frage: Wer sind ʿAbdallahs Adressaten? Richtet er seine *Darlegung* an die intellektuellen Kreise in seiner Kirche oder an die einfachen Gläubigen? Denn die *Darlegung* lässt viele Fragen bezüglich des kirchlichen Lebens offen. Dafür gibt es zwei Erklärungen: a) entweder besitzen ʿAbdallahs Adressaten bereits Wissen über kirchliche Dogmen und das Leben in der Kirche; b) oder die *Darlegung* muss man in einer Reihe mit anderen Schriften unseres Diakons lesen. Somit erhärtet sich der Verdacht, dass ʿAbdallah einen gezielten Plan für die Verfassung seiner Schriften hatte. Die *Darlegung* wird dann zu einer Zusammenfassung aller dogmatischen Schriften des Ibn al-Faḍl.

Wie verhalten sich Glaube und Wissen zueinander? Eine klare Antwort auf diese Frage erhält man von unserem Theologen leider nicht. Aber die Struktur und Sprache der *Darlegung* – aber auch andere Schriften wie etwa das *Große Buch des Nutzens* – offenbaren doch sein Verständnis dieser Dialektik.

Dass der Glaube der Ausgangspunkt bei ʿAbdallah ist, liest man leicht heraus. Aber was ist Glaube für ʿAbdallah? Wie bekommt man ihn oder wie kommt man zu ihm? Wie entfaltet sich dieser Glaube? Und wo lebt man ihn? Diesbezüglich sind ʿAbdallahs Worte sparsam. Der Leser bleibt im Unklaren, wie es zu der Art und Weise kommt, wie man geheilt wird. Es gibt in der ganzen *Darlegung* nichts Konkretes, das dem Menschen zeigen kann, was er tun soll, um das Heil zu erlangen. Es steht zum Beispiel nichts über die Taufe, Eucharistie usw. im Text. Und auch hier unterscheidet sich unser Theologe von Johannes von Damaskus, der seine spekulativen *Philosophischen Kapitel* in der *de fide* in der Praxis umsetzt.

Schließlich bleibt zu erwähnen, dass man der Einleitung die Gründe entnimmt, die hinter der Abfassung dieser Schrift stehen²⁷⁵, und die Anordnung der Kapitel dieser Schrift. Dass er schreibt, er habe diese Schrift zuerst auf Griechisch geschrieben und dann ins Arabische übersetzt²⁷⁶, darf mit Sicherheit nicht so verstanden werden, als ob es eine griechische *Darlegung* gegeben hätte, sondern so,

²⁷⁵ Vgl. Text § 3. Vgl. auch dazu Kapitel 6.4.2.

²⁷⁶ Vgl. Text § 4.

dass ʿAbdallah die unterschiedlichen griechischen patristischen Vorlagen der Einfachheit halber zuerst in einem griechischen Text zusammenfasste, um es dann ins Arabische zu übertragen.

6.4.3.3. ZWEITER TEIL: BEGRIFFSBESTIMMUNGEN

Dieser Teil besteht aus einem Kapitel bzw. aus einer Lehre (taʿlīm), wie ʿAbdallah es nennt. Darin geht es unserem Theologen hauptsächlich um die grundlegenden Begriffe Natur, Wesen, Hypostase, Akzidenz usw., anders gesagt: es handelt von seiner Metaphysik. Dieser erste Schritt ist für unseren Diakon von Belang, weil er die Fundamente seiner trinitarischen und christologischen Theologie und später die der Auseinandersetzungen mit den Jakobiten und Nestorianern festigen wird. Dabei scheint unser Diakon in einer langen Tradition zu stehen, in der man Dialektik und kirchliche Dogmen in einem Buch aneinanderreicht²⁷⁷.

Charakteristisch für dieses Kapitel ist die Anonymität. ʿAbdallah nennt seine Quellen nicht. Nur aufgrund ähnlichen Inhalts zwischen ihm und Johannes von Damaskus lässt sich erahnen, dass ʿAbdallah seine Begriffsbestimmungen aus den philosophischen Kapiteln des damaszenischen Kirchenvaters schöpfte. Allerdings scheint es, dass die Vorlagen, die unser Diakon zur Verfügung hatte, eine Zusammenfassung dieser Kapitel des Damaszeners waren, die den Namen nicht erwähnten, sonst hätte ʿAbdallah ihn erwähnt.

Abgesehen von ʿAbdallahs Quellen verrät die Setzung der Begriffsdefinitionen als Ausgangspunkt und Grundlage für die *Darlegung* allerdings einiges über seine Arbeitsweise in dieser Schrift: Im Wesentlichen wird die Definition von Begriffen die Form dieser Schrift charakterisieren. Denn tatsächlich stellt man fest, wenn man die ganze Schrift studiert, dass ʿAbdallah sich hauptsächlich darum bemüht, Begriffe zu definieren. Hier darf man sich durch die knappe Ausführung der Bestimmungen im ersten Kapitel nicht täuschen lassen. De facto wird Ibn al-Faḍl weiterhin an seinen Definitionen fast in jedem Kapitel, vor allem in seinen Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern in den letzten zwei Kapiteln²⁷⁸, arbeiten. Mit anderen Worten: die Entfaltung der Terminologie²⁷⁹ wird in der ganzen Schrift betrieben, und somit macht ʿAbdallah aus seiner *Darlegung* ein kleines philosophisch-theologisches Lexikon. Ein solches Lexikon sollte man nicht als Kommentar ʿAbdallahs, sondern bloß als ein sogenanntes Handbuch der Theologie betrachten. Denn die Aufgabe dieses Lexikons besteht darin, den Leser nicht in aller Ausführlichkeit in Philosophie und Theologie auszubilden, sondern ihn in die

²⁷⁷ Vgl. ebd. v.a. Fußnote 5.

²⁷⁸ Vgl. die Definition von „Wille“ in seiner Auseinandersetzung mit den Jakobiten ab § 98.

Philosophie – aber auch in die Theologie – lediglich einzuführen. Daher erklärt sich die Formulierung unseres Diakons, dass er nicht seine eigenen Worte benutzen wird, sondern die der Kirchenväter.

Wie bereits erwähnt, ist diese Arbeitsweise nicht neu in der Tradition vor ʿAbdallah. Am Deutlichsten ist sie bei dem großen Theologen Johannes von Damaskus in seiner *Pege*²⁸⁰ zu sehen, aber auch vor diesem Theologen gab es ähnliche Schriften²⁸¹.

Folglich verlangt unser Diakon von seinen Glaubensgenossen viel Wissen über Philosophie, um die Theologie überhaupt verstehen zu können. ʿAbdallah teilt seine Begriffsbestimmungen in drei Kategorien:

1. Allgemeine Begriffe, die unter anderem wichtig für seine trinitarischen und christologische Lehre sind;
2. Begriffe, die der Polemik gegen die Jakobiten dienen²⁸²;
3. Begriffe, die er für die Kontroverse mit den Nestorianern braucht²⁸³.

Bei Ibn al-Faḍl scheint es, aufgrund der Reihenfolge der Begriffe, zunächst so, als sei die Erklärung der Begriffe *Natur* und *Wesen* zentral, der Begriff *Hypostase* aber von geringerer Bedeutung. Allerdings täuscht der erste Eindruck. Denn in Wirklichkeit geht es ʿAbdallah darum, seinem Leser die Zentralität der Hypostase in der christlichen Lehre zu erklären.

Die ersten zwei Begriffe lassen sich zusammenfassend folgendermaßen bei ʿAbdallah erklären:

<i>Wesen</i> = das Sein schlechthin (das Sein als solches abgesehen vom <i>Wie</i> des Seins)	<i>Natur</i> = Wesen (das Sein) + das Sosein (die Art des Seins als Bestimmtes; Engel, Menschen, Tiere)
---	---

Was aber ist die Hypostase? ʿAbdallah muss nämlich einen Unterschied zwischen *Wesen* und *Hypostase* belegen, um seine Behauptung gegenüber seinen Gegnern, Jakobiten²⁸⁴ und Nestorianern²⁸⁵, die laut ʿAbdallah das gleiche unter den beiden

²⁷⁹ ʿAbdallah erwähnt dieses Vorgehen bereits in seiner Vorrede, wenn er den Inhalt der „siebten Lehre“ beschreibt. Vgl. Text § 4.

²⁸⁰ Vgl. LOUTH 2002, 30-44.

²⁸¹ Ebd., 41-44.

²⁸² Vgl. Text § 98.

²⁸³ Vgl. Text § 130-145.

²⁸⁴ Der erste und allerwichtigste Vorwurf von ʿAbdallah gegen die Jakobiten ist, dass sie keinen Unterschied machen zwischen Hypostase und Wesen. „Sie behaupten, dass Wesen und Hypostase dasselbe bedeuten.“ (Text § 63).

²⁸⁵ „Man soll wissen, dass die Nestorianer sagen, Christus sei zwei Naturen und zwei Hypostasen, weil für sie Hypostase und Wesen dasselbe seien.“ (Text § 114).

Begriffen verstehen, zu rechtfertigen. Ohne diesen Schritt bräche ᶜAbdallahs Lehre in sich zusammen. Für ihn bedeutet Hypostase das Unteilbare, das Individuum und den Träger der Akzidenzien²⁸⁶. Nur die Hypostase kann die Natur in Erscheinung treten lassen, und folglich meint sie für unseren mittelalterlichen Theologen die Konkretisierung *der Usia* bzw. *der Natur*. Ferner entspricht die Hypostase dem Seienden, dem Ontologischen. Sie ist jeder Einzelne, der Gemeinsamkeiten - z.B. die menschliche Natur - mit anderen teilen kann; aber er selbst ist getrennt von den anderen durch seine eigene besondere Existenz, die ihn zu einer „Person“ macht. Dieser Träger der Gemeinsamkeiten unterscheidet sich nämlich von den Anderen und das, was ihn konkretisiert, kann er mit den Anderen nicht teilen. Für ᶜAbdallah bedeutet das: auch wenn er es nicht wörtlich sagt, es gibt keine Natur bzw. kein Wesen ohne die Hypostase. Dementsprechend ist für ihn die Hypostase die wirklichkeitsbezogene Sache. Das heißt: Nichts existiert, wenn es nicht in der Hypostase konkretisiert ist.

Interessanterweise steht die Definition von Hypostase nach den Begriffserklärungen von *Wille*²⁸⁷ und *Akt*²⁸⁸, die ᶜAbdallah ganz deutlich auf die *Usia* und nicht auf die Hypostase zurückführt. Vermutlich ist es ein Indiz dafür, dass ᶜAbdallah, wenn er seine Begrifflichkeiten darlegt, die Kontroversen mit den Jakobiten bzw. Nestorianern im Blick hatte. Daraus kann man schließen, dass ᶜAbdallahs Anordnung der Begriffe als Vorbereitung für ein besseres Verständnis von Hypostase zu verstehen ist. Im Entscheidenden bleibt unser Lehrer seiner theologischen Tradition treu. Denn Ibn al-Faḍls Verständnis von Hypostase findet ihre Wurzeln in der Dialektik des Johannes von Damaskus, der wiederum die Lehre der Kappadokier rezipiert²⁸⁹.

6.4.3.4. DRITTER TEIL: TRINITÄTSLEHRE

Der Dritte Teil besteht aus vier Kapiteln. Während die Lehre über die Trinität aber nur ein einziges Kapitel abdeckt, nimmt die Christologie den meisten Raum ein. Der Grund dafür ist, dass die Trinitätsfrage kein umstrittenes Thema zwischen den Christen im Orient im Mittelalter war.

Nachdem ᶜAbdallah seinen Leser mit dem Wissen über die Grundbegriffe seiner Metaphysik versorgt hat, beginnt er mit der Ausführung der Dreifaltigkeitslehre.

²⁸⁶ Vgl. Text § 13.

²⁸⁷ Vgl. Text § 11.

²⁸⁸ Vgl. Text § 12.

²⁸⁹ LOUTH bietet eine kurze historische Entwicklung der kirchlichen Lehre von Hypostase, die zeigt, dass der Damaszener an die Erklärungen der Kappadokier diesbezüglich anknüpft. Vgl. LOUTH 2002, 47-53. Für eine tiefere Untersuchung der Entwicklung der Bedeutung von Hypostase vgl. DRECOLL 1996, 270-331.

Sein Glaubensgenosse wird sich wundern, dass er diesem konstitutiven christlichen Thema nicht allzu viele Seiten widmet. Ohne dass er die Problematik dieses heiklen Themas Trinität nennt, konfrontiert der Autor seinen Leser unvermittelt mit Aussagen zur Trinität. Seine Demonstration des Glaubens der Orthodoxen zu Anfang des Kapitels „Was die heilige Trinität anbelangt, so glauben wir an sie und sagen: Wir, die Rechtgläubigen, bekennen...“²⁹⁰ lässt darauf schließen, dass ʿAbdallahs Adressaten mit großer Sicherheit einen christlichen Hintergrund hatten. Wenn seine Leser zum Beispiel Muslime oder Juden gewesen wären, hätte er eine andere Formulierung verwendet.

Auffällig ist in diesem Kapitel auch die Abwesenheit des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses. Zwar darf jeder Autor seinen eigenen Stil haben, aber bei ʿAbdallah ist dieses Vorgehen einigermaßen irritierend, vor allem, weil er zu Anfang seiner Schrift betonte, er würde sich auf die Kirchenväter stützen. Umso überraschender ist seine Ausführung dieses Kapitels, wenn man weiß, dass er die *Pseudo-Sophronische* Schrift, die als Zusammenfassung der ersten 6 Konzilien gilt, ins Arabische übertragen hat²⁹¹. Diese Tatsache könnte aber damit erklärt werden, dass unser Diakon mit diesem Vorgehen beabsichtigte, sich nicht auf das Glaubensbekenntnis zu stützen, um keine Berührungspunkte zwischen seinem Glauben und dem der Jakobiten und Nestorianer zu haben. Denn alle christlichen Konfessionen im Orient zu ʿAbdallahs Zeit akzeptierten die Beschlüsse der zwei ersten Synoden. ʿAbdallah scheint bedacht zu sein, seine Leser in keinerlei Beziehung mit den Christen anderer Konfessionen zu bringen. Dies lässt sich bestätigen, wenn man auf ʿAbdallahs Auseinandersetzungen mit den beiden Konfessionen blickt, in denen er sich als aggressiver Gegner darstellt und seine Feinde beschimpft.²⁹² Eine andere mögliche Erklärung für das Auslassen des Glaubensbekenntnisses könnte sein, dass unser Lehrer diese Darlegung im Zusammenhang mit anderen von ihm angefertigten Schriften gesehen haben könnte, die das Credo auslegen.²⁹³

Der Glaube an Gott bedeutet für ʿAbdallah das Bekenntnis, dass Gott dreifaltig und gleichzeitig einer ist.²⁹⁴ Schon am Anfang sieht man ein Paradox in dieser Lehre. ʿAbdallah scheint seinen Leser mit diesem Ausgangspunkt des orthodoxen Glaubens schockieren zu wollen. Die Begründung für diesen Glauben scheint allerdings auf den ersten Blick nicht plausibel zu sein. Denn als Beweis dafür schreibt er:

²⁹⁰ Vgl. Text § 19.

²⁹¹ Vgl. Kapitel 3.1.

²⁹² Vgl. Text § 72; 76; 146 und 158.

²⁹³ Vgl. *Kurzes Glaubensbekenntnis*, Vat. Arab. 79, Fol. 318r-325v.

²⁹⁴ Vgl. Text § 19.

„Gott ist drei und einer, denn er ist der Quell einer Weisheit, die die Eigenschaften nicht erreichen und die Verstandeskräfte nicht begreifen können, und der einer heiligenden und reinigenden Kraft. Deswegen sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist derselbe in Bezug auf die Göttlichkeit, die Herrlichkeit und die Herrschaft“.

Es ist zu vermuten, dass unser Diakon dieses *schwache* Argument geben wollte, um den *Glauben* an die Dreifaltigkeit zu begründen. Somit setzt er seine Leser in Kenntnis davon, dass die Trinität unbegreiflich für die begrenzte menschliche *Vernunft* ist. Denn unser Autor ist bemüht, seine Glaubensgenossen darauf hinzuweisen, dass Gott, nicht zu den konkreten, intelligiblen, nichtexistierenden oder existierenden Dingen zählt, weil er über allen steht. Indirekt drückt er aus, dass alles, was man über Gott weiß und schreibt, bloße Versuche sind, um das Unbegreifliche einigermaßen erklären zu können. Gott ist transzendent und man ihn nicht sehen, aber auch nicht wirklich beschreiben kann²⁹⁵.

Die Personen der Trinität nennt ʿAbdallah direkt im ersten Abschnitt: *Vater, Sohn und Heiliger Geist*. Auf Grund dieser Einheit werden die drei Personen zur gleichen Zeit angebetet. Denn die drei sind eine Einheit und die Einheit ist dreifaltig. Für ʿAbdallah ist allerdings diese Einheit vom Menschen nicht wahrnehmbar. Daher betont er auch zu Beginn dieses Kapitels, wie sehr sich Gottheit und Menschheit voneinander unterscheiden. Alles, was bei den Menschen zählt, darf man nicht auf Gott projizieren. Das heißt, selbst wenn man sagt, Gott ist eins, darf man nicht an Zahlen denken. Denn Gott steht über allem. Und ʿAbdallah wird nicht müde zu betonen, wie unmöglich es für die Menschen ist, Gott zu erreichen, oder ihn zu verstehen.

Die Einfachheit Gottes wird bei Ibn al-Faḍl oft erwähnt: In Gott gibt es keinesfalls Zusammensetzung. ʿAbdallahs Betonung der Einheit bzw. der Einzigkeit Gottes und gleichzeitig die Bekräftigung des Glaubens an eine Dreifaltigkeit darf nicht als Antwort auf nichtchristliche Fragestellungen betrachtet werden, denn es gibt keinen Grund für eine solche Annahme in ʿAbdallahs *Darlegung*. Selbst wenn er später in diesem Kapitel schreibt: „Zweifelt jemand und sagt: Wenn der Vater Gott ist, so wie der Sohn Gott ist und auch der Heilige Geist Gott ist, warum sind sie dann nicht drei Götter?“²⁹⁶, darf das nicht als Antwort auf nichtchristliche Fragestellungen gelten. Denn im selben Paragraphen bekommt man die Erklärung. Es ging ʿAbdallah darum, die Lehre der Arianer zu widerlegen²⁹⁷.

ʿAbdallahs Anfangsworte über die Trinität lassen den Leser in Unwissenheit schweben. Er erwähnt zu Beginn des Kapitels *Vater, Sohn und Heiligen Geist*, und

²⁹⁵ Mit großer Wahrscheinlichkeit steht in diesem Paragraphen der griechischen Vorlage das Alpha privativum bei den Adjektiven, die ʿAbdallah hier zitiert.

²⁹⁶ Vgl. Text § 30.

²⁹⁷ Vgl. Text § 30 u. 31.

dass diese Drei eins in Bezug auf die Gottheit und Herrlichkeit seien, aber er verwendet die Bezeichnung Hypostase nicht dafür. Mit anderen Worten: man vermisst bei ^cAbdallah zuerst die eindeutige Formulierung: Ein Gott und drei Hypostasen. Erst später verwendet er Hypostase im Zusammenhang mit der Trinität.

Weiterhin lässt sich bemerken, dass Ibn al-Faḍl dem Leser keinen Beweis über die Existenz Gottes gibt. Er geht davon aus, dass seine Adressaten bereits an Gott glauben. Weiter muss man zur Notiz nehmen, dass unser mittelalterlicher Theologe kein Wort über die Schöpfung und die Heilsgeschichte sagt.

Die Zentralität Gott-Vaters ist bei ^cAbdallah eindeutig:

„Es ist bekannt, dass er (Gott) der Sohn im Vater ist, und der Vater im Sohn ist; und er ist ein aus dem Vater hervorgehender Heiliger Geist, dessen Prinzip der Vater ist und er wird von dem Sohn mitgeteilt und von jedem Geschöpf empfangen. Die Geburt [des Sohnes] war nicht betroffen von Absonderung, noch Schaden, noch von etwas Akzidentiellem. Genauso geschieht das Hervorgehen (die *Processio*) [des heiligen Geistes] ohne Trennung und Lösung“²⁹⁸.

Alle drei Personen der Trinität haben teil an „Wesen“, „Gottheit“, „Akt“, „Kraft“, „Herrschaft“, „Wille“ und „Güte“.²⁹⁹ Für die Menschen werden der Vater, der Sohn und der Heilige Geist immer „unbegreiflich“ bleiben, denn sie sind „ungeschaffen“. Alles, was man verstehen kann, ist, „dass der Vater Zeuger ist, der Sohn gezeugt und der Heilige Geist hervorgegangen ist“. Hier fängt ^cAbdallah an, die Eigenschaften einer jeden Hypostase zu nennen. In der Trinität darf man auch nicht davon ausgehen, dass Gott *Usia* oder *Natur* ist; selbst wenn man das sagt, bleibt Gott anders, denn er ist *hyperusios*.³⁰⁰

Hier muss man einen Sprung in den letzten Paragraphen des Kapitels über die Trinität machen. In dieser Passage stützt ^cAbdallah sich auf die *Pseudo-Sophronische* Schrift³⁰¹ und stellt die Eigenschaften der göttlichen Natur dar, die er mit Gott gleichsetzt. Das heißt, wenn ^cAbdallah von der Gottheit oder von der göttlichen Natur redet, dann meint er immer etwas Konkretes: Gott³⁰².

Dass unser Theologe die Christologie ausführlich in seiner ganzen Schrift behandelt, wie wir sehen werden, ist leicht zu merken. Aber wenn es um die dritte Hypostase geht, dann sucht man bei ^cAbdallah vergebens nach einer klaren Lehre über den Heiligen Geist. ^cAbdallahs Worte diesbezüglich sind extrem spärlich. Allerdings zeigt das wiederum, dass die Christologie das Hauptthema in dieser

²⁹⁸ Vgl. Text § 21.

²⁹⁹ Vgl. Text § 24.

³⁰⁰ Vgl. Text § 27.

³⁰¹ Vgl. Buch des Beweises, Bal. 126, 20r-20v.

³⁰² Vgl. Text § 36.

Schrift ist. Denn dies ist das umstrittene Thema zwischen den Christen im Orient zu seiner Zeit und nicht etwa die Lehre über den Heiligen Geist, wie sie zwischen Rom und Konstantinopel disputiert wurde.³⁰³ Dies lässt uns erkennen, dass die orientalischen Christen zu ʿAbdallahs Zeit keineswegs von den Streitigkeiten zwischen den beiden Patriarchaten bezüglich des *Filioque*³⁰⁴ beeinflusst waren. Unser Diakon lehrt nur das Folgende über den Heiligen Geist: Er geht vom Vater aus³⁰⁵; dieser gilt als dessen „Prinzip, und er wird von dem Sohn gesendet und von jedem Geschöpf empfangen“³⁰⁶.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Trinitätslehre Ibn al-Faḍls in seiner *Darlegung* aus einer Anhäufung von Väterzitaten besteht. Er führt seine Gedanken mit deutlicher Knappheit aus. Selbst, wenn er zu Beginn seiner Schrift sagt, er habe die Lehren aus schönen Gründen zusammengefasst, ist es ihm meines Erachtens gelungen, sie deutlich zu präsentieren. Denn sein Ziel bestand darin, seinen Glaubensgenossen nur die nötigen Lehren über dieses Thema zu hinterlassen. Er präsentierte dieses Kapitel systematisch und nicht wie seine Schrift „Fragen über die Trinität“. Allerdings kann man ihm einiges vorwerfen: Biblische Aussagen über seine Lehre über die Trinität sind rares Material. Denn ʿAbdallah verzichtet auf die Bibel, um seine Trinitätslehre zu begründen. Stattdessen entwickelt er seine Gedanken, bzw. die Gedanken der Väter, in philosophischer Art und Weise. Dieses besondere Vorgehen markiert sein Vorgehen in dieser Schrift.

6.4.3.5. CHRISTOLOGIE

Anders als bei der Trinitätslehre wird unser Antiochener in seiner Christologie ausführlicher. Die Kernfrage zwischen den Konfessionen war lediglich die Christologie. Daher entfaltet ʿAbdallah seine Lehre darüber nicht nur in drei Kapiteln; auch in den Auseinandersetzungen mit den Jakobiten und Nestorianern geht es um die Christologie. Selbst in Kapitel fünf „Über die göttlichen Namen“ geht es hauptsächlich um die zweite Hypostase der Heiligen Dreifaltigkeit. Der Unterschied zwischen der Ausführung der Lehre in den Kapiteln drei bis fünf und der Präsentation der christologischen Differenzen zwischen den Melkiten und den anderen christlichen Konfessionen, Jakobiten und Nestorianern, besteht in dieser Form.

Im ersten Teil präsentiert ʿAbdallah die Christologie als solche; im zweiten Teil wird er polemisch. Und wie es bei einer solchen literarischen Form üblich ist,

³⁰³ PAPADAKIS 1994, 232-238 u. 379-408.

³⁰⁴ MEYENDORFF 1979, 91-94.

³⁰⁵ Vgl. Joh 15: 26.

³⁰⁶ Vgl. Text § 21. Im Arabischen schwer zu lesen, deutet aber wahrscheinlich auf eine Stelle bei Johannes v. Damaskus hin: Joh. Damasc., *Expositio fidei*, I,8; KOTTER II, 26,182f.

geht Ibn al-Faḍl dabei gezielt auf bestimmte Fragen ein und versucht die Argumente des Gegners zu entkräften. Ferner bemerkt man im zweiten Teil ein großes Übergewicht der Philosophie auf Kosten der Theologie. Man kann sogar sagen, es geht in dieser Schrift fast ausschließlich um die Christologie. Was lehrt uns dieser Diakon darüber?

ʿAbdallah lebte Jahrhunderte nach den großen theologischen Streitigkeiten. Seine Lehren spiegeln vor allem in Bezug auf die Christologie wider, was bereits in den vorigen Jahrhunderten erörtert wurde. Auch wenn ʿAbdallah es nicht erwähnt, zeigt der Inhalt seiner Theologie, dass er die christologischen Lehren der Konzile von Ephesus (431), Chalkedon (451) und Konstantinopel (680/1) gegen Nestorianismus, Monophysitismus und Monothelitismus verteidigt. Das Hauptanliegen ʿAbdallahs ist dabei zu zeigen, dass Christus zwei vollkommene Naturen hat, die aber ohne Vermischung, Verwandlung, Zerreißung und Trennung in der einen Person Christi vereinigt sind. Ibn al-Faḍl bemüht sich zu zeigen, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch zur gleichen Zeit ist. Daher hat er zwei vollkommene Naturen. Aber wie wird er dies beweisen? Besteht nicht die Gefahr, dass man von zwei Personen redet, wenn man von zwei Naturen lehrt? Hat nicht jede Natur ihre eigene Hypostase? Denn Natur ohne eine Hypostase, die sie in Erscheinung treten lässt bzw. sie konkretisiert, kann es nie geben.³⁰⁷

ʿAbdallah löst dieses Problem, in dem er lehrt, dass dieselbe Hypostase des Gott-Logos zur Hypostase der menschlichen Natur geworden ist. Selbst wenn man von zwei Naturen redet, meint man daher damit keineswegs zwei Personen. Anders formuliert, die menschliche Natur ist in der Person des Gott-Logos hypostasiert. Zwar akzeptiert ʿAbdallah eine Zusammensetzung in Christus, aber nicht in den Naturen sondern in der Hypostase, d.h. Christus hat eine zusammengesetzte Hypostase, die zwei Naturen trägt. Wenn ʿAbdallah diese Lehre äußert, werden seine Argumente spärlich. Sein Vorgehen ändert sich sofort. Er sucht nicht mehr nach logischen Argumentationen, eher sucht er sein Beweismittel in den Aussagen der Kirchenväter.³⁰⁸

Was geschieht in Christus nach diesem Einigungsschema? Eine wichtige Folge der hypostatischen Einigung ist auch die *Perichorese* der beiden Naturen in Christus: Auf Grund der zwei Naturen hat Christus zwei Willen, da der Wille der Natur eigentümlich ist und nicht der Person. Ebenso hat Christus zwei Energien, die göttliche und die menschliche. Zur Widerlegung dieser Irrlehre versucht er den Unterschied der zwei Willen und der zwei Tätigkeiten in Christus und deren Wirkungsweisen in der einen Hypostase. Seine Hauptquelle ist Johannes von

³⁰⁷ Vgl. Text § 133; 134 u. 141.

³⁰⁸ Vgl. Text § 155–157.

Damaskus, der wiederum Maximus Confessor zitiert. Der Wille könne unmöglich zusammengesetzt sein. Man kann bei Christus nicht von Wahl bzw. Überlegung reden. Denn er ist kein bloßer Mensch sondern Gott und als solcher weiß er alles. Der menschliche Wille wurde infolge der Vereinigung mit Gott vergottet. Man darf aber nicht denken, dass der menschliche Wille verschwand, sondern dass er dem göttlichen gehorcht und folgt.

Wiederum entfaltet er Lehre von den zwei Energien in Christus. Die beiden Energien wirken nicht getrennt, sondern vereinigt. Auch ist eine der Folgen der hypostatischen Union, dass der menschliche Wille vergottet wurde; er behielt aber weiter seine natürlichen Eigentümlichkeiten. Christus hat alles Menschliche angenommen außer der Sünde, damit er die Menschheit heilen kann.³⁰⁹

ʿAbdallahs stärkster Vorwurf gegen die Nestorianer ist, dass sie Maria nicht als Gottesgebärerin anerkennen. Doch dieser so wichtige Punkt wird nie erklärt in seiner Auseinandersetzung mit den Nestorianern

Ähnlich wie in seiner Lehre über die Trinität will ʿAbdallah weiterhin auf die Nutzung des Glaubensbekenntnisses in seiner Darstellung der Menschwerdung bzw. Christologie verzichten. ʿAbdallah sieht das Mitleid des einziggeborenen Sohnes für den Fehltritt (ه فوٲنا) der Menschen als Grund für seine Menschwerdung. „Da er sich unseres menschlichen Fehltritts erbarmt hat, ließ er sich herab in die Gebärmutter Marias“³¹⁰. Das Interessante an dieser Formulierung ist, dass Ibn al-Faḍl nicht den Begriff „Fall bzw. Sündenfall“ (سد قوط) benutzt. Eigentlich taucht dieser Begriff in der ganzen Schrift nie auf, und Adam und Eva werden nicht erwähnt. Das arabische Wort ه فوٲنا („Fehltritt“) ist mit Abstand viel neutraler als *Fall*, und man bekommt den Eindruck an dieser Stelle, dass ʿAbdallah den Sündenfall hätte relativieren wollen.

Ferner schreibt ʿAbdallah in seinem Kapitel über die Menschwerdung, der Gott-Logos „wollte Mensch werden, um den Ähnlichen durch den ihm Ähnlichen zu reinigen und den Artgleichen durch den ihm Artgleichen zu retten“³¹¹. Auch hier spricht ʿAbdallah nicht von einem Sündenfall. Zwar verwendet ʿAbdallah die Verben „reinigen“ und „retten“, aber über das Wovon schreibt er in diesem Kapitel nicht. Erst im fünften Kapitel schreibt ʿAbdallah einiges hierüber:

„*Erlösung* wird er genannt, weil er uns, die Gefangenen im Gefängnis der Sünde, befreit und für uns sich selbst als Lösegeld hingibt, das die ganze Welt reinigt. Er wird *Auferstehung*

³⁰⁹ Vgl. Text § 104 u. 112.

³¹⁰ Vgl. Text § 38.

³¹¹ Vgl. Text § 39.

genannt, weil er uns von hier herausnimmt und uns, die die Sünde tötete, zum Leben zurückbringt.“³¹²

Man darf das aber nicht als eine deutliche Lehre bezeichnen. Die gesamte biblische Darstellung des Sündenfalls wird von ^cAbdallah überhaupt nicht berücksichtigt. ^cAbdallahs größtes Interesse an der Menschwerdung galt in dieser Schrift eher dem Beweis, dass der Gott-Logos zwei vollkommene Naturen hat, eine göttliche und eine menschliche. Daher erklärt er bereits in dem zweiten Kapitel, dass dem Gott-Logos zwei Geburten zugeschrieben werden, eine ewige und fleischlose vom Vater, und eine in der Zeit von der Theotokos Maria³¹³:

„Er wurde wahrer Mensch, der immer noch Gott geblieben ist. Er, der immer noch im Schoße seines ewigen Vaters ist, erschien als Embryo in ihrem Schoße. Er trat in die Zeit, aber er ist überzeitlich. Er wurde dieses alles nicht scheinbar, wie die verlorenen Manichäer und die Valentinianer denken, sondern in Wirklichkeit.“³¹⁴

Gleich danach bekräftigt ^cAbdallah, Christus sei ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch.³¹⁵

Die Einheit der zwei Naturen ereignete sich zu einer bestimmten Zeit, als der Gott-Logos sich inkarnierte. Aber trotz der Inkarnation und der Einigung zwischen den zwei Naturen, unterlagen sie „keiner Verwandlung und Vermischung in bezug auf die Vereinigung. Es gab auch keine Trennung und keine Teilung nach der Vereinigung³¹⁶ aufgrund der Unterschiede der Naturen und der Zweiheit der beiden Wesen.“ Daher gibt es keine Zusammensetzung in den Naturen, sondern eine zusammengesetzte Hypostase: „Wir denken, dass er eine einzige Hypostase hat, die zusammengesetzt ist.“³¹⁷

Nennenswert ist die indirekte Lehre ^cAbdallahs über Maria. Ihr Name taucht oft in seiner Lehre über die Menschwerdung auf, und an allen Stellen wird sie mit glorreichen Beinamen erwähnt: „ließ er sich herab in die Gebärmutter Marias, der Jungfrau und heiligen, die mit der herrlichen Jungfräulichkeit, der vergöttlichten Vernunft geschmückt ist, deren Seele, Körper und Herz unbefleckt sind.“³¹⁸ Weiterhin nennt er sie Gottesgebärerin bzw. Mutter Gottes: „Er ließ die Jungfräulichkeit seiner Mutter unversehrt bleiben [trotz Empfängnis und Geburt], so wie sie vorher war. Er zeigte, dass sie Mutter Gottes in Wirklichkeit ist, weil er, der Gott ist, von ihr geboren wurde.“³¹⁹ Allerdings versteht ^cAbdallah die-

³¹² Vgl. Text § 56.

