

Peter Bruns

"Finitum non capax infiniti" ^u

|| Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre
Babais des Großen († nach 628)¹

Babai mit dem Beinamen der »Große«² gehört neben Narsai zu den Säulen persisch-nestorianischer Theologie. Um 550 in Beth Ainatha geboren, verbrachte Babai seine Jugend in Beth Zabdai, bevor er in Nisibis als Lehrer tätig war. Schließlich trat er dem großen Kloster vom Berge Izla bei, wo er unter Abraham von Kaškar und Dadišo^c ein streng monastisches Leben führte. Nach dem Tode des Katholikos Gregor I. regierte Babai etwa von 608/609 bis 628 während der Sedisvakanz die Geschicke der persischen Kirche. Kurz darauf, nachdem er vom Großkönig die offizielle Anerkennung erhalten und Frieden mit dem Perserreich geschlossen hatte, verstarb er. Babai war ein ungewöhnlich fruchtbarer Schriftsteller, dessen umfangreiches Œuvre dem Autor schon zu Lebzeiten den Beinamen »der Große« eintrug. Von den 83 Schriften, die Ebedjesu Babai zuschreibt, sind folgende auf uns gekommen: der dogmatische Haupttraktat *Liber de unione*³, der die Mysterien der Inkarnation und Eucharistie behandelt, sowie zwei Kommentare zu den Zenturien des Evagrius Ponticus⁴ und zwei noch nicht edierte *sermones de lege spirituali*⁵, die unter dem Namen »Markus« tradiert wurden, des weiteren einige Hagiographien⁶ und Mönchsregeln⁷.

- 1 Der Beitrag ist die erweiterte Fassung eines anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 29. 9. 1997 in Passau in der Sektion »Kunde des Christlichen Orients« gehaltenen Vortrags.
- 2 Zur *vita* vgl. A. Scher (PO 13, 454-456); allgemeine Literatur zu Babai s. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, Rom 1725, 3, 88-97. – A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 137-139.
- 3 Die Ausgabe und Übersetzung bei A. Vaschalde (CSCO 79/80) [T/lat. Ü].
- 4 Text bei: W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*: AGWG. PH (1912) 8-471 [syr.-griech. T].
- 5 P. Krüger, BM 17270 saec. IX: OstKSt 6 (1957) 297-299, vgl. auch ders., *Geistige Gesetz*: OrChr 44 (1960) 46-74; ders., *cognitio sapientiae*: *Studia Patristica* 5 (1962) 377-381.
- 6 P. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha*, Paris ²1895, 416-572 [T]; O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten 1915, 221-277 [dt. Ü]; P. Bedjan, AMS 4, 201-207 [T].
- 7 Vgl. dazu die Ausgabe bei J. B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, 562-598 [T/frz. Ü]; O. Braun, *Buch der Synhados*, Stuttgart 1900, 307-331 [dt. Ü]; A. Vööbus, *Syriac Documents*, Stockholm 1960, 176-184 [T/engl. Ü].

Die Theologie Babais⁸ und speziell seine Christologie⁹ sowie auch einige Aspekte seiner Ekklesiologie und Sakramentenlehre¹⁰ sind in der Vergangenheit des öfteren Gegenstand der Forschung gewesen. Dabei ist auch seine überragende Bedeutung als Systematiker der persisch-nestorianischen Kirche gewürdigt worden. Eine Sichtung der älteren Traditionen und ihre Verarbeitung bei Babai steht allerdings noch aus. Eine gewisse Affinität zu den frühen Syrern und hier vor allem zu Ephräim ist an anderer Stelle¹¹ bereits konstatiert worden und steht wohl außer Zweifel, auch wenn Babai Ephräims Werke nicht *expressis verbis* zitiert. Zudem wäre eine Untersuchung der Spiritualität dieses großen persischen Kirchenvaters und ihr Bezug zum theologischen Gesamtsystem wünschenswert; denn die »hochgradig technische«¹² Begrifflichkeit dieses Autors darf nicht über den mystischen Charakter seiner Gotteslehre hinwegtäuschen. Babai gilt nicht nur als Autor geistlich-asketischer Schriften, sondern nimmt auch in seinen christologischen Traktaten mehrmals Bezug auf die mystischen Traditionen¹³ seiner Zeit. Zu Babais unmittelbaren literarischen Vorbildern gehört der Repräsentant der antiochenischen Schultradition, der »selige Schriftdeuter und Interpret« Theodor von Mopsuestia¹⁴, den er aus-

8 V. Grumel, *Un théologien nestorien: Échos d'Orient* 22 (1923) 153-181. 257-280; 23 (1924) 9-34. 162-178. 257-275. 395-400.

9 Vgl. dazu L. Abramowski, *Die Christologie Babais des Großen: OrChrA* 197 (1974) 219-245; dies., *Babai der Große. Christologische Probleme und ihre Lösungen: OrChrP* 41 (1975) 289-343; G. Chediath, *The Christology of Babai the Great*, Kottayam 1982; L. I. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia di Nestorio*, Friburgo 1956.

10 Vgl. dazu P. Krüger, *Primat Petri bei Babai dem Großen: OrChr* 45 (1961) 54-69; ders., *Pelagianismus: OrChr* 46 (1962) 77-86; ders., *Geheimnis der Taufe bei Babai dem Großen: OrChr* 47 (1963) 98-110.

11 Vgl. hierzu L. Abramowski, *Christologische Probleme* 342. Kap. 2 befaßt sich mit der Frage des ewigen göttlichen Wesens und der Unendlichkeit der göttlichen Natur, die nur im Glauben angemessen erfaßt werden kann. Die Mysterien der Dreieinigkeit (Kap. 5) sind auf die göttliche Offenbarung hin zu glauben und dürfen nicht erforscht werden. Dieses Kapitel erinnert in seiner Grundstruktur sehr an die *Hymni et sermones de Fide* Ephräims des Syrers (CSCO 212/213. 305/306. 311/312. 320/321. 334/335), in denen er vor allem den Rationalismus der Arianer bekämpft. Was den Vorrang des Glaubens anbelangt, so bestehen Parallelen zwischen Kap. 2 und der Dem. I Aphrahats des Persischen Weisen (PS I, 5-46). Auch das Sonnengleichnis im Bild von Sonne, Glanz und Wärme (CSCO 80, 25) findet sich in dieser Form auch schon in der Trinitätslehre Ephräims, vgl. dazu E. Beck, *Ephräims Trinitätslehre* (= CSCO 425), Louvain 1981.