³¹³ Vgl. Text § 40.

³¹⁴ Vgl. Text § 38.

³¹⁵ Vgl. Vgl. Text § 41.

³¹⁶ Vgl. DH, Konzil v. Chalcedon, 142f.

³¹⁷ Vgl. Text § 40.

³¹⁸ Vgl. Text § 38.

³¹⁹ Vgl. Text § 39.

se Bezeichnung (Gottesmutter) auch nur in ihrem Zusammenhang mit der Menschwerdung Gottes. Sie wird also so genannt, weil er, „der Gott ist, von ihr geboren wurde. Er ist in allem ein herrlicher Gott und in allem ein wahrer Mensch.“³²⁰

6.4.3.6. VIERTER TEIL: AUSEINANDERSETZUNGEN

Der letzte Teil besteht aus den letzten zwei Kapiteln - sechs und sieben. Hierbei geht es um die Auseinandersetzungen mit den zwei christlichen Gruppierungen der Jakobiten und Nestorianer. Der Umfang dieses Teils ist größer als die ersten fünf Kapitel. Dies lässt keinen Zweifel daran, dass die vorigen Kapitel nur eine Einführung zu diesem Hauptthema darstellen. Als Vorlage benutzt ʿAbdallah drei Werke des Johannes von Damaskus, nämlich *Contra Jacobitas*, *De duabus in Christo voluntatibus* und *Contra Nestorianos*. Er zitiert diese Werke ohne sie jedoch zu erwähnen, obgleich er in seiner Auseinandersetzung mit den Jakobiten wohl erwähnt, dass er Johannes von Damaskus als Vorlage hatte.³²¹

Die beiden Auseinandersetzungen haben eine ähnliche Struktur: Eine Zusammenfassung der Vorwürfe der beiden christlichen Konfessionen gegen die Melkiten in mehreren Punkten. Hier wird die Polemik in einer trockenen Sprache ausgeführt, die sich mehr auf Analogien stützt als auf die Bibel. Jeder Angriff der Gegner wird verteidigt mit einem Gegenangriff.

Am Allerwichtigsten für ʿAbdallahs Christologie ist die klare Differenz zwischen *Hypostase* und *Usia*. Diese Theorie, die er bereits in seiner Dialektik aufnimmt³²², ist für ihn eine unabdingbare Voraussetzung für seine Auseinandersetzungen mit seinen christlichen Gegnern. Ibn al-Faḍl steht hier in einer langen Tradition byzantinischer Theologie, die von Johannes von Damaskus in seiner *Pege Gnoseos* zusammengefasst wird, die bei den Jakobiten und Nestorianern diesen Kapitalfehler sieht³²³. Also erklärt ʿAbdallah weiterhin Begriffe, die im Zusammenhang mit der Christologie stehen. Daher wird der Leser oft mit mehreren Definitionen in den diversen Kapiteln dieser *Darlegung* konfrontiert.

ʿAbdallah ist sich bewusst, dass seine Gegner die Zwei-Naturen-Lehre nicht akzeptieren, da sie keinen Unterschied zwischen Hypostase und Physis bzw. Usia machen. Demzufolge, wenn die Jakobiten (er nennt sie nie Monophysiten), nach der Menschwerdung von einem einzigen Christus reden wollen, können sie gemäß ihrer Lehre behaupten, Christus habe eine zusammengesetzte Natur ebenso

³²⁰ Ebd.

³²¹ Vgl. Text § 90.

³²² Bereits zu Beginn seiner Begriffsbestimmungen macht dies ʿAbdallah seinen Lesern klar. Vgl. Text § 13f.

³²³ Vgl. LOUTH 2002, 157-173.

wie eine zusammengesetzte Hypostase: Christus sei eine einzige Natur, die aus zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, zusammengesetzt ist; und dass er eine einzige zusammengesetzte Hypostase sei.³²⁴

Auch den Nestorianern wirft er diese Lehre vor: „Man muss wissen, dass die Nestorianer sagen, Christus sei in (bestehe aus) zwei Naturen und zwei Hypostasen, weil für sie Hypostase und Usia dasselbe bedeuten.“³²⁵ Wenn Jesus zwei Naturen habe, dann habe er folglich zwei Hypostasen. Wie begründet ᶜAbdallah die Rechtmäßigkeit seines Glaubens gegenüber seinen Gegnern?

Um die Einheit der Menschheit mit der Gottheit in der einen Hypostase des Gott-Logos zu erklären, stützt sich ᶜAbdallah auf die Philosophischen Kapitel seines Vorgängers Johannes von Damaskus. Zunächst legt er weiterhin einige Begriffe fest, die für ihn unabdingbar scheinen für seine Auseinandersetzungen. Diese erlauben uns einen tieferen Blick auf ᶜAbdallahs Christologie zu werfen. Es handelt sich um die Begriffe „hypostatische Union“, „substanzielle Union“, *enhypostatos* und *anhypostatos*.³²⁶

Für ᶜAbdallah ist es unmöglich, dass eine einzige Natur aus zwei Substanzen bzw. Naturen besteht, weil Gegensätze nicht in einem Gegenstand zur gleichen Zeit existieren können. Allerdings, so argumentiert ᶜAbdallah, ist es durchaus möglich, dass eine Hypostase aus verschiedenen Naturen besteht. Dafür, indem er den Damaszener weiter als Vorlage hat, gibt ᶜAbdallah das Beispiel vom Feuer und Eisen³²⁷. Sowie ein das heiße Eisen nicht die Hypostase des Feuers annimmt, sondern dessen Natur, so verhält es sich bei Christus, der nicht die Hypostase des Menschen annimmt, sondern bei dem die eine Hypostase des Logos zum Träger der unterschiedlichen Naturen wird. Christus hat nämlich zwei unterschiedliche Naturen, mit der Betonung, dass keine dieser Naturen mit der anderen verschmilzt, so wie bei Feuer und Eisen, die in keiner Weise ineinandergehen können. ᶜAbdallah erklärt, dass die Melkiten nie von zwei Hypostasen reden und demgemäß auch nicht von einer Union zwischen zwei Hypostasen³²⁸.

Zusammenfassend stellt man in ᶜAbdallahs *Darlegung* die starke Rolle der Philosophie und der Logik in den theologischen Auseinandersetzungen zu seiner Zeit fest. Die Anwendung der Logik macht aus einem theologischen Thema ein reines *Kopfspiel*. Man trainiert die Anwendung der Logik in kirchlichen Themen. Ja, man kann sogar sagen, dass die Rechtmäßigkeit des Glaubens meistens von den Beweismitteln der Theologen abhängig war; wer gut argumentieren kann, darf be-

³²⁴ Vgl. Text § 40.

³²⁵ Vgl. Text § 114.

³²⁶ Vgl. Text § 132-134.

³²⁷ Vgl. Text § 156.

haupten, dass er die Orthodoxie auf seiner Seite hat. Unser Diakon versuchte unermüdlich, dies zu zeigen. Als starker Gegner erwies er sich, der seinen Glauben in keinerlei Verbindung mit dem Glauben anderer Konfessionen bringen wollte. Das Besondere an diesen beiden letzten Kapiteln ist, dass sie eine überschaubare und klare Zusammenfassung der Streitpunkte zwischen den christlichen Konfessionen im Orient darstellen.

7. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSSBEMERKUNG

Unsere Untersuchungen haben vor allem versucht, den Rahmen der Vita sowie den der Theologie des antiochenischen mittelalterlichen Schriftstellers ʿAbdallah Ibn al-Faḍl darzustellen. Im Laufe der Arbeit haben sich vier Eckpunkte herauskristallisiert: 1. ʿAbdallahs Rolle in seiner Kirche; 2. Die Erschließung neuer theologischer Arbeitsbereiche in der melkitisch-arabischsprechenden Kirche; 3. Die enge Verbindung zwischen seiner Theologie und jener der Kirchenväter; und 4. Die Bedeutung der *Darlegung* in seinem Gesamtwerk.

In Bezug auf den ersten Punkt sind vor allem drei Feststellungen zu machen: Erstens sind die Informationen bezüglich der Vita des Antiochenerers sehr spärlich, ja es gibt eigentlich so gut wie keine. Daher basieren die Ergebnisse dieser Arbeit diesbezüglich lediglich auf Indizien über unseren Theologen. ʿAbdallah bleibt trotz seiner regen Arbeit eine unbekannte Persönlichkeit in der Geschichte seiner Kirche. Er war ein Mann, der sich hinter seine Werke gestellt hat, und je mehr man sich mit diesen Werken beschäftigen würde, desto mehr brächten die Ergebnisse dieser Untersuchungen ans Licht, trotz der wenigen Angaben über seine Person.

Zweitens ist festzuhalten: Unser Theologe spielte eine immense Rolle im Leben seiner Kirche. ʿAbdallah hatte als Diakon wahrscheinlich eine besondere Funktion in seiner Kirche inne, die ihn als *Lehrer* in Erscheinung treten lässt. Dies erklärt sich durch die vielen Beinamen, welche die Kopisten seinem Namen in zahlreichen Handschriften anhefteten. Ebenso beruht diese Feststellung auf einem späteren Zeugnis des antiochenischen Patriarchen Makarius, der unserem Diakon eine Lehrerfunktion zuschrieb, eine Tatsache, die erklären kann, warum unser Theologe eine derartig große Anzahl an Schriften hinterlassen konnte.

Drittens stellte sich heraus, dass die Bibelübersetzung ins Arabische – auch wenn es bei ihm um die liturgische Bibel geht – in engem Zusammenhang mit ʿAbdallahs Namen steht. Dass sein Bemühen auf diesem Gebiet ein großes Ansehen in der arabischen christlichen Welt besitzt, zeigen nicht nur die mehrfach gedruckten Versionen des 17. und 18. Jahrhunderts, sondern auch die Versionen des 20. Jahrhunderts. ʿAbdallah scheint der erste Melkit in der Geschichte seiner Kirche zu sein, der eine solche theologische Arbeit betreibt. Dementsprechend konnte die Mehrheit der melkitischen Kirche seit dem 11. Jahrhundert die biblische Botschaft dank unseres Diakons in ihrer Muttersprache hören.

Was den zweiten Eckpunkt angeht, ist folgendes zu bemerken: Unser Diakon *kämpfte* unermüdlich an mehreren theologischen Fronten. Er zeichnet sich durch

seine Beschäftigungen mit unterschiedlichen theologischen Disziplinen aus, sowohl in seiner Arbeit als Übersetzer als auch als eigenständiger Schriftsteller. Dementsprechend hinterließ er seiner Kirche Werke, die fast alle theologischen Bedürfnisse der damaligen Zeit abdecken.

Nach der muslimischen Eroberung des christlichen Orients und der raschen Ausbreitung der arabischen Sprache hatte die melkitische Kirche einige Schriftsteller aufzuweisen, die ihr im Laufe der Zeit das eine oder das andere patristische Werk hinterlassen hatten. Allerdings konnte erst ʿAbdallah für diese Kirche eine große Anzahl an diversen Themen bearbeiten. Dieses literarische Erbe ist für die Nachwelt von großer Bedeutung, unter anderem weil Ibn al-Faḍl seine Abhandlungen in einer brisanten Zeit der Geschichte seiner Kirche schrieb: der Zeit der Rückeroberung Antiochiens durch die Byzantiner. In jener Epoche, in der Konstantinopel seine kirchliche Macht über Antiochien ausüben wollte, wie etwa durch die Inthronisierung griechisch-sprachiger Patriarchen auf den antiochenischen Stuhl, erfuhr die arabische kirchliche Literatur einen gewichtigen Aufschwung durch das energische Wirken unseres Diakons. Diese unerwartete Tatsache lässt uns neue Fragen über die Gründe dieser literarischen Renaissance durch unseren Diakon stellen: Wirkte ʿAbdallah eventuell gegen die Einführung der griechischen Sprache in seine Kirche? Wurde er von arabischen Bischöfen beauftragt eine Theologie in der Muttersprache der meisten Anhänger seiner Kirche zu verfassen? Wollte er etwa, dass seine Glaubensgenossen von ihrer eigenen Tradition nicht entfremdet wurden? Bemühte ʿAbdallah sich darum, den Niedergang seiner Tradition zu verhindern? Solche Fragen bleiben leider offen. Sie führen uns allerdings zu weiterer Forschung auf diesem Gebiet. Aber mit großer Wahrscheinlichkeit hatte unser mittelalterlicher Theologe einen gewissen Arbeitsplan, der ihm bei einer solchen umfangreichen Tätigkeit einen Überblick verleihen konnte.

Der dritte Eckpunkt fragt nach der Arbeitsweise des Ibn al-Faḍls. Dabei sind die wichtigsten Züge dieser Arbeitsweise in Erinnerung zu rufen: 1. Fast alles, was unser Theologe hinterlassen hat, sind Kompilationen aus den Werken der Kirchenväter. ʿAbdallah wollte mit Absicht die theologischen Fragestellungen nicht mit seinen eigenen Worten behandeln, sondern er bevorzugte es, sie mit den Lehrmeinungen seiner Vorgänger auszuführen. Obwohl er innovativ in Bezug auf die Übertragung neuer theologischer Bereiche für seine Kirche war, verblasste diese Kreativität, wenn es um den Inhalt seiner Schriften geht. ʿAbdallah bezweckte dieses Vorgehen, das darauf gestützt ist, die Tradition der Kirchenväter wach zu rufen, statt neue Lehrmeinungen aufzustellen. Für ihn ist es von großer Bedeutung, dass er und seine Glaubensgenossen in der Linie der Tradition bleiben, die die wahre bzw. orthodoxe Lehre über Gott und die Heilsgeschichte besitzt. Daher hielt er sich an die patristische Überlieferung. Denn die Väter sind für

unseren Diakon keine „normalen Menschen“ sondern sie sind vergöttlicht, und als solche besitzen sie die Wahrheit über Gott, die in der Überlieferung seiner Kirche erhalten ist. Die Treue zur Tradition ist in Wirklichkeit das charakteristische Merkmal für sein gesamtes Gedankengut. Dass ʿAbdallah der Vergangenheit verpflichtet war, ist normal, da jede Arbeit in unmittelbarer Verbindung mit den Werken der Vorgänger zusammen steht. Aber für ʿAbdallah ist die theologische Gegenwart durch den Kontakt zu der kirchlichen Vergangenheit bestätigt. Hier stand unser Diakon in einer langen kirchlichen Tradition, die eine solche Arbeit betrieben hatte. Dementsprechend darf die Arbeitsweise unseres Diakons nicht nach moderner Methodologie ausgewertet werden, sondern nur in ihrem eigenen Kontext.

Aus den Kirchenvätern entnahm Ibn al-Faḍl die Argumente für die Begründung der orthodoxen Lehre. Auch seine Ausdrucksweise wurde stark von der Sprache der Kirchenväter, wenn auch in arabischer Sprache, beeinflusst. Vor allem in seinen polemischen Werken sammelte er Auszüge aus ihren Schriften und verewigte sie in arabischer Sprache. Allerdings war ʿAbdallahs Umgang mit den patristischen Florilegien ziemlich frei; das heißt, er fühlte sich ungezwungen, nicht nur gesamte Texte in seine Schriften zu übernehmen, sondern den Inhalt vieler Väterschriften in seinen eigenen Werken neu aufbauen zu können. Mit anderen Worten nahm er aus den Vätern nur das, was er für die Darstellung seiner eigenen Schriften brauchte. Weiterhin bemerkt man bei ihm die Verwendung der Kirchenväter nicht gemäß den Quellen, sondern eher wie sie in den Florilegien zusammengefasst sind. Ferner zeigen die Untersuchungen, dass es voreilig wäre, eine allgemeine Darstellung der Theologie unseres Denkers abzugeben. Dies bedarf einer tiefen Prüfung seines gesamten literarischen Erbes. Sein Gedankengut steht in engem Zusammenhang mit seinem gesamten Schrifttum. Viele neue theologische Fragen würden sich stellen, wenn man sich mit weiteren Schriften ʿAbdallahs befassen würde.

Der letzte Eckpunkt bezieht sich auf die Bedeutung seiner *Darlegung*. Diese Schrift, wie öfters in dieser Arbeit erwähnt, spielt eine besondere Rolle in ʿAbdallahs literarischem Erbe. Sie gilt als seine eigene Dogmatik, die allerdings durch die Anhäufung und Neuordnung der Väterzitate gekennzeichnet ist. Der antiochenische Diakon zielte darauf, seinen Glaubensgenossen eine kurze Zusammenfassung der Kirchenlehre zu hinterlassen. Anders als in seinen übersetzten und selbständigen Schriften benutzt ʿAbdallah in dieser Schrift eine systematische Methode. Mit großer Wahrscheinlichkeit orientierte ʿAbdallah sich in dieser Schrift an der *Pege Gnoseos* des großen Theologen Johannes von Damaskus. Das heißt, dass er nicht nur dieses damaszenische Werk zitiert, sondern dass seine *Darlegung* vielmehr selbst eine ähnliche Struktur hat. In Wirklichkeit stellt sie eine Art kurze neue *Pege Gnoseos* ʿAbdallahs dar.

Ibn al-Faḍl hinterließ in dieser Schrift unzählige Begriffsbestimmungen, die für das Verständnis der Theologie im Allgemeinen und der theologischen Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Konfessionen im Orient dieser Zeit unentbehrlich sind. Dementsprechend bietet die Darlegung ein kleines philosophisch-theologisches Lexikon für die arabischen Melkiten im Mittelalter an. Diese Art von Schriften, die reich an Begriffsbestimmungen sind, war bis zu ḥAbdallahs Zeit der melkitischen Kirche arabischer Sprache unbekannt. Aber in Wirklichkeit könnte dieses Lexikon von großer Bedeutung für diese Kirche sogar heute sein. Denn eine ähnliche Schrift gab es im Laufe ihrer Geschichte nicht. Man verwendet die theologischen Begrifflichkeiten meistens in Griechisch. Leider machte diese Kirche keinen Gebrauch von dieser Schrift.

Aber was lehrte die *Darlegung*? Die entscheidenden theologisch-philosophischen Begriffe gelten sowohl als Schlüssel für das Verständnis der kirchlichen Lehren als auch zur Verteidigung der Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon. Dabei bemühte sich unser Diakon, den starken Unterschied zwischen *hypostasis* und *usia* bzw. *Natur* zu zeigen, um damit auf die wichtigsten Fehler seiner Hauptgegner Jakobiten und Nestorianer, die keinen Unterschied zwischen den beiden Begriffen machen, aufzuweisen. In Christus will unser Schriftsteller keine zusammengesetzte Natur sehen, sondern eine zusammengesetzte Hypostase, die beide vollkommene Naturen trägt. ḥAbdallahs Lehre findet ihre Wurzeln bei den Kirchenvätern, oder besser formuliert, die *Darlegung* ist nichts anderes als eine Widerspiegelung der Kirchenväter nach Chalzedon. Charakteristisch für diese Schrift ist der harte polemische Ton gegenüber seinen Gegnern. Unser Theologe zielte darauf, die Gläubigen der melkitischen Kirche in keinerlei Weise in Verbindung zu bringen, weil er seinen Glaubensgenossen die Lehre anbietet, die sie zum Erlangen des ewigen Heils führen kann.

Pädagogisch betrachtet, kann man in unserem Theologen einen großen Didaktiker finden. ḥAbdallah ordnet seine Lehren in aller Deutlichkeit und verliert nie den Überblick. Er ist ein Meister in Bezug auf die Zusammenfassung der Lehren. Dies zeigt sich deutlich vor allem in seinen Auseinandersetzungen mit den Jakobiten und Nestorianern. Allerdings vermisst man in dieser Schrift die Umsetzung dieser theoretischen Lehren in die Praxis am meisten.

Schließlich muss man hoffen, dass die vorausgehende Würdigung Ibn al-Faḍls die Verantwortung der arabisch-sprachigen Theologen für die Kirche und für die einzelnen Menschen weckt. Wie ḥAbdallah sollen sie sich bemühen, alles daranzusetzen, die Lehre der Kirche den Gläubigen näher zu bringen, und zwar in ihrer arabischen Muttersprache.

ÜBERSETZUNG

VORBEMERKUNG

Die Übersetzung bemüht sich, sinngemäß und zugleich wortgetreu zu sein. Zum leichteren Verständnis und zur Glättung des Stils sind Erklärungen und Ergänzungen zum Originaltext in runden Klammern eingefügt. Weiterhin werden die arabischen theologischen sowie philosophischen Fachtermini in der Originalsprache beigegeben. Die in eckigen Klammern [] stehenden Wörter sind notwendige Zusätze, die im Originaltext fehlen und die Übersetzung verständlicher machen.

Darlegung des rechten Glaubens und Widerlegung der Irrtümer der Jakobiten und Nestorianer

1. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, des einen Gottes³²⁹.

2. Ehre sei Gott, der uns zu dem rechten Glauben führte, uns durch seinen einziggeborenen Sohn erlöste, uns reichlich Wohltat darreichte und uns ein ewiges Königtum, dessen Herrschaft endlos ist, gewährte³³⁰. Nun zum Thema: Der Glaube ist der Weg, der zu dem erwünschten Heil führt und aus der gefürchteten Qual rettet; ein Führer, der zum Himmelreich leitet; ein Prediger³³¹, der zu dem aufruft, was nützlich ist für die großen Güter und die erhabensten Segensgaben; eine Leuchte, die aus den strauchelnden Schritten der Finsternis herausführt; und eine Salbe³³², die den Schmutz der Sünden und Freveltaten reinigt. Deshalb beschloss ich elender und verachteter Knecht, der mit dem Fehltritt befreundet ist, böse Taten vollbringt, mit dem Irrtum vertraut ist und keine [guten] Taten vorzuweisen hat, das, woran ich glaube, niederzuschreiben, bevor ich aus der mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt zu der Wohnstätte der Seelen abscheide. Ich werde, so gut ich kann, meine Ansicht über die heilige Trinität und die Menschwerdung des ewigen Sohnes darstellen, um den Irrtum der beiden irrenden Gruppen, der Jakobiten und der Nestorianer, aufzuzeigen, ihre brüchigen Anzweiflungen³³³ zu widerlegen und ihre schwachen Pfeile zu entkräften. Das werde ich mit dem tun, was ich den Schriften der glückseligen, berühmten Väter und vergöttlichten Heiligen entnahm, was ich aus ihren vernünftigen Gärten pflückte und aus ihrer lebendigen Quelle schöpfte.

3. Ich bin voller Vertrauen, dass meine Hoffnung nicht enttäuscht wird, sondern dass sie [das Erhoffte] erreicht und [das Ziel] trifft. Denn wenn derjenige, der die weiten Meere aufsucht, nicht durstig zurückkehrt und derjenige, der mit seinen

³²⁹ Eine bei christlich-arabischen Verfassern bzw. Kopisten nicht selten zu findende Formulierung. Vgl. Yaḥyā ibn ʿAdī (10. Jh.), CSCO 437, SA 38, S. 1. Auffällig ist das trinitarische Bekenntnis unter gleichzeitiger Betonung der Einheit Gottes. Man kann nicht mit Sicherheit sagen, wann diese Formulierung aufgekommen ist. Deutlich ist aber, dass sie sich gegen den Vorwurf der Muslime richtet, wonach die christliche Trinitätslehre im Widerspruch zu dem Bekenntnis zu dem *einen* Gott stehe.

³³⁰ An dieser Stelle schreiben B, C und D: „Unter der Führung Gottes und mit seiner Hilfe, seiner Unterstützung und seiner Güte, es gelingen zu lassen, beginnen wir mit dem Schreiben eines Werkes, das in Kürze die Darlegung des orthodoxen Glaubens umfasst und die Irrtümer der Jakobiten und der Nestorianer aufzeigt. Dieses Werk wurde von dem Diakon ʿAbdallah Ibn al-Faḍl, des Sohnes des ʿAbdallah, des antiochenischen Bischofs, verfasst. Möge Gott – er sei erhaben – demjenigen, der für ihn um Erbarmen bittet, vergeben. Amen.“ Zitiert nach B. Cund D mit kleinen Abweichungen.

³³¹ إمام Imam.

³³² C bietet eine andere Lesart: طبيب (Arzt) statt طيب (Salbe).

³³³ A: نقض سلوكاتهم (ihre brüchigen Benehmensweisen widerlegen).

Augen den Himmel anschaut, hocheifrig und entzückt ist, wie groß wird dann erst die Freude desjenigen sein, der sich an dem immer fließenden Quell der Großzügigkeit und Wohltaten, der Barmherzigkeitsliebe und Dankbarkeit niederlässt, diesem Quell, der stets gütig und zärtlich ist. Ich hoffe, dass [meine] tadelnswerten Fehlritte vergeben und meine schlimmen Verfehlungen getilgt werden – zumal die Bitte meines Herrn Johannes³³⁴, des Bischofs von Manbiğ und Dulūk, hinzukommt, des gütigen und heiligen Vaters, der die schönste Absicht und die beste Gesinnung aufbringt³³⁵. Möge Gott dem, was er für mich in dieser Hinsicht tut, Dauer verleihen.

4. Ich verfasste diese Kapitel auf Griechisch und übersetzte sie ins Arabische. Dabei beabsichtigte ich, sie aus vielen guten Gründen kurz zu fassen. Ich ordnete sie in sieben Lehren (*taʿālīm*): Die erste handelt vom Definieren dessen, was bezüglich des Glaubens zu wissen ist; die zweite von der heiligen Trinität; die dritte von der Menschwerdung des ewigen Sohnes – gepriesen sei er - ; die vierte von dem, was die göttlichen Väter über diese gesagt haben; die fünfte von den göttlichen Namen; die sechste von der Auseinandersetzung mit den Jakobiten und der Entkräftung ihrer brüchigen Argumente; die siebte von der Auseinandersetzung mit den Nestorianern und der Widerlegung ihrer lächerlichen Prinzipien, auf die sie sich stützen, und vom Definieren wesentlicher Dinge, von denen man profitieren kann und mit denen das Werk abgeschlossen wird.

5. Wir bitten den Schöpfer – gepriesen sei sein Name und erhaben sei seine Herrlichkeit –, uns mit seinem Beistand auszurüsten, dem nicht gewehrt werden kann, und uns mit seiner starken Rechten zu beschützen, die nicht ferngehalten und behindert werden kann, und uns vor Fehlritten in Wort und Tat zu bewahren und nicht auf unsere Fehler, die wir tun, und auf die Hässlichkeit, die wir zeigen, zu schauen. Mit den Fürbitten unserer Herrin, seiner Gebärerin im Leib, Maria, der reinen Jungfrau, und der aller Heiligen. Amen.

6. Kapitel aus den Worten (Aussagen) der seligen vergöttlichten Väter bezüglich des orthodoxen Glaubens, die der erhabene Weise, der vorzügliche Diakon ʿAbdallah, aus ihren Lehren kompilierte und in diesem Buch niederschrieb.

³³⁴ Von ihm ist nichts bekannt.

³³⁵ البائل (opfert bzw. spendet).

7. Zuerst müssen wir definieren, was „Natur“ (الطبيعة), „Wesen“ (الجوهر), „Wille“ (الارادة), „Akt“ (الفعل), „Kraft“ (القوة) bedeuten sowie „Hypostase“ (القتوم) – die als „Prosopon“ (وجه) und „unteilbar“ (غير منقسم) bezeichnet wird –, ferner was der Unterschied zwischen „Wesen“ und „Hypostase“ ist und was „Akzidenz“ (العرض), „Differenz“ (الفصل), „Eigenschaft“ (الخاصة) und „Art der Arten“ (نوع الانواع) bedeuten. Danach erwähnen wir in Kürze das, was über die heilige Trinität und über unseren Herrn Jesus Christus gesagt wurde.

8. „Natur“ (الطبيعة) ist nach Meinung der Philosophen, die zur heiligen Kirche im Unterschied stehen³³⁷, ein durch die wesentlichen Unterschiede geartetes Wesen, das zu dem Sein im absoluten Sinne das Sosein bekommt, sei sie („die Natur“) vernunftbegabt oder nicht vernunftbegabt, sterblich oder unsterblich. Aber nach der Lehre der heiligen Väter ist sie (die Natur) wie das Wesen, weil sie (die Väter) „das Allgemeine“ (العام), das vielen gilt, das heißt die ganz spezielle Art, „Wesen“, „Natur“ und „Form“ (الصورة) nannten. Beispiel dafür ist der Mensch als solcher und das Pferd als solches. „Das Besondere“ (الجزوي) nannten sie aber das „Unteilbare“ (غير منقسم) und „Person“, etwa Petrus und Paulus³³⁸. Sie hielten es für

³³⁶ B, C und D (mit kleinen Abweichungen) bieten (wohl von den Kopisten):

صول من كلام الاباء السعداء المتاليين في الامانة المستقيمة جمعها من اساطيرهم ودونها في هذا المصحف الحكيم الجليل عبدالله . الشمس الفضيل . Kapitel aus den Worten (Aussagen) der seligen vergöttlichten Väter bezüglich des orthodoxen Glaubens, die der weise und hochgestellte Diakon ‘Abdallah aus ihren Lehren kompilierte und in diesem Buch niederschrieb.“

³³⁷ ‘Abdallah meint damit οἱ μὲν ἕξω φιλόσοφοι. Vgl. Joh Damasc., Dial. (1α') λα', Kotter I, 93,3. Im NT bedeutet οἱ ἕξω bei Paulus „die Heiden“. Vgl. 1.Kor 5, 12. SOPHOCLES 1983, 488; RICHTER 1982, 209f., Anm. 253.

³³⁸ Wohl in Anlehnung an Johannes von Damaskus: Οἱ δὲ ἅγιοι πατέρες παρεάσαντες τὰς πολλὰς ἑρεσχελίας τὸ μὲν κοινὸν καὶ κατὰ πολλῶν λεγόμενον ἦγουν τὸ εἰδικώτατον εἶδος οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφήν ἐκάλεσαν, οἷον ἄγγελον, ἄνθρωπον, ἵππον, κύνα καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ γὰρ καὶ ἡ οὐσία παρὰ τὸ εἶναι λέγεται, καὶ ἡ φύσις παρὰ τὸ πεφυκέναι, τὸ δὲ εἶναι καὶ πεφυκέναι ταὐτόν ἐστι καὶ ἡ μορφή δὲ καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῇ φύσει. Τὸ δὲ μερικὸν ἐκάλεσαν ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑποστασιν οἷον Πέτρος, Παῦλος. Joh Damasc., KOTTER 1969, 94,23–29. Vgl. auch ebd., 62,79–81. Ein auf Arabisch schwer formulierter Satz, den man m. E. ohne die Hilfe des griechischen Originals nicht verstehen kann. Die Schwierigkeit liegt in den zwei Adjektiven متنوع und متكيف, die ‘Abdallah in diesem Satz verwendet. متنوع abgeleitet von نوع (τὸ εἶδος; Art, Spezies) bedeutet normalerweise „verschiedenartig“, „verschieden“ oder „vielfältig“. Es ist aber zu vermuten, dass متنوع hier, ein Adjektiv, das ‘Abdallah nur einmal in der ganzen Schrift verwendet, etwas mit Art zu tun hat und weder „verschieden“ noch „vielfältig“ bedeutet. Denn dafür benutzt ‘Abdallah مختلف. Und wenn man hier متنوع als مختلف übersetzten würde, würde es bedeuten, dass die Natur bei den Philosophen eine verschiedenartige bzw. vielfältige Substanz ist. Ibn al-Faḍl meint das bestimmt nicht. Eher meint er damit das griechische Partizip ἰδιοποιηθεῖσαν. Und gerade hier liegt das Problem bei ihm. Er wollte dem Partizip treu bleiben. Daraus ergab sich ein solch schwerer Satz. Das nächste Problem begegnet uns bei dem zweiten Adjektiv متكيف aus كيف (u.a. Zustand, Art und Weise, Beschaffenheit, hier bedeutet es: das Wie oder das Sosein τὸ τοιῶσδε). Somit

erlaubt, weil die Ableitung [des Ausdruckes] „Natur“ und die des Wesens im Griechischen auf die gleiche Bedeutung hinauslaufen, die keinen Unterschied zwischen beiden macht. Auch „Form“ und „Art“ bezeichnen dasselbe der Natur nach.

9. „Usia/Wesen“ (الجوهر) ist alles, was in/durch sich selbst besteht; das heißt das, was seine Existenz durch sich selbst, nicht durch etwas Anderes und nicht in etwas Anderem hat, das heißt es bedarf keines Anderen von außen zum Bestehen. Beispiel dafür ist die Farbe, etwa Weiß; sie kann nämlich nicht aus sich selbst existieren ohne einen Gegenstand, der sie aufnimmt. Daher nennen wir sie nicht „Usia“. Der Gegenstand, an dem die Farbe vorhanden ist, bedarf jedoch der Farbe nicht, um Gegenstand zu sein. Deswegen wechselt er die Farben, aber er ändert sich nicht. Die Farbe existiert also für den Gegenstand, um ihn zu färben, der Gegenstand aber existiert nicht für die Farbe, sondern für sich selbst. Die Farbe hat ihre Existenz im Gegenstand. Der Gegenstand aber hat seine Existenz nicht in der Farbe, sondern seine Existenz ist aus sich selbst. Daher wird er „Usia“ genannt³³⁹.

10. Man muss wissen, dass es zwei Arten von Usiai gibt: materiell und immateriell. Materielle Usiai sind etwa Erde, Wasser, Luft und Feuer sowie das, was aus ihnen zusammengesetzt ist, wie Pflanzen und unbelebte Wesen. Immaterielle Usiai sind etwa die vernunftbegabte Seele, Engel und der Geist. Gott – er sei erhaben – ist aber überwesenhaft und erhabener als jedes Wesen³⁴⁰.

11. „Wille“ (الارادة) wird auf zweifache Weise ausgesagt: freiwillig und natürlich. Der „freiwillige“ ist die Bewegung des Denkens aus sich heraus auf zwei Sachen hin. Der „natürliche“ ist das wesenhafte, natürliche Begehren von Sachen, die zum Bestande der Natur gehören. Man muss wissen, dass es drei Arten von Willen gibt. Wille ist entweder göttlich, engelhaft oder seelisch, weil allein diese drei Naturen Willen besitzen.

12. „Akt“ (الفعال) ist die Verwirklichung der natürlichen Kraft. Er ist auch eine wesenhafte Bewegung, die der Natur ein *Bild* verleiht und ihr eigen ist. Durch die Bewegung wird sie (die Natur) erkannt und unterscheidet sich wesenhaft von einer anderen (Natur). Der heilige Gregor von Nyssa definierte „Akt“ anders. Er sagt, er sei die natürliche Kraft und die Bewegung eines jeden Wesens³⁴¹ (bzw. einer jeden Wesenheit). Er fehlt nur dem Nichtseienden. Der Beweis dafür ist, dass derjenige, der irgendeine Usia besitzt, unbedingt den Akt haben muss, der

besagt متكيف etwa das „Wie“ oder das „Sosein“ oder eine Beschaffenheit bekommen bzw. erhalten.

³³⁹ Vgl. Joh Damasc., Dial. (Kotter I, 106, 2–11).

³⁴⁰ Vgl. ebd., 59,67–69.

³⁴¹ Greg. Nyss., De orat. dom. 3 (PG 44, 1160 A).

auf sie (Usia) hindeutet. „Kraft“ (القوة) aber ist der Lauf des Aktes gemäß einer Ordnung.

13. „Hypostase“ (القنوم) ist das existierende und subsistierende Ding, in dem sich wirklich und wahrhaftig die Gesamtheit der Akzidenzien befindet, für die die Hypostase das einzige Subjekt ist. Die Philosophen, die zu der heiligen Kirche im Unterschied stehen, definieren sie folgendermaßen und sagen, sie sei das aus verschiedenen Eigenschaften Bestehende, deren Gesamtheit sich zu irgendeiner Zeit in keinem Anderen genauso befinden kann.

14. Man muss wissen, dass Usia sich von der Hypostase dadurch unterscheidet, dass Usia nur auf das Sein selbst hinweist, Hypostase aber nicht nur auf das Sein hinweist, sondern auch auf die Art und Weise, in der das Ding existiert. Der Beweis dafür ist, dass an demselben Sein, worauf die Usia hinweist, alle Seienden im Allgemeinen teilhaben, sie (die Seienden) aber nicht alle einander ähnlich sind, sondern sich durch diverse Unterschiede voneinander abgrenzen. „Usia“ deutet also auf das Allgemeine hin, „Hypostase“ auf das Spezielle. „Usia“ lässt sich teilen, Hypostase aber nicht. Der Begriff „Usia“ schließt in sich die Hypostase nicht ein, der der „Hypostase“ schließt aber in sich die Usia ein.

15. „Akzidenz“ (العرض) ist das, was auftritt und vergeht, ohne dass das Subjekt vernichtet wird. „Akzidenz“ lässt sich in zwei Teile einteilen: in abtrennbare und nicht abtrennbare Akzidenzien. Der Schlaf ist eine abtrennbare Akzidenz. Die Farbe schwarz ist aber eine nicht abtrennbare Akzidenz für den Raben und den Äthiopier. Da man sich jedoch einen weißen Raben und einen weißen Äthiopier vorstellen kann, kann also die Farbe ohne die Vernichtung des Subjekts fortgenommen werden.

16. „Differenz“ (الفصل) wird auf dreifache Weise definiert: als allgemeine, spezielle und ganz spezielle. (a) Die allgemeine Differenz sind die Akzidenzien als solche, z.B. Weiß und Schwarz, Wärme und Kälte, weil diese zu den Lebewesen und zu den Nichtlebewesen passen können. (b) Die spezielle Differenz meint die untrennbaren Akzidenzien, wie Stumpfnasigkeit und Krümmnasigkeit. (c) Die ganz spezielle Differenz sind etwa die Eigenschaften. Beispiel dafür sind Vernunftbegabung und Sterblichkeit. „Differenz“ kann folgendermaßen definiert werden: „Differenz“ ist das, was Vielen gilt, die der Art nach unterschiedlich sind in Bezug darauf, wie sie (die Art) beschaffen ist. Denn vernunftbegabt und sterblich gelten dem Menschen gemäß dem, wie er beschaffen ist, und nicht gemäß dem, was er ist. Wird man gefragt, was er (der Mensch) sei, so soll man antworten: ein Lebewesen. Wird man [weiter] gefragt, welche Art von Lebewesen er sei, so wird die Antwort vollständig, wenn wir sagen: Er ist ein vernunftbegabtes und sterbliches

Lebewesen³⁴². Man muss wissen, dass es zu einer Veränderung kommt, wenn eine Differenz einem anderen Ding hinzugefügt wird. Aber die allgemeinen und speziellen Differenzen führen zu einer Veränderung [wenn sie etwas Anderem hinzugefügt werden]. Die ganz spezielle Differenz führt zu etwas Andersartigem/Anderem [wenn sie etwas Anderem hinzugefügt wird].

17. „Eigenschaft“ (الخاصة) wird auf vierfache Weise ausgesagt:

Die erste ist diejenige, die einem einzelnen Menschen und nicht der ganzen Art gilt, wie Geometrie, Rhetorik und Heilkunst, denn diese sind bei einigen Menschen und nicht bei allen anzutreffen.

Die zweite ist diejenige, die jedem Menschen zukommt aber nicht nur [jedem Menschen], wie etwa die Zweifüßigkeit, denn diese kommt nicht dem Menschen (allein), sondern auch anderen Dingen zu.

Die dritte ist diejenige, die allein dem Menschen und seiner ganzen Art zukommt, aber nicht immer, z.B. das Greisenalter, das allein dem Menschen und seiner ganzen Art zukommt, aber nicht immer.

Die vierte ist diejenige, die allein dem Menschen und seiner ganzen Art immer zukommt, etwa dass er zum Lachen fähig³⁴³ ist. Denn dies kommt allein dem Menschen und seiner Art immer zu.

18. „Art der Arten“ (نوع الانواع) meint das, wonach es keine weitere Art gibt (= die speziellste Art, in Fußnote). Sie gilt vielen, die sich der Zahl nach unterscheiden in Bezug auf das, was sie (diese Art) ist³⁴⁴.

ZWEITE LEHRE: ÜBER DIE HEILIGE TRINITÄT

19. Was die heilige Trinität anbelangt, so glauben wir an sie und sagen: Wir, die Rechtgläubigen (Orthodoxen), bekennen uns zu diesem Glauben: Für uns und nach unserer Auffassung ist Gott einer und drei. Denn er ist der Quell einer Weisheit, die nicht beschrieben werden kann, und die die Verstandeskräfte nicht begreifen können, und der einer heiligenden und reinigenden Kraft. Deswegen sind Vater, Sohn und Heiliger Geist dasselbe in Bezug auf Göttlichkeit, Herrlichkeit und Herrschaft.

20. Wir bezeichnen mit dem Wort „Sohn“ die Weisheit des Vaters, die vollkommen macht, und mit dem Wort „Heiliger Geist“ seine heiligende Kraft. Denn er teilt

³⁴² Vgl. Porph., Kat. 170.

³⁴³ Wörtlich: der Lachende.

³⁴⁴ Vgl. Joh. Damasc., KOTTER 1969, 74,9f.

sich weder in seine Weisheit noch in seine reinigende Kraft, sondern wird in der Einheit seiner Natur angebetet. Auch teilt er sich nicht in einen und in anderen Gott, wie es bei uns [Menschen] üblich ist, die wir uns teilen und spalten und voneinander durch den Unterschied der Eigenschaften und des Aktes trennen. Jeder von uns unterscheidet sich vom Anderen durch ein Charakteristikum als solches. Aus diesem Grund darf man über ihn (Gott) nicht in der Weise sprechen, wie man über uns spricht, nämlich dass der eine älter als der andere oder zweiter oder dritter ist, weil die drei in Wirklichkeit eine Einheit bilden und die Einheit dreifaltig ist.

Und obwohl es eine Einheit gibt, schränkt sie die Dreifaltigkeit nicht ein. Ebenfalls hat die Dreiheit nicht zur Folge, die Einheit zu teilen. Denn das Eine im göttlichen Wesen verstehen wir nicht so, wie wir es bei den Geschöpfen verstehen, auf die in der Tat der Begriff des Einen nicht zutrifft. Der Beweis dafür ist, dass das Eine in uns nicht nach eigener Zahl existiert, sondern das Attribut eines Prädikats ist. Es (das Prädikat) ist nämlich eins, es ist es aber auch nicht. Es ist eins, da man es so bezeichnet, dass es eins ist; es ist aber deswegen nicht eins, weil es sich in unterschiedliche Dinge teilt.

21. Gott ist aber weder einer im Sinne einer Zahl und wie am Beginn einer Zahlenreihe, noch ist er einer im Sinne eines Maßes und wie am Beginn eines Maßes, da er über jegliche Quantität, jeglichen Teil und jegliche Zusammensetzung erhaben ist. Aber ich wage es und sage, dass Gott einer ist, das heißt, dass er einfachen Wesens ist, und dass er nicht einer ist, der drei Namen hat, in Teile gespalten oder von einer Vielfalt zusammengesetzt ist. Denn dieses Eine kann weder beschrieben noch genannt werden, da er (Gott) die Ursache dieses Einen ist, jede jede Einheit schafft, und einfacher als jegliche Einheit und Vielfalt ist. Gott ist in Wirklichkeit einer. Er existiert in allem und wird als über allem stehend erkannt. Er verleiht allem Existierenden das Wesen. Er ist allein immerwährend und immerseiend. Und dies übertrifft die Dauer jeglicher Kreatur. Er ist bekannt als Sohn im Vater und Vater im Sohn³⁴⁵; und als Heiliger Geist, der aus dem Vater hervorgeht³⁴⁶, denn der Vater ist sein Anfang/Prinzip. Durch den Sohn kam er wohlwütig zur Schöpfung, zu denjenigen, die ihn empfangen. Diese Geburt [des Sohnes] ist weder mit Mangel noch Schaden noch Akzidenz behaftet, ebenso geschieht das Hervorgehen [des Heiligen Geistes] ohne Trennung und Loslösung.

22. Dionysios, der göttliche und kundige in den göttlichen Dingen, sagte, dass es sich mit Einheit und Geschiedenheit ebenso verhält wie mit den Lampen in einem Haus. Jede von ihnen ist in all den anderen, lässt sich dennoch von ihnen eigen-

³⁴⁵ Vgl. Joh 14, 11.

³⁴⁶ Vgl. Joh 15, 26.

tümlich trennen und hat ein deutliches Merkmal. Denn sie sind geeint in Geschiedenheit und geschieden in Einheit. Wir sehen in einem Haus viele Lampen, deren Lichter sich vereinigen, sich zu einem einzigen Licht verbinden und ein einziges, einfaches und ungetrenntes Feuer ausstrahlen. Meinem Ermessen nach ist niemand imstande, das Licht einer Lampe von den Lichtern einer anderen abzusondern und in der umgebenden Luft eins ohne die anderen zu sehen. Denn alles ist ohne Vermengung mit allem vermischt. Und wenn jemand eine dieser Lampen aus dem Hause herausnimmt, nimmt er deren ganzes eigenes Licht mit, nichts aber von dem der anderen (Lampen), und hinterlässt ihnen (den anderen Lampen) nichts von ihrem (der mitgenommenen Lampe) Lichte³⁴⁷.

23. Wir müssen wissen, dass Gott – er sei erhaben – weder zu den sinnlich wahrnehmbaren, noch zu den intelligiblen, noch zu den nicht existierenden oder existierenden Dingen gehört, weil er über allem steht.

24. Wir müssen wissen, dass die Dinge, die über die heilige Trinität im allgemeinen verstanden werden, nämlich die, an denen Vater, Sohn und Heiliger Geist teilhaben, die folgenden sind: Wesen, Gottheit, Akt, Kraft, Herrschaft, Wille, Güte, und dass sie (Vater, Sohn und Heiliger Geist) unbegreiflich, ungeschaffen sind etc. Das, was von ihnen im besonderen verstanden wird, ist, dass der Vater Zeuger, der Sohn gezeugt und der Heilige Geist hervorgegangen ist.

25. Wir müssen wissen³⁴⁸, dass es außer der göttlichen Natur nichts gibt, was eine mittlere Position zwischen den Hypostasen einnehmen könnte, so dass sie sich dadurch, und sei es nur minimal, zerteilen würden, oder dass es durch seine mittlere Position und sein Dazwischensein einen Schaden in der Ordnung der göttlichen Natur verursachen würde. Wer sich den Vater vorstellt, lässt in seinem Geist zugleich die Vorstellung des Sohnes entstehen, *weil [der Begriff „Vater“] ein Begriff der Hinzufügung ist* (unklare Stelle). Wer nur von dem [Heiligen] Geist spricht, der verbindet mit diesem Bekennen denjenigen, der den Geist hat, weil er (der Geist) der Geist Christi – er sei erhaben – ist und von Gott – verehrt und erhaben sei er – stammt, wie der Apostel sagt³⁴⁹. Und so wie wenn man die eine

³⁴⁷ Vgl. DN: 641 B–C 127f.

³⁴⁸ Vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. 1, 196–227. hier 208–210. Es handelt sich um den Brief (welche Nummer?), in dem der Unterschied zwischen Usia und Hypostase erläutert wird. Über die Frage der Verfasserschaft wurde lange diskutiert. Für eine Zusammenfassung dieser Diskussion vgl. DRECOLL 1996, 297–331, bes. 329. ^cAbdallah nennt hier keinen Verfasser, aber in dem darauf folgenden Abschnitt bringt er das Beispiel des „Regenbogens“ unter Berufung auf Basilius den Großen. Dieses Beispiel findet sich im fraglichen Brief, der Basilius zugeschrieben wird. Somit schließt sich ein Werk aus dem 11. Jh. jenen Handschriften an, in denen Basilius als Verfasser gilt. Vgl. DRECOLL 1996, 298 Anm. 73 u. 74 (handelt es sich um ein wörtliches Zitat?).

³⁴⁹ Gemeint ist der Apostel Paulus. Vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 210,5f. Mit Sicherheit lässt sich feststellen, dass ^cAbdallah eine der Versionen als Vorlage benutzt, in der der Name

Seite der Kette heranzieht auch dadurch die andere Seite heranzieht, so zieht derjenige, der den Geist heranzieht, wie der Prophet³⁵⁰ spricht, auch den Sohn und den Vater heran. Und wer wahrhaftig des Sohnes habhaft wird, wird mit ihm zum einen des Vaters und zum anderen dessen eigenen Geistes habhaft sein, weil der, der immer mit dem Vater ist, sich nicht von ihm trennen kann. Genauso kann der,³⁵¹ der alles durch den Geist tut, nicht von ihm getrennt sein. Und so auch derjenige, der den Vater annimmt, nimmt auch den Sohn und den Geist mit an. Denn es darf in keiner Weise verstanden werden, dass es im göttlichen Wesen Trennung und Spaltung gäbe, so dass der Sohn ohne den Geist oder der Geist ohne den Sohn gedacht werden könnte. Ihre Teilhabe und Trennung sind unbeschreibbar und unbegreiflich. Denn weder löst die Trennung der Hypostasen die Verbindung der Natur ab, noch zerstört die Allgemeinheit des Wesens die Eigentümlichkeit der Hypostasen.

26. Der göttliche Basilius der Große vergleicht die heilige Trinität mit einem Beispiel aus dem Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren³⁵², nämlich mit dem Bogen, der in den Wolken durch die Sonnenstrahlen entsteht und den das Volk³⁵³ „Regenbogen“ nennt. Denn der [Regenbogen] lässt als einziger diese vielen Farben wie feurig blau, Purpur und gelb³⁵⁴ sichtbar werden, und man kann nicht mit den Sinnen erfassen, was in ihm sich vom anderen trennt. So ist der Bogen vergleichbar mit dem Wesen [der Trinität], und die Farben gleichen den Hypostasen³⁵⁵.

27. Man muss wissen: Obwohl wir bekennen, dass Gott – erhaben sei er – Wesen ist, ist er jedoch weder Wesen noch gilt ihm die Qualität (متكيف؟), um Prinzip zu sein. Denn jedes Prinzip hat den Charakter eines Zusatzes. Er – gepriesen sei er – ist über jeglichem Zusatz in absoluter Weise und bis zum Äußersten. Er ist sogar Sein, das über jegliches Wesen hinausgeht und jedem Wesen sein Wesen verleiht³⁵⁶. Wendet ein Widersacher ein: Wie kann man sagen, dass Gott Prinzip der

Paulus an dieser Stelle nicht vorkommt. Vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 210, Anm. 1 (Textapparat). Unklar ist, welche Stelle bei Paulus hier gemeint ist. R. J. DEFERRARI nennt Röm 8, 9 bzw. 1.Kor 11,12. Vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 210f Anm. 1.

³⁵⁰ Vgl. wohl Ps 118,131 LXX (...die beiden griech. Worte...). Siehe dazu DEFERRARI in: Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 211 Anm. 2.

³⁵¹ Sc. der Vater.

³⁵² Eine kurze Zusammenfassung des von Basilius verwendeten Beispiels ohne Erwähnung der physikalischen Entstehung des Regenbogens, die bei Basilius ausführlich dargelegt wird. Vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 212–219.

³⁵³ Gemeint ist das griechische ὁ κοινὸς λόγος. Vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 212,17.

³⁵⁴ Über die Reihenfolge der Farben im *basilianischen* Regenbogen, vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 215 Anm.2.

³⁵⁵ Eine freie Interpretation von ʿAbdallah. Basilius sagt nämlich nicht, die Farben [des Regenbogens] seien mit den Hypostasen zu vergleichen, sondern deren Idiōmata. τὰς μὲν τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητας, ὡσπερ τι ἄνθος τῶν κατὰ τὴν ἴριον φαινόμενων| Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I., 214,4–8.

³⁵⁶ Wörtlich: Gott gewährt jedem Wesen ein Wesen (bzw. eine Substanz).

Seienden, deren Mitte und Ende ist? So antworten wir ihm: Er wurde mit diesen Eigenschaften beschrieben, da sie auf ihn als Subjekt und nicht als Objekt bezogen werden. Wir bezeichnen ihn auch mit anderen Namen. So wird er als Schöpfer „Prinzip“, als Lenker „Mitte“, und als Vorhersehender „Ende“ genannt, da er (Paulus) sagt: Denn alles ist aus ihm und durch ihn und zu ihm³⁵⁷.

28. Man muss wissen, dass Gott der Natur nach, in Wahrheit und immerwährend einer ist. Die Ursache aller Seienden muss nämlich eine sein, damit sich kein Widersacher von außen gegenüberstellt und den Seienden Schaden zufügt.

29. Gott wurde im Griechischen θεός genannt, weil er alles in einem sieht und nicht einen Teil nach dem anderen. Denn er – verehrt und erhaben sei er – schaut die Bewegungen aller gleichzeitig und zieht in die Herzen aller ein. θεω bedeutet auf Griechisch „schauen“³⁵⁸. Im Arabischen aber ist der Name Gott (Allah) aus *lāh yalūh*³⁵⁹ abgeleitet, das heißt „erschaffen“³⁶⁰.

30. Zweifelt jemand und sagt: Wenn der Vater Gott ist, so wie der Sohn Gott ist und auch der Heilige Geist Gott ist, warum sind sie dann nicht drei Götter? So antworten wir ihm: Sie sind nicht drei Götter, weil die Natur des Vaters dieselbe ist wie die des Sohnes und des Heiligen Geistes, und keine andere. Die Dinge werden nicht nach deren philosophischen Namen im Sinne einer Zusammensetzung gezählt. [Weiter sagen wir]: Die Gottheit ist der heiligen Trinität gemeinsam. So wie die Usia eine ist, und die Güte und die Herrschaft und die Kraft, die die ganze Schöpfung erschafft und leitet, jede eine ist, ebenso ist die Gottheit eine. Denn die heilige Trinität wird weder nach Usiai/Wesenheiten, noch nach Naturen, noch nach Verschiedenheit in der Gottheit, auch nicht nach drei Herrschaf-

³⁵⁷ Vgl. Röm 11, 36.

³⁵⁸ Ähnlich bei Johannes v. Damaskus: Δεύτερον δὲ τὸ θεὸς ὄνομα, ὁ λέγεται ἢ ἐκ τοῦ | θέειν καὶ περιεπεῖν τὰ σύμπαντα ἢ ἐκ τοῦ αἰθεῖν ὃ ἐστὶ καίεν (« ὁ γὰρ θεὸς πῦρ καταναλίσκον» πᾶσαν κακίαν ἐστίν) ἢ ἀπο τοῦ θεᾶσθαι τὰ πάντα. ἀλάθητος γὰρ ἐστὶ καὶ πάντων ἐπόπτης. Joh. Damasc., Expositio fidei, KOTTER 1973, 9; I 9,14–17.

³⁵⁹ Perfekt- und Imperfektformen. Unter den etymologischen Varianten, die D.B. MACDONALD für den Ursprung des Wortes *ilāh* gibt, findet sich: „lwh, whence *lāha*, „to create“. Vgl. EI², III, 1093f. Hier gibt Ibn al-Faḍl dem arabischen Leser seine eigene Interpretation. Denn eine ähnliche Stelle begegnet im „Buch des Beweises zur Befestigung des Glaubens“, als dessen Übersetzer Ibn al-Faḍl gilt, mit dem Unterschied, dass er hier keine etymologische Erklärung für den Begriff „Allah“ auf Arabisch gibt. Vgl. BALAMAND 126, 18v. Stattdessen unternimmt er einen ähnlichen Versuch und erklärt die Begriffe *ي لزل لا مداقلاو طباضو لكلا* (der Ewige, der Kommende und Pantokrator) sowohl auf Griechisch als auch auf Arabisch. Vgl. BALAMAND 126, 24r. An dieser Stelle wird deutlich gesagt, dass diese weiteren Erklärungen auf Arabisch aus ^cAbdallahs Feder stammen. Er bietet eine Art Zitat und schreibt, dass er vom Originaltext abweicht und seine eigene Erklärung gibt.

³⁶⁰ Ergänzung der griech. Vorlage für ^cAbdallahs arabische Leser.

ten gezählt – Nein! Verhielte es sich so, wäre das die Lehre der Arianer³⁶¹, die törichter Vernunft sind –, sondern nach Hypostasen und in sich subsistierenden und vollkommenen rationalen Eigenschaften. Die heilige Trinität teilt sich in Pro-sopa *موجود*, das heißt Hypostasen, und nicht im Wesen, in der Natur oder in Götter.

31. Wenn er (der Zweifler) sagt: Warum sind sie drei Hypostasen, nicht mehr und nicht weniger? So antworten wir ihm: Wir wurden von unserem Herrn Jesus Christus so belehrt, der seinen Jüngern befahl, die Menschen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen³⁶². Diese Antwort ist überzeugend für die Vernünftigen und gilt bei ihnen mehr als sichere Wahrheit als bei demjenigen, der logische Syllogismen rühmt. Immerhin bedienen wir uns eines auf dem Syllogismus basierenden Arguments und sagen: Die göttliche Natur ist vollkommen, ja sogar vollkommener als jegliche Vollkommenheit. Wenn sie aber vollkommen ist, müssen auch ihre Hypostasen so vollkommen sein wie sie selbst. Auch die Zahl drei ist vollkommen, weil sie die zwei Zahlarten enthält, die gerade und die ungerade Zahl; deshalb sind sie (die Hypostasen) drei in der Zahl³⁶³.

32. [Wenn man fragt]³⁶⁴: Warum aber sagt der göttliche Apostel über den Sohn, er ist das wesenhafte Abbild der Hypostase des Vaters und der Abglanz seiner Herrlichkeit³⁶⁵? Denn indem er³⁶⁶ sagt, dass der Sohn das Abbild seiner Hypostase ist und dass er nicht durch seine eigenen Merkmale, sondern durch die des Vaters, gekennzeichnet ist, schreibt er allein dem Vater zu, Hypostase³⁶⁷ zu sein. Wenn die Hypostase nämlich das charakteristische Kennzeichen für die Existenz

³⁶¹ „Arianer“ benannt nach Arius, einem Priester aus Libyen, der aber in Alexandrien (um 256/260–336) wirkte. Die Eckpfeiler seiner Lehre: 1. es gab eine Zeit, in der es den Sohn nicht gab; 2. der Sohn ist nicht wesensgleich mit dem Vater. Somit macht Arius den Sohn zu einem in der Zeit geschaffenen Geschöpf. ὁ δὲ υἱὸς| οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι | οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἄϊδιος ἢ συναϊδιος ἢ συναγέννητος τῷ πατρὶ. Vgl. Arius Ep. Alex. 4 [H.–G. OPITZ, Urk. 6 (13,8–10)]; siehe auch Ar. Ep. Eus. 5 [H.–G. OPITZ, Urk. 1 (3,4f)]; vgl. dazu ausführlich. RITTER, 1976, 692–719; THÜMMEL 1984, 413–423. GRILLMEIER 1982, 356–385.

³⁶² Vgl. Mt 28: 19. Anklang an Johannes v. Damaskus. οὕτω γὰρ ὁ κύριος τοῖς ἀποστόλοις βαπτίζειν ἐνετείλατο »Βαπτίζοντες αὐτοῦς«, φάσκων, »εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος«. Vgl. Joh. Damasc., Expositio fidei, KOTTER 1973, 19,25–27.

³⁶³ Vgl. die Zusammenfassung über die Zahlen bei LOUTH 2002, 116.

³⁶⁴ Abdallah kehrt zu dem oben genannten Text von Basilius zurück, weicht aber leicht von ihm ab. Bei Basilius steht dieser Text direkt nach dem Beispiel über den Regenbogen. Vgl. Bas., Letters, DEFERRARI 1961, 219–227.

³⁶⁵ Hebr 1,3: ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Abdallah paraphrasiert den biblischen Vers und schreibt deswegen statt αὐτοῦ بـلا (Gott-Vater).

³⁶⁶ Bei Basilius: ἡ Γραφή. Siehe Basilius, Letters, DEFERRARI 1961, 218. Abdallahs ملفوف (seine Aussage) lässt mit Sicherheit vermuten, dass es auf Paulus bezogen ist.

³⁶⁷ Wörtl. تيمونقلا (Hypostasität/Subsistenz).

eines Jeden³⁶⁸ ist, und wenn die Eigenschaft des Vaters darin besteht, ungezeugt zu sein – worauf man sich geeinigt hat –, und wenn der Sohn durch seine (des Vaters) Merkmale gekennzeichnet ist, so ist es nicht mehr zwingend, allein den Vater als ungezeugt zu beschreiben, da der Sohn durch des Vaters Eigenschaft gekennzeichnet ist.

Wir geben den Grund dafür und erklären kurz, was die göttlichen Väter und Weisen zu diesem Thema sagten³⁶⁹. Sie meinen, dass die Aussage des Apostels etwas anderes bedeutet und beabsichtigt, deswegen sagte er, er (der Sohn) sei der Abglanz seiner Herrlichkeit und das wesenhafte Abbild seiner Hypostase. Betrachtet man diese Aussage, wie es sich gehört, findet man, dass sie dem, was er (der Apostel) sagt, nicht widerspricht, sondern zur Bedeutung passt, worauf sie (die Aussage) hinaus will. Der Beweis dafür ist, dass die Aussage des Apostels Paulus ihn nicht dazu bringt, die Art und Weise zu betrachten/erforschen, wie sich die Hypostasen durch ihre deutlichen Eigenschaften voneinander trennen, sondern wie man sich die Beziehung des Sohnes zum Vater und seine unmittelbare Verbindung mit ihm vorstellen soll.

Keineswegs sagte er, er (der Sohn) sei die Herrlichkeit des Vaters – obwohl diese Aussage wahr ist –, sondern er verzichtete auf sie (die Aussage) als einen bekannten Sachverhalt. Er gab uns zu verstehen, dass die Herrlichkeit des Sohnes nicht anderer Art ist als die des Vaters. Die Herrlichkeit [des Sohnes] ist nämlich der Abglanz der Herrlichkeit seines Vaters. Somit bewies er, dass er (der Sohn) zusammen mit seinem Vater und ohne Trennung erfasst wird, indem er (der Sohn) dem Beispiel des Lichtes ähnelt. So wie der Strahl aus der Flamme hervorgeht – er entsteht nämlich nicht nach ihr, sondern mit ihr gleichzeitig, denn der Strahl erscheint mit der steigenden Flamme –, weist uns nun der Apostel darauf hin und lehrt uns, uns den Sohn als vom Vater stammend vorzustellen, ohne dabei zu denken, etwas würde sie substantziell voneinander trennen, und eine zeitliche Distanz befände sich zwischen ihren Existenzen. Vielmehr muss man verstehen, dass das Verursachte immer mit seiner Ursache zusammengehört, aus der seine Existenz herrührt.

33. Der Apostel leitet uns ebenfalls dazu an, uns diese Dinge, die sich der Sinnerwahrnehmung entziehen, durch sinnliche und körperliche Beispiele vorzustellen, wie er es mit der vorhergehenden Bedeutung machte, die er zu zeigen

³⁶⁸ εἰ γὰρ ἡ ὑποστασις τὸ ἰδίον τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημεῖον ἐστὶ. DEFERRARI übersetzt: “For if the person or “hypostasis” is the distinctive sign of the existence of the several members of the Trinity.” Vgl. Basilius von Cäsarea, Letters, Bd. I, 218f.

³⁶⁹ Unklar ist, warum ᵉAbdallah an dieser Stelle nur allgemein „die Väter“ bzw. „die Weisen“ nennt und nicht Basilius, den er hier deutlich zitiert. Vgl. Basilius von Cäsarea, DEFERRARI 1961, 218–223. Johannes v. Damaskus argumentiert nämlich anders. Vgl. Joh. Damasc., Expositio fidei, KOTTER 1973, 23,108–122.

beabsichtigte. Der Beweis dafür ist das Folgende: Wenn auch der Körper unbedingt in einer Form existiert, so ist doch die Definition der Form eine andere als die des Körpers. Und selbst wenn man jede der beiden Definitionen richtig erklären könnte, wird man sie trotzdem miteinander nicht zusammenbringen können, so dass daraus eine einzige Definition entsteht. Und auch wenn man in der Lage ist, Körper von Form zu unterscheiden, bleibt die Natur [der Dinge] davon unberührt, denn er (der Körper) lässt sich nicht [von der Form] trennen und absondern, sondern beide werden ohne Trennung gedacht³⁷⁰. So ist der Apostel der Ansicht, dass, auch wenn die Hypostasen sich von einander unterscheiden und jede [Hypostase] von der anderen getrennt ist, der einziggeborene³⁷¹ Sohn in Vereinigung mit dem Vater bleibt und von Natur aus mit ihm verbunden ist; nicht als hätte er (der Sohn) keine Hypostase, sondern weil er nichts empfängt, was seine Einheit mit dem Vater trennen könnte. Wer also die Hypostase des Sohnes mit den Augen der Seele betrachtet, der erfasst mit seinem Geist/Verstand auch die Hypostase des Vaters, ohne dass die Eigenschaft eines jeden von ihnen beiden sich verändert oder sich mit etwas vermischt, sodass der Vater gezeugt und der Sohn ungezeugt wäre. Wir können auch nicht die eine [Hypostase] von der anderen trennen und sie dann in sich und ohne die andere wahrnehmen. Der Beweis dafür ist, dass niemand den Sohn nennen kann, ohne ihn in seinem Verstand in eine Beziehung zum Vater zu setzen³⁷². Dies ist deutlich. Da der Herr – er sei erhaben – im Evangelium sagte: „wer mich sieht, der sieht den Vater“³⁷³, sagte der Apostel, er (der Sohn) sei das wesenhafte Abbild seiner Hypostase.

34. Man muss wissen³⁷⁴, dass der Sohn Gottes – er sei erhaben – Sprechen/Wort³⁷⁵ (قطن), Kraft und Weisheit Gottes³⁷⁶ genannt wird. Er wird Sprechen/Wort genannt, weil seine Beziehung zum Vater und seine Verbindung mit ihm sich wie die Beziehung des Wortes zum Geist verhalten; ja seine Vereinigung mit ihm (dem Vater) überragt sogar diese Analogie in Hinblick auf Verbindung, Vereinigung und Harmonie, sodass er (der Sohn) sich von ihm nicht trennt. [Er wird Sprechen/Wort Gottes genannt], weil seine Geburt affektlos (انفعال) ist, wie das Wort in uns ohne Beeinflussung erzeugt wird; und weil er uns den Vater und den [Heiligen] Geist kundtut; und auch weil die Erkenntnis des Vaters von der

³⁷⁰ Im Arabischen schwer zu lesen. Eine Hilfe bietet der griechische Text unter Berücksichtigung des arabischen Stils. Vgl. Basilius von Cäsarea, DEFERRARI 1961, 222f.

³⁷¹ نـبـلا دـير فلـا يـفـمـتـونـب (der in seiner Sohnschaft einzigartige Sohn) und nicht نـبـلا دـيـحـولـا (Einziggeborener/μονογενής).