12 Vgl. L. Abramowski, a. a. O., 343.

13 Meditativer Aufstieg, Reinigung der Sinne, schweigendes Denken über alles Erforschbare hinaus, Erleuchtung durch Christus und den Heiligen Geist bilden die Voraussetzung für jedes rechte theologische Reden, wie Babai in den ersten Kapiteln über den Glauben und die Gotteserkenntnis ausführt. Es wäre an dieser Stelle zu fragen, von welchen älteren Quellen (Theodor?) unser Autor abhängt und welche Beziehungen es zur zeitgenössischen syro-orientalischen Mystik gibt, vgl. dazu R. Beulay, *La Lumière sans forme*, Chevetogne o. J., 184-228, speziell zu Babai s. S. 196 f.

14 Kap. XXI (CSCO 80,199). Die beiden kleineren Theodor-Zitate lassen sich aus den erhaltenen

drücklich unter die approbierten kirchlichen Lehrer gerechnet wissen will und auf den er sich bei heiklen theologischen Fragen gerne beruft. Babai versteht sein dogmatisches Hauptwerk *De unione* als systematisch ordnende Darstellung der traditionellen Väterlehre¹⁵, weshalb man ihn durchaus als »Scholastiker« der persischen Kirche bezeichnen könnte. In der Tat laufen bei Babai alle Stränge der klassischen antiochenischen Schultradition zusammen und werden logisch zu einem System verknüpft. Wie alle Scholastiker hegt auch Babai eine gewisse Vorliebe für abstrakte Begrifflichkeit. Seine eigentümliche, hochentwickelte theologische Diktion ist außergewöhnlich reich an sprachlichen Neubildungen¹⁶, die z.T. lexikographisch noch gar nicht erfaßt sind. In der Weiterentwicklung der Theodorschen Zwei-Naturen-Lehre zur Zwei-Hypostasen-Lehre, die sich gegen die chalcedonische Vorstellung von einer *unio hypostatica* wendet, sowie in der Auseinandersetzung mit den christologischen Positionen des Severus und des Philoxenus findet die Christologie Babais ihr eigenes Profil. Hinzu kommt noch die stete Polemik gegen die Origenisten, deren Ansichten hinsichtlich der Kugelförmigkeit des Auferstehungsleibes Babai verwirft, und gegen den Abweichler in den eigenen Reihen, Henana aus der Adiabene¹⁷.

Von letzterem, der gemeinhin als der große Dissident der nestorianischen Lehrtradition gilt, überliefert Babai den cyrillisch klingenden Satz: »Christus (ܕܡܫܚܐ) heißt er, weil er zu Menschenmaßen (ܕܡܫܚܐܐܢܝܐ) gekommen ist, und der Unendliche ist endlich geworden und unter die Maßgabe (ܕܡܫܚܐܐܢܝܐ) der Quantität gefallen.«¹⁸ Nun haben im Syrischen die Wörter für »salben« und

dogmatischen Werken des Mopsuesteners nicht eruieren. Möglicherweise stammen sie aus dem verlorenen dogmatischen Hauptwerk *De incarnatione*.

15 Vgl. Kap. 1: *Colligam omnia eorum Patrum in variis locis dispersa et adducam ad unum locum et ordinem convenientem* (CSCO 80, 3).

16 Vaschalde bietet im Anhang zu seinem Textband (CSCO 79, 309) eine Liste derjenigen Abstracta und adverbialen Neubildungen, die im *Thesaurus Syriacus* nicht erfaßt wurden. Sie haben auch in dem von J. P. Margoliouth, Oxford 1927, herausgegebenen Supplementband zum *Thesaurus* keine Aufnahme gefunden.

17 Vgl. dazu J. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3, 1, Rom 1725, 81-84 (*cat. lib.*). Henana stammte, wie sein Beiname anzeigt, ursprünglich aus der Provinz Adiabene im Westteil des Perserreiches. Er besuchte zur Zeit Abrahams von Beth Rabban (509-569) die Schule zu Nisibis, die er allerdings wegen prochalcedonischer Tendenzen seiner Christologie auf Drängen des Ortsbischofs Paul verlassen mußte. Doch kehrte Henana 572 wieder, diesmal, um Direktor der Schule zu werden. Er wirkte dort bis zu seinem Tode 610. Von seinen zahlreichen Werken sind lediglich einige Homilien (PO 7, 53-87) überkommen. Neben den prochalcedonischen Tendenzen seiner Christologie war es wohl die ausgeprägte Vorliebe für Origenes, die dem Adiabener zum Verhängnis werden sollte, vgl. dazu A. Guillaumont, *Les »Kephalaia Gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, Paris 1962, bes. 189 ff.

18 Kap. 12: CSCO 79, 137, 30-138, 2.

für »messen« die gleichen Radikale (ܡܥܪܥܐ), und ein solches Wortspiel ist nur im syrischen Original möglich, weshalb der erste Teilsatz nicht von Cyrill von Alexandria stammen kann, sondern mit aller Wahrscheinlichkeit von ܢܝܢܐ aus der Adiabene selbst. Doch die damit angesprochene Problematik ist älter und bestimmt die christologische Diskussion seit Irenäus¹⁹. Daß der unendliche Logos eingeht in die endliche Fleischesnatur zu einer seinshaften, hypostatischen Verbindung, und daß auch umgekehrt die menschliche *σάρξ* für den Gott-Logos in irgendeiner Weise aufnahmefähig (*δεκτικτός*) sei, dies ist ein Axiom der Inkarnationslehre Cyrills und aller alexandrinisch gesonnenen Theologen. Umgekehrt spielt der Grundsatz antiochenischer Theologie *finitum non capax infiniti* für die Alexandriner keine Rolle, ja selbst persische Theologen wie ܢܝܢܐ haben sich von diesem Axiom gelöst, wenn es ihnen im Rahmen ihrer Christologie opportun erschien. Den Vertretern der klassischen antiochenischen Tradition hingegen war dieser Grundsatz unantastbar, weshalb Babai bei seinen Ausführungen in *De unione* immer wieder darauf zurückkommt.