³⁷² Gemeint ist: Gott kann nicht „Vater“ genannt werden ohne einen Sohn und umgekehrt.

³⁷³ Joh 14, 9.

³⁷⁴ Mit Abweichungen entnimmt ʿAbdallah den folgenden Absatz dem Pseudo-Sophronios. Vgl. Balamand 126, 20v–21v. Dieser dürfte sich mit Sicherheit auf Gregor v. Nazianz berufen haben. Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 264ff.

³⁷⁵ Joh 1, 1.

³⁷⁶ 1.Kor 1, 24.

Erkenntnis des Sohnes bestimmt ist, so wie er – er sei erhaben – sagt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“³⁷⁷; das heißt, wer sich mich vorstellt, der stellt sich auch den Vater vor. Die Bestimmung wird Aussage genannt. Und die Vokabel für „Aussage“ im Griechischen ist dieselbe wie die für „Sprechen/Wort“³⁷⁸.

35. Er wurde Kraft genannt, weil er alles Existierende erschafft, es festigt und ihm die Kraft verleiht, die es zusammenbringt und seine Ordnung erhält. [Er wurde Kraft genannt], weil er durch seine Kraft, die ihn nicht verlässt, das Fundament des Todes zerstörte. Weisheit wurde er genannt, weil er den Menschen weise macht und ihn das Wissen um alle göttlichen und menschlichen Dinge lehrt, und weil er der Ursprung jeder Einsicht, jedes Wissens und jeder Erkenntnis ist.

36. Das sind die Eigenschaften der göttlichen Natur³⁷⁹: Gott – verehrt und erhaben sei er – ist unsichtbar, ungestaltbar, anfanglos, unsterblich, unbegreiflich, unvorstellbar und körperlos. Er unterliegt keiner Veränderung, die Attribute können ihn nicht umfassen, die Zeit entspricht ihm nicht, und er wird durch den Verstand nicht wahrgenommen. Er hat kein Prinzip, ist der Schöpfer von allem und dessen Lenker und Verwalter. Er umfasst alles, und nichts umfasst ihn³⁸⁰. Er ist alles Erfüllender, und ihm mangelt es an nichts. Er überströmt alle mit seinem Reichtum und sättigt sie. Er braucht nichts. Er hat kein Bild, keine Qualität, keine Quantität und keine Größe. Er ist unbegrenzt auf beiden Seiten, nämlich Anfang und Ende.

*DRITTE LEHRE: ÜBER DIE MENSCHWERDUNG DES EWIGEN SOHNES*³⁸¹

37. Nachdem wir in Kürze und nach unserer Möglichkeit erklärt haben, was die heiligen Väter und die göttlichen Weisen über die heilige Trinität und über die göttliche Natur erwähnt hatten, müssen wir nun auch zitieren, was sie über den Herrn Christus und seine durch das Fleisch stattgefundene Heilsordnung³⁸² gesagt hatten.

38. Das, was diese göttlichen Männer erwähnen, ist folgendermaßen: Da er sich unseres menschlichen Fehltritts erbarmt hat, ließ sich der Gott-Logos, der in seiner Sohnschaft einziggeborener des Vaters ist und von ihm vor allen Äonen und

³⁷⁷ Joh 14, 9.

³⁷⁸ Zu den verschiedenen Bedeutungen von „Logos“ vgl. MENGE 1973, 426f. Es ist wieder ein Hinweis auf ^cAbdallahs arabische Leser.

³⁷⁹ Vgl. Pseudo-Sophronios, Balamand 126, 20r–20v. Diese Stelle ähnelt wiederum Johannes v. Damaskus. Vgl. Joh Damasc., Expositio fidei, KOTTER 1973, 42,1–10.

³⁸⁰ Das erinnert an den Thronvers der Koransure 2.

³⁸¹ Mit wenigen Abweichungen entnimmt ^cAbdallah dieses Kapitel dem Pseudo-Sophronios. Vgl. Bal. 126, 7r.–11r.

³⁸² Gemeint ist die Menschwerdung.

Zeiten affektlos geboren wurde, in die Gebärmutter der heiligen Jungfrau Maria herab, die mit der herrlichen Jungfräulichkeit geschmückt und herrlich ist, deren Vernunft vergöttlicht ist und deren Seele, Körper und Herz unbefleckt sind. Er (der Sohn) tat das freiwillig und nach dem Willen Gottes, seines Zeugers, ohne den väterlichen Schoß³⁸³ zu verlassen. Er wurde Fleisch von ihr (Maria) und nahm Gestalt und Leib an, der kein Fleisch, keine Gestalt und keinen Leib hatte. Er wurde in Wahrheit Mensch, der immer noch Gott blieb. Er, der immer noch im Schoße seines ewigen Vaters ist, erschien als Embryo in ihrem Schoße. Er trat in die Zeit ein, obgleich er überzeitlich ist. All dies wurde er nicht scheinbar, wie die fehlgegangenen Manichäer und Valentinianer³⁸⁴ denken, sondern in Wirklichkeit. Er machte sich völlig schwach und erniedrigte seine Ehre und seinen prächtigen Rang gemäß dem anfanglosen väterlichen Willen³⁸⁵.

39. Er nahm unsere ganze Natur an, ich meine einen Körper, dessen Wesen unser Wesen ist, eine vernunftbegabte Seele, die wesenhaft unseren Seelen gleicht, und eine Vernunft, die unserer Vernunft entspricht; dies ist nämlich der Mensch³⁸⁶. Er – er sei erhaben – wollte Mensch werden, um den Ähnlichen durch den ihm Ähnlichen zu reinigen und den Artgleichen durch den ihm Artgleichen zu retten. Er nahm weder einen Leib, der zuvor geschaffen worden war, noch vereinigte er sich mit einem Leib, der vorher eine Gestalt gehabt und in sich Bestand hatte. Das gilt auch für die Seele. Vielmehr rief er diese Dinge ins Dasein, als er sich aus ihnen natürlich zusammensetzte. Die Vereinigung [mit ihnen] und ihre Existenz geschahen also in der Zeit. Sie (Leib, Seele und Vernunft) hatten keineswegs Bestand in sich, bevor er sich – gepriesen sei er – mit ihnen vereinigte, und gehörten auf keinen Fall einem anderen Menschen von den Leuten, die wie wir sind, sondern ihre Existenz entstand gleichzeitig mit der natürlichen Vereinigung mit dem Logos und ging nicht voraus, sei es nur einen Augenblick, wie Paulus von Samosata³⁸⁷ und Nestorius,³⁸⁸ die dumm und vernunftlos sind, verleumderisch

³⁸³ Plural im Text.

³⁸⁴ Benannt nach Mani (216–277) und Valentinus († nach 160). Zu ihrer Lehre, vgl. GRILLMEIER 1986, 196–220. Eine ausführliche Darstellung des Valentinus-Bildes bei den Kirchenvätern bietet MARKSCHIES 1992.

³⁸⁵ Vgl. Christus-Hymnus im Philipperbrief 2, 6–11.

³⁸⁶ Die Betonung der Drei-Teile-Lehre im Menschen richtet sich gegen Apolinarius (ca. 310 – ca. 392). Nach ihm bestand Christus aus einem menschlichen Leib und dem göttlichen Logos nach dem Logos-Sarx-Schema. Vgl. GRILLMEIER 1982, 480–497.

³⁸⁷ Bischof von Antiochien 261 (Geburts- und Todesdatum unbekannt). Zwei Synoden in Antiochien (264 und 268/9) wurden gegen ihn einberufen. Auf der zweiten wurde er verurteilt und abgesetzt. Ihm wurde vorgeworfen, er habe gelehrt, Christus sei ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου. Vgl. Euseb. Caes., HE VII, 27,5. (SCHWARTZ, 300,3). ^cAbdallah folgt der allgemeinen Tradition seiner Zeit, die Paul v. Samosata als Vertreter solcher Lehre sieht. Das echte Bild des Paul v. Samosata ist in der neueren Forschung strittig. Vgl. GRILLMEIER 1982, 296–299.

sagen. Er wurde im Schoße der Jungfrau empfangen und blieb dort die gesamte Schwangerschaft. Er glich uns Menschen in allen natürlichen Dingen, die keine Sünde hervorbringen, und ohne unsere affektvolle Niedrigkeit zu verachten. Er wurde als Gott mit einem menschlichen Leib geboren, dessen Gestalt die von menschlichen Leibern ist und der mit einer vernunftbegabten und körperlosen Seele versehen war. Er ließ seine Mutter Jungfrau bleiben und zeigte, dass sie in Wirklichkeit Gottesgebärerin ist, weil er als Gott von ihr geboren wurde. Er ist als ganzer ein verherrlichter Gott und als ganzer ein erscheinender Mensch, vollkommener Gott und vollkommener Mensch, weil seine Vereinigung aus zwei Naturen ist, Gottheit und Menschheit. Er wird mit zwei natürlichen Willen und auch mit zwei natürlichen Wirkkräften³⁸⁹ erkannt. Beide Naturen trübte bei der Vereinigung weder Verwandlung noch Vermischung und nach der Vereinigung³⁹⁰ weder Trennung noch Teilung aufgrund der natürlichen Unterschiede und der Zweiheit der beiden Wesen (نیر هوچ).

40. Wir glauben, dass der fleischgewordene Logos ein Christus und ein Sohn ist. Wir denken, dass er eine einzige zusammengesetzte Hypostase hat. Wir glauben, dass er – er sei erhaben – zwei Geburten hat: Die erste ist von Gott, seinem Vater; sie wird als zeitlos und anfanglos verstanden; die zweite ist von Maria, der Gottesgebärerin und von der wissen wir, dass sie zeitlich und geschaffen (ereignet) ist.

³⁸⁸ Bischof von Konstantinopel (428–431). Gegen ihn tagte das Konzil zu Ephesus 431. Es führte zur Verurteilung und Absetzung des Nestorius. Mit seiner Lehre über die Jungfrau Maria zog er die Aufmerksamkeit auf sich und fand in Cyrill v. Alexandrien einen heftigen Gegner. Nestorius unterscheidet zwischen Theotokos und Christotokos. „Sie... schmähen ganz offen den Gott-Logos, der mit dem Vater wesensgleich ist, als hätte er aus der jungfräulichen Christusmutter seinen ersten Ursprung genommen und wäre mit seinem Tempel erbaut und mit dem Fleische begraben worden... Sie scheuen sich nicht, sie (die jungfräuliche Christusmutter) Gottesmutter zu nennen, während doch die heiligen, über alles Lob erhabenen Väter in Nicäa über die heilige Jungfrau nichts weiter gesagt hatten, als daß unser Herr Jesus Christus Fleisch geworden ist aus dem heiligen Geist und Maria der Jungfrau ... (Z. 27) Wenn aber jemand diesen Namen Theotokos gebraucht..., dann erklären wir zwar, diese Bezeichnung passe nicht auf die, die geboren hat – denn eine wirkliche Mutter muß dasselbe Wesen haben wie das von ihr Geborene –, doch kann man diese Bezeichnung dulden in der Erwägung, daß dieses Wort auf die Jungfrau nur angewandt wird, weil aus ihr der unabtrennbare Tempel des Gottes-Logos kommt, nicht weil sie selbst Mutter des Gott-Logos ist; denn niemand bringt einen hervor, der älter ist als er selbst.“ Erster Brief an Papst Cälestin, zitiert nach KARPP, Textbuch, 116f. (Die Stelle entspricht ACO 1, 2 Nr. 3,2; S. 13, 11–33 – Loofs, Nestoriana, 166, 24–168, 4). Interessanterweise bringt Abdallah Nestorius in Verbindung mit Paul v. Samosata, obwohl Nestorius in seinem dritten Brief an Papst Cälestin schreibt: „Wie gesagt, ist dieses Wort Christotokos nämlich besser als die Meinung dieser (Gruppen); denn einerseits hält es die Lästerung des Samosateners fern ...“. Vgl. ebd., 117f. In dem siebten Kapitel dieses Werkes fasst Abdallah das zusammen, was seiner Meinung nach die Lehre der Nestorianer ist. Zu Nestorius vgl. GRILLMEIER 1982, 642–672.

³⁸⁹ Vgl. Die Beschlüsse des 6. Ökumenischen Konzils. DH, 257f.

³⁹⁰ Vgl. Anm. 491.

41. Wir schreiben in unseren Büchern, dass er selbst, sofern er Gott ist, eines Wesens mit seinem Vater ist. Auch notieren wir, dass er, sofern er Mensch ist, eines Wesens mit seiner Mutter ist. Wir bekennen, dass er selbst – er sei erhaben – sichtbar und unsichtbar ist, geschaffen und ungeschaffen, leiblich und leiblos, greifbar und ungreifbar, begrenzt und unbegrenzt, irdisch und himmlisch, niedrig und erhaben. Sofern er Gott ist, wandelte er auf dem See³⁹¹, befahl dem Wind, still zu werden³⁹², sättigte Tausende mit fünf Brotlaiben³⁹³, weckte Tote auf³⁹⁴, ließ jede Krankheit verschwinden³⁹⁵ und trieb Dämonen aus³⁹⁶. Und sofern er Mensch ist, durstete er³⁹⁷, hungerte³⁹⁸ und wurde müde; er litt, als er geschlagen wurde, dann wurde er freiwillig gekreuzigt³⁹⁹. Er erstand als Gott am dritten Tag⁴⁰⁰ mit einem unversehrten Körper und erschien den Jüngern⁴⁰¹. Er fuhr mit dem reinen Körper, den er angenommen hatte, in den Himmel auf und setzte sich zur Rechten Gottes, seines Vaters. Und von dort wird er wiederkommen, zu richten die Lebenden und die Toten⁴⁰² und zu belohnen jeden nach seinen Taten. Seinem Königtum wird kein Vergehen und der Macht seiner Gottheit und seiner Herrschaft kein Ende sein.

42. Dieses ist in Kürze, was die göttlichen Väter über die durch das Fleisch stattgefundene Heilsordnung Christi, des Gottessohnes, erwähnten⁴⁰³.

VIERTE LEHRE: WAS DIE GÖTTLICHEN VÄTER ÜBER [JESUS CHRISTUS] SAGEN

43. Wir erwähnen auch andere Dinge von ihren⁴⁰⁴ Lehren, welche die Herzen erleuchten, über unseren Herrn Jesus Christus – er sei erhaben – um des Nutzen willen. Es sind diese: Der heilige Basilius beschreibt Christus in bezug auf die Bezeichnung und die Definition so: Christus ist eine Gottheit, die sich eines Leibes bedient. Der göttliche Gregor [der Theologe] sagt, Christus sei eine neue Mischung, Gott und ein Mensch, Einer aus Zweien und Zwei in dem Einen. Johannes

³⁹¹ Vgl. Mt 14, 25; Mk 6, 48; Joh 6, 19.

³⁹² Vgl. Mt 8, 23–26; Mk 4, 35–41; Lk 8, 22–25.

³⁹³ Mt 14, 13–21; Mk 6, 31–44; Lk 9, 10–17; Joh 6, 1–13.

³⁹⁴ Vgl. Mt 9, 18–26. Joh 11, 1–44.

³⁹⁵ Vgl. Mt 8, 2f; 9, 1–8 u. 20–26; 14, 34–36.

³⁹⁶ Vgl. Mk 1, 34.

³⁹⁷ Vgl. Joh 19, 28.

³⁹⁸ Vgl. Mt 21, 18.

³⁹⁹ Vgl. Mt 27, 31–50; Mk 15, 20–34.

⁴⁰⁰ Vgl. Mt 28, 1–10; Mk 16, 1–10; Lk 24, 1–12; Joh 20, 1–18.

⁴⁰¹ Vgl. Mk 16, 14–19; Lk 24, 36–46; Joh 20, 19–23.

⁴⁰² Vgl. Lk 24, 50f. Das erinnert auch an das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Vgl. DH, 83–85.

⁴⁰³ Abgesehen von einigen Abweichungen entnimmt cAbdallah dieses Kapitel fast wörtlich dem zweiten Kapitel des Werkes „Buch des Beweises zur Bestätigung des Glaubens“, das Sophronios von Jerusalem zugeschrieben wird. Vgl. Bal. 126, 7r–11r.

⁴⁰⁴ Sc. die Kirchenväter.

Chrysostomos, der göttliche Weise, sagt in seinem Artikel über Lazarus: Zinn besteht aus Silber und Blei; er sieht wie Silber aus, aber seine Natur ist aus Blei. Ähnlich sei es bei Christus; er habe zwei vollkommene Naturen, eine göttliche und eine menschliche. Da er beide in sich habe, so sei er in ihnen und sei nichts anderes als sie. Der heilige Ephrem der Syrer sagt in seinem Traktat über die Perle: Betrachte die Perle, mein Freund, denn du siehst zwei Naturen in ihr. Der Glanz und die Pracht stehen für die Gottheit. Das Weiß aber steht für den angenommenen Körper⁴⁰⁵.

44. Wenn jemand fragt: Warum wurde der ewige Sohn Mensch und nicht der Vater und der Heilige Geist? So muss man ihm sagen: [es ist so] weil die Eigenschaften der heiligen Trinität sich nicht ändern. Wäre der Vater oder der [Heilige] Geist Mensch geworden und geboren, und wäre [einer von ihnen] Menschensohn geworden, so bliebe die Eigenschaft nicht das, was sie ist, nämlich dass [der Vater] ungezeugt und der Geist hervorgegangen ist.

45. Zweifelte er weiter und sagte: Wäre der Sohn wie sein Vater in bezug auf das Wesen, die Ehre, den Rang und die Macht, warum wird er (der Sohn) dann von ihm (dem Vater) geheiligt, wie der Herr in der Bibel beim Tadeln der verräterischen Juden sagt: der, den der Vater heiligte und in die Welt sandte⁴⁰⁶? Ihm antworten wir: Gott, nämlich. Vater, Sohn und Heiliger Geist, ist von Natur aus heilig, rechtschaffen, gerecht, gut, makellos und herrlich. Gott nimmt an Heiligkeit nicht mehr zu, als er bereits besitzt. Ist es so, dann bedeutet seine Aussage „er heiligt den Sohn“ bzw. er reinigt ihn, dass der Vater den Würdigen zeigt, was der Sohn ist, und die Augen der Lebewesen (Lebendigen)⁴⁰⁷ mit einer makellosen Kenntnis öffnet und die Propheten, ihn mit Lob und gutem Preis zu rühmen, bringt.

46. Sollte er (der Zweifler) noch etwas anderes fragen, nämlich: Wäre der Wille des Vaters und der des Sohnes eins und ihre Tätigkeit auch eins, warum zeugte dann der Sohn nicht einen [anderen] Sohn, als der Vater [den Sohn] zeugte? Ihm antworten wir: Der Sohn wird in den göttlichen Schriften Gottes Logos (Wort), Gottes Kraft, Gottes Weisheit⁴⁰⁸ und der Abglanz seiner Herrlichkeit⁴⁰⁹ genannt. Und wie es bei uns zu sagen üblich ist, dass der Sprechende ein Wort (Logos)⁴¹⁰ besitzt, der Mächtige Macht, der Weise Weisheit und die Sonne einen Strahl hat, – wir sagen nämlich nicht: Das Wort hat ein anderes Wort und die Macht hat eine

⁴⁰⁵ Eine freie Interpretation von ʿAbdallah. Vgl. CSCO 154 (Scriptores Syri. 71), I. 1–3, 248f; II. 11–13 253f; III. 1 254; V. 2 260.

⁴⁰⁶ Vgl. Joh 10, 36.

⁴⁰⁷ حيايلا (vernunftlose Tiere).

⁴⁰⁸ 1 Kor 1, 24.

⁴⁰⁹ Hebr 1, 3.

⁴¹⁰ Hier im Sinne von „Sprache“.

andere Macht, und das gilt auch für Weisheit und Strahl –, so sagt man, der Vater hat einen Sohn, aber man sagt nicht, der Sohn hat einen anderen Sohn.

47. Wir sollen wissen, dass das wahrhafte Reden über die göttliche Natur hoch, würdig und schwer zu verstehen ist. Daher soll es mit Ehrfurcht und Verehrung ausgesprochen und ausgedrückt werden. Deswegen soll niemand sich trauen, sich dazu zu äußern, als wäre es leicht, und Einspruch erheben und sagen, wie zeugte der Vater den Sohn und wie geht der Heilige Geist hervor oder etwas in dieser Art. Diese Dinge sollen durch Schweigen verehrt und gewürdigt werden der Lehre der göttlichen Väter gemäß. Selbst die Engel können das Wesen [dieser Dinge] nicht verstehen. Denn wenn man nach dem „Wie“ fragt, führt das dazu, dass die Herzen versuchen, sich dieses mit körperlichen Ausdrücken vorzustellen.

48. Betrachte, mein Freund, die Urteilsfähigkeit (Klugheit) des heiligen Johannes Chrysostomos, der sagt: Wir stellen uns viele Dinge im bezug auf Gott – er sei erhaben – vor, die wir aber nicht erklären können. Und vieles von dem, was wir sagen, begreifen wir mit unserer Vernunft⁴¹¹ nicht. So sagen wir z.B., dass Gott allgegenwärtig und anfanglos ist, und dass er aus sich selbst zeugt. Aber wie das ist, wissen wir nicht. Auch stellen wir uns vor, dass er eine körperlose Kraft ist, welche die Ursache aller Güter ist. Aber wie und was diese Kraft ist, sind wir nicht in der Lage zu sagen. Und so sagen wir viele Dinge, nehmen sie aber mit unserer Vernunft nicht wahr.

FÜNFTE LEHRE: ÜBER DIE GÖTTLICHEN NAMEN

49. Wenn du [den Begriff] „göttliche Namen“ hörst, dann denke nicht, dass etwas von ihnen die göttliche Natur bezeichnet, weil es überhaupt keinen Namen für dieses Wesen gibt. Es ist nicht verwunderlich, dass es so bei Gott – er sei erhaben – ist, da man selbst bei einem Engel keinen einzigen Namen finden kann, der dessen Substanz umschreiben kann. Ebenso ist die Sache mit „Seele“. Denn dieser Name, nämlich Seele, weist meiner Meinung nach nicht auf die Substanz [der Seele], sondern auf das Atmen hin. Der Beweis dafür ist, dass sie (die Seele) auch Herz und Verstand genannt wird, da er⁴¹² sagt: Gott, schaffe in mir ein reines Herz⁴¹³. Man kann auch an vielen Stellen finden, dass sie (die Seele) Geist genannt wird. So sagte (es) der weise und göttliche Johannes Chrysostomos in seiner Auslegung des Briefes des Paulus, des göttlichen Apostels, an die Hebräer.

⁴¹¹ Plural im Arabischen.

⁴¹² Das heißt Prophet David.

⁴¹³ Ps 51,12.

50. Der verehrte und göttliche Gregor der Theologe sagt: „Der Ewige“ (يَزَلَا) und „Gott“ (الله) sind zwei Namen, die am passendsten auf das Wesen hindeuten. „Der Ewige“ ist sogar treffender als „Gott“⁴¹⁴. Im Blick auf die restlichen Bezeichnungen lassen sich einige von ihnen offensichtlich auf die Macht [Gottes] beziehen, andere aber auf das Heilshandeln (Oikonomia), nämlich dieses auf zweifache Weise: Oikonomia außer dem Leibe (unabhängig vom Leibe) oder Oikonomia abhängig vom Leibe.

51. Die Namen⁴¹⁵, die sich auf die Macht [Gottes] beziehen, lauten: „Pantokrator“⁴¹⁶, „König“ und „Herr“. Beweis dafür ist, dass er „König der Herrlichkeit“⁴¹⁷, „[König] der Äonen“⁴¹⁸ ist, „[König] der Mächte“⁴¹⁹, [König] des Geliebten⁴²⁰ und „[König] der Herren“⁴²¹ wie auch „Herr“ bzw. „Zebaoth“⁴²². Denn er ist „Herr der Heerscharen“⁴²³, „[Herr] der Herren“⁴²⁴ und „[Herr] der Mächte“⁴²⁵.

52. Man muss wissen, dass der göttliche Dionysios sagt, Gott – er sei erhaben – werde Pantokrator genannt, weil er alle Seienden hält und über sie herrscht –

⁴¹⁴ Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 260,5f. Bei Gregor steht ὁ μὲν ὄν, καὶ ὁ Θεός. „Der Seiende und Gott“. Abdallah beharrt auf seiner Übersetzung von ὁ ὄν als „يَزَلَا“ (der Ewige) und erklärt das Warum in seiner Übersetzung des Pseudo-Sophronischen Textes „Buch des Beweises zur Bestätigung des Glaubens“. Abdallah bietet eine Art eigenes Zitat mitten im Werk und schreibt, dass die folgende Erklärung im Originaltext nicht zu finden sei. Kapitel 19 des erwähnten Werkes trägt den Titel: „Über das, was die Bezeichnungen „der Ewige“, „der Kommende“ und „Pantokrator“ bedeuten, wenn man damit Christus – er sei erhaben – bezeichnet.“ Nach dem Anfang dieses Kapitels fügt Abdallah für seine arabischen Leser hinzu: قال عبدالله ابن الفضل مترجم هذا الكتاب تفسيرًا: ان الازلي في اللغة اليونانية اون ويقال له ايضًا في اللغة اليونانية ميطوشي وفي اللغة العربية اسم الفاعل وهو يدل على الزمان الحاضر وقد يقال له في اللغة العربية الدايم وقوم يترجمونه الموجود وليس بالصواب. من هنا النص...

„Abdallah Ibn al-Faḍl, der Übersetzer dieses Buches, legt aus und sagt: ‚Der Ewige‘ heißt in der griechischen Sprache ὁ ὄν, auch ميطوشي, auf Arabisch heißt es اسم الفاعل = Partizip Präsens. Man kann [‚der Ewige‘] auf Arabisch auch als الدايم ‚der Immerwährende‘ wiedergeben. Manche übersetzen es als الموجود ‚der Seiende‘. Dies aber ist nicht richtig. Hier geht der [Original]–Text weiter“. Vgl. Bal. 126, 24r.

Unklar ist, ob Abdallah sich hiermit auf „den Immerwährenden“ oder den „Seienden“ bezieht. Etymologisch ist es nicht zu belegen. Es ist möglich, dass Abdallah ὁ ὄν nur mit „der Ewige“ الازلي, um zwischen Gott und den Geschöpfen, die ebenfalls „sind“ aber nicht „ewig“ sind, nicht zu unterscheiden.

⁴¹⁵ Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 262,4–10.

⁴¹⁶ 2 Kor 6,18.

⁴¹⁷ LXX Ps 23,10.

⁴¹⁸ 1.Tim 1,17.

⁴¹⁹ LXX Ps 67,12.

⁴²⁰ LXX Ps 67,13. Nach H. J. SIEBEN ist es eine Fehlübersetzung der LXX. Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 262 Anm. 54.

⁴²¹ 1.Tim 6,15.

⁴²² Es steht nicht „Herr Zebaoth“ wie bei Gregor. Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 262,9. Es ist unklar, ob es sich hier um einen Fehler beim Abschreiben handelt.

⁴²³ LXX Ps 23,10.

⁴²⁴ 1.Tim 6,15.

⁴²⁵ LXX Ps 23,10.

ohne dass er sich mit ihnen vermischt –, von ihnen begehrt und geliebt, und weil er den, den er dazu erwählt, seine Güte zu lieben, zu sich heranzieht in einer Weise, die unzertrennlich ist⁴²⁶. Gott wird König genannt, weil seine Herrschaft sich ausstreckt, und jedes Maß, jede Welt, Ordnung und Zusammenstellung umfasst, und weil seine Herrlichkeit (الهيبة) nicht nur Größe und Erhabenheit über die Niedrigen ist, sondern auch der vollständige Besitz alles Gütigen und Erhabenen sowie dessen Festigung und Realisierung in unbefleckter Art.

53. Die Bezeichnungen⁴²⁷, die sich auf die Oikonomia über dem Leibe (unabhängig von der Menschwerdung) beziehen, sind: „Gott“ etwa „des Heils“⁴²⁸ oder „der Rache“⁴²⁹ oder „des Friedens“⁴³⁰ oder „der Gerechtigkeit“⁴³¹ oder „Abrahams, Isaaks, Jakobs“⁴³² oder „des ganzen Israel“⁴³³, nämlich des geistigen und Gott – er sei erhaben – schauenden⁴³⁴. Denn wir sind von diesen drei Dingen geleitet: von der Furcht vor Strafe, der Hoffnung auf Heil und Herrlichkeit (Verherrlichung) sowie von der Bestrebung nach Tugenden, aus der diese Dinge hervorgehen⁴³⁵. Denn der Begriff „Rache“ erweckt Furcht, der Begriff „Heil“ ruft Hoffnung hervor und der Begriff „Tugend“ treibt zum geistlichen Kampf und zur Askese an.

54. „Gott des Heils“ – und was eben (ferner) erwähnt wurde – wird er deswegen genannt, weil derjenige, der danach strebt, eine dieser [drei] Tugenden zu verwirklichen, sich darum bemühen wird, die Vollkommenheit und die Eigentümlichkeiten, die aus diesen Tugenden resultieren, zu erreichen, in einer Weise, wie wenn Gott – er sei erhaben – mit ihm ist⁴³⁶.

55. Man soll wissen, dass „Theos“ im Griechischen, das „Allah“ im Arabischen entspricht, von den Gelehrten aus zweierlei (zweifach/doppelt ?) abgeleitet wird: entweder aus „Herbeischaffung“ (راضحلا) – denn er ist immer in Bewegung, und er vernichtet die bösen Königreiche (اتاكلمملا تيدرلا) –, oder aus „Brennen“ (قارحلا),

⁴²⁶ Entweder eine Paraphrasierung der areopagitischen Lehre, vgl. DN 937, 1A, oder ‘Abdallah zitiert eine Vorlage, die den Areopagiten so darstellt.

⁴²⁷ Zu diesem Absatz, vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 262,10–20.

⁴²⁸ Vgl. LXX Ps 67,21.

⁴²⁹ Vgl. LXX Ps 93,1.

⁴³⁰ Vgl. Röm 15,33.

⁴³¹ Vgl. LXX Ps 4,2.

⁴³² Vgl. Ex 3,6.

⁴³³ Vgl. Gal 6, 16.

⁴³⁴ Vgl. Gen 32, 30.

⁴³⁵ تىلا اهنم مجوتت هذه روملا, vermutlich meint ‘Abdallah: ἐξ ὧν ταῦτα. Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 262,17.

⁴³⁶ H. J. SIEBEN übersetzt diese Stelle folgendermaßen: „...so flößt uns die Bezeichnung der Strafen die Furcht ein, die der Dinge des Heils die Hoffnung, die der Tugenden deren Übung, so daß, wer sozusagen Gott in sich trägt (vgl. 1 Kor 6, 20) und etwas von diesen dreien verwirklicht, schneller zur Vollkommenheit und zu der aus den Tugenden stammenden Verwandtschaft mit Gott eilt.“ (SIEBEN 1996, 262f.).

weswegen er ein „verzehrendes Feuer“ genannt wird. Dieses ist das, was der göttliche Gregor der Theologe sagt⁴³⁷.

56. Zu diesem Kapitel gehören auch die Eigenschaften des Sohnes, nämlich: „Ein in seiner Sohnschaft einzigartiger Sohn (Einziggeborener)“⁴³⁸, „Logos“, „Weisheit“, „Wahrheit“⁴³⁹, „Kraft“, „Bild“⁴⁴⁰, „Licht“⁴⁴¹, „Leben“⁴⁴², „Gerechtigkeit“⁴⁴³, „Heiligung“⁴⁴⁴, „Erlösung“⁴⁴⁵ und „Auferstehung“⁴⁴⁶.

Wir haben bereits den Grund erklärt, weswegen der Sohn Gottes „Logos“, „Weisheit“ und „Kraft“ genannt wird. Die Auslegung der übrigen [Bezeichnungen] erwähnen wir jetzt. Wir benutzen (dazu) dieselbe Aussage des Theologen Gregor, deren Inhalt der folgende ist⁴⁴⁷:

Er wurde nach meiner Meinung⁴⁴⁸ „Sohn“ genannt, weil er dem Wesen nach dasselbe wie sein Vater ist, und weil er nicht nur dort [beim Vater] ist, sondern auch von dort (kommt). Er wurde Einzigartiger in seiner Sohnschaft (Einziggeborener) genannt: nicht nur, weil er als einziger aus dem Einzigem ist, sondern auch auf eine einzigartige Weise und nicht wie die Körperwesen. Er wird „Wahrheit“ genannt, weil er eins von Natur aus ist und nicht vieles – denn die Wahrheit ist eine, die Lüge aber vielgeartet –, und weil er das makellose Siegel seines Vaters und dessen Ebenbild⁴⁴⁹ ist. Er wird „Abbild“ und „Bild“ genannt, weil sein Wesen das seines Vaters ist, und weil er von seinem Vater ist und nicht sein Vater von ihm, da es die Natur des Bildes ist, eine Nachahmung des Urbildes zu sein, denn das Urbild ist zuerst. In diesem Fall ist es noch gewisser und mehr. Der Beweis dafür ist, dass es sich in anderen Fällen außer in dieser Stelle um das unbewegte [Bild] von etwas Bewegtem handelt, hier aber ist es das lebendige [Bild] von einem Lebendigen. Es handelt sich hier um ein Bild, das den Zweck des Urbildes erfüllt und dem Urbild mehr gleicht als Set dem Adam gleicht⁴⁵⁰: viel vollkommener als die Gleichheit Sets mit Adam⁴⁵¹ oder die eines jeden Geborenen/Erzeugten mit seinem Vater/Erzeuger. Denn die Natur der schlichten Wesen ist derart, dass sie

⁴³⁷ Ebd., 260,10–13.

⁴³⁸ Vgl. Joh 1, 18.

⁴³⁹ Joh 14, 16.

⁴⁴⁰ Vgl. Kol 1, 15.

⁴⁴¹ Vgl. Joh 8, 12; 9, 5.

⁴⁴² Vgl. Joh 14, 16.

⁴⁴³ Vgl. 1.Kor 1, 30.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Ibid.

⁴⁴⁶ Joh 11, 15.

⁴⁴⁷ Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN 1996, 264–269.

⁴⁴⁸ Der Sprecher hier ist Gregor. Vgl. ebd., 264,6.

⁴⁴⁹ Vgl. Hebr 1, 3.

⁴⁵⁰ Vgl. Gen 4, 25.

⁴⁵¹ Vgl. Gen 4, 25.

in etwas (zu einem Teil) gleichen, zu einem anderen aber nicht, sondern alles ist ein Abbild des Ganzen.

Er wurde „Licht“ genannt, weil er der Glanz jener Seelen ist, die in Wort und Tat gereinigt sind. Wenn Unwissenheit und Sünde „Finsternis“ sind, so sind die Erkenntnis und das göttliche/gottesgemäße Leben Licht⁴⁵². Er wird „Leben“ genannt, weil er das Licht jeder vernünftigen Natur, deren Bestand und Wesen ist. Denn in ihm leben, weben und sind wir⁴⁵³. „Gerechtigkeit“ wird er genannt, weil er gerecht in seiner Verteilung ist, und weil er jenen sein Recht verschafft, die unter dem Gesetz sind, jenen, die unter der Gnade⁴⁵⁴ sind, auch unter der Seele und dem Leibe, so dass eins von beiden [Seele und Leib] herrscht, das andere aber beherrscht wird⁴⁵⁵ und das Bessere das Niedrige leitet, damit sich das Niedrige nicht gegen den Vornehmenden erhebe. Er wird „Heiligkeit“ genannt, weil er eine Reinheit ist, die das Reine in Reinheit umfasst. „Erlösung“ wird er genannt, weil er uns, die Gefangenen im Gefängnis der Sünde, befreit und für uns sich selbst als Lösegeld hingibt, das die ganze Welt⁴⁵⁶ reinigt. Er wird „Auferstehung“ genannt, weil er uns von hier herausnimmt und uns, die die Sünde tötete, zum Leben zurückbringt.

57. Die Eigenschaften, die auf seine Menschwerdung⁴⁵⁷ hinweisen, nämlich die Eigenschaften des menschengewordenen Sohnes, sind die folgenden: „Mensch“⁴⁵⁸, „Menschensohn“⁴⁵⁹, „Christus“⁴⁶⁰, „Weg“⁴⁶¹, „Hirte“⁴⁶², „Schaf“⁴⁶³, „Lamm“⁴⁶⁴, „Hoherpriester“⁴⁶⁵ und „Melchisedek“⁴⁶⁶.

58. Man nennt ihn „Mensch“, nicht nur weil er in einem Körper⁴⁶⁷ durch die Menschwerdung begrenzt wurde – er, der sonst unbegrenzt ist, da seine Natur unerreichbar ist –, sondern weil er durch sich selbst den Menschen heiligte, denn er wurde wie die Hefe für den ganzen Teig; und indem er den Verurteilten mit sich

⁴⁵² Im Arabischen: عايض (Strahl).

⁴⁵³ Apg 17, 28.

⁴⁵⁴ Vgl. Röm 6, 14.

⁴⁵⁵ Gemeint ist, dass die Seele Vorrang hat.

⁴⁵⁶ Ähnlich wie bei Gregor v. Nazianz. Vgl. Gregor. Naz., Theol. Reden, SIEBEN, 268,6. †Abdallah schreibt توكسما (Ökumene).

⁴⁵⁷ Wörtlich: „Oikonomia, die vom Leibe abhängig ist.“

⁴⁵⁸ Vgl. Joh 9,11.

⁴⁵⁹ Vgl. Mt 9,6.

⁴⁶⁰ Vgl. Mt 1,16.

⁴⁶¹ Vgl. Joh 14 6.

⁴⁶² Vgl. Joh 10,11.

⁴⁶³ Vgl. Jes 53,7.

⁴⁶⁴ Vgl. Jes 53,7; Joh 1, 29.

⁴⁶⁵ Vgl. Hebr 6,20.

⁴⁶⁶ Vgl. Hebr 6,20; 7,1f.

⁴⁶⁷ Im Text steht es im Plural.

vereinte, befreite er ihn von der Sünde. Er wurde für uns alles, was wir sind außer der Sünde, nämlich Körper, Seele und Geist, in/durch welche der Tod eintrat, und durch sie erreichte der Tod den Menschen, der aber Gott erkennt, durch das, was Gott in ihm prägt.

Er wird „Menschensohn“ genannt wegen Adam und der Jungfrau, aus denen er wurde: [aus] Adam als seinem Urvater, aus der Jungfrau als seiner Mutter gemäß des Geburtsgesetzes, das wiederum auch nicht ein Gesetz ist. „Christus“ wird er genannt wegen der Gottheit; denn diese ist die Salbung der Menschheit, die aber nicht wirkt/salbt wie bei den anderen Gesalbten *ءاحسما*, sondern durch die Gegenwart des Salbenden in ganzer Fülle. Die Wirkung [dieser Gegenwart] ist, dass der Salbende Mensch genannt wird und den Gesalbten zu Gott machte. Er wird „Weg“ genannt, weil er uns durch sich leitet. „Tür“ wird er genannt, weil er wie ein Eingang [für uns] ist. Er wird „Hirte“ genannt, weil er [seine Herde] auf eine grüne Weide führt, und [ihr] erfrischendes Wasser zu trinken gibt; und weil er ihr Anführer ist und gegen die wilden Tiere kämpft, das verirrte [Schaf] zurückbringt, das Verlorengegangene zurückholt, das Verletzte verbindet und beschützt; seine Stärke geleitet es von dort in den Stall durch die Worte des ‚hirten-gemäßen‘ Wissens (*ملعلا ياعرلا*).

Er wird „Schaf“ genannt, da er das Schlachtopfer ist. „Lamm“ wird er genannt, weil er vollkommen ist⁴⁶⁸. Er wird „Hoherpriester“ genannt, da er [das Opfer] darbringt. „Melchisedek“ wird er genannt, weil er keine Mutter hat, wodurch er höher als wir ist, und weil er keinen Vater hat, wodurch er wie wir ist, und weil er keinen Stammbaum von oben hat, da er sagt, „wer wird seinen Stammbaum aufzählen“⁴⁶⁹; und weil er König von Salem, das heißt Frieden, und weil er „König der Gerechtigkeit“⁴⁷⁰ und [König] der Schar der Patriarchen ist, die gegen die bösen Gewalten kämpfen. Du musst wissen, dass „Sedek“ Gerechtigkeit und „Melchi“ König bedeuten, somit bedeutet „Melchisedek“ König der Gerechtigkeit, da dieser Name zusammengesetzt ist.

Dieses ist das, was unser Vater Gregor erwähnt.

59. Da er aber nichts sagt über die Bezeichnung des Ursache alles [Seinden] bezüglich der Ewigkeit, so lasst uns etwas in Kürze sagen, was der heilige Dionysios [Areopagites] in diesem Zusammenhang erwähnt.

Er sagt, [Gott] wird „der Ewige“ genannt, weil er eine Ursache ist – die eine Kraft hat, die überwesenheitlich ist –, die allem Seienden die Subsistenz verleiht. Er ist

⁴⁶⁸ Anspielung auf Ex 12,5.

⁴⁶⁹ Vgl. LXX Jes 53,8.

⁴⁷⁰ Vgl. Hebr 7,2.

in Wahrheit der Schöpfer von Welt, Subsistenz ^{تيمونقلا}, Wesen und Natur. Er ist der Ursprung und das Maß der Äonen, das Sein der Zeiten und der Äon des Seienden. Von ihm und in ihm ist das Sein. Alles ist ihm von Geschiedenheiten und Nichtgeschiedenheiten; alles ist geeint [in ihm] und auf einzige Art, wie die Einzigkeit, die in sich jede Zahl eingestaltig hat; und diese besitzt in sich jede Zahl auf einzige Art, und jede Zahl wird in ihr geeint, und sofern sie (die Zahl) aus ihr hervorgeht, in dem Maße wird sie von ihr (der Einzigkeit) geschieden und vermehrt: so wie bei einem Mittelpunkt [des Kreises], in dem sich alle Radien miteinander in einer einzigen Einigung geeint haben, in der sich [die Radien] auf einfache Weise miteinander und mit dem einzigen Prinzip, aus dem sie hervorgehen, geeint sind. Im Mittelpunkt aber sind sie (die Radien) ganz geeint. Stehen sie aber nur wenig vom Mittelpunkt ab, dann unterscheiden sie sich nur wenig [voneinander], ja sie sind sogar geschieden. Wir sagen ganz allgemein, dass sie so weit, wie sie dem Mittelpunkt näher sind, mit diesem (Mittelpunkt) und untereinander geeint sind, und so weit, wie sie von diesem entfernt sind, voneinander entfernt sind⁴⁷¹.

60. Obwohl diese Beispiele die beabsichtigte Analogie nicht ganz genau treffen können, ist es trotzdem nicht unerlaubt, dass du durch sie in die Betrachtung des Ursprungs Aller hinaufsteigst, und in ihm – er sei erhaben – alles Seiende und die Geschiedenheiten/Entgegengesetzten, die geeint und auf eingestaltige Weise sind, nicht mit weltlichen eher mit überweltlichen Augen betrachtest, weil er – gepriesen sei sein Name – ihr Prinzip ist und von ihm – gepriesen sei er – das Sein selbst und alles Seiende jedweder Art ist.

61. Wenn ein Widersacher dagegen sagt: Ihr Christen, wenn eurer Meinung nach die Ursache von Allem „al-huwa“⁴⁷² „welcher der Ewige ist“, genannt wird, dann hat er also keine Wesenseigenschaften; denn „al-huwa“ ist der, der keine Wesenseigenschaften hat. Ihm antworten wir: Wenn „al-huwa“ derjenige ist, der keine Wesenseigenschaften hat, dann ist er etwas in Kraft. Ist er so, so ist er nicht in Wirklichkeit. Aber die Ursache von Allem ist ohne Zweifel etwas in Wirklichkeit. Ist er in Wirklichkeit, so hat er Wesenseigenschaften, denn alles, was in Wirklichkeit ist, hat Wesenseigenschaften. Und wenn er Wesenseigenschaften hat, so ist Gott – er sei erhaben – das Prinzip nicht nach deiner schwachen Meinung und fantasievollen arglistigen Lehre, sondern er existiert gemäß unseres klareren, wahren und treffenderen Glaubens, der Gott – er sei erhaben – wohlgefällt.

⁴⁷¹ Wieder eine Paraphrasierung der areopagitischen Lehre. Vgl. DN 817C, 820,1A, D und 821,1 A. Übersetzung dieses Absatzes in Anlehnung an SUCHLA 1990, 71.

⁴⁷² Der Seiende bzw. „Ich bin“.

SECHSTE LEHRE: AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN JAKOBITEN UND DIE WIDERLEGUNG IHRER SCHWACHEN ARGUMENTE

62. Nachdem wir durch die Huld des übergütigen Gottes – er sei erhaben – das in kurzer Art und Weise erschöpfend dargestellt haben, was zur Natur, das Wesen und den Willen (zu sagen ist) und zu dem, was wir aus den Werken der göttlichen Väter über die heilige Trinität und die Oikonomia des Leibes (Menschwerdung) unseres Herrn Jesus Christus zusammenstellten, was wir aus ihrer sprechenden Quelle schöpften und in diesem Buch verewigten, müssen wir nun anfangen, den falschen Glauben der Jakobiten und Nestorianer zunichte zu machen und seine Fehlerhaftigkeit aufzuzeigen. Wir erwähnen die Auseinandersetzung der klugen Väter, die dem rechten Weg⁴⁷³ folgen, gewappnet mit Christus – gesegnet sei er – in Reinheit und Rechtschaffenheit.

63. Man soll wissen, dass die Jakobiten sagen, Christus sei eine einzige Natur, die aus zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, zusammengesetzt ist; und dass er eine einzige zusammengesetzte Hypostase sei. Denn sie behaupten, dass „Wesen“ und „Hypostase“ dasselbe seien. Ferner glauben sie, dass er eine einzige Wirkkraft und einen einzigen Willen habe. Sie stützen ihren Glauben auf viele Argumente, die „gesponnen“ (gefährlich)⁴⁷⁴ sind.

Das erste [Argument]⁴⁷⁵

64. Das erste dieser Argumente ist so geartet: Ebenso wie der Mensch, der aus der Zusammensetzung seiner Seele und seines  K rpers zusammengeführt ist, wobei aber weder die Seele in das Wesen des Körpers versetzt ist, noch der Körper sich in das Wesen der Seele gewandelt hat – vielmehr sind die beiden Naturen, das heißt die Naturen der Seele und des Körpers, gänzlich unverwandelt, unvermischt und ungeteilt geblieben, und man spricht von beiden als von einer Natur –, so ist Christus eine einzige Natur, die aus Gottheit und Menschheit zusammengesetzt ist. Denn weder ist seine Gottheit in seine Menschheit versetzt, noch hat sich seine Menschheit in das Wesen (Substanz) seiner Gottheit gewandelt, sondern sie sind im ganzen unverwandelt, unvermischt und ungeteilt, und sie befinden sich in einer einzigen zusammengesetzten Hypostase und in einer einzigen zusammengesetzten Natur.

⁴⁷³ Plural im Text.

⁴⁷⁴ عنكبوتية (aus Spinne) steht im Arabischen, was sich leider im Deutschen nicht wiedergeben lässt.

⁴⁷⁵ Unklar ist, woher  Abdallah all die Argumente der Jakobiten sammelt.

Das zweite [Argument]

65. Ebenso wie die Gottheit eine einzige Natur ist, die von der Vaterschaft, der Sohnschaft und dem Hervorgehen [des Heiligen Geistes] getragen wird, aber jede dieser Eigenschaften anders als die anderen beiden ist, so ist Christus eine einzige Natur, von der die Gottheit und die Menschheit getragen werden, aber jede von ihnen anders als die andere ist.

Das dritte [Argument]

66. So wie der Mensch ein Wesen ist, das aber aus unterschiedlichen Wesen (Substanzen) zusammengesetzt ist, etwa aus Lebens-, Denkens- und Sterbensfähigkeit, – wobei keins dieser Wesen verwandelbar ist –, so ist Christus auch eine einzige Natur, die aber aus Gottheit und Menschheit zusammengesetzt ist. Doch keine von beiden verwandelt sich in die andere.

Das vierte [Argument]

67. Ihr sagt⁴⁷⁶ auch, dass Christus zwei Substanzen sei; er ist aber im Hinblick auf seine Menschheit aus verschiedenen Wesenheiten (Substanzen). Beweis dafür ist, dass der Körper, die Seele und die Vernunft unterschiedliche Substanzen sind so wie ja auch die Nerven, das Fett, die Knochen, die Haare, die Nägel, die Arterien und alles andere, was substantiell zur Natur des Menschen gehört. Ihr findet das aber nicht schlimm und haltet es nicht für unlogisch. So sagen wir, dass er eine einzige Natur ist, obgleich er zwei ist, das heißt die Göttliche und die Menschliche.

Das fünfte [Argument]

68. „Dieser“, das ein Personalpronomen ist, weist auf eine einzige [Person] hin und nicht auf zwei oder mehrere, z.B. dieser Mann und dieses Pferd; denn man sagt nicht „dieser Zweimänner“ oder „dieser Leute“. Ist das richtig, so ist, wenn man sagt „dieser Christus“, Christus demgemäß einer. Dieser „Eine“ ist entweder ein Wesen oder eine Akzidenz. Akzidenz ist er aber nicht, sondern ein Wesen, und so ist Christus ein [einziges] Wesen.

Das sechste [Argument]

69. Der Evangelist Johannes sagt: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns“⁴⁷⁷. Das ist unser Glaube, weil wir bekennen, dass der Gott-Logos Mensch wurde, ohne dass seine Natur einer Verwandlung und Veränderung unterliegen musste. Und es ist deutlich für die gescheiterten Menschen, dass das, was anders

⁴⁷⁶ Gemeint sind hier die Chalkedonenser.

⁴⁷⁷ Vgl. Joh 1,14.

wurde, ohne einer Änderung und Vermischung in seiner Natur zu unterliegen, mit dem, was es wurde, eins in demselben Subjekt wurde. Und dieses Eins ist ein Wesen, weil es keine Akzidenz sein darf. Daher ist Christus ein einziges Wesen.

Das siebte [Argument]

70. Sie beklagen sich und sagen: Wenn ihr behauptet, Christus sei zwei Naturen, warum sagt ihr dann nicht, er sei zwei Söhne sondern nur ein einziger? So wie er ein einziger Sohn ist, so ist er demzufolge eine einzige Natur.

71. Auf diese schwachen Argumente stützen sie sich, und mit ihnen wollen sie ihren Glauben bekräftigen. Aber wir werden durch die Huld unseres übergütigen Gottes, der die Augen des Herzens sieht und die Bedürftigen weise macht, diese falschen Analogien, die keineswegs der Wahrheit entsprechen, nach gewisser Ordnung und ohne Weitschweifigkeit, sondern auf kurze Art und Weise widerlegen.

[Entkräftung des ersten Arguments]

72. Zur Entkräftung des ersten schwachen Arguments sagen wir: Ihr denkt, dass ihr Weise seid; die Dinge bei Christus – er sei erhaben – verhalten sich nicht, wie sie sich bei uns Menschen verhalten, so dass ihr ihm das zuschreibt, was man dem Menschen zuschreibt, und so über ihn sprecht, wie ihr über den Menschen sprecht. Zweifellos lässt sich das deutlich an vielen Stellen zeigen. Denn die Teile des Menschen sind eins dem Genus nach, die Christi sind aber nicht so. Denn Gott – er sei gepriesen – hat kein Genus. Ferner fallen die Teile des Menschen unter Genus und Unterschiede (فصول). Die zwei Teile Christi sind bloß von zwei Arten (نوعان). Beim Menschen kann die Definition seines Wesens nicht zwei einander gegensätzliche Dinge aufnehmen, das heißt, es darf nicht gesagt werden, der Mensch ist vernunftbegabt und nicht vernunftbegabt, sterblich und unsterblich, leidensfähig und nicht leidensfähig. Christus aber nimmt sie gemäß der Natur auf. Beweis dafür ist, dass er selbst ungeschaffen und geschaffen ist, ewig und der Zeit unterworfen (zeitlich), unbegrenzt und begrenzt, nicht leidensfähig und leidensfähig, unsterblich und sterblich. Man sagt nicht über den Menschen, er ist eine Seele, die fleischgeworden ist. Aber über Christus sagt man, er ist Gott, der Mensch geworden ist. Die Teile des Menschen sind gleichzeitig mit ihm in der Zeit. Bei Christus verhält sich das anders, weil Gott – er sei erhaben – abgesondert von der Zeit ist. Ja, er ist der Schöpfer der Natur der Zeit.

Die Teile des Menschen ähneln sich bei der Aufnahme der Akzidenz. Die Christi verhalten sich aber nicht so, weil Gott keine Akzidenz widerfährt. Ferner sind die Teile des Menschen tatsächlich Teile. Die Christi sind nicht wirklich Teile, weil sie von zweierlei Art sind. Die Art ist etwas anderes als der Teil. Die Teile des Menschen sind ihm wertgleich, so wie der Fall des Teiles im Verhältnis zu dem Ge-

samten, der es charakterisiert. Bei Christus ist es nicht so, da Gott – er sei erhaben – keiner Sache unterliegt. Wisst ihr nicht, dass bei den Dingen, deren Naturen unterschiedlich sind, ihre Zusammensetzung und ihre Attribute auch unterschiedlich sind? Denn wenn ihr keine Teilung in der göttlichen Natur akzeptiert – womit ihr uns in dieser Hinsicht zustimmt –, warum verlangt ihr dann von uns, die Ähnlichkeit der Zusammensetzung zu akzeptieren?

73. Wir sagen auch: Der Mensch wird als eine einzige Natur bezeichnet, weil er ein einziges Genus ist und weil er eine einzige Definition hat. Christus aber ist kein einziges Genus und er hat keine einzige Definition. Denn die Definition der Gottheit ist anders als die der Menschheit. Und die Dinge, deren Definitionen unterschiedlich sind, haben unterschiedliche Naturen. Sagen sie: Christus ist eine einzige Natur, weil er eine einzige Hypostase ist, so antworten wir ihnen und sagen: Wachtet auf! Es ist nicht notwendig, dass das, was eine Hypostase ist, eine einzige Natur sein muss. Beweis dafür ist, dass diese Welt eine einzige Hypostase ist, aber sie ist nicht eine einzige Usia. Ferner müsste die Gottheit eurer Meinung/Lehre zufolge drei Naturen sein, da sie aus drei Hypostasen besteht.

Lösung des zweiten [Arguments]

74. Zur Lösung des zweiten [Arguments] sagen wir folgendes: Es scheint, dass ihr nicht wisst, was „Wesen“, „Eigenschaft“ und „wesenhafter Unterschied“ (الفصل الجوهرى) bedeutet, und dass ihr keinen Unterschied zwischen ihnen macht. Euere Ansicht ist aber weit von der Wahrheit entfernt, da dieses Eigenschaften sind und keine Naturen, da die Gottheit und die Menschheit zwei Wesen sind. Und es ist nicht notwendig, dass die Dinge, die den Eigenschaften nach unterschiedlich sind, auch unterschiedlich sein müssen dem Wesen nach. Auch ist es nicht notwendig, dass die Dinge, die den Eigenschaften nach mehrfach sind, mehrfache Naturen haben müssen. Aber es ist notwendig, dass ihr über Dinge sagt, deren Naturen unterschiedlich sind, dass sie nicht eine einzige Natur sind.

Die Entkräftung des dritten [Arguments]

75. Nun beseitigen wir das Fundament des dritten [Arguments] und sagen: Irrt euch nicht! Auch wenn der Mensch aus vielen konträren Substanzen zusammengesetzt ist, sagt man nicht, er ist viele Substanzen. Denn die Teile sind nicht das Ganze, zu dem die Teile gehören, und nicht jeder (Teil) von ihnen wird [allein] vom Ganzen ausgesagt. [Das heißt] man sagt nicht, der Mensch ist Körper oder Seele oder Vernunft oder Haare. Deshalb sagt man nicht, der Mensch ist viele Naturen; denn wenn er aus vielen Naturen wäre, wie könnte er eine einzige Natur sein? Dieses darf man nicht sagen, sondern man sagt, er (der Mensch) ist eine einzige Natur, und zwar aus den schon erwähnten Gründen. Somit ist das Fundament eures schwachen Argumentes niedergerissen.

Zunichtemachung des vierten [Arguments]

76. Jetzt sehen wir, dass ihr gern die Weitschweifigkeit in Faselei mögt, weil euer drittes [sic!] Argument nach dieser Art ist. Denn wir zeigten [euch] mit einem unwiderlegbaren Beweis, dass das, worauf ihr euch stützt, schwach und haltlos ist, Deswegen halten wir es [eigentlich] für nicht nötig, dass wir es wiederholen, denn wir wollen nicht weitschweifig sein.

77. [Trotzdem sagen wir], wenn ihr sagt: Ebenso wie dem Menschen eine einzige Natur zugesprochen wird, weil er eins ist dem Subjekt nach, so wird Christus auch eine einzige Natur zugesagt, weil er eins ist dem Subjekt nach ist. Euch sagen wir: Es ist nicht notwendig, dass das, was dem Subjekt nach eins ist, auch eins sein muss dem Wesen nach. Beweis dafür ist, dass alle Tierarten eins dem Subjekt nach sind, aber sie sind nicht alle eine einzige Natur. Ferner haben wir bereits gezeigt, dass dem Menschen eine einzige Natur zugesagt wird, weil er eins der Art nach ist und weil er eine einzige Definition hat. Christus aber ist keine „Art“, sondern eine Hypostase, und er hat nicht [nur] eine einzige Definition.

Niederreißen des fünften [Arguments]

78. Es stimmt, dass „Dieser“, welches ein Personalpronomen ist, etwas Bestimmtes aussagt. Aber es bedeutet nicht, dass es nur eine einzige Natur meinen muss, sondern es sagt den Namen dessen aus, der ihm folgt. So wie man sagt „diese Welt selbst“, sagen wir auch „dieser Christus“. Lächerlich ist die Aussage, dass die Welt ein einziges Wesen sei, obgleich sie aus einer Mehrzahl von Substanzen zusammengesetzt ist. Umso lächerlicher ist es, wenn man sagt, Christus – gepriesen sei er – sei ein einziges Wesen.

Entkräftung des sechsten [Arguments]

79. Wir haben bereits erwähnt, dass es nicht zwingend ist, dass das, was dem Subjekt nach eins ist, eine einzige Natur sein muss. Obwohl nicht jeder eurer Prämisse zustimmt, [antworten wir euch] trotzdem [und sagen]: Wenn Christus eine einzige Natur ist, da er eurer Meinung nach eins ist dem Subjekt nach, wie nennt ihr sie dann? Denn das Seiende (الموجود) soll mit einem eigenen passenden Namen genannt werden, genauso wie wir die Natur Gottes Gottheit (لاهوتا) nennen und die des Menschen Menschheit (ناسوتا). So sind die, deren Wesen eins ist, unbedingt unterschiedliche Hypostasen, und die, deren Hypostase eins ist, sind unterschiedliche Wesen. Denn entweder sagt ihr, dass die Gottheit Christi und seine Menschheit ein einziges Wesen sind, und dass die Hypostase jedes der beiden [Wesen] anders als die andere ist, oder ihr sagt, dass die Hypostase [der Gottheit und Menschheit Christi] eins ist aber [die Wesen] zwei sind.

80. Wir fragen euch noch dieses: Stellt der Gott-Logos eurer Ansicht nach einen Teil dieser „einen Natur“ Christi dar oder ein Ganzes? Ist er ein Teil, dann ist [Gott] der Vater eurer Lehre nach nur zum Teil Vater der Natur [Christi]. Ist der Logos nur zum Teil Sohn in seiner natürlichen Sohnschaft, so ist die natürliche Vaterschaft des Vaters auch nur zum Teil. Das führt dazu, dass den beiden göttlichen Hypostasen, nämlich Vater und Sohn, die Hälfte der Definition der Natur fehlt, und dass es eine vollkommene Natur in keinem der Prosopa (وجوه) der Heiligen Trinität gibt. Sagt ihr aber: [Christus] stelle ein Ganzes der [einen Natur] dar, dann müsste man gezwungenermaßen euch zwei abscheuliche Sachen vorwerfen. Das heißt, [entweder glaubt ihr], den ganzen Christus gab es vor Christus⁴⁷⁸ – denn der Logos existierte vor der Vereinigung mit dem fleischlichen Leib –, oder der Gott-Logos entstand erst nach der Vereinigung mit dem Fleische. [Weiter fragen wir euch]: Wie wurde der Logos zu einem Teil dieser „einen Natur“, wenn er das Ganze für sie darstellt? Das aber ist unvorstellbar, dass ein und dasselbe Ding einen Teil und ein Ganzes gleichzeitig von etwas darstellen kann.

Die Widerlegung des siebten [Arguments]

81. „Sohn“, was ein Name ist, deutet auf eine Hypostase hin und nicht auf eine Natur, genauso wie „Vater“ und „Heiliger Geist“. Es ist nicht zwingend, dass das, was aus zwei Naturen besteht, auch zwei Hypostasen bilden muss. Beweis dafür ist, dass ein Haus aus einer Menge von Substanzen zusammengesetzt ist, man aber trotzdem nicht sagt, es bestehe aus mehreren Hypostasen, sondern aus einer einzigen. Das ist eindeutig bei klugen Menschen. Daher muss Christus – er sei erhaben – nicht zwei Hypostasen bilden, weil er aus zwei Naturen besteht. Ferner muss er auch nicht ein einziges Wesen sein, nur weil er ein einziger Sohn ist. Wenn er euch auch als zusammengesetzt gilt, wird von ihm trotzdem nicht gesagt, er bilde viele Hypostasen, sondern nur eine. Das ist deutlich bei denen, die Vernunft besitzen. Und so ist es nicht verpflichtend (zwingend), dass Christus zwei sein soll, ich meine zwei Hypostasen, weil er – er sei erhaben – aus zwei Naturen besteht. Dass er ein einziger Sohn ist, bedeutet nicht, dass er eine einzige Natur sein muss. Was euch in die Tiefe solcher Scheußlichkeit hinabschleuderte, ist eure Lehre, dass „Wesen“ und „Hypostase“ dasselbe sind, ohne dass ihr zwischen den beiden unterscheidet.

82. Wollt ihr denn nicht aufwachen? Wären „Hypostase“ und „Wesen“ dasselbe, und ist Christus wesensgleich mit Gott, seinem Vater, und wesensgleich auch mit uns, dann wäre er eines Wesens mit dem Vater und mit uns der Hypostase nach. Somit wären die Hypostasen der Gottheit und der menschlichen Natur eine einzige Hypostase. Wären „Hypostase“ und „Wesen“ dasselbe, und wäre Christus Gott,

⁴⁷⁸ „Christus“ bezieht Abdallah hier auf den menschengewordenen Sohn.

seinem Vater, nicht gleich der Hypostase nach, dann wäre er ihm auch nicht gleich dem Wesen nach.

Wären „Wesen“ und „Hypostase“ dasselbe, und wäre das Wesen Art der Arten, dann wäre die Hypostase [auch] Art der Arten. An so was zu denken, erlaubt sich kein Weiser, sondern [nur] jemand, dessen Meinung schwachsinnig und dessen Vorstellung verdorben sind.

83. Es wäre angemessen, dass ihr wisst, dass der Begriff „Hypostase“ ein kollektiver Name ist, weil er auf das hinweist, was subsistiert ist, dessen Sein nicht in einem Anderen und keine Akzidenz ist. Diese Bedeutung benutzen die heiligen Väter nicht selten in Bezug auf das Wesen, und es zeigt das auf, was in sich existiert und unteilbar ist. Auch zeigt es das auf, was sich nicht in einem Gegenstand befindet und nicht selbständig ist, und [schliesslich] deutet es auf den Gegenstand hin, der trägt.

84. Denn wenn ihr behauptet: Wir sagen, Christus ist eine einzige Natur, nämlich eine einzige Hypostase, weil „Hypostase“ bei uns „Wesen“ genannt wird – das heißt, sie sind Synonyme –, dann akzeptieren wir dies von euch. Sagt ihr das aber nicht, dann zeigt ihr, dass ihr an spöttischem Gerede festhaltet und die nutzlose Auseinandersetzung bevorzugt.

85. Wenn ihr sagt, die vereinten Dinge seien dasselbe, dann sollt ihr die Antwort hören. Die vereinten Dinge sind nicht unter allen Aspekten dasselbe, sondern bloß unter dem Aspekt, unter dem sie vereint sind. Denn wenn die vereinten Dinge unter allen Aspekten dasselbe wären und der Mensch aus vielen nicht gleichartigen Naturen zusammengesetzt wäre, dann zwänge uns die Notwendigkeit zu sagen, dass die Seele und der Körper unter allen Aspekten dasselbe sind; und so wird, was kein Körper ist, ein Körper, und der Körper wird etwas, das anders als ein Körper ist. [Das heißt] da die Gottheit und die Menschheit sich vereinigen, müssen sie auch dasselbe Ding werden, obwohl der wesenhafte Unterschied immer noch (weiterhin) vorhanden ist. Somit wird entweder die Gottheit zu einer geschaffenen oder die Menschheit zu einer ungeschaffenen. Wären die (miteinander) vereinten Dinge dasselbe unter allen Aspekten, und wäre der Körper aus einander widersprechenden Eigenschaften zusammengesetzt, dann müssten wir auch sagen, dass Wärme und Kälte dasselbe sind wie auch Trockenheit und Feuchtigkeit. Auch Petrus und Johannes müssten eins der Hypostase nach sein, da sie eins der Natur nach sind⁴⁷⁹!

86. Aber so denken die einsichtigen Menschen nicht, und es entspricht nicht der Wahrheit. Denn die vereinten Dinge sind eins nur unter dem Aspekt, unter dem

⁴⁷⁹ Vgl. Joh. Damasc, Contra Jacob. 17; PTS 22, 117 KOTTER.

die Vereinigung notwendig war. Das heißt: Da Petrus und Johannes vereint sind in der [menschlichen] Natur, sind sie auch eins dem Wesen nach und somit eins der Natur nach. Die Seele und der Körper sind vereint in der Hypostase. Aber soll das bedeuten, dass sie auch dasselbe Ding in der Hypostase sind? [Nein], denn kein vernünftiger Mensch würde sagen, die Seele und der Körper sind dasselbe dem Wesen nach.

87. Wenn ihr sagt, die Zweifachheit (الثنائية) verursacht eine Teilung, dann sollt ihr ein rechtes Wissen haben, und zwar, dass die philosophische Betrachtung nicht der Ansicht ist, dass die Zahl eine Teilung verursacht, sondern sie betrachtet sie als eine Sammlung oder eine Vermengung von Monaden (Einzelelementen) (احاد)⁴⁸⁰. Das heißt, sie (die Zahl Zwei) deutet eher auf eine Vereinigung hin als auf eine Teilung, da die Teilung die Einheit in zwei Hälften spaltet. Die Zweifachheit ist aber der Zusatz der Einheit. Denn die Aussage, dass die Zwei „eins und eins“ ist, deutet klar auf eine Teilung; und die Aussage, dass „eins und eins zwei“ ist, deutet auf eine Sammlung und eine Vereinigung hin. Das heißt, dass die Zahl vereinigt und nicht teilt.