1. Das Unendliche (ἀπειρον) bei Theodor von Mopsuestia²⁰

Daß kreatürliches und göttliches Sein, mögen sie auch formal durch den Seinsbegriff zusammengehalten werden, getrennt und wesensverschieden sind, ist ein Axiom in Theodors Ontologie und Schöpfungslehre. Die Schöpfung ist nicht im Sinne notwendiger Emanation aus dem Ureinen mit dem Göttlichen wesensverwandt, sondern als Schöpfung von einer anderen Seinsqualität, ja sogar Fremdheit, wie der Bischof von Mopsuestia in den katechetischen Homilien betont:

»Da es eine große Fremdheit (syr. ܡܥܪܥܐ) gibt zwischen dem Ewigseienden und dem, der im Sein einen Anfang genommen hat, ist auch eine solch große Kluft (syr. ܡܥܪܥܐ) zwischen den beiden, daß sie beide nicht zusammenfinden können. Denn welche Gemeinschaft (syr. ܡܥܪܥܐ) könnte zwischen dem Ewigseienden und jenem bestehen, der nicht existiert hat und erst später einen Anfang in seinem Sein genommen hat? Vielmehr ist bekannt, daß ein unendlicher Abstand zwischen dem Ewigseienden und jenem, der einen Anfang hat, besteht, denn der Ewigseiende hat keine Grenze. Wer nämlich in seinem Sein einen Anfang hat, dessen Sein ist auch unter eine Grenze gefaßt. Und wessen Anfang unbegrenzt ist, hat eine unendliche Zeit vor seinem Sein.

¹⁹ Vgl. dazu W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 37–70.

²⁰ Zu den Werken vgl. die Ausgaben: R. Tonneau/R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques* (= StT 145), Rom 1949; P. Bruns, *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien I–II*, Freiburg 1994–1995; H. B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii I–II*, Cantabrigiae 1880–1882; J. M. Vosté, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Ioannis Apostoli* (= CSCO 115f.), Louvain 1940.

Denn niemand kann umschreiben und sagen, wie weit der Ewigseiende von jenem entfernt ist, der nach dem Nichtsein zu sein begonnen hat. Welches Gleichnis oder welche Gemeinschaft kann es zwischen jenen geben, die so weit voneinander geschieden sind?»²¹

Durch die vorliegende syrische Sprachgestalt des Textes schimmert die philosophische Begrifflichkeit der Griechen hindurch: ἀπειροραπτόν, ἀχωρητόν, ἄπειρον sind die griechischen Äquivalente, mit denen Theodor die Unendlichkeit und Unbegrenztheit des göttlichen Wesens beschreibt. Das Unendliche der Gottheit ist nach Theodor durch seine Anfangs- und Ursprungslosigkeit definiert: Es ist ewiges, zeitloses, durch nichts begrenztes Sein im Gegensatz zum zeitbedingten, endlichen Dasein der Kreatur, die durch eine unüberbrückbar Kluft von der Gottheit getrennt ist. Wie aus dem Kontext der Homilien hervorgeht, entwickelt Theodor seinen Ewigkeits- und Unendlichkeitsbegriff in steter Auseinandersetzung mit den Arianern der zweiten Generation, die mit ihrer behaupteten Erschaffung des Sohnes diesem eine Zeitgrenze gaben und damit die Unendlichkeit der zweiten göttlichen Hypostase beschränkten. Mit dem Epitheton »unendlich, grenzenlos« beschreibt Theodor nicht nur das Wesen des Vaters, sondern im Sinne des nizänischen Homousios auch das des Sohnes, ja er geht noch einen Schritt weiter, indem er gegenüber den Pneumatomachen ausdrücklich auch den Heiligen Geist²² dem unendlichen göttlichen Wesen zurechnet und ihn damit gegen die endlichen, kreatürlichen Geister abgrenzt. Mit »Unendlichkeit« wird also das Wesen der drei göttlichen Personen oder Hypostasen gleichermaßen beschrieben. Die Unbegreiflichkeit, die objektiv aus der Unendlichkeit seines Wesens resultiert, wird subjektiv mit der allgemeinen Unzulänglichkeit menschlicher Sprache und Begriffe erklärt, was sicherlich nicht in einem bloß quantitativen Sinne zu verstehen ist. Das syrische Wort ܩܝܕܐ könnte durativ als ewige Zeitdauer, nicht aber als zeitlose Ewigkeit gedeutet werden. Mit der Rede von der »Kluft« will Theodor aber eher die wesenhafte Unzugänglichkeit der göttlichen Unendlichkeit zum Ausdruck bringen. Wenn er hinsichtlich des Sohnes von einem »unbegrenzten Anfang und einer unendlichen Zeit vor dem Sein« spricht, dann zeigt dies die ganze Schwierigkeit, die Ewigkeit Gottes als Zeitlosigkeit und nicht als ewige Dauer zu denken. Die Unbegrenztheit Gottes gilt aber nicht nur hinsichtlich der Zeit, sondern auch des Raumes. Gott ist reiner Geist und damit der Enge

21 Hom. IV, 6: (syr. Tonneau/Devreesse 82 f.; dt. Bruns 122 f.).

22 Vgl. *comm. in Io.* 3,8: *Vocem ergo eius (sc. Spiritus Sancti) audis ..., scire autem nequis quo loco contineatur persona eius ut intellegas modum operationis eius. Sicut enim immensa est natura eius ideoque adest ubicumque velit; ita et actio eius ineffabilis est, quia omnia iuxta voluntatem suam operatur.* (CSCO 116, 48) Diese Stelle ist auch wichtig für Theodors Verständnis der Inkarnation, die vor allem durch das Wirken des Geistes zustande kommt.