Wäre die Zweifachheit die Teilung der Einheit, und wäre das Geteilte nun in zwei Teile geteilt, dann wäre die Zahl eine Teilung und nicht ein Zusatz. Ist es so, dann sagt man: Ebenso wie die Einheit durch ihre Teilung eine Zweifachheit verursacht hat, verursacht die Zweifachheit durch ihre Teilung eine Vierfachheit (الرباعية); woher kommt dann die Drei? Somit soll man also nur die Sammelzahlen zählen ohne die Einzelzahlen! Nein, eher, ja sogar richtig, ist es, wenn man sagt, dass es die Zahl auf zweierlei Arten gibt: 1– die, die in sich selbst bestehen, etwa die Zahlen an sich; und 2– die, die auf anderes bezogen sind, wie die Farbe Weiß auf etwas, das weiß ist und etwas weiß macht. Die Natur der Zahl (die Zahl an sich) teilt weder noch vereint sie, sondern sie nimmt beide Definitionen gleichzeitig an. Beispiel ist die Zweifachheit. Wenn du die „Eins“ und die „Eins“ betrachtest, aus denen sie (die Zweifachheit) entstand, [dann stellst du fest, dass] sie sich in die (beiden) teilt, da die „Zwei“ in „Eins“ und „Eins“ geteilt ist; betrachtest du aber ihre Vereinigung (اجتماعهما), [dann stellst du fest, dass] sie aus diesen (beiden) entstand, da Eins und Eins „Zwei“ machen, und Zwei und Zwei machen „Vier“.

88. Ferner [sagen wir], dass die Zahl keine Teilung ist, sondern ein Hinweis auf die Quantität der Gegenstände, seien sie vereint oder geteilt. Denn das Teilende bzw. das Vereinigende ist etwas anderes als die Zahl. Denn wir sagen [z.B.] diese Stange ist zehn Ellen lang. Das bedeutet, dass etwas verbunden ist. Die Vereinigung der zehn Ellen wird nicht durch die Zahl geteilt. Man sagt auch zehn Früch-

⁴⁸⁰ Ähnlich bei Joh. Damasc., Dial. 50; PTS 7, 114-116 KOTTER.

te. Denn man kennt sie nur als geteilt. Man sagt auch, dieses ist ein Maß Weizen oder Datteln (البسر). Man kennt die Körner in diesem Maß nur geteilt.

89. Wenn man sagt, die Zahl gibt es auf [verschiedene] Arten, dann bedeutet das in erster Linie nicht ihre Quantität, sondern die Unterschiede ihrer Gattungen. Beweis dafür ist [dieses]: Wenn wir sagen, die Naturen des Ochsen und des Pferdes sind zwei, dann weist das nicht auf die Teilung ihrer Quantität hin, sondern auf die Verschiedenheit ihrer beiden Arten. Wenn wir sagen „drei Pferde“ oder „drei Menschen“, etwa Petrus, Jakobus und Johannes, dann meinen wir damit die Quantität und nicht die Art. Wenn wir sagen, es gibt in der wesensgleichen Heiligen Dreifaltigkeit drei Hypostasen, denn bekennen wir, dass sie (die Hypostasen) ein einziges Wesen und eine einzige Natur haben. Und wenn wir über Christus, unseren Heiland, sagen, er ist zwei Wesen, denn meinen wir ihre Verschiedenheit in Bezug auf die Gattung und nicht auf ihre Trennung. Ebenso wie wir die Zahl der Wesen außer Acht gelassen haben, obwohl es in der Existenz tatsächlich keine einzige Hypostase gibt, die ohne Wesen ist (غير متجوهر) (*anousian*), so haben wir hier die Zahl der Hypostasen getrennt, so wie es sein soll, auch wenn es in der Existenz tatsächlich keine einzige Natur gibt, die anhypostasiert ist (غير متقمة).

90. Hier die Meinung des heiligen Johannes von Damaskus [dazu]: Wenn ihr sagt, diese „eine Natur“ sei aus zwei Naturen zusammengesetzt, dann sollt ihr uns erklären, wie es sich bei den zusammengesetzten Dingen verhält. Wenn sich die Naturen vereinen und dadurch eine neue Natur entsteht, dann wäre diese Natur unbedingt anders als [die Naturen, aus denen sie entstand], und sie würde in Wirklichkeit keine Natur von ihnen sein, genauso wie der Gegenstand, der aus den vier Elementen – Feuer, Luft, Erde und Wasser – zusammengesetzt ist. Denn als sich diese Elemente vereinigten und [miteinander] vermischten, ergab sich daraus ein Ding, das weder Feuer, noch Luft, noch Wasser, noch [Erde]⁴⁸¹ ist, sondern etwas anderes als sie. Ebenso ist es auch bei dem Lebewesen, das durch die Kreuzung eines Pferdes mit einem Esel entsteht. Denn es ist ein Maultier, das weder Pferd noch Esel ist, sondern etwas anderes als die beiden⁴⁸².

91. Unser Herr Jesus Christus besteht aber aus Gottheit und Menschheit. Er ist vollkommen in seiner Gottheit und auch vollkommen in seiner Menschheit. Er ist Gott und Mensch. Er ist im Ganzen Gott und im Ganzen Mensch. Dieses kann nicht in einer zusammengesetzten Natur gewesen sein. Beweis dafür ist, dass der ganze Körper nicht Feuer ist, und der Mensch im Ganzen kein Stein ist. Daher ist er (Christus) – erhaben und gepriesen sei er – nicht eine einzige zusammengesetzte Natur, sondern eine einzige zusammengesetzte Hypostase. Er ist nicht etwas An-

⁴⁸¹ „Erde“ fehlt im Text.

⁴⁸² In starker Anlehnung an Joh. Damasc., Contra Jacob. 2 4; PTS 22, 119 KOTTER.

deres aus zwei Anderen, sondern er ist aus zwei Dingen, die er selbst auch ist. Da er aus Gottheit und Menschheit besteht, ist er ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch. Er bildet zwei Wesen in einer einzigen Hypostase, und er ist eine in zwei Wesen zusammengesetzte Hypostase.

92. Ferner soll der Definition eines jeden vollkommenen Zusammengesetzten weder Zusatz noch Verminderung widerfahren, sondern sie soll vollständig und ganz sein.

Die Zweifachheit ist also die erste Zusammensetzung und die erste gerade Zahl. Und wenn es so ist, warum wird dann die Aussage für falsch gehalten, dass die zusammengesetzten Naturen, die ein Ganzes (واحدًا تامًا) vervollständigen, zwei sind und eine einzige Hypostase? Denn die zwei Hypostasen haben sich nicht miteinander vereinigt und zusammengesetzt wie die zwei Naturen.

93. Sagen sie, ein „einzig“ entstand aus den zwei Naturen, so fragen wir sie in dieser Hinsicht, in welchem Sinne sagt ihr, er ist „einer“? Denn entweder sagen sie, er ist „einer“ dem Namen nach, oder [sie sagen, er ist „einer“] der Gattung nach oder der Zahl nach, denn außer diesen kann man nicht sagen, dass er „einer“ gibt. Denn wenn er „einer“ ist dem Namen nach, dann haben sich die zwei [Naturen] bloß durch die Gemeinsamkeit des Namens vereint; jede der beiden [Naturen] ist anderes als die andere dem Wesen nach, und es gibt keine Zusammensetzung zwischen ihnen. Daher ist er entweder nur ein Mensch oder bloß ein Gott, oder etwas anderes, das mit keinem der beiden Namen benannt werden soll.

Ist er „einer“ der Gattung nach, ich meine den, der Gott und Mensch ist, dann ist beides auch zusammen der Gattung nach. Was ist allgemein für beide? Man muss aber auch nach einer Gattung suchen, die Gott – gepriesen sei – umfassen kann. Wie bekommen sie eine ewige Gattung aus einer Vereinigung, die sich einmal ereignet hat?

Ist er „einer“ der Art nach, dann sind die Personen, die unter diese Art fallen, zwei oder mehr, ich meine die Hypostasen. Dadurch kann man sich Christus auf zwei oder mehrere Weisen vorstellen. Zu glauben, dass Gottheit und Menschheit eine einzige Art seinen könnten, ist unvorstellbar.

94. Wenn die Teilung der Analogie widerspricht, dann bleibt nur aus Notwendigkeit, dass der aus den zwei Naturen Entstandene „einer“ der Zahl nach sein soll. Von diesem [„einen“] meinen wir, dass er eins ist der Hypostase nach und nicht der Natur nach. Denn genauso wie jede Zahl eins in der Zusammensetzung der Zahlen und Einheiten selbst ist, so entstehen die Hypostasen aus der Zusammensetzung der Naturen und der Ansammlung der Eigenschaften. Die Hypostasen bestehen mindestens aus der Ansammlung einer Natur und einer Eigenschaft,

und sie sind eins in gewisser Hinsicht. Denn der Natur nach eins zu sein, ist der Einheit eigentümlich, in der es keineswegs eine Zusammensetzung gibt⁴⁸³.

95. Wäre Christus zusammengesetzt – und jedes Zusammengesetzte ist aus der Vereinigung entweder unveränderlicher oder veränderlicher Dinge zusammengesetzt –, aus welchen ist er (Christus) dann zusammengesetzt: aus veränderlichen und unveränderlichen? Ist es unter dem ersten Aspekt, warum sollte man also nicht sagen, dass es in der Vereinigung selbst zwei Naturen sind? Wenn die zwei Naturen unversehrt bleiben, dann bleiben auch ihre Quantitäten unangetastet. Ist [die Vereinigung] aus veränderlichen [Naturen], dann werden die Gottheit und die Menschheit Christi verdorben (انفسدا). Das, was in Bezug auf die Verwandlung (استحالة) unverändert bleibt, nimmt keine Zahl an, denn man darf es nur Eines nennen; so werden die unveränderlichen, getrennten Dinge nur durch eine Zahl erkannt. Wenn die vereinten Dinge der Art nach gleich sind, auch der Art nach eins sind, warum sind dann die [Dinge], die der Art nach unterschiedlich sind, nicht zwei der Art nach? Aber die zwei Teile Christi, auch wenn sie sich vereinigt haben, bleiben unterschiedlich dem Wesen nach. So sind sie selbst in der Vereinigung zwei der Natur nach. Die Dinge, die der Zahl nach nicht eins sind, sind also mehrfach. Und was der Gattung nach nicht eins ist, ist auch mehrfach: Das heißt, was nicht eins ist der Art und dem Wesen nach, ist es unbedingt mehrfach der Natur nach.

96. Sagt ihr, Christus ist zwei Naturen im Schein (التوهم)⁴⁸⁴ und in der Vorstellung (التصور), dann sollt ihr, die ihr euch diese zwei Naturen in unwirklicher Erscheinung vorstellt, uns sagen, was „im Schein“ bedeutet. Ist es etwa, wie wenn man sich reale Dinge vorstellt? So wie man die im Sinn gedachten Dinge im Verstand trennt, wie zum Beispiel beim Menschen: Denn wir stellen uns dessen unsichtbare Seele mit seinem sichtbaren Körper vor. Oder ist es etwa, wie wenn der Verstand sich etwas ausdenkt? Solches ist eine Zusammensetzung, die aus dem Sinne und der Vorstellung hervorgeht in einer Weise, dass man sich etwas Nichtexistierendes erdenkt wie die Erfindung des ^cAnzāil⁴⁸⁵ und des Abūkanrūš⁴⁸⁶. Deutet es auf etwas hin, oder ist es nur ein einfacher Laut, die nichts bedeutet wie Sekundiūs⁴⁸⁷ und Tūbitrī⁴⁸⁸?

Ist es nach der zweiten Art, dann wäre das Mysterium der Oikonomia nur in unwirklicher Erscheinung. Ist es aber nach der ersten Art, das heißt, ihr stellt euch

⁴⁸³ Vgl. Joh. Damasc., Contra Jacob. 50; PTS 22, 124f. KOTTER.

⁴⁸⁴ Vgl. dazu die Lehre über *en theoria* bei GRILLMEIER 1989, 455f.

⁴⁸⁵ Τρυελλφος. Unreale Kreatur. Vgl. LIDDELL/SCOTT 1996, 1809.

⁴⁸⁶ Arabische Form von ἵπποκένταυρος Hippokentauros, ebenfalls ein Fabelwesen aus Halbmensch und Halbpferd. Vgl. ebd., 834.

⁴⁸⁷ Σκιυδαψός bedeutungsloser Laut. Vgl. ebd., 1611.

die zwei Naturen vor, dann bedeutet das, dass ihr euch zwei existierende Dinge vorstellt. Warum zählt ihr sie [dann] nicht? Denn die heiligen Väter stellten sich die Trennung der zwei Naturen theoretisch vor, ohne die eine Natur von der anderen zu trennen. Das bedeutet, dass die Trennung der zwei Naturen in der Theoria ist. Und wenn ihre Trennung in der Theoria ist, dann ist sie es nicht in Wirklichkeit. Denn was „in Theoria“ ist, existiert nicht. Wenn das, was „in der Theoria“ ist, existierte, dann existierte die Trennung, an die die Väter in der Theorie gedacht haben. Dies ist aber ausgeschlossen. Denn wenn ihr sagt, dass die Gottheit und Menschheit nach der Vereinigung in Christus nur „in Theoria“ ist, dann bekennt ihr, dass sie nicht in Wirklichkeit ist. Daher ist er nach eurer Ansicht in Wirklichkeit kein wahrer Gott und auch kein [wahrer] Mensch, sondern etwas Anderes als als beides.

97. Wenn ihr behauptet, dass die beiden Naturen Christi nur in der Vorstellung sind – die Vorstellung aber ist von existierenden Dingen, wie man sagt –, dann existieren die beiden Naturen Christi gewiss. Und wenn die beiden existieren, warum fürchtet ihr euch vor der Zahl, als wäre sie etwas Schreckliches?

Wenn ihr sagt, wer von zwei Naturen spricht, der teilt die Oikonomia und glaubt an zwei Christusse, so antworten wir euch: Wer sagt, die Vereinigung sei aus zwei Naturen, der glaubt auch, die Vereinigung sei aus zwei Christussen.

Das ist es, was er zu diesem Thema erwähnt⁴⁸⁹.

98. In Bezug auf den Willen (المشيئة) sagen sie (die Jakobiten) das folgende: Genau so wie Christus eine einzige Hypostase ist, so hat er einen einzigen Willen, da Wille bei ihnen hypostatisch ist, und sie nennen ihn „freiwillig“ (اختيارية). Sie halten den Willen nicht für „natürlich“. weil das „Natürliche“ ihrer Meinung nach notwendig sein muss. Und sie sagen, dass es in einem [einzigem] Prosopon (واحد وجه) zwei Willen nicht geben könnte, ohne dass es einen Widerspruch zwischen ihnen gibt.

99. Wir aber reden mit ihnen und erwähnen das, was das himmlische Väter-Konzil der Theologen berichtet. „Wille“ ist ein kollektiver Begriff, weil er auf den Willen hindeutet, das heißt auf die seelische Willenskraft und auf das Gewollte selbst, welches das Objekt des Willens ist, das heißt das, was der Wollende will. Das Gewollte aber ist etwas anderes als der Wille. Das Gewollte ist unbedingt entweder eine Wirkkraft oder ein Leiden.

⁴⁸⁸ Βλιτupi wiederum eine sinnloser Laut. Vgl. ebd., 319.

⁴⁸⁹ Auf Johannes von Damaskus bezogen. Vgl. Joh. Damasc., Contra Jacob. 32; PTS 22, 121 KOTTER. B C D bieten eine andere Lesart: „Dieses ist, was wir zu diesem Thema erwähnen.“

100. Es wäre gut, zu untersuchen, ob der Wille „natürlich“ oder „hypostatisch“ ist. Hat jeder Mensch eine Willenskraft oder nicht? Es ist aber deutlich, dass jeder Mensch die Kraft zu wollen hat, und dass er in der Lage ist, zu wollen. Existierte etwa ein Mensch, ohne dass er etwas gewollt hat? Aber nicht alle Menschen wollen dasselbe. Denn der eine will dieses, der andere will etwas anderes. Und nicht jeder Mensch will auf dieselbe Weise. Denn der eine will einen schönen (guten) Willen, der andere einen schlechten; jeder nach seinem Zweck. Das bedeutet, dass die Willensfreiheit der Seele, gemäß der man will, und „das Wollen“ schlechthin etwas Natürliches (gemäß der Natur) sind. Das Gewollte aber ist freiwillig und hypostatisch.

101. Man soll wissen, dass der „Wille“, das „Wollen“, das „So-oder-so-Wollen“, das „Gewollte“, der „einen Willen Habende“ und der „Wollende“ sich voneinander unterscheiden. „Wille“ ist, wie wir bereits gesagt haben, die Willenskraft, das heißt, die Möglichkeit zu wollen, die der Schöpfer der Natur der Seele eingepflanzt hat. „Wollen“, ist die Umsetzung der Willenskraft in Kraft. Denn es existiert nichts, das etwas will, ohne den Willen bzw. die Kraft zum Wollen zu haben.

Etwas zu wollen bedeutet zum Beispiel, dass man sich mit Gott – erhaben und gepriesen sei er – vereinigen will. So-oder-so-Wollen“ [meint] etwas Gutes zu wollen, etwa eine Frau zu haben gemäß dem Gesetz Gottes – erhaben sei er – oder etwas Schlechtes, zum Beispiel eine fremde Frau zu nehmen wider das Gesetz Gottes. Das „Gewollte“ ist das Objekt des Willens, das heißt das, was wir wollen, z.B. dass ich schwimmen will. Schwimmen ist das Gewollte. „Der einen Willen Habende“ ist der, der von Natur aus die Willenskraft hat, wie der Mensch, der Engel und der Schöpfer – gepriesen sei er. Denn jeder von ihnen hat in seiner Natur die Willenskraft. Jede der Hypostasen der Gottheit will; und jede der Hypostasen der Engel will, genauso wie jede der Hypostasen der Menschen will. Was jeder Hypostase eigen ist, ist natürlich. Das „natürliche“ ist das, was allen gilt, die der Substanz und Art nach – das heißt als Personen – gleich sind. Der „Wollende“ ist derjenige, der die Willenskraft ausübt, und der Wünschende, d.h. die Hypostase(die Person).

102. Das Gewollte deutet auf zweierlei Sachen hin: 1. auf den Willen, das heißt die Willenskraft, und 2. auf das Gewollte, das Ding das wir wollen. Wille und Wollen schlechthin sind natürlich. Beweis dafür ist, dass jeder Mensch die Kraft besitzt, etwas zu wollen, und jeder Mensch will den Willen ausüben. Denn der Mensch ist ein Lebewesen, das Willen besitzt. Das Gewollte aber ist nicht nur natürlich sondern auch freiwillig und hypostatisch. Ferner ist es so, dass nicht alle Menschen auf dieselbe Art und Weise wollen, noch wollen sie dasselbe. Das heißt, das „So-oder-so-Wollen“ – entweder etwas Gutes oder etwas Schlechtes zu wol-

len, oder dieses bzw. jenes zu wollen – ist nicht natürlich, sondern freiwillig und hypostatisch. Das ist vorhanden bei den Engeln und Menschen.

103. Aber bei der unteilbaren Heiligen Trinität, den drei Hypostasen, ist der Wille einer und natürlich, und das Gewollte ist auch eins, nämlich das Gute. Es ist nicht so, dass jede von ihnen ihr eigenes Gewolltes oder ihre eigene Bewegung hat, vielmehr ist es so, dass sie alle eine Bewegung haben und ein Gewolltes. Deswegen sind sie nicht drei Götter sondern ein Gott.

104. Der Wille ist ein tierisches und vernünftiges Begehren. Das „Tierische“ ist unbedingt sinnlich. Das Vieh und die unvernünftigen Wesen begehren sinnlich aber nicht vernünftig und nicht in freier Selbstbestimmung. Der Mensch aber als vernunftbegabtes Lebewesen begehrt sinnlich und tierisch, als Vernunftbegabter aber begehrt er vernünftig und freiwillig. Der freie Wille ist ein vernünftiges und tierisches Begehren nur der natürlichen Dinge. Der natürliche Wille (bzw. die natürlichen Willensregungen) richtet (richten) sich zuerst darauf, dem Gesetz Gottes – er sei erhaben – zu gehorchen, weil der Mensch von Natur aus Knecht Gottes ist, dann dem zu folgen, was der Natur zukommt, wie Hunger, Durst, Schlaf und ähnliches.

Der freiwillige hypostatische Wille ist ein gewisses (konkretes) Begehren, das sich auf etwas richtet gemäß dem Zweck und Anliegen der Hypostase, die es ausübt, und nicht nach dem, was das Gesetz Gottes erfordert. Die Art und Weise der Ausübung des natürlichen Willens ist gemäß dem Zweck der Hypostase, die [ihn] benutzt. Wegen der Trennung zwischen den verschiedenen [menschlichen] Hypostasen gibt es einen Unterschied in der [Willens-]Regung. Wenn es nach rechter Betrachtung und gründlicher Überprüfung so ist, und wenn unser Herr Jesus Christus aus zwei Naturen besteht, der göttlichen und menschlichen, so besitzt er zwei natürliche Willen, um ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch sein zu können. Ihm darf nichts fehlen weder von den Eigenschaften der Gottheit noch von denen der Menschheit. Er will zweierlei und auf unterschiedliche Art und Weisen. Aber seine zwei Willen – er sei erhaben – stehen nicht im Gegensatz zueinander, da der menschliche Wille weder dem göttlichen Willen, noch der natürlichen Willenskraft, noch deren natürlichen Objekten, noch der natürlichen Ausübung des Willens entgegensteht. Denn alle natürlichen Dinge traten aus dem göttlichen Willen ins Dasein. Dinge, die nicht der Naturordnung gemäß sind, stehen dem göttlichen Willen entgegen. Das ist die Begierde, die der Hinwendung (Neigung) zu den Vergnügungen entspringt, welche Vergehen, ich meine Sünde, hervorbringen. Diese nahm unser Herr nicht an, weil er keine Sünde begangen hat. Da die Hypostase Christi eine ist und Christus einer ist, ist der Wollende gemäß den zwei Naturen dementsprechend auch einer. Denn er will als Gott, und er gehorcht als Mensch.

105. Wir antworten euch, die ihr sagt: So wie Christus eine einzige Hypostase ist, so hat er einen einzigen Willen, ebenso wie die Gottheit, die aus drei Hypostasen besteht, drei Willen hat. Dies aber wäre eine Lästerei voller Hässlichkeit. Denn die heiligen Väter sehen, dass die Dinge, die viele Willen haben, viele Naturen sind. Mit dem, was wir bereits gesagt haben, wurde es deutlich, dass der natürliche Wille dem alten Menschen eingepflanzt war.

Wir aber haben Mitleid mit euch und sagen euch: Wäre der Wille eurer Meinung nach freiwillig, dann wäre „freiwillig“ abgeleitet. Wäre „freiwillig“ abgeleitet, dann wäre es eine ursprüngliche Form und ein Wesen. Sagt ihr, „freiwillig“ sei kein Wesen, dann wäre es eine Quantität. Wäre es eine Quantität, dann gäbe es eine Quantität aus einer anderen Quantität. Dies ist aber unmöglich.

Wäre das Natürliche eurer Ansicht nach unbedingt notwendig, und wäre Gott von Natur aus Gott, von Natur aus gütig und von Natur aus Schöpfer, dann wäre er unbedingt mit Notwendigkeit Gott, gütig und Schöpfer. Allein dieses sich vorzustellen oder es gar auszusprechen, ist ein Zeichen der Lästerei. Wer hat denn diese Notwendigkeit eingeführt, so dass er so ist, und hat ihn dazu gezwungen, so zu sein?

106. Schaut euch die Lästerei eurer Prämisse an. Denn wenn man eurer Auffassung nach sagt, die zwei Willen Christi seien natürlich, dann nimmt man ihm damit jegliche freie Bewegung (willentliche Regung); und wir wissen, dass das, was von Natur aus gewollt ist, eine freie Bewegung hat, und das, was von Natur aus nicht gewollt ist, keine freie Bewegung hat. So hätte nicht nur Gott – er sei erhaben und steht über allem Seienden –, sondern auch alle vernunftbegabten Naturen, die von Natur aus wollend sind, keine freie Bewegung (willentliche Regung). Das aber ist keine richtige Auffassung, weil das Natürliche in der vernunftbegabten Natur unfreiwillentlich ist, wie die göttlichen Väter behaupten (betonen).

107. Ferner, wenn es eurer Ansicht nach unmöglich ist, zwei Willen zusammen einem Prosopon zu geben, ohne dass sie einander widersprechen, heißt es, es kann sie mit Widerspruch geben! Ist es so, so habt ihr auf jeden Fall zugestimmt, dass es zwei [Willen] gibt, und ihr unterscheidet euch nicht bezüglich der Zahl, sondern bloß in bezug auf [die Frage], ob sie im Gegensatz zueinander stehen. Nun müssen wir die Ursache suchen, die diesen Widerstreit auslöst. Was meint ihr, was ist die Ursache: etwa der natürliche Wille oder die Sünde? Wenn du meinst, der natürliche Wille sei die Ursache dieses Widerstreits, und wir kennen keinen anderen als Gott – er sei erhaben –, dann ist der Schöpfer eurer Meinung nach der Grund dieses Streits und dessen Urheber. Sagt ihr aber die Sünde [sei die Ursache], aber der fleischgewordene Gott hat keine Sünde begangen, so findet sich in ihm auch kein Widerstreit in seinen natürlichen Willen. Wenn es die Ursa-

che also nicht mehr gibt, so existiert eindeutig auch das Verursachte nicht. Das ist es, was wir dazu erwähnen.

108. Wir fangen an, über die Wirkkraft zu reden, und sagen: Die Wirkkraft ist nach der Meinung der göttlichen Väter eine natürliche Bewegung. Sie fehlt nur dem, der nicht existiert. Christus – er sei erhaben – besteht nach dem, was schon bewiesen ist, aus zwei Wesen; daher hat er zwei wesenhafte Bewegungen, das heißt zwei Wirkkräfte. Denn wenn er eurer Meinung nach nur eine einzige Wirkkraft hätte, dann wäre er entweder nur Gott oder bloß ein Mensch.

Wenn ihr sagt, der Wirkende (الفاعل) ist einer, deswegen ist seine Wirkkraft auch eine, so antworten wir euch: Der Wirkende ist einer der Hypostase nach und nicht der Natur nach. Denn die Wirkkraft ist natürlich und nicht hypostatisch. Wäre die Wirkkraft hypostatisch, dann gäbe es mehrere Wirkkräfte je nach dem, wie viele Hypostasen es gibt, und jede (Wirkkraft) würde sich von den anderen unterscheiden, je nach dem Unterschied zwischen den Hypostasen (Personen). Wenn die natürlichen wesenhaften Wirkkräfte hypostatisch, persönlich und nicht wesenhaft und natürlich (nicht dem Wesen und der Natur nach) wären, und wenn wir glauben, dass die Gottheit – gepriesen und erhaben sei sie – aus drei Hypostasen besteht, die wesensgleich sind, dann würde die Notwendigkeit uns zu glauben zwingen, dass die natürlichen Wirkkräfte der [Gottheit] drei sind, unterschiedlich gemäß dem Wesen aber gleich gemäß der Quantität der drei Hypostasen. Somit würden die Einheit des Wesens und die Harmonie der Natur genommen. Das ist es, was die Väter mit äußerster Mühe und mit Blutvergießen hinsichtlich der Wesensgleichheit bewiesen, als sie sich versammelten⁴⁹⁰.

109. Wenn wir alle sagen, dass die Wirkkraft des göttlichen Wesens – es sei erhaben – eins, natürlich und wesenhaft ist, auch wenn sie für drei Hypostasen gilt, weil ihr Wesen eins ist und ihre Gottheit eine ist, und wenn wir alle sehen, dass die Gleichheit (Wesensgleichheit) im Wesen unverwandelt und unverändert ist, dann sind die wesenhaften natürlichen Wirkkräfte nicht hypostatisch oder personhaft, sondern sie sind zweifelsohne natürlich und den Naturen zuzuschreiben, die gänzlich die Personen umfassen, die darunter stehen (die daran teilhaben).

Wenn es bewiesen ist, dass die Wirkkräfte Eigenschaften der Naturen sind, die Personen bzw. Prosopa umfassen, die dem Wesen nach gleich sind aber nicht in den Hypostasen, dann ist die Wirkkraft Christi nach dem natürlichen Gesetz nicht [nur] eine einzige. Wenn die natürliche Wirkkraft eurer Ansicht nach von der Hypostase erzeugt wird (ausgeht) und [wenn ihr glaubt, dass sie] nicht eine Bewegung für das Gesamtwesen ist, dann müssen die natürlichen Wirkkräfte für

⁴⁹⁰ Gemeint ist das 6. Ökumenische Konzil.

unsere gesamte menschliche Natur in der Mehrzahl der Hypostasen vorhanden sein. Das aber übertrifft jede Zahl und ist den Menschen unbegreiflich.

Wenn die natürliche Wirkkraft aller Menschen nach der Analogie der beweglichen wesenhaften Beschaffenheit eine ist und nicht viel (vielfach) und unzählbar nach der Zahl der Menschen, dann ist es offensichtlich, dass die natürlichen wirksamen Wirkkräfte gemäß der Wesensbeschaffenheit nicht von den Prosopa erzeugt sind, sondern von den Wesen und den Naturen, von denen sie naturhaft hervorgehen. Somit werden sie (die Wirkkräfte) als eine naturhafte Bewegung definiert.

110. Wenn ihr sagt, was sollen wir zu dem sagen, was der heilige Dionysios in seinem Brief an den Diener⁴⁹¹ Gaius geschrieben hat, nämlich dass er (Christus) – er sei erhaben – wirkte und uns eine neue Wirkungskraft zeigte, die aus einem Gott in menschlicher Gestalt hervorgegangen ist, so antworten wir euch [das folgende]: Ist die Neuheit Qualität, so weist sie nicht auf eine einzige Wirkkraft hin, sondern auf die neue unbeschreibliche Art und Weise der Erscheinung der zwei natürlichen Wirkkräfte Christi; [sie offenbart] die unaussprechliche gegenseitige Perichorese [der Naturen Christi] und seine menschliche Verfassung, die fremd, paradox und der Natur der Seienden unbegreiflich ist, und die unaussagbare Art und Weise des Austausches gemäß der Vereinigung.

Sagt ihr, er ist ein Gott in menschlicher Gestalt, das heißt gottmenschlich, [und das] weist auf eine einzige Wirkkraft hin, so antworten wir euch: Es ist keinesfalls so, vielmehr im Gegenteil. Denn der Ausdruck [gottmenschlich] weist durch die gezählten zwei Naturen auf deren zwei Wirkkräfte hin, da durch die Negation der Extreme nichts Mittleres in Christus bleibt. Beweis dafür ist, dass man nicht mehr sagen kann, er ist ein Mensch oder er ist ein Gott. Vielmehr weist der Ausdruck gottmenschlich auf etwas Mittleres hin, nämlich auf einen Gott und Menschen. Daher müssen sie zwei Wirkkräfte haben. Weist er (der Ausdruck) nur auf eine einzige Wirkkraft hin, dann ist die Wirkkraft des Sohnes anders als die des Vaters, denn die Wirkkraft des Vaters ist nicht die Wirkkraft eines Gottmenschlichen, da doch die gottmenschliche Wirkkraft eine Natur kennzeichnet und konstituiert. Denn die naturhafte Wirkkraft ist bestimmend und von Natur aus kennzeichnend für die Natur.

111. Wachtet auf und höret die Lehre der Väter, die Gott – er sei erhaben – und die Wahrheit lieben. Sie sagen: Ebenso, wie die Natur des Eisens anders als die des Feuers ist, so ist die Wirkkraft des einen anders als die des anderen. Beweis dafür ist, dass das Feuer nicht schneiden kann, sondern verbrennt und leuchtet, und das Eisen dem Wesen nach weder verbrennt noch leuchtet, sondern schneidet

und schwarz ist. Wenn sie sich aber miteinander vereinigen, wirkt jedes von ihnen durch seine eigentümliche Wirkkraft, aber auf eine Art und Weise, die vereint und nicht getrennt ist. Beweis dafür ist, dass das Brennen gleichzeitig geschieht mit dem Schneiden, denn das Feuer brennt und leuchtet durch das Eisen. Die Wirkkraft ist nicht eine naturhafte, sondern zwei: Die eine ist durch das Feuer – nämlich das Brennen –, die andere ist durch das Eisen – nämlich das Schneiden. Jedes von beiden hat seine eigne Tätigkeit; die des Feuers ist das Brennen, aber die des Eisens ist das Schneiden, auch wenn das Schneiden brennend und das Brennen schneidend ist.

112. Ebenso verhält es sich bei unserem Herrn Jesus Christus. Denn jede seiner zwei Naturen tut, was ihr eigentümlich ist, aber sie kooperiert mit der andern. Die Wirkkräfte sind zwei und nicht eine, und auch deren Vollendung ist nicht eine [sondern zwei]. Die Vollendung der menschlichen Natur ist es, dem Willen Gottes – er sei erhaben – freiwillig zu gehorchen und nachzufolgen. [Z.B.] das Ausstrecken der Hand folgt dem Willen, und das Berühren des Mädchens⁴⁹² geschieht, um dem göttlichen Willen zu gehorchen. Die Vollendung der göttlichen Natur ist die Auferweckung des Mädchens durch das Berühren. Das heißt, das Ziel der menschlichen Wirkkraft ist das freiwillige Ausstrecken der Hand und das Berühren. Das Ziel der göttlichen Wirkkraft ist die Auferweckung des Mädchens.

113. Wir fragen euch: Wenn keines der Seienden, solange es in seinem natürlichen Zustand (Eigenschaft) bleibt, etwas und dessen Gegenteil [gleichzeitig] tun kann – denn das Feuer kann nicht erwärmen und kühlen, und das Eis kann nicht kühlen und erwärmen, und weder die Erde kann befeuchten und trocknen, noch kann das Wasser trocknen und befeuchten –, wie könnt ihr dann sagen, dass der fleischgewordene Logos, der wesenhaft Mensch wurde, in einer einzigen Wirkkraft die Wunder vollzog und die Leiden ertrug, die sich dem Wesen nach voneinander unterscheiden? Warum fürchtet ihr nicht den gerechten und Wahrheit liebenden Richter, dem die Herrlichkeit in alle Ewigkeit gebührt?

SIEBTE LEHRE: ÜBER DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEN NESTORIANERN UND DIE WIDERLEGUNG VON DEREN LÄCHERLICHEN FUNDAMENTEN, AUF DIE SIE SICH GESTÜTZT HABEN, UND ÜBER DIE BESTIMMUNG NOTWENDIGER DINGE, VON DENEN DIESES BUCH PROFITIERT, UND MIT DENEN ES ENDET.

114. Man muss wissen, dass die Nestorianer sagen, Christus bestehe in zwei Naturen und zwei Hypostasen, weil für sie Hypostase und Usia dasselbe bedeuten und weil das, was in sich Bestand hat, ihrer Ansicht nach eine Hypostase ist. Sie

⁴⁹¹ Gemeint ist der Mönch Gaius.

⁴⁹² Die Auferweckung der Tochter des Jäirus. Vgl. Mt 9,18-29; Mk 5,21-43 und Lk 8,40-56.

erkennen die Zusammensetzung in Christus – er sei erhaben – überhaupt nicht an und behaupten, er habe nur einen einzigen Willen und eine einzige Energie, da der Gott-Logos sich nach ihrer Auffassung harmonisch⁴⁹³ (ودادياً) mit einem Leib, der eine vernunftbegabte Seele hatte, der Energie, aber nicht der Hypostase gemäß vereinigte. Sie weigern sich zu sagen, dass die heilige Maria Gottesgebälerin ist. Aber sie sagen, entweder ist sie Menschengebälerin (Anthropotokos) oder Christusgebälerin (Christotokos). Sie sagen und teilen das, was das Evangelium enthält und die Apostel erwähnten, auf die zwei Hypostasen auf. Das, was hoch ist und Gott – er sei erhaben – geziemt, schreiben sie der Hypostase des Gott-Logos zu. Das aber, was niedrig ist, beziehen sie auf die Hypostase des Menschen, die der Gott-Logos annahm. Sie behaupten, Christus sei ein einziges Prosopon. Denn sie sagen: da der Gott-Logos weder einen Leib, noch eine Form, noch ein Bild, besaß, hatte er auch kein Prosopon. Der Mensch Jesus, den der Gott-Logos annahm, besitzt ein Prosopon, das heißt, die sichtbaren Eigenschaften, die auf es hindeuten. Sie sagen, dass dieses Prosopon, das dem Menschen Jesus gehört, übertragenermaßen das Prosopon des Gott-Logos genannt wird.

Sie erheben viele Zweifel gegen uns, welche aber schwach sind.

Der Erste [Zweifel]

115. Der erste dieser Zweifel ist von dieser Art: Jedes Ding, das mit einem anderen [Ding] zusammengesetzt ist, muss in seiner Zusammensetzung entweder die Zusammensetzung eines Ganzen mit einem Ganzen, eines Teiles mit einem Teil oder eines Teiles mit einem Ganzen sein. Denn eine andere Art von Zusammensetzung gibt es nicht. Mit „Teil“ und „Ganz“ darf aber der Unbeschränkte nicht beschrieben werden. Dementsprechend setzte sich der Gott-Logos mit dem Menschen, der einer von uns ist, nicht zusammen, weil er unbeschränkt ist. Hätte er sich [mit dem Menschen] zusammengesetzt, wäre er teilbar und begrenzt. Das aber ist eine Lästerung⁴⁹⁴.

Der zweite [Zweifel]

116. Wäre der Herr Gott eurer⁴⁹⁵ Meinung nach zusammengesetzt, wäre er gemäß dem Gesetz der zusammengesetzten Dinge ein Teil; und jeder Teil ist in gewisser Weise weniger als das Ganze, zu dem er gehört. Der Gott-Logos wäre also in gewisser Hinsicht weniger als etwas, denn es gibt keinen Teil, der nicht weniger als sein Ganzes ist. Wenn es so wäre, wäre der Gott-Logos kein wahrer Gott.

⁴⁹³ Damit ist Einigung der Gnade oder dem Wohlgefallen nach gemeint.

⁴⁹⁴ Der theologische Gedanke, der dahinter steht, ist *hypostasis synthetos*. Damit meint man, dass in der Hypostase des Sohnes beide Naturen, göttliche und menschliche, existieren. Vgl. GRILLMEIER 1989, 297f.

⁴⁹⁵ Gemeint hier sind die Chalkedonenser.

Es ist nämlich unmöglich, dass der wahre Gott weniger als etwas Anderes ist. Denn Gott ist auf jeden Fall unermesslich, und nichts ist ihm ähnlich.

Der dritte [Zweifel]

117. Der göttliche Logos muss in seiner Hypostase, genauso wie in seiner Natur, entweder unveränderlich oder nicht [unveränderlich] sein. Wäre er nicht „unveränderlich“, so wäre er im Ganzen weder einfach noch unverderblich, ja er wäre sogar kein Gott. Wenn er aber unveränderlich ist, wie kann er eine aus Einfachem zusammengesetzte Hypostase haben?

Der vierte [Zweifel]

118. Wäre der Mensch beides, nämlich Gott und Mensch, wie der Gott-Logos beides ist⁴⁹⁶, wäre es augenscheinlich, dass, ebenso wie der Mensch kein Gott der Natur nach ist, der Logos auch kein Mensch der Natur nach. Und wenn er (der Gott-Logos) der Natur nach (kein Mensch) ist, so ist er auch der Hypostase nach kein Mensch.

Der fünfte [Zweifel]

119. Der Gott-Logos kann sich harmonisch (ودادياً) mit der geschaffenen Natur vereinigen, nicht aber naturhaft, weil er seine eigene Natur nicht geschaffen hat⁴⁹⁷. Daher kann er sie nicht mit einem anderen Wesen/Usia verbinden.

Der sechste [Zweifel]

120. Wenn der Mensch, der einer von uns ist, existiert, aber ohne Hypostase, ähnelt ihr etwa nicht jemandem, der [gleichzeitig] an etwas und an dessen Gegenteil glaubt, da ihr sagt, der Existierende sei nicht derjenige, der eine Hypostase hat?

Der siebte [Zweifel]

121. Die zeitliche Natur kann keine ewige Hypostase haben, wie es auch umgekehrt ist. Daraus folgt unbedingt, dass die menschliche Natur Christi entweder anhypostasiert ist, oder eine zeitliche Hypostase hat, wie es notwendig ist. So sind seine beiden Hypostasen unbedingt „zwei“, eine ewige, die dem Logos zuzuweisen ist, und eine zeitliche, die dem Leibe zuzuweisen ist.

⁴⁹⁶ Nicht klar bei ʿAbdallah, was damit gemeint ist.

⁴⁹⁷ Damit meint ʿAbdallah den kategorialen Gegensatz von geschaffenem und ungeschaffenem Sein.

Der achte [Zweifel]

122. „Der Sohn“ ist eine Eigenschaft. Und er ist als ganzer Sohn seines Vaters, weil es kein Ding im Sein gibt, das aus einem anderen Ding kommt und nur teilweise als Sohn eines Jemanden bezeichnet wird. Man sagt auch nicht, ein Vater ist Ursprung (Ursache) nur eines Teiles und nicht des Ganzen. Daher nennt man das Lebewesen, das aus einer vernunftbegabten Seele und einem Körper zusammengesetzt ist, Menschensohn. Wenn ein Teil dieses einen Lebewesens aus der Gebärmutter abgeht, nennt man es, wie es üblich bei uns ist, Fehlgeburt und nicht Sohn, und dessen Abgang bezeichnet man als Fehlgeburt und nicht als Geburt. Wenn ihr sagt, Christus sei Sohn Gottes in einem Teil und Sohn des Menschen in einem anderen, wird es augenscheinlich, dass er wahrlich weder Sohn seines Vaters noch seiner Mutter ist. Sagt uns also, wessen Sohn er der Natur nach ist.

Der neunte [Zweifel]

123. Wäre die Jungfrau in Wirklichkeit Mutter Gottes, wäre Gott in Wirklichkeit ihr Sohn. Wäre er wirklich ihr Sohn, müsste er ihr entweder ähnlich sein, oder aber nicht. Wäre er ihr ähnlich, wäre er kein Gott. Wäre er ihr nicht ähnlich, wäre er nicht ihr Sohn.

Der zehnte [Zweifel]

124. Wenn der Vater und der Heilige Geist dort wären, wo der Gott-Logos ist, da das Wesen/Usia unteilbar ist, und wenn der Gott-Logos eurer Auffassung nach im Schoße der Jungfrau selbst gewesen wäre, wäre also auch die Dreifaltigkeit in ihrem Schoße gewesen.

Der elfte [Zweifel]

125. Wäre Christus Gott und Mensch zugleich, und wäre Gott nicht Gott für den Menschen [Jesus], wäre keiner von beiden (Gott und Mensch Jesus) für einander das, wie sie bezeichnet werden, das heißt, weder wäre Gott ein Gott für den Menschen, noch wäre der Mensch ein Mensch für Gott, nämlich sein Knecht.

Der zwölfte [Zweifel]

126. Wenn der Gott-Logos kein Teil für den Menschen ist, genauso wie er auch kein Teil für den Körper ist, wie kann der Mensch nicht etwas anderes sein als der Gott-Logos, wie der Gott-Logos etwas anderes als der Leib ist? Der Logos ist also Gott und kein Leib; ebenso ist der Leib ein Leib und keine Gottheit.

Der dreizehnte [Zweifel]

127. Wenn Christus nicht ein Mensch wäre, der Gott trägt, das heißt vergöttlicht, wäre er weder Gott noch Mensch, ich meine Christus, der die Wahrheit von Gott hört. Denn er sagt: „Warum versucht ihr, mich zu töten, den Menschen, der die Wahrheit sagt, die ich vom Vater hörte?“

Der vierzehnte [Zweifel]

128. Wenn sie (d.h. die Chalkedonenser) sagen, „Er litt im Leib“ bedeutet, dies (das Leiden) erreichte sein eigenes Wesen nicht, irren sie sich. Denn wenn sie das Wesen, gemäß dem der Gott-Logos ihrer Meinung nach litt, nicht als sein eigenes Wesen betrachten, um sich vor dem Geständnis zu hüten, dass er (der Logos) der Natur nach leidensfähig ist, so ist ihm das, was ihm nicht eigen ist, fremd. Und das, was fremd ist, gehört einem anderen Ding als ihm, und es ist das, was keine Eigenschaft von ihm (dem Gott-Logos) ist. Damit sagen sie nicht nur, dass er aus zwei Wesen [ousiai?] besteht, sondern auch, dass er zwei Prosopa besitzt: das eine für den Gott-Logos, das andere aber für jenen, durch dessen Wesen der Gott-Logos gelitten hat. Und es ist deutlich, dass dies das Wesen irgendeines Menschen ist. Ein Mensch aber ist ein Prosopon.

Der fünfzehnte [Zweifel]

129. Wenn von einer [Person] der Dreifaltigkeit gesagt wird, dass sie aus Gottheit und Menschheit besteht, warum gehört der Leib etwa nicht zur Trinität? Ist die Trinität eine Einheit, wie kann es sein, dass der Leib nicht zur Einheit gehört? Würde der Leib, der geschaffen ist, zur Einheit gehören, wie könnte die Einheit ungeschaffen sein?

130. Bevor wir ihre [der Nestorianer] spinnenartig konstruierten Argumente widerlegen und ihre bösen Zweifel entkräften, wäre uns angemessen, einiges, was, diese Debatte voraussetzt, in Kürze zu erwähnen und zu definieren⁴⁹⁸, nämlich dieses:

131. "Eins" ist das, was keine gegensätzlichen Subjekte hat. „Einheit“ ist das, was hinsichtlich der Quantität nicht geteilt ist und was keinen Umstand (?) hat. „Das Ganze“ ist das, was keinen Teil von den Teilen überschreitet, denen es (das Ding) als Ganzes zugeschrieben wird. „Teil“ ist das, auf das die Quantität aufgeteilt ist oder das, auf das das Ganze aufgeteilt ist, und aus dem und aus dessen Ähnlichem es zusammengesetzt ist.

⁴⁹⁸ A schreibt ونجددها d. h. „wir erneuern sie“. Hier könnte es auch bedeuten, dass ‘Abdallah neue Interpretationen bzw. Bestimmungen geben will.

132. „Union“ ist die Teilnahme und das Zusammenkommen unterschiedlicher Dinge. „Hypostatische Union“ ist jene, die unterschiedliche Substanzen, das heißt Naturen, in ein Prosopon und in dieselbe eine Hypostase zusammenbringt und zusammensetzt.

„Moralische Union“ (الايْتِحاد الودادي) ist das, was gegensätzliche Meinungen in einen einzigen Willen zusammenbringt. „Substanzielle Union“ ist das, was viele Hypostasen aufzählt, und sie in eine einzige Substanz zusammenbringt. „Union“ und „Vermischung“ sind die Zusammensetzung der Hypostasen, um alles, was nach der Union, deren Teile unversehrt geblieben sind, zu vervollkommen; [das heißt.] das Bild der vereinigten Wesenheiten und deren Formen werden vermischt und verwandelt, so dass sie gar nicht erkannt werden können und man [daher] eine naturhafte Differenz, die auf ihre wesentlichen Eigenschaften hindeutet, nicht erkennen kann.

133. „Enhypostase“⁴⁹⁹ deutet auf zwei Dinge hin: 1. auf den Existierenden⁵⁰⁰ schlechthin; in diesem Sinne sagen wir, dass die Akzidenzen hypostasiert sind, selbst wenn ihre Existenz vom Anderen abhängt; 2. auf den Selbständigen, wie die Personen der Wesen. Man kann Enhypostase auch auf diese Weise so definieren: Enhypostase ist das Allgemeine im Blick auf das Wesen, das heißt, die Art, die selbständig bei den Personen, die ihr zugrunde liegen, existiert, und nicht in der Illusion vorgestellt wird. Man könnte Enhypostase auch folgendermaßen definieren: Sie ist das Zusammengesetzte und das aus Dingen Bestehende, deren Wesen (Substanzen) verschieden sind, um ein einziges Prosopon zu befestigen und eine einzige Hypostase auszubilden. Solche Art wird nicht durch sich selbst bekannt.

134. „Anhypostase“⁵⁰¹ gibt es ebenfalls auf zwei Weisen: Die erste ist das, was nicht existiert, etwa ^عAnzāil und des Abūkanṭrūš⁵⁰²; die zweite ist nicht dasjenige, das nicht existiert, sondern dasjenige, das in einem anderen existiert, und das kein Sein (Bestand) in sich selbst besitzt, wie z.B. die Akzidenzen.

135. „Definition“⁵⁰³ ist eine kurze Aussage, die auf die Natur des behandelten Dinges hindeutet. „Vollkommene Definition“ ist das, was das Definierte wiedergibt. „Unvollkommene Definition“ ist das, was das Definierte nicht wiedergibt. Das Gute an der Definition besteht darin, dass sie dem Definierten entspricht.

⁴⁹⁹ Vgl. Joh. Damasc., Dial. 45; PTS 7, 109f. KOTTER.

⁵⁰⁰ Nur Hs. A schreibt الوجود, d.h. „die Existenz“.

⁵⁰¹ Nur der Anfang ist wie bei Johannes von Damaskus, vgl. Joh. Damasc., Dial. 46; PTS 7, 110 KOTTER.

⁵⁰² Vgl. Anm. 161 u. 162.

⁵⁰³ Eine kurze Zusammenfassung des achten Kapitels der *Dialectica* von Johannes von Damaskus. Vgl. Joh. Damasc., Dial. 8; PTS 7, 69-71 KOTTER.

Ihre Schwäche ist, dass sie (die Definition) mehr oder weniger [treffend] sein kann, so dass sie aus einem Genus und mehreren wesenhaften Differenzen besteht.

136. „Das Wesentliche“ ist das, was durch seine Anwesenheit das Subjekt bewahrt, wenn es aber fehlt, dann verdirbt es (das Subjekt). „Ebenbild“ ist das aus Akzidenzien bestehende Ding; z.B. der Mensch ist aufrecht, hat breite Nägel und ist fähig zum Lachen. „Ebenbilddefinition“ besteht aus wesentlichen und akzidentiellen Dingen. Beispiel ist der Mensch. Denn er ist lebendig, sterblich, vernünftig, vernunft- und wissensfähig, aufrecht, hat breite Nägel und ist fähig zum Lachen.

137. „Die durch Zusammensetzung erfolgte Union“ ist das Zusammenkommen der zusammengesetzten Substanzen ineinander, ohne dass sie jedoch einem Verderben (Zersetzung) unterliegen, wie die Union der Seele mit dem Leib. Manche würden solche Union als eine Vermischung oder ein Zusammenwachsen bezeichnen⁵⁰⁴.

138. „Auffassung“ ist eine Kenntnis, die [.....]⁵⁰⁵. „Vollkommene Auffassung“ ist eine allen ohne [jeglichen] Zwang zugängliche Meinung, die dem, was sich von ihr unterscheidet, widerspricht, und das, was anders als sie ist, annulliert.

139. „Das Definierte“ ist das Subjekt für die Definition. „Das Undefinierte“ ist bloß das, was ungeschaffen ist, weil jedes Geschöpf gegenüber dem Schöpfer definiert ist. „Das schwer zu Definierende“ ist das, was durch deutliche Akzidenzien bezeichnet wird und nicht durch das Sein, wie die Engel, die Teufel und die Seele.

140. „Zusammensetzung“ ist das Zusammenkommen der Teile ineinander in vollständiger Weise. Die Zusammensetzung macht aus anderen Dingen ein Einziges⁵⁰⁶ entweder durch Teilung oder durch Mischung oder durch beides. Sie ist das aus verschiedenen Dingen, deren jeweiligen Eigenschaften nicht alle bekannt werden können, entstehende Ding⁵⁰⁷.

141. „Das Substanzlose“, ist das, was ungeschaffen ist und überhaupt nicht existiert. „Teilsubstanz“ ist eine Aussage, die geschrieben wird, aber auf nichts hindeutet.

142. „Mischung“ ist das Doppeltsein der Elemente, deren Beschaffenheiten ineinander sind.

⁵⁰⁴ Ähnlich bei Joh. Damasc., Dial. 48; PTS 7, 135f., 97-113 KOTTER.

⁵⁰⁵ Arabischer Text ist unverständlich.

⁵⁰⁶ Wörtlich: aus einem anderen und einem anderen [sic!].

⁵⁰⁷ Vgl. Joh. Damasc., Dial. 65.

143. „Subjekt“ wird auf zweierlei Weisen verstanden; zum einen für die Existenz, zum anderen für das Zuschreiben. Die Fachleute sagen, was für die Existenz bestimmt ist, ist die Substanz, die den Akzidenzien zugrundeliegt. Das Subjekt, das für das Zuschreiben ist, sind die Personen, die deren Gesamtheiten zugrundeliegen.

144. „Das Allgemeine“ ist das, was auf eine Mehrzahl hindeutet, wie etwa „der Mensch“. Denn er deutet auf alle Menschen hin, die viele sind. „Das Partielle“ ist das, was von dem Allgemeinen abgeteilt ist und dazu ein Subjekt darstellt, wie Petrus, Paulus und jeder andere von den Menschen.

145. „Allgemeine Meinung“ ist das, was von allen akzeptiert wird. „Übertreter“ (der im Widerspruch stehende) ist derjenige, der die Unwahrheit vor der Richtigkeit im Glauben bevorzugt. „Glaube“ ist das Glauben der verborgenen Dinge, ohne dass man sie [mit dem Verstand] prüft, und die Bestätigung (das Fürwahrhalten) der unsichtbaren Dinge⁵⁰⁸.

Dieses ist im Allgemeinen das, was wir zu diesen Dingen erwähnen.

Widerlegen des ersten Zweifels der Nestorianer

146. Euer Beweißschluss ist lügenhaft. Beweis dafür ist, dass diese sinnliche Welt zusammengesetzt ist; aber man sagt nicht, ihre Zusammensetzung ist weder aus Ganzheiten (Vollkommenen), noch aus Teilen, die vorher existiert haben, sondern, dass sie (die Welt) aus Dingen besteht, die überhaupt nicht existierten. Ferner [sagen wir], dass jeder Körper aus einer Quantität und einer Beschaffenheit (Qualität) zusammengesetzt ist. Was würdet ihr denn über diese Zusammensetzung sagen? Ist sie die Zusammensetzung von Ganzheiten oder von Teilen? Wäre sie von erster Art, dann wären die Ganzheiten trennbare Substanzen, welche vor dem Körper existierten. Wo waren sie dann [vorher], ich meine diese Ganzheiten? Wäre die Zusammensetzung eine Zusammensetzung von Teilen, was wäre dann dieses Ganze nach eurer Meinung?

Die Beschaffenheit hat ebenfalls Teile. Wir müssen also die Zusammensetzung der zwei Ganzheiten suchen, sei die Zusammensetzung aus Ganzheiten oder aus Teilen, bis man etwas findet, das der Ursprung aller Zusammengesetzten ist. Das reicht ins Unendliche, da nur Gott – er sei erhaben – derjenige ist, der durchaus einfach ist. Er besteht weder aus Ganzheiten noch aus Teilen. Damit wird es deutlich, dass nicht jeder Zusammengesetzte entweder aus einer Ganzheit mit einer anderen, oder aus einem Teil mit einem anderen, oder aus einem Teil mit einer

⁵⁰⁸ Vgl. Hebr 11,1.

Ganzheit zusammengesetzt ist. Dieses ist das, was eueren ersten Beweisschluss betrifft.

147. Eure Aussage, dass jeder Zusammengesetzte, egal nach welcher Art der Zusammensetzung er sein mag, unbedingt Teile – und er ist nicht ohne Teile –, besitzen und umschrieben sein muss, ist falsch. Beweis dafür ist der Punkt. Denn niemand erkennt die Zusammensetzung des Punktes nicht an. Und diese [Zusammensetzung] hat eine gewisse Analogie. Denn keiner bestreitet, dass der Punkt Teile hat, aber er wird zusammengesetzt, und daraus ergibt sich die Linie.

Auch wenn eurer Ansicht nach „das Ganze“ für das Unbegrenzte (Umschriebene) nicht gelten könnte – man sagt, nur Gott sei unbegrenzt –, dann hätte er [Gott], wenn er unbegrenzt ist, keine Ganzheit. Hätte er keine Ganzheit und wäre er fern von jeglicher Zusammensetzung, dann würde er durch Unvollständigkeit gekennzeichnet. Das ist aber eine Lästerung. Er (Gott) steht über solchem.

148. O Ihr, die Ganzheit ist nicht so, wie ihr denkt, nämlich dass sie schlechthin das vollkommene Ding sei, das unbedingt Teile haben muss, sondern sie ist in Gewissheit und in Wirklichkeit das in sich selbst Vollkommene [Ding]; und gemäß seiner Definition, sei es (das Ding) einfach und ohne Teile, oder zusammengesetzt und mit anderen Teilen, wird es (das Ding) – bei meinem Leben – hinsichtlich seiner Eigenschaften nicht weniger. Wenn es so ist, wird sogar den Kindern die Schwäche eures dummen Ergebnisses deutlich, das besagt, der Gott-Logos setzte sich nicht mit dem Menschen, der einer von uns ist, zusammen. O ihr! Selbst wenn man eueren hässlichen Einspruch nicht zunichte machen könnte, würden wir dann nicht fürchten, uns vorzustellen, dass Gott – er sei erhaben –, der alle Existierenden aus Nichtexistierendem zustande brachte, sie in solcher Art zusammensetzte und sie in einer solchen Form bildete, nicht im Stande wäre, für sich selbst eine neue notwendige Zusammensetzung zu schaffen, die anders als unsere Zusammensetzung ist, wenn er den Existierenden zuliebe sich mit einem der Existierenden zusammensetzen will?

Das genügt, wenn es auch in kurzer Art und Weise abgehandelt ist.

Die Entkräftung des zweiten [Zweifels]

149. Schweigen ist besser als jede unnütze Rede. Wie unsere Einleitung bestätigt, sind eure Schlussantwort und die daraus resultierenden Beweise (falsch), weil sie nutzlos sind. Beweis dafür ist: Deswegen, weil jeder Teil seinem Ganzen untergeordnet ist, muss nicht der Gott-Logos, indem er Teil eines Ganzen ist, dem zusammengesetzten Ganzen untergeordnet sein, eher umgekehrt. Denn was aus den Existierenden zusammengesetzt wurde, ist anders als sie, indem sie Teile sind, die ihrem Ganzen untergeordnet sind. Aber Gott – er sei erhaben – ist nicht einer der Existierenden, sondern abgesondert von ihnen und viel höher als sie.

Seine Zusammensetzung ähnelt jenen nicht, deshalb kann man auf ihn nicht das anwenden, was man auf den Teil anwendet, wenn er zu seinem Ganzen hinzugefügt wird.

150. Ihr solltet wissen, dass alle Prämissen der Schlussbeweise bedürfen, wenn das Gesuchte passend ist in Bezug auf das Genus, die Art und das dazu Gehörende. Wenn es aber zum Genus bzw. zur Art nicht passt, werden alle Prämissen hinsichtlich der Bedeutung des Gesuchten nutzlos.

151. Beispiel für das Erste ist das Folgende: Wenn einer fragt, „ist Paulus, der Mensch, ein Lebewesen?“, so ist die Prämisse, welche auf die Art bezogen ist und besagt, dass jeder Mensch ein Lebewesen ist, hilfreich, um dieses zu bestätigen. Wenn jemand aber zu beweisen sucht, dass Paulus nicht vernunftbegabt ist, indem er sagt, jeder Stein sei nicht vernunftbegabt, so würde man nichts erreichen (erhalten) können, was zu dem Behandelten passt; und man muss sogar über ihn lachen, da er das „Vernunftbegabtsein“ einem Ding [und nicht einem Lebewesen] zugeschrieben hat. Das aber ist konträr zu der Art dessen, das man beweisen will.

Ihr aber habt behauptet, dass jeder Teil weniger ist als sein Ganzes. Wenn ihr wisst, dass das Ganze besser ist als seine zusammengesetzten Teile, und dass es passend ist zu diesen Teilen in Bezug auf Genus und Art, und wenn ihr glaubt, dass es sich bei dem Gott-Logos ebenso verhält, so habt ihr auf ihn übertragen, was eure Prämisse vorausgesetzt hat, nämlich dass sein Verhältnis zu seinem Ganzen dem Verhältnis eines Teiles ähnelt, der den anderen Teilen nach Art und Genus gleich ist. Wenn das etwas ist, das ihr nicht auszusprechen wagt, da es Lästerung und Heuchelei ist, dann ist es deutlich, dass euere Analogie im nachhinein keine Analogie ist, da sie der Logik widerspricht.

152. Wisset ihr nicht, dass die Dinge, deren Naturen unterschiedlich sind, in ihren Zusammensetzungen auch unterschiedlich sind? Wenn es wahr ist, dann wird es klar, dass der Gott-Logos ein Teil ist. Aber der Mangel des Teiles haftet ihm nicht an. Denn er wurde nicht zusammengesetzt gemäß eurer Vorstellung. Und er ist nicht geringer als das, was man „Ganz“ nennt, unter keinem der Zusammensetzungsaspekte. Auch die Vollkommenheit seines Wesens, das ungeschaffen ist, ähnelt der Niedrigkeit der Geschaffenen hinsichtlich der naturhaften Hinzufügung nicht.

Nach dieser Art und Weise vergeht eure Verleumdung, die nicht zu widerlegen ist, wie das Vergehen im Feuer.

Die Zerstörung des dritten [Zweifels]

153. Ihr hättet zuerst die einfache Hypostase definieren müssen, dann die zusammengesetzte, und danach könnt ihr uns solchen Zweifel entgegenhalten,

wenn es ginge. Wir aber fragen euch: Wie versteht ihr die Einfachheit der Hypostase? Denn die Hypostasen sind eine Natur bzw. Naturen mit Eigenschaften.

154. Wenn ihr euch die Einfachheit der Hypostase so vorstellt, dass sie (die Hypostase) eine einzige Natur und eine einzige einfache Eigenschaft hätte oder mehrere Naturen und eine [einzige] Eigenschaft, aus denen sie zustande kam (hervorging), dann gäbe es in der Welt keine einfache Hypostase für ein gewisses (bestimmtes) Ding. Auch die göttlichen Hypostasen sind nicht nach dieser Art. Beweis dafür ist, dass der Vater Erzeuger des Wortes und ungeboren ist und den Heiligen Geist hervorbringt. Der Sohn ist geboren; er ist Logos/Wort (نطق) und in der Stelle des Zusammensetzers (?) für den Heiligen Geist. Dieses sind viele einfache Eigenschaften für eine einzige Hypostase. Unter ihnen allen (den Eigenschaften) zusammen versteht man die eine zusammengesetzte Eigenschaft der väterlichen Hypostase und die des Sohnes.

155. Wenn ihr die Einfachheit der Hypostase so versteht, dass sie eine einzige Natur und einfache Eigenschaften hätte, aus denen sie hervorging, dann sagt uns, was wäre dann der Unterschied zwischen der einfachen Hypostase und der einfachen Natur? Wenn es keinen Unterschied zwischen den beiden gibt, dann muss es sich notwendigerweise folgendermaßen verhalten, nämlich: Ebenso wie wir die Einfachheit der Natur so verstehen, dass sie sich nicht mit einer anderen Natur vereinigt hat, so verstehen wir die Einfachheit der Hypostase so, dass sie [einfach ist], weil sie sich nicht mit einer andern Hypostase vereinigt hat.

156. Wir aber sagen nicht, dass eine Hypostase sich mit einer anderen vereinigt, sondern ihr seid diejenigen, die von der Zusammensetzung der Hypostasen reden. Beweis dafür ist, dass unsere Meinung die folgende ist: Ebenso wie das im Feuer erhitzte Eisen keine neue Teilhypostase aus der feurigen Art annimmt, sondern in seiner Hypostase bloß eine Natur nimmt und die Hypostase des Feuers nach dem Brennen des Eisens im ganzen unversehrt bleibt, so sagen wir, dass der Gott-Logos aus unserer [menschlichen] Natur eine Natur für seine Hypostase, die ihm eigentümlich ist, nahm.

157. Die Zusammensetzung, welche die Union ist, meint die zwei Naturen in einer Hypostase. Aus ihnen wurde keine zusammengesetzte Natur, weil sie sich nicht im Sinne einer Vermischung zusammensetzten. Es gibt auch keine zusammengesetzte Hypostase, weil die Zusammensetzung nicht aus den Hypostasen erfolgte, sondern eine einfache Eigenschaft für die Hypostase des Logos durch die Versammlung der einfachen Eigenschaften in sich nach der Menschwerdung wurde. Das deutet darauf hin, dass weder eine Natur zusammengesetzt und verwandelt wurde, noch deren Hypostase. Die Väter erlaubten es, von der Zusammensetzung in der Hypostase [zu reden], obwohl die Hypostase nicht aus Hypostasen zusammengesetzt ist. Genauso wie das Haus, von dem man sagt, es sei zusammen-

gesetzt, obwohl es nicht aus Häusern zusammengesetzt ist. Zu diesem [Beispiel] gibt es auch viel ähnliches, danach folgt die Auslegung⁵⁰⁹.

Zerstörung des vierten [Zweifels]

158. Es ist nicht merkwürdig, dass der Blinde den richtigen Weg nicht kennt. Muss etwas, das mit dem Wesen nicht übereinstimmt, demzufolge auch mit der Hypostase nicht übereinstimmen? Muss es vielleicht sein, dass auf Grund dessen, dass die Seele des Pferdes in Bezug auf das Wesen dem Körper nicht gleich ist – da sie bewegt, der Körper aber nicht –, die Seele auch der Hypostase nicht gleich sein darf? Dürfen auch Licht und Luft, weil sie im Blick auf die Natur nicht gleich sind, auch nicht hinsichtlich der Hypostase gleich sein und damit beide am Tage als Eins existieren, sondern muss jedes von ihnen von dem anderen getrennt sein?

Entkräftung des fünften [Zweifels]

159. Wäre der Gott-Logos eurer Ansicht nach nicht im Stande, sich mit einer geschaffenen Natur zu vereinigen aus dem Grunde, dass er seine Natur nicht erschuf, dann wäre er nach eurer Meinung fähig, sich mit einer geschaffenen Natur akzidentiellerweise zu vereinigen, da er seine Akzidenz erschuf. Wenn er aber seine Akzidenz erschuf, dann hätte er einmal eine Meinung und ein andermal eine andere Meinung. Das ist eine Lästerung.

160. O ihr! Wollt ihr nicht aufwachen? Könnt ihr die Wahrheit nicht sehen? Alles, was seine Natur machen kann, kann seine Akzidenz auch machen; und alles, was seine Akzidenz machen kann, kann seine Natur auch machen, weil die Akzidenz und die Natur in dem gütigen Gott, der absolut einfach ist und keinen Widerspruch in sich hat, nicht gegensätzlich sind. Die Tatsache, dass er sich mit uns akzidentiell vereinigen kann, bedeutet erst recht, dass er es von Natur aus kann, weil unsere Natur gut und unbefleckt ist und in ihm ihren Ursprung hat. Unsere Akzidenzen aber sind sündig und trennen uns von ihm.