und Begrenztheit des Raumes enthoben, wie Theodor im Anschluß an Joh 4,24 ausführt:

»Obgleich es nun viele Dinge gibt, die im alltäglichen Gebrauch mit diesem Namen ›Geist‹ bezeichnet werden, ist nach der Lehre der göttlichen Schrift dieser Name ›Geist‹, für sich genommen, eine Bezeichnung der göttlichen Natur, die unkörperlich und völlig unbegrenzt ist ... Ihr seid alle schwer im Irrtum mit eurer Meinung, wenn ihr meint, daß Gott an dieser oder an einer anderen Stelle sich vorzugsweise aufhält, da Gott nämlich unkörperlich und unbegrenzt ist und nicht durch einen Ort eingeschlossen werden kann, sondern an allen Orten gleichermaßen ist. Eine schöne und rechtschaffene Verehrung also, die sich schickt und den Namen verdient, ist folgende: daß man anbetet und glaubt, daß Gott unkörperlich und unbegrenzt ist, und ihn mit reinem Sinn ehrt, indem man glaubt, daß Gott an keinem Ort eingeschlossen und begrenzt ist.«²³

Dem geläuterten Gottesbegriff, der alles Endliche und Begrenzte von der göttlichen Natur fernhält, korrespondiert bei Theodor eine Glaubensethik, die das Geistige über das bloß Materielle stellt und die Angleichung an das Unkörperliche und Unendliche sucht. Eine solche Sicht, so notwendig und wichtig sie ist für die gemeindliche Katechese, die Theodor als antiochenischer Presbyter in einem polytheistischen und von anthropomorphen Gottesbildern geprägten Umfeld hält, birgt nicht geringe Denkschwierigkeiten für die Inkarnation. Denn hier wird ja behauptet, daß der unendliche Logos einen endlichen Menschen annimmt, daß mithin eine unaussprechliche Einheit zwischen zwei völlig disparaten Seinsweisen konstituiert wird. Wie ist diese Einheit zwischen Gott und Mensch konkret zu denken? In einem längeren, bei Leontius überlieferten Fragment²⁴ des verschollenen christologischen Haupttraktes *De incarnatione* setzt sich der Bischof von Mopsuestia mit zwei Thesen auseinander: nach der einen geschehe die Einwohnung (ἐνοίκησις) des Gott-Logos im angenommenen Menschen wesensmäßig (οὐσίᾳ), nach der anderen wirkungsmäßig (ἐνεργείᾳ). Beides sei jedoch unmöglich. Die seinshafte Einwohnung verstoße gegen die Unendlichkeit der göttlichen Natur und würde sie beschränken. Zwar habe Gott seinen Heiligen verheißen, in ihnen zu wohnen (Lev 28,12), doch nicht seinsmäßig, so daß er in ihnen eingeschlossen wäre, dann wäre er nicht mehr allerorten und folglich auch nicht mehr unbegrenzt. Würde man nun umgekehrt in einem pantheistischen Sinne die Allgegenwart Gottes in den Dingen behaupten, dann ginge das Spezifikum der besonderen Einwohnung in den Heiligen und Erwählten verloren. Gleiches läßt sich von der göttlichen Wirkweise (ἐνεργεῖα) sagen, die einerseits vom göttlichen Sein verschieden zu denken, andererseits nicht von ihm zu trennen ist; dies stellt ein besonderes Problem der heilsökonomischen und der immanenten Trini-

23 Hom IX, 9: (syr. Tonneau/Devreesse 226-229; dt. Bruns 209f.).

24 Vgl. dazu Swete, a. a. O., 2, 293-298.

tätslehre Theodors dar.²⁵ Man könne, so sagt der Bischof von Mopsuestia, die göttliche Wirkungsmacht nicht auf die Heiligen allein beschränken, man dürfe sie aber auch nicht in pantheistischer Verschwommenheit unterschiedslos auf die ganze Schöpfung, auch die unbelebte, ausdehnen. So bleibt als letzte Möglichkeit nur die Einwohnung nach göttlichem Wohlgefallen (εὐδοκία). Unter εὐδοκία versteht Theodor den »besten und schönsten Willen Gottes, den er aus Gefallen an jenen wirkt, welche ihm anzuhängen bemüht sind, und zwar so, wie es ihm ihnen gegenüber gut und schön erscheint.«²⁶ So ist es gerade der εὐδοκία-Begriff, der Theodor vor einer Verendlichung des Unendlichen bewahrt:

»Denn Gott ist, da er in bezug auf die Natur unendlich und unumschreibbar ist, allen gegenwärtig, aufgrund des Wohlgefallens aber ist er den einen fern, den anderen nahe ... Denn so kann das Unbeschreibliche bei ihm besser bewahrt werden, wenn er in der Unendlichkeit seiner Natur niemandem untertan ist. Wenn er nämlich aufgrund des Wohlgefallens in allen anwesend wäre, dann würde man ihn wiederum einer Notwendigkeit unterworfen finden. Er würde dann auch nicht mehr kraft des Willens seine Anwesenheit bewirken, sondern aufgrund der Unendlichkeit seiner Natur, der dann auch der Wille Folge leisten müßte. Da er aber allen aufgrund der Natur gegenwärtig ist und aufgrund des freien Willens bestimmten Personen, wie er es will, fern bleibt, können die Unwürdigen aus der Anwesenheit Gottes keinen Nutzen ziehen, vielmehr ist es eine unumstößliche Wahrheit, daß bei ihm die Unendlichkeit der Natur bewahrt bleibt.«²⁷

Deutlich zeigt sich in diesem allgemeinen theologischen Zusammenhang Theodors Anliegen, bei aller Betonung der Gegenwart Gottes dessen Transzendenz gegenüber der Schöpfung zu wahren. Er ist vor allem an der Herausstellung der freien, souveränen Willenshaltung des Schöpfers interessiert. Von einer solchen Sicht bleibt die Christologie nicht ausgenommen, sie stellt im Grunde genommen nur die Konkretisierung dieses allgemeinen Gott-Welt-Verhältnisses dar. Denn auch in Christus findet die Einwohnung des Gott-Logos nicht seinshaft, sondern nach göttlichem Wohlgefallen (εὐδοκία) statt. Dies ist ein Aspekt, den man in der Vergangenheit nicht immer richtig gewürdigt hat, zeigt er doch, daß Theodors Theologie von ihrem Ansatz her Gnaden-theologie ist. Von daher wird man die Rede vom Pelagianismus des Bischofs von Mopsuestia in den Bereich des Mythos²⁸ zu verweisen haben. Gleichwohl erscheint das Inkarnationskonzept von der »Einwohnung dem Wohlgefallen

25 Vgl. dazu auch P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia (CSCO 549), Louvain 1995, 36-117.

26 Vgl. dazu Swete, a.a.O. 2, 294, 33-38. Das griechische Wortspiel läßt sich im Deutschen schlecht wiedergeben. Die εὐδοκία ist einerseits die Gnade, die Gunst, die Gott jemandem erweist, andererseits auch die gute Meinung, die Gott vom Menschen aufgrund der Werke gewinnen konnte.

27 Swete, a.a.O., 2, 295, 7-28.

28 So geschieht dies zu Recht bei R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (= StT 141), Rom 1948, 102. 164.

nach« als ungenügend – ein Grund dafür, warum Leontius Theodors Meinung ablehnend referiert und Kaiser Justinian sie auf dem II. Constantinopolitanum (553) verwirft. Mit der εὐδοκία Gottes wird eigentlich nur der äußere Grund für die Inkarnation genannt, nicht aber das ontische Prinzip ihrer Verwirklichung.²⁹ Dadurch scheint die Einwohnung des Gott-Logos in Christus den anderen Formen der Einwohnung Gottes in den Heiligen, Aposteln und Propheten qualitativ nichts vorauszuhaben. Allenfalls in quantitativer Hinsicht läßt sich vom angenommenen Menschen sagen, daß er kraft göttlichen Vorherwissens (πρόγνωσις), seiner Bewährung, zeitlich von seiner Entstehung im Mutterleibe an personal (κατὰ πρόσωπον) mit dem Gott-Logos geeint ist und den ganzen Heiligen Geist empfangen hat, so daß er das ganze irdische Leben hindurch mit diesem göttlichen Beistand kooperiert (συνέργεια) und kraft dieser unaussprechlichen Einigung mit ihm eines Sinnes ist, Anteil an seiner Wirkmacht (ἐνέργεια) und Vollmacht (ἐξουσία) hat und somit auch das Recht auf die gleiche Anbetung.

Mit Bezug auf Joh 2,19 faßt Theodor die Einwohnung des unendlichen Logos im endlichen Menschen oft in das Bild von der Einwohnung der Gottheit im Tempel.³⁰ Nun wird dieses Bild mit Bedacht gewählt, da es von vornherein die völlige Inkommensurabilität der beiden Größen geradezu sinnfällig demonstriert: der begrenzte Raum der Menschheit kann die Gottheit nicht fassen, die göttliche Unendlichkeit ist somit gegen die Verendlichung geschützt. Infolgedessen verteilt Theodor die Eigenschaften und Tätigkeiten des Logos sowie des angenommenen Menschen auf die Kategorien des *infinitum* und *finitum*. Die wesenhafte menschliche Inkapazität richtet eine natürliche Schranke auf, die die göttliche Wesenheit auch in der Inkarnation von der menschlichen fernhält. Ist das *infinitum* im strengen Sinne das Wesentliche der göttlichen Natur und das *finitum* das der menschlichen, so ist damit die apolinaristische Konzeption einer wesenhaften, natürlichen, hypostatischen Einheit des Logos mit dem Fleisch widerlegt.³¹

29 L. Abramowski, Zur Theologie Theodors von Mopsuestia: ZKG 72 (1961) 262-293, hier: 265, bringt das Dilemma in der Christologie Theodors auf folgenden Punkt: »Die Schwierigkeit in der Interpretation der Christologie Theodors, die sich an den unaufhörlichen neuen Versuchen zu diesem Thema zeigt, liegt darin, daß die Christologie selber auf zwei Ebenen abgehandelt wird: Von den zwei Naturen Christi und ihren Unterschieden wird ontologisch gesprochen, die Einheit der Person Christi wird dagegen wohl ontisch vorausgesetzt, während eine ontologische Beschreibung oder gar Definition mit den Theodor zur Verfügung stehenden Begriffen nicht möglich ist.«

30 Vgl. dazu Hom. VIII, 5f. sowie P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 193f.

31 Vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 122-258. Diese Abgrenzung von Apolinarius hat für Theodor zur Folge, daß von einer Menschwerdung im strikten Sinne bei ihm nicht die Rede sein kann. Apolinarius verstand die Menschwerdung Christi in dem Sinne, daß sich durch die Vereinigung des Logos mit dem Fleisch erst der Mensch konstituierte.

2. Das Unendliche (ἄπειρον) bei Theodoret von Cyrillus

Nach dem Tode Theodors 428 ist es vor allem Theodoret von Cyrillus³², der als Wortführer der antiochenischen Partei im christologischen Streit den Unendlichkeitsbegriff wieder aufnimmt, um mit ihm den extremen Monophysitismus des Eutyches zu widerlegen. In einem fingierten Dialog zwischen dem Eranistes, einem zerlumpten Bettelmönch – wohl eine versteckte Anspielung auf Eutyches und das Flickwerk der von ihm propagierten Häresie –, und einem Orthodoxen, worunter der Autor sich selbst versteht, unterbreitet dieser jenem die Frage, wie denn »die einfache, unzusammengesetzte, allumfassende, unerreichbare, unbeschreibbare, unbegrenzte Natur die angenommene Natur aufsaugen (κατέπιεν)«³³ könne. Die Antwort des Eranistes lautet: Die unendliche göttliche Natur saugt die begrenzte menschliche auf wie das Salzmeer den Honigtropfen.³⁴ Ein solcher Vergleich ist nach Ansicht des Orthodoxen unangemessen, da sich Meer und Tropfen lediglich in quantitativer Hinsicht (ἐν ποσότητι) und nur in der einen Eigenschaft (ἐν μιᾷ ποιότητι) der Süße auch qualitativ unterscheiden. Was aber ihre Natur anbelangt, so stimmen beide hinsichtlich der Flüssigkeit, Feuchtigkeit und fließenden Bewegung überein; es liegt also kein Wesensunterschied vor. Ganz anders aber verhält es sich mit der Vereinigung der beiden Naturen in Christus, die unvermischt (ἀσυγχύτως) erfolgt, da Gottheit und Menschheit nicht wie zwei Flüssigkeiten zusammengegossen werden können. Theodoret argumentiert *a minore ad maius*: Wenn schon zwischen sichtbarer und unsichtbarer Schöpfung ein Wesensunterschied bestehe, um wieviel mehr muß dann zwischen der Gottheit Christi und seinem angenommenen Fleisch ein unendlicher Abstand (διάφορον ἄπειρον) sein.³⁵ Gott ist von seiner Natur her sich selbst genügend, unendlich, über jede Erkenntnis erhaben³⁶, während der angenommene Mensch aus der jungfräulichen Mutter geboren wurde. Auch in diesem Punkt teilt Theodoret wie sein Lehrer Theodor die Eigenschaften und Tätigkeiten des göttlichen Logos sowie des angenommenen Menschen auf die Kategorien des Unendlichen und Endlichen auf.³⁷ Der entscheidende Fehler der Monophysiten vom Schlage eines Eutyches besteht eben darin, daß sie das Ewige unter das Zeitliche fassen wollen und so die Unendlichkeit Gottes verendlichen.³⁸ Doch unterliegt die

32 Vgl. dazu die Ausgabe von G. H. Ettlinger, Theodoret of Cyrus. Eranistes, Oxford 1975.

33 Dial. II (Ettlinger 143, 26–28).

34 Vgl. dial. II (Ettlinger 143). Es gibt nur *eine* Natur nach der Vereinigung, vgl. ebd. (Ettlinger 139, 32).

35 Vgl. hierzu dial. I (Ettlinger 68, 8).

36 ἀλλ' ἔστιν τὴν φύσιν θεὸς αὐτάρακτος, ἄπειρος, ἀπερινόητος (Ettlinger 101, 4f.).

37 Flor. III (Ettlinger 234).

38 Vgl. dial. III (Ettlinger 196).

Gottheit keiner Veränderung oder Verringerung, sondern bleibt mit sich selbst identisch und empfängt nichts. Die von Gregor von Nyssa aufgeworfene Frage, wie denn die unendliche Gottheit durch das Gefäß der begrenzten Fleischesnatur aufgefangen werden könne,³⁹ bleibt allerdings auch bei Theodoret unbeantwortet.

3. Die Unendlichkeitsproblematik bei Babai dem Großen

3.1 Babais Rede von der Unendlichkeit der göttlichen Natur

Die Frage, wie sich das Endliche zum Unendlichen verhalte, stellt sich für Babai von vornherein in einem religiösen Kontext, nämlich wie der endliche Mensch überhaupt zur Erkenntnis des unendlichen Gottes gelangen könne. Denn das Dasein des Menschen und der Welt ist durch seine radikale Kreatürlichkeit gekennzeichnet, während sich das Sein des Schöpfergottes durch reine Geistigkeit und, damit verbunden, durch Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit auszeichnet:

»Denn er (Gott) hat nämlich in der Unbegrenztheit seiner Wesenheit, als die Welt noch nicht da war, sie erschaffen; wie sollte ihn da seine Schöpfung begrenzen, die er doch aus dem Nichts erschaffen hat? Auch nachdem er sie erschaffen hat, bleibt er doch derselbe unendliche Geist, eben weil die Geschöpfe, die von ihm aus dem Nichtsein geschaffen worden sind, ihren Schöpfer nicht einzuschließen vermögen. Denn Himmel und Erde sind von ihm erfüllt, doch können sie ihn nicht begrenzen, wie die göttlichen Schriften (vgl. Jes 6,3. 66,1 f.) sagen.«⁴⁰

Für die Gotteserkenntnis folgt daraus, daß eigentlich nur der geistige, d.h. von Gottes Geist geführte und erleuchtete Mensch⁴¹, den Schöpfergott in seinem Schöpfersein erkennen kann. Babai erneuert in seiner theologischen Erkenntnislehre das alte, schon bei Ephräm dem Syrer⁴² gehegte Mißtrauen gegenüber einer auf die rein natürlichen Möglichkeiten der menschlichen Verstandeskraft setzenden Gotteserkenntnis. Vielmehr bildet der Glaube, und zwar in kirchlicher Vermittlung und auf das Petrusfundament gegründet, zusammen mit einem geistlichen Leben die Voraussetzung und den Maßstab für alles rechte Sprechen von Gott.⁴³ Der Inhalt des Glaubens fällt jedenfalls nicht

39 Καὶ τίς τοῦτό φησιν, ὅτι τῇ περιγραφῇ τῆς σαρκός, καθάπερ ἀγγεῖω τινί, τὸ ἄπειρον τῆς θεότητος περιελήφθη; Flor. II (Ettlinger 169, 10f.).

40 Kap. 2: CSCO 79, 9, 3-9.

41 Kap. 2: *Et quia ipse omnia creavit, a creaturis suis non apprehenditur nisi per fidem a fidelibus in spiritu, ab iis qui absque investigatione eum spiritualiter in spiritu adorant: Spiritus enim est Deus, infinitus, invisibilis, incomprehensibilis.* (CSCO 80, 6, 23-27).

42 Vgl. dazu HdF 87, wo Ephräm die Disputierlust und den Rationalismus der Arianer tadelt.

43 Kap. 2: *Et ita, dum casta et pia et sublimis est cogitatio eius, cum vigilantia et absque evagatione,*

unter die sinnlich greifbaren Dinge der kreatürlichen Welt, sondern richtet sich vornehmlich auf das Geistige, Unsichtbare und Immaterielle.⁴⁴ Die Verknüpfung der Unendlichkeit mit der wesenhaften Unbegreifbarkeit Gottes ist ganz von Babais Verständnis des Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses und seinem hohen Transzendenzbegriff geprägt; sie führt parallel dazu in der nestorianischen Mystik zur Flucht in die negative Theologie.⁴⁵ In diesem Zusammenhang verwirft Babai den Gedanken gewisser Philosophen, die davon ausgehen, daß die Gottheit mit der Welt wesentlich verbunden sei wie etwa die Form mit der Materie.⁴⁶ Ebenso wenig kann die Sichtweise der Naturphilosophen in Betracht kommen, den Kosmos mit seinem Entstehen und Vergehen der transzendenten Gottheit gleichzusetzen.⁴⁷ Gleichwohl behauptet Babai bei aller Transzendenz des Göttlichen seine Immanenz im Weltenkörper; damit greift er dann doch wieder zur Veranschaulichung – es handelt sich hierbei um ein Anschauungsbeispiel für unmündige Kinder – auf die Leib-Seele-Analogie zurück: Was die Seele als inneres Lebensprinzip für den Leib ist – und dies ist das eigentliche *tertium comparationis* –, das ist der unendliche, göttliche Geist⁴⁸ für den Kosmos, er wohnt ihm ein, ohne von ihm umfassen zu werden.⁴⁹

cumque oratione secreta, in supplicatione et clamore cordis, incipit tandem, in virtute Domini nostri Iesu Christi, recte ponere domus suas absque obliquitate et commotione super fidem Petrinam. (CSCO 80, 6, 5-10).

- 44 Kap. 2: *Si enim super quid visibile et comprehensibile et sensibile et cadens sub investigationem potentiamque mentis posita esset spes verorum christianorum, numquam appellati essent hoc nomine >fideles<, neque per investigationem eius, quae est ex creaturis eius, ad doctrinam cognitionis eius intimae adsurressissent.* (CSCO 80, 6, 12-17).
- 45 Zum unendlichen Fortschreiten des Mystikers in der Gottesschau s. R. Beulay, *Lumière sans forme* 130-137. Da Gott vor allem existiert, war auch keiner da, der ihm einen Namen hätte geben können, er ist der Namenlose (CSCO 80, 8, 1).
- 46 Kap. 2: *Non est in similitudine entis aut alicuius similis aut alicuius quod praedicatur et recipit passiones et accidentia, quemadmodum dicunt doctrinae erroneae Physicorum et Ousianorum omnia in eo subsistere, sicut formam in materia.* (CSCO 80, 8, 1-5).
- 47 Kap. 2: *... secundum sententiam Physicorum et sapientium ethnicorum qui stulte dixerunt Deum esse ipsum mundum qui ex partibus, ex essentia et vita et luce et ceteris huiusmodi, in unum corpus conflatur, et nihil existere nisi mundum qui ad esse suum revertitur et gignit et nascitur; et ceteras impietates paganas suas.* (CSCO 80, 9, 32-37).
- 48 Kap. 2: *Ita, quod denominatus est >spiritus< appellatio est declarans nobis infinitatem eius, et imaginem sublimem naturae eius, et eum esse praesentem omnibus et super omnia per essentiam suam, et ex eo et in eo esse spiraculum et subsistentiam omnium, et virtutem eius non superari, et infinitatem naturae eius non comprehendi.* (CSCO 80, 9, 10-15).
- 49 Kap. 2: *Et quemadmodum anima, dum una est, in corpore est incomprehensibiliter, et illud vivificat et movet, et in eo operatur omnia rationis suae ... ita et Deus infinite habitat in tota sua creatione et tamen non apprehenditur, concluditur aut dividitur, et facit et operatur omnia in omnibus dum ipse non est ex omnibus.* (CSCO 80, 8, 36-9, 9) In der Christologie scheut sich Babai freilich, dieses anthropologische Modell auf den Gott-Logos und seine Einwohnung im angenommenen Menschen anzuwenden.

Ein weiterer Zugang zum Unendlichkeitsbegriff eröffnet sich für Babai vom Ursach- und Seinsdenken her. Die Verknüpfung von Ontologie und Gotteslehre ist mit Ex 3,14, einer Stelle, die Babai gleich dreimal, einmal sogar im hebräischen Original zitiert, gegeben.⁵⁰ Gott ist ursprungsloses Sein aus sich selbst, das in sich selber west. Gott *hat* nicht das Sein, wie es die einzelnen, endlichen Seienden haben, sondern er *ist* das unendliche Sein schlechthin.⁵¹ Der Sinn einer solchen Aseitätsaussage ist freilich nur dann gewahrt, wenn diese ursprungslose göttliche Wesenheit (syr. ܐܠܗܐ, ܐܠܗܐ) auch gegenüber der Schöpfung, die sie in Freiheit aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, absolut unabhängig bleibt.⁵² Der freie, souveräne Gnadenwille Gottes bezieht sich daher nicht nur auf die Schöpfung⁵³, sondern ebenso auch auf die Annahme des Menschen in der Inkarnation und die Heiligung der Kreatur in der Sendung des Geistes. Mögen auch Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf formal durch den Seinsbegriff zusammengehalten werden, so gilt doch auch von ihrem Verhältnis zueinander, daß ihre Unähnlichkeit je größer zu denken ist.⁵⁴ Diese strenge Unterscheidung der göttlichen und der kreatürlichen Seinsweise führt bei Babai dazu, daß seine Erlösungskonzeption nicht auf eine Vergöttlichung (θείωσις) des Menschen hinausläuft. Dies wäre auch widersinnig, da Gott gnadenhalber nur bestimmte Eigenschaften seiner göttlichen Natur wie Herrschaft, Macht, Ehre, Unsterblichkeit mitteilen, nicht aber diese selbst verleihen kann.⁵⁵

Mit der Rede von der Unendlichkeit Gottes hängt auch der Gedanke der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes zusammen. Das göttliche Sein ist

50 Vgl. CSCO 80, 8. 15. 21

51 Kap. 2: *Appellatus est quidem Ens, non vero habens esse ... ipse enim est essentia vera, ... ipse est spiritus infinitus. Omnia movet, et omnibus praesens est, et supra omnia est.* (CSCO 80, 10, 9-14).

52 Kap. 2: *Illud enim Ens quod est, quo primum appellatus est, datum est ut creaturae intellexerent nihil prius esse essentia eius aeterna, eumque omnem creaturam, cum non existeret, ad existentiam adduxisse quando sibi placuit.* (CSCO 80, 8, 18-22).

53 Kap. 2: *Si ens dicas, ipse est ens verum quod est sicuti est ab aeterno, et omnes substantiae ad existentiam ab eo adductae sunt, quae, si vellet, in nihilum redirent, quemadmodum eas ex nihilo creavit.* (CSCO 80, 13, 18-21).

54 Vgl. dazu CSCO 80, 12, 6-10: *Essentia eius non est sicut essentia nostra, nec paternitas et filiatio et processio eius sicut nostra, nec opera eius sicut nostra; sed ea quae ad eum pertinent, sunt alta et sublimia et incomprehensibilia.*

55 Kap. 2: *Deus vero per gratiam creaturis dedit dominium et potestatem et cetera quae possunt dari; naturam autem suam Deus dare non potest, nec alia natura fieri potest Deus.* (CSCO 80, 13, 34-37) Gerade der letzte Gedanke ist für die Inkarnation von Bedeutung, kann nämlich unter diesen Voraussetzungen die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus eben nicht natürlich gedacht werden, sondern gnadenhalber. Auch das Werden kann von dem ewig unveränderlichen Gott allenfalls im übertragenen Sinne ausgesagt werden. In der Sprache Theodors wie der meisten Antiochener wird Gott nicht Mensch, sondern er nimmt einen Menschen an, vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden, 232-236.

einfach, das heißt nicht zusammengesetzt. Das Göttliche ist nicht Teil des Kosmos – Babais Rede von der göttlichen »Weltseele« ist in diesem Punkt zumindest mißverständlich, auch wenn sie nicht mehr als die Immanenz Gottes in seiner Schöpfung besagt –, sondern wohnt kraft unendlicher Natur seiner Schöpfung unvermischt und unverändert inne.⁵⁶ Allgegenwart Gottes kann nicht bedeuten, daß die göttliche Natur sich in unzählige Teile zergliedert, sondern daß sie ungeteilt und unendlich in den einzelnen Seienden anwest, während die Vielheit und Zerstreutheit Kennzeichen der kreatürlichen Welt ist.⁵⁷ Denn die Schöpfung schließt notwendig eine Vielzahl von Realitäten, die in sich selbst unvollkommen sind, einander begrenzen und ergänzen müssen, ein; die göttliche Natur hingegen ist in jeder Hinsicht vollkommen und der Vielheit der Welt gegenüber absolut transzendent und von unzusammengesetzter Einfachheit.⁵⁸ Gottes geistiges Wesen kennt keine Unterscheidung und damit Verbindung zwischen Materie und Form⁵⁹, Sein und Wesen, Substanz und Akzidenz,⁶⁰ sondern Gott ist, was er hat und spendet: Sein, Geist, Licht und Leben etc.⁶¹ Gerade die Lichtmetapher ist als schlichtes Beispiel aus dem kreatürlichen geeignet, Gottes Einfachheit und Unteilbarkeit zu veranschaulichen:

»Ferner ein weiteres Beispiel, (ein Schluß) von der Natur auf den Schöpfer der Natur, dessen Werke von den Gläubigen im Glauben (erkannt werden). Wie nämlich diese sichtbare Sonne, auch wenn uns das Wie ihres Ganges durch die Sphären verborgen bleibt ... ihr Licht kugelförmig ausbreitet über alle Geschöpfe, durch unzählige Öffnungen eintritt und in jedem einzelnen Ding unteilbar ansichtig wird, zusammen mit ihrer Wärme und ihrem Glanz, innen und außen und allerorten ... so laßt uns denn auch wie in diesem kleinen Beispiel für die Unterweisung der Unmündigen über die anbetungswürdige Wesenheit der unendlichen Natur denken, die ganz und

56 Kap. 2: *Ipse enim per essentiam suam adorandam excelsior est omnibus creaturis et nominibus quae iis tribuuntur; non videtur, nec dividitur in partes, nec existit cum limite, nec sub compositione venit.* (CSCO 80, 10, 2-5).

57 Vgl. Babais Auslegung von Ps 88,6-10: *Nullum ens privatur a praesentia tua quae apud illud est; totus enim es in te toto, infinite, indivisibiliter, sine partibus.* (CSCO 80, 18, 27-29).

58 Kap. 3: *Natura enim divina, ex qua sunt gratia et misericordia copiosa et dona perfecta, existit per essentiam suam tota in omnibus infinite, indivisibiliter, sine scissione, sine mixtione, sine confusione, sine partibus. Et tota praesens est omnibus, et tota parti, et tota ante omnia, et tota in omnibus, incomprehensibiliter, ineffabiliter, et sicut ipsa novit.* (CSCO 80, 19, 13-18).

59 Vgl. Kap. 2 (CSCO 80, 8, 4f.).

60 Dies gilt auch besonders von Gottes Schöpferkraft, die alle menschliche Kunst übersteigt: *Et dum unus est in natura infinita et operatur et facit omnia in omnibus et in parte, differt tamen ab arte, quae in artificibus est, eo quod ars, in iis qui ipsam possident, non est aliquid subsistens. Deus enim per infinitatem naturae suae omnibus praesens est et in omnibus habitat, et est ante omnia infinite, – »caelum quidem et terra te non continent«, – sicut ille aër diffusus praesens est omnibus; et est halitus et vita, et omnia ipse dat et servat, sicut halitus vitalitatem.* (CSCO 80, 20, 25-33).

61 Vgl. Kap. 2 (CSCO 80, 9f.).

gar unteilbar in allen Dingen existiert, da ihre unbegrenzte Wesenheit nicht aus Einzelteilen zusammengesetzt ist, auch nicht nach der frevelhaften Meinung des Henana aus der Adiabene in Teile zerlegt werden kann.«⁶²

Die Lichtmetapher ist von Babai