Zerstörung des Leuchtturms des sechsten [Zweifels]

161. Ihr merkt nicht, was ihr sagt, und versteht nicht, was wir erwähnen. Denn wir wollen euch nicht beweisen, dass der Mensch des Herrn anhypostasiert ist. Nein, es ist keineswegs so, sondern, was wir beweisen wollen, ist, dass ihm keine Hypostase eigen ist, dass heißt, er ist nicht vom Logos getrennt. Wer zweifelt daran, dass es einen Unterschied gibt zwischen anhypostasiert und einer Hypostase eigen zu sein (zuzugehören)? Denn das [zweite] deutet auf das Sosein seiner

⁵⁰⁹ Trotzdem lässt ᶜAbdallah diese Stelle ohne weitere Erklärung.

Existenz hin im Verhältnis zum Anderen; das andere (erste) bedeutet, dass es im ganzen nicht existiert.

Widerlegung des siebten [Zweifels]

162. Aber selbst wenn es für eine zeitliche Natur unmöglich ist, eine ewige Hypostase zu haben, kann sie allerdings unter der Zeit fallen und in einer ewigen Hypostase errichtet werden. Dadurch wird der ganze Zweifel (Problem) aufgehoben. Beweis dafür ist, dass diese ganze geschaffene Welt errichtet wird durch Gott, ihren Schöpfer, der ungeschaffen ist.

Auflösung des achten [Zweifels]

163. O ihr! Lügt die Heilige Schrift etwa? Denn sie nennt Christus selbst – er sei erhaben – einmal Sohn Gottes, ein andermal Sohn des Menschen. Wer ist derjenige, der euere Faselei den göttlichen Aussagen vorziehen würde? Was sollen wir über Christus, den Sohn, sagen? Denn die Heilige Schrift nennt – womit ihr übereinstimmt –, den Teil eines Menschen auch als Ganzes, z.B. „jeder Leib wird zu dir zurückkehren“, und „Jakob ging in Ägypten ein mit fünfundsiebzig Seelen“⁵¹⁰; und sie (die Heilige Schrift) bezeichnet auch das Ganze als einen Teil, z.B. „da haben sie Abraham und Sara, seine Frau, begraben“⁵¹¹. Denn nur Abrahams Leib wurde dort begraben. Wenn es so ist, warum leugnet ihr dann, dass mit dem Teil „Sohn“ jeder der beiden Eltern genannt wird? Außerdem stimmt ihr damit überein, dass unsere Eltern nur das Prinzip unserer Körper sind, und dass der Vater der Seelen nach der Auffassung des Apostels ein anderer ist, wie könnte es dann nicht deutlich sein, dass die Menschen als Kinder aus einem Teil bezeichnet werden und Väter aus einem anderen Teil? Auch ist unser Leib selbst nach dieser Art; wenn die Ursache seiner Existenz nicht nur vom Manne sondern auch vom Weibe ist – wie man sagt, denn nach der körperlichen Konstitution des Mannes geht aus ihm, was stärker ist, heraus, das Weib aber bekommt, was feuchter ist –, wie sollte es auch nicht sein, dass jeder von ihnen (Mann und Weib) Ursache für ihn (Körper) aber nur zu einem Teil ist? Dadurch wird deutlich, dass sie „Teileltern“ sind: diejenigen, für die es eurer Auffassung nach nicht richtig wäre, als „Teileltern“ bezeichnet zu werden. Demzufolge gäbe es, ihr Streiter, in Wirklichkeit für keinen der in dieser Welt geborenen Menschen einen Vater. Man darf also nicht sagen, er sei bloß Vater des Körpers; dieses gilt für die Mutter und für das Kind; denn wir alle sind voneinander hervorgegangen. Was wäre noch deutlicher als diese Beweise, um euch zu tadeln?

⁵¹⁰ Vgl. Gen 46,27(?) Wobei hier nur 70 steht. Vgl. Joh. Damasc., de Fide contra Nestorianos 16.

⁵¹¹ Vgl. Gen 25,10 sowie auch Gen 49,31.

164. Was das Beispiel von einer Fehlgeburt betrifft: Was haltet ihr nun davon? Ist sie bloß ein Teil und unvollkommen, und bezeichnet man sie deswegen nicht als Kind? Oder ist es deswegen, weil sie nicht lebendig ist? Wenn es deswegen wäre, weil sie bloß ein Teil und unvollkommen ist, wieso nennt man dann den Körper, der ohne Hände, Füße und andere Gelenke (Glieder) geboren ist, „Kind“, wenn es (Kind) ein Teil und solcherart unvollkommen ist?

165. Und was würdet ihr über Abraham sagen, der vor vielen Jahren gestorben ist, der Vater des israelitischen Volkes⁵¹² genannt wird, und ferner über David, den man nach seinem Tod „Vater des Herrn“ – er sei erhaben – nennt? Es ist klar, dass es der unverwesliche Teil von ihm ist – ich meine die Seele –, den man „Vater“ nennt. Wenn man also nur den lebendigen Teil „Sohn“ und „Vater“ nennen darf, was steht uns im Wege, den als „Sohn“ zu bezeichnen, der aus dem lebendigen Teil ist? Wir haben bereits bewiesen, dass man das, was nicht als „Kind“ bezeichnet werden darf, [nicht] deswegen [so nicht bezeichnet werden darf], weil es ein Teil ist, sondern weil es nicht lebendig ist. Ist es so, dann wird es klar durch das, was wir schon sagten, dass ihr eine falsche Meinung habt, nämlich dass man ein und dasselbe Kind als „Kind“ in einem Teil aber gleichzeitig in Wirklichkeit nicht als „Kind“ bezeichnen darf, und somit wird kein Vater als solcher bezeichnet. Damit hat sich unsere Meinung bewahrheitet.

Abschaffung (Erledigung) des neunten [Zweifels]

166. Ihr Weisen! Warum werft ihr uns etwas Falsches vor? Wisst ihr nicht, dass es möglich ist, dass das Kind in Wirklichkeit seinem Vater nicht in allen Aspekten ähnlich sein kann? Beweis dafür ist, dass das Licht vom Feuer erzeugt wird und [trotzdem] dem Feuer nicht in allen Aspekten gleicht. Auch die Vorstellung wird von der Seele erzeugt und ist deswegen keine Seele. Auch die Fische werden aus dem Wasser erzeugt und sind trotzdem kein Wasser. Das Erzeugte ist in diesen Fällen nicht seinem Erzeuger ähnlich.

Wenn Christus seiner Mutter unter einem Aspekt ähnlich ist und unter einem anderen aber nicht, was ist dann falsch daran? Ist es denn so, ihr Naturkundigen, dass der Berdikofasianos, der ein Vogel ist, der aus dem Rebhuhn und Fasan erzeugt wird, nicht ein Kind dieser Tiere sein soll, weil er ihnen nicht unter allen Aspekten ähnlich ist? [Soll es auch bedeuten], dass er nicht existiert?

Entkräftung des zehnten [Zweifels]

167. Also nach eurer Prämisse soll es sich folgendermaßen verhalten, nämlich dass der Vater in seinem eigenen Schoße mit dem Sohne und dem Heiligen Geist

⁵¹² Im Text steht es in Plural.

sein müsste, weil der Sohn im Schoße des Vaters ist. Auch [soll es so sein], dass der Vater geflogen sein müsste, weil der Heilige Geist gleichsam in der Gestalt einer fliegenden Taube während der Taufe des Herrn im Jordanfluss herabstieg. Das gute (richtige) Denken zwingt nicht dazu, das, was einer einzigen Hypostase zukommt, auf die anderen ähnlichen Hypostasen, die ihr wesensgleich sind, zu übertragen. Damit also stürzt euer böswilliger Irrtum gänzlich ab.

Zerstörung des Leuchters des elften [Zweifels]

168. Die Beziehung zwischen den zwei Naturen des Herrn, wenn man sie betrachten will, verhält sich folgendermaßen: Die eine hat vergöttlicht, da sie gänzlich göttlich ist, die andere aber wurde vergöttlicht, da sie, wie es festgelegt ist, von Natur aus nicht göttlich ist. Christus selbst, der Göttlichkeit und Menschheit in sich hat, ist nicht bloß Gott für die Menschen und Gott für sich selbst, noch ist er [bloß] Knecht Gottes und Knecht für sich selbst bezüglich der Hypostase. Vielmehr ist er beides: Gott und Mensch. Er sondert sich von der Gottheit durch das Annehmen (Bekleiden mit) der Menschheit, und er unterscheidet sich von den Menschen dadurch, dass die Göttlichkeit in ihm wohnt.

Zerstörung des zwölften [Zweifels]

169. Wer von uns sagt, der Gott-Logos sei ein Teil für den Körper und für den Menschen, dass ihr ihm solches vorwerft? Wir glauben vielmehr, dass der Gott-Logos ein Teil des Christus ist, weil die Hypostase unseres Herrn Christus – er sei erhaben – nicht bloß die Hypostase eines Menschen ist. Christus ist etwas, und der Körper ist etwas anderes. Wenn es so ist, dann ist euer wertloser Irrtum aufgelöst, ihr Ignoranten.

Zerstörung des dreizehnten [Zweifels]

170. Er ist aber ein Mensch, in dem Gott ist (wohnt), und nicht ein gotttragender Mensch. Beweis dafür ist, dass der Körper nicht in dem Wort wohnte, sondern das Wort in dem Körper nach der Aussage des Apostels Johannes: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte in uns“⁵¹³.

Auflösung des vierzehnten [Zweifels]

171. Falsch ist euere Prämisse, die lautet: Fremd ist das, was nicht eigentümlich (eigen) ist. Nun erklären wir es. Das Eigentümliche (Eigene) wird unter vielen Aspekten ausgesagt. Beweis dafür ist, dass man sagt, die Vernunft sei der Seele eigentümlich, denn sie ist es im Sinne von Kraft für die Seele. Vorstellungen sind

⁵¹² Wahrscheinlich meint ^cAbdallah damit die drei Hypostasen.

⁵¹³ Vgl. Joh 1,14.

auch der Seele eigentümlich (eigen) im Sinne von Taten. Der Körper ist ist ihr auch eigentümlich (eigen) in der Funktion des Instrumentes für die Seele. Ein Mensch kann auch irgendeinen Sohn haben, der von ihm ist. Ein Feld kann diesem Menschen ebenfalls eigentümlich (eigen) sein. Alle diese [Dinge] sind in Wirklichkeit Eigentümlichkeiten von ihm (ihm Eigenes), trotzdem gehört ihm eine Sache nicht in derselben Weise, wie eine andere ihm gehört, obwohl sie alle ihm zugeschrieben werden und er derselbe ist. Denn das Feld gehört ihm in Wirklichkeit nach dem bekannten Sinne, der Rest aber gehört ihm nicht nach demselben Sinne.

172. Nach eurer Ansicht müsste alles, was nicht eigentümlich (Eigenes) ist, schlechthin fremd sein. In dieser Ansicht gibt es einige Voreingenommenheit. Denn das Feld ist diesem Menschen eigentümlich (eigen), Vernunft, Körper und noch anderes sind es aber nicht. Wie könnte man nicht ignorant sein, wenn man an so was glaubt? Dazu auch dieses: Wenn eurer Meinung nach das fremd sein sollte, was nicht eigentümlich (eigen) ist, und wenn die Kirche aber dem Christus eigentümlich ist nach dem Worte des Apostels, dann ist ihm das fremd, was ihm im Blick auf die Eigentümlichkeit der Kirche eigentümlich ist. Wenn auch der festgenagelte Leib ihm wirklich eigentümlich (eigen) ist, wie ihr sagt, dann gehört die Kirche ihm nicht, weil sie nicht festgenagelt wurde, da nach eurer Auffassung das, was nicht eigentümlich (eigen) ist, fremd sein müsste. Mit dem, was wir sagen, wird die Falschheit eurer Prämisse deutlich. Ihr müsst wissen, dass der Leib nicht der Natur des Logos eigentümlich ist, sondern er wurde der Hypostase [des Logos] in den letzten Zeiten in Wirklichkeit eigentümlich. Denn wir könnten sagen, die aufrechte Form (Gestalt) gehört dem Menschen. Diese Form ist aber der Natur der Seele nicht eigentümlich, sondern die Hypostase wird durch den Körper gestaltet. Diese Beweise sind genug zum Antworten.

Entkräftung⁵¹⁴ des fünfzehnten [Zweifels]

173. Ihr Logiker! Ja, eher das Gegenteil. Mit welchem Argument wollt ihr beweisen, dass es für jemanden, der an einer bestimmten Sache teilnimmt, notwendig ist, an allen anderen [Sachen] teilzunehmen. Wenn der Körper mit der Gottheit die Hypostase des Wortes teilt – und er ist deswegen in Wirklichkeit mit ihm (dem Logos), das heißt in der Trinität⁵¹⁵ –, dann zwingt das den Körper nicht, dass er auch an der Definition der Wesen der Gottheit teilnimmt. Das bedeutet, er nimmt an der Definition der göttlichen Natur nicht teil, und er passt sich ihr nicht an in der Einheit ihres Seins.

⁵¹⁴ Wörtlich: „Zunichtemachung“.

⁵¹⁵ Wörtlich: „in einer der Einheiten der Heiligen Dreifaltigkeit, nämlich der Hypostatischen Zahl“.

Ihr wisst, dass die Gottheit selbst nicht an beidem teilnimmt, ich meine an dem Wesen und an der Hypostase. Beweis dafür ist, dass sie einerseits eins ist und andererseits dreifaltig. Ist es so, wie sollte dann Gott unter allen Aspekten in Harmonie mit diesem Leib, der ihm fremd ist, stehen. Wenn so etwas möglich wäre, dann zwängen die Göttlichen⁵¹⁶ ihn (den Leib) etwas zu haben, was seine Natur in überragendem Maß übertrifft, nämlich das Überragendsein bezüglich der Göttlichkeit und die Erhabenheit hinsichtlich der Einfachheit in unermesslichem Grad. Auch der Leib teilt mit der Seele die Hypostase. Nach eurer Meinung müsste er auch die Einfachheit ihres Wesens und auch andere Eigenschaften mit ihr teilen. Wer aber so etwas sagt, hat bestimmt eine unreife Vernunft.

174. Dies ist im Allgemeinen, was wir dazu schreiben, und damit wird die siebte Lehre im Blick auf den rechten Glauben beendet.

175. Durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und seine Liebe für die Menschen. Ihm, seinem Vater und dem Heiligen Geist gebühren Ehre, Anbetung und Herrlichkeit jetzt und immerdar und in die Ewigkeit aller Äonen. Amen.

⁵¹⁶ Wahrscheinlich meint 'Abdallah damit die drei Hypostasen.

LITERATURVERZEICHNIS

I. QUELLEN

A. HANDSCHRIFTEN

ʿAbdallah Ibn al-Faḍl:

„asʿila wa-aḡwiba“ (80 Fragen über die Trinität und die Union), Vat.arab 111 (14. Jh.), Fol. 66^r-99^r.

„Dustūr al-ʿamāna“ (Kurzes Glaubensbekenntnis), Vat.arab 79 (1223 n.Chr.), Fol. 318^r-325^r.

„Kitāb al-Burhān fī taṭbīt al-Īmān (Buch des Beweises zur Bestätigung des Glaubens), Balamand 126 (17./18. Jh.), Fol. 1^r-125^v.

„Kitāb al-manfaʿa al-Kabīr“ (Das Große Buch des Nutzens), Orientale 541 (1663), Fol. 23^r-95^r.

„Kitāb al-manfaʿa al-ṣaḡīr“ (Das Kleine Buch des Nutzens), Orientale 541 (1663. 2-10.

„Kitāb ar-Rawḍa“ (Buch des Gartens), Vat.arab 111 (14. Jh.), Fol. 99^r-160^v.

„Munazara bayn Birros Batriyark al-Qustantiniya wa l-qiddis Maksimos al-Muctarif“ (Disputatio cum Pyrrho, Orientale 498 (17. Jh.), 1-62.

„Šarḥ al-amāna al-mustaqīma“ (Darlegung des rechten Glaubens), Hs. Orientale 541 (1663), Fol. 174^v-239^v; Orientale 543 (17. Jh.); Orientale 549 (17. Jh.), Fol. 3^v-64^r; Vat.arab 560 (17. Jh.), Fol. 80^v-130^r.

Lataqia, 34, 1v.

Sin.ar. 452 (XIII. Jh)

Saint-Sépulere ar. 35.

B. GEDRUCKTE VERSIONEN

ʿAbdallah Ibn al-Faḍl, „Kitāb Al-Maṣābīḥ“ (Buch der Lampen). In: an-Niḥma: IX (1961), 7; X (1961), 21-25; XI (1961), 26; XVI (1962), 31f.

BECK, E. (Hg.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Fide*. (CSCO 154/155= Scriptores Syri 73/74), Louvain 1955.

DEFERRARI, R. J., *Saint Basil: The Letters with an English Translation in Four Volumes*. (LCL Bd. 1), London/Cambridge (Mass.) 1961.

EUTYCHIOS, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien: Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert v. Saʿīd ibn Baṭrīq um 935 A. D.* Übers. M. Breydy, (CSCO 472 = Scriptores Arabici 45), Louvain 1985.

DERS., *Eutychius of Alexandria: The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān), Part I-II*. Ed. P. Cachia, übers. W. M. Watt, (CSCO 192, 193, 209, 210 = Scriptores Arabici 20-23), Louvain 1960-1961.

GRAF, G., *Widerlegung der Astrologen in philosophischer Betrachtungsweise*. (Orientalia NS 6), 1937, 337-346.

KARPP, H. (Hg.), *Textbuch zur altkirchlichen Christologie: Theologia und Oikonomia*. (NStB 9), Neukirchen-Vluyn 1972.

KOTTER, B. (Hg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus: Dialectica*. I (PTS 7), Berlin 1969, 51-146 (CPG 8041).

DERS., *De haeresibus*. IV (PTS 22), Berlin 1981, 19-67.

DERS., *Expositio fidei*. II (PTS 12), Berlin 1973.

DERS., *Entwurf einer Propädeutik: Institutio elementaris*. I (PTS 7), Berlin 1969, 20-26.

DERS., *Contra Jacobitas*. IV (PTS 22), Berlin 1981, 109-153. (CPG 8047); *De duabus in Christo uoluntatibus*, ebd., 173-231 (CPG 8052).

DERS. *De fide contra Nestorianos*, ebd., 238-253 (CPG 8054).

DERS. *Contra Nestorianos*, ebd., 263-288 (CPG 8053); *Epistola de hymno trishagio*, ebd., 304-332 (CPG 8049).

DERS. *De natura composita contra Acephalos*. ebd., 409-417 (CPG 8051).

OPITZ, H. G., *Arius: Epistula ad Alexandrum Alexandrinum*. Urkunde 6: Athanasius Werke 3,1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin 1934, 12.

DERS., *Arius: Epistula ad Eusebium Nicomediensem*. Urkunde 1: Athanasius Werke - Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin 1934, 1.

RICHTER, G., *Johannes von Damaskus: Philosophische Kapitel*. (BGrL 15), Stuttgart 1982.

SUCHLA, B. R., *Dionysios Areopagites: De divinis nominibus*. (Corpus Dionysiacum 2), Berlin 1990 (PTS 33), 107-231.

SIEBEN, H.J., „Gregor von Nazianz“, übers. Hermann Josef Sieben, in: *Orationes theologicae – [griechisch-deutsch]*, Freiburg im Breisgau [u.a.] 1996.

YAḤYA Ibn Saʿīd., *Histoire de Yaḥya-ibn-Saʿīd d'Antioche, continuateur de Saʿīd-ibn-Biṭriq*. Ed. u. übers. J. Kratchkovsky/ A. Vasiliev, (PO, Bd. XVIII, Fasc. 5; Bd. XXIII, Fasc. 3), Paris 1924/ 1932.

II. WÖRTERBÜCHER/LEXIKA/ HILFSMITTEL

BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI, A., *Dictionnaire arabe-français: contenant toutes les racines de la langue arabe*. Paris 1960.

BLAU, Y., *A Grammar of Christian Arabic: based mainly on South-Palestinian texts from the first millennium*. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium), Louvain 1966.

Dictionnaire D'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Tome Quatorzième, Letouzey et Ané, Paris 1960.

DOZY, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*. Leiden 1881.

MENGE, H. / GÜTHLING O., *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch*. Berlin 2001.

LIDDELL, H./ SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*. With a revised supplement by Henry Stuart Jones, Oxford 91996.

LIETZMANN, H., *Zeitrechnung der römischen Kaiserzeit, des Mittelalters und der Neuzeit für die Jahre 1-2000 n.Chr.* Berlin/New York 41984.

SCHREGLE, G., *Deutsch-Arabisches Wörterbuch*. Wiesbaden 2007.

SCHWERTNER, S. M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Gegenwart*. Berlin 21992.

SOPHOCLES, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Cambridge/ Mass./ Leipzig/ Olms 21983.

WEHR, H., *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden 1998.

III. SEKUNDÄRLITERATUR

ALLEN, P., „Monophysiten“, in: *TRE* 23 (1994), 219-233.

ANGOLD, M., *The Byzantine Empire 1025-1204: A political history*. London/ New York 1984.

ASSFALG, J., „Nichtislamische religiöse Literatur in arabischer Sprache: Christliche Literatur“, in: GÄTJE, H. (Hg.), *Grundriß der Arabischen Philologie* Bd. 2, Wiesbaden 1987, 384-393.

DERS., „Arabisch-christliche Literatur“, in: KAUFHOLD, H. (Hg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007, 30-33.

BACHA, C., „St Jean Chrysostome dans la littérature arabe“, in: *Chrysostomiká: Studi e ricerche intorno a s. Giovanni Crisostomo*, Rom 1908, 172-187.

BACHA, C./ CHEIKO, L., „Abdallah Ibn al-Faḍl al-antaki“, in: *al-Mašriq* IX (1906), 886-880/944-953.

HORST, L., *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*. Colmar 1886.

BAUER, K., *Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte*. Tübingen 1919.

BAUMSTARK, A., *Die christlichen Litteraturen des Orients II*. Leipzig 1911.

BECK, H. G., „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“, in: *Handbuch der Altertumswissenschaft* 1, München 1977.

DERS., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*. (KiG 1, D1), Göttingen 1980.

BENNER, TH., *Die syrisch-jakobitische Kirche unter byzantinischer Herrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*. Diss.theol. Marburg 1989.

DERS., „Das chalcedonensische Patriarchat von Antiocheia in der Mitte des 10. Jahrhunderts“, in: TAMCKE, M., SCHWAIGERT, W., SCHLARB, E. (Hg.), *Syrisches Christentum weltweit: Studien zur syrischen Kirchengeschichte. Festschrift W. Hage* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 1) Münster 1995, 98-115.

BERENBACH, J. (Hg.), „Zwei antihäresianische Traktate des Melchiten Paulus er-Rahib“, in: *OrChr* 1905, 126-161.

BÖHM, TH., *Die Christologie des Arius*. München 1991, 43-84.

- BRUHNS, P., „Christologie“, in: *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, KAUFHOLD, H. (Hg.), Wiesbaden 2007, 123-137.
- CHARON, C., „Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans la patriarcats melkites. Alexandrie-Antioche-Jérusalem“, in: *Chrysostomika*, Rom 1908.
- CHEIKO, L., *Catalogues des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'islam*. Beirut 1924, 142-144.
- COQUIN, R. G., „Langue et littérature arabes chrétiennes“, in: *Christianismes orientaux: Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, 35-106.
- DAGRON, G., „Minorités ethniques et religieuses dans L'Orient byzantin à la fin du Xe siècle et au XIe siècle: l'immigration syrienne“, in: *TM* 6 (1976), 177-216.
- DENZINGER, H./HÜNERMANN, P. (Hg./Übers.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg 371991.
- DICK, I. *Les Melkites: Grecs-Orthodoxes et Grecs-Catholiques des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*. Maredsous 1994.
- DRECOLL, V. H. *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Göttingen 1996.
- ELISSÉEFF, N. „MANNBIDG bzw. (MANBIDG)“, in: BRILL, E.J., *Encyclopedia of Islam* Bd. 4, Leiden 21991, 377-383.
- GAHBAUER, F. R., *Das anthropologische Modell*. Würzburg 1984, 32-96.
- GRAF, G., *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*. Freiburg 1905, 68-71.
- DERS., „Christlich-Arabisches“, in: *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1913, 186-192 (= GRAF 1913b).
- DERS., „Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buch des Nutzens“ von ʿAbdallāh Ibn al-Faḍl (11. Jh.)“, in: *Studien zur Geschichte der Philosophie: Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumcker*, Münster 1913, 55-78 (= GRAF 1913a).
- DERS., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. 5 Bände, Città del Vaticano 1944-1953 (= GRAF, GCAL).
- DERS., *Christlicher Orient und schwäbische Heimat: Kleine Schriften. Anlässlich des 50. Todestags des Verfassers neu herausgegeben und eingeleitet von Huber Kaufhold*, 2 Bde. (Beiruter Texte und Studien 107a), Beirut/Würzburg 2005 (= GRAF 2005a/b).
- GRIFFITH, S., *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*. (CStS 380) Aldershot 1992.
- DERS., *The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton-Oxford 2008.

- GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg 1982.
- DERS., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2,1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*. Freiburg im Breisgau 1986.
- DERS., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg im Breisgau 1989.
- DERS./ HAINTHALER, TH., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2,3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg im Breisgau 2002.
- GRUMEL, V., „Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine (859-1084)“, in: *EO XXXIII*. 1934, 129-147.
- GUTAS, D., *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*. London/New York 1998.
- HADDAD, R., „La phonétique de l'arabe chrétien vers 700“, in: CANIVET, P./ REY-COQUAIS, J.P. (Hg.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe-VIIIe siècles*, Damaskus 1922, 159-164.
- HAGE, W., *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen*. Wiesbaden 1966.
- DERS., „Nestorianische Kirche“, in: *TRE* 24 (1994), 264-276.
- DERS., *Das orientalische Christentum. (Die Religionen der Menschheit 29,2)*, Stuttgart 2007.
- HAGEMANN, W., „Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien: Eine historische Untersuchung, ausgehend vom Kanon 6 des Konzils von Nizäa“, in: *OS* 13 (1964), 171-191.
- HAJJAR, J., *Zwischen Rom und Byzanz: Die unierten Christen des Nahen Ostens*. Mainz 1972.
- HARDY, E. R., „Cyrillus von Alexandrien“, in: *TRE* 8 (1981), 254-260.
- HECHAÏME, C., *Louis Cheikho et son livre „Le Christianisme et la littérature chrétienne en arabe avant l'Islam“*. (RILOB II/38), Beirut 1967.
- HONIGMANN, E., „Studien zur Notitia Antiochena“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 25 (1925), 60-88.
- DERS., „Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen“, in: *Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* 3, Brüssel 1935.
- DERS., „The Patriarchate of Antioch: A Revision of le Quien and the Notitia Antiochena“, in: *Traditio* V (1947), 135-161.

- HYVERNAT, H., „Arabes (Versions) des Écritures“, in: *Dictionnaire de la Bible* I, Paris 1895, 846-856.
- JOUSSARD, G., „Cyrill Von Alexandrien“, in: *RAC* 3 (1957), 499-516.
- KARALEVSKIJ, C., „Antioche“, in: *DHGE* III (1924), 563-703.
- KAUFHOLD, H., „Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn“, in: *Oriens Christianus* 81 (1997), 213-227.
- DERS., *Christlicher Orient und schwäbische Heimat: Leben und Werk von Prälat Professor Dr. theol. Dr. phil. Georg Graf. Katalog der Ausstellung Dillingen 17./18.9.2005*. Würzburg 2005.
- KENEDY, H., „Antioch: From Byzantium to Islam and Back Again“ in: RICH, J. (Ed.), *The City in Late Antiquity*, London/New York 1992, 181-198.
- KHALIL, S., „Bibliographie du dialogue islamo-chrétien“, in: *Islamochristiana* II (1976), 210-214.
- KÜHN, H. J., *Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Studien zur Organisation der Tagmata*. (Byzantinische Geschichtsschreiber. Ergänzungsband 2). Wien 1991.
- LEEMING, K., „The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites“, in: *Aram* 15 (2003), 239-246.
- LIÉBAERT, J., „Ephesus“, in: *TRE* 9 (1982), 753-755.
- LOUTH, A., *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford 2002.
- MARKSCHIES, CH., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen 1992.
- MCGUCKIN, J. A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Leiden 1994.
- MEYENDORFF, J. *Byzantine Theology*. New York 1979, 91-94.
- NASRALLAH, J., *Histoire Du Mouvement Littéraire Dans L'Église Melchite Du Ve Au XXe Siècle*. Contribution à l'étude de la Littérature Arabe Chrétienne III/I (969-1250), Louvain (1983), 191-229.
- DERS., „Abdallah Ibn al-Faḍl“, in: *Proche Orient Chrétien* 33 (1983), 143-159.
- DERS., „La liturgie des Patriarcats melchites de 969 à 1300“, in: *Oriens Christianus*. Bd. 71 (1987), 156-181.
- NEALE, J. M., *A History of the Holy Eastern Church: The Patriarchate of Antioch, together with Memoirs of the Patriarchs of Antioch by Constantinus, Patriarch of Constantinople*. London/Oxford/Cambridge 1873.

PAHLITZSCH, J., „Griechisch – Syrisch – Arabisch. Zum Verhältnis von Liturgie- und Umgangssprache bei den Melkiten Palästinas im 12. und 13. Jahrhundert“, in: BREMER, E./ JARNUT, J./ RICHTER, M./ WASSERSTEIN, D. (Hg.), *Language of Religion - Language of the People: Medieval Judaism, Christianity and Islam*, Paderborn 2006, 37-48.

DERS., *Graeci et Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit: Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*. (Berliner Historische Studien 33/ Ordensstudien 15), Berlin 2001.

PAPADAKIS, A., *The Christian East and the Rise of the Papacy*. Crestwood, NY 1994, 232–238/ 379-408.

PERRONE, L., „Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451)“, in: ALBERIGO, G. (Hg.), *Geschichte der Konzilien*, Düsseldorf 1993, 84-100.

RITTER, A. M., „Arianismus“, in: *TRE* 3 (1976), 692–719.

DERS., „Arianismus“, in: *TRE* 3 (1978), 692-719.

RÖWEKAMP, G., „Leontius Scholasticus“, in: DÖPP, S./ GEERLINGS, W. (Hg.), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 2002, 453.

SĀĀTĪ, M., „Naql al-Kitāb al-muqaddas ilā al-^carabiya (Übertragung der Heiligen Schrift ins Arabische)“, in: *an-Ni^cma* VIII (1961), 27-30.

SAHAS, D., *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites'*. Leiden 1972.

SAUGET, J.-M., *Littératures et manuscrits des chrétiens syriaques et arabes*. Città del Vaticano 1998.

SCHWARTZ, E., „Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian“, in: DERS. *Ges. Schriften* Bd. 4, 1960, 111-158.

SCHWAIGERT, W., „Theodoros Abu Qurra“, in: *BBKL* 11 (1996), 964-966.

SEPMEIJER, F., „The Book of Splendor of the Believer by ^cAbdallāh Ibn al-Faḍl“, in: *Actes du 3e Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes: Parole de l'Orient* Bd. XVI (1990-1991), 115-120.

SPEIGL, J., „Der Autor der Schrift *Über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians*“, in: *AHC* 2 (1970), 207-230.

STUDER, B., *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. Ettal 1956.

THÜMMEL, H. G., „Aspekte und Probleme des sog. Arianischen Streites“, in: *ThLZ* 109 (1984), 413-423.

TILLY, M., „Ibn al-Faḍl“, in: *BBKL* 2(1990), 1237-1238.

- TODT, K. P., „Region und Griechisch-Orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in Mittelbyzantinischer Zeit (969-1084)“, in: *Byzantinische Zeitschrift* Bd. 94/1 (2001), 239-267.
- DERS., *Region und Griechisch-Orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in Mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (989-1204) I-II*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, Wiesbaden 2005.
- TROUPEAU, G., „Études sur le christianisme arabe au Moyen Age“, Aldershot/Brookfield 1995.
- UTHEMANN, K. H., „SYMEON, der neue Theologe“, in: *BBKL* Bd. XI (1996), Spalten 330-345.
- WANNOUS, R., „ʿAbdallah Ibn al-Fadl: Exposition of the Orthodox Faith“, in: *POR* 32 (2007), 259-269.
- WARE, T. [Kallistos], *The Orthodox Way*. Crestwood, NY 1995, 89–104.
- WENGER, A., „La tradition des Œuvres de saint J. Chrysostome“, in: *REB* 14 (1956), 5-47.
- WICKHAM, L. R., „Chalkedon“ in: *TRE* 7 (1981), 668-675.
- DERS., „Nestorius/Nestorianischer Streit“, in: *TRE* 24 (1994), 276-286.
- WILL, C., *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graeca et Latina saeculo XI composita extant*. Leipzig 1861 [ND 1963], 168-228.
- WINKELMANN, F., „Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert)“ (*KGE* I/6), Berlin ⁴1994.
- DERS., „Monenergetisch-monotheletischer Streit“, in: *TRE* 23 (1994), 205-209.
- DERS., „Der monenergetisch-monotheletische Streit“ (*Berliner byzantinische Studien*. 6), Frankfurt a.M. 2001.
- DERS., „Die östlichen Kirchen in der Epoche der Christologischen Auseinandersetzungen“ (*KGE* I/6), Berlin 1980 (⁴1994).
- DERS., „Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge (11.-13. Jahrhundert)“ (*KGE* 1,10), Leipzig ²1998.
- WINKLER, D. W., „Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens“ (*StOKG* 26), Münster 2003.
- WOHLMUTH, J. (Hrsg.), „Conciliorum Oecumenicorum Decreta/Dekrete der Ökumenischen Konzilien“, Bd. 1, Paderborn 1998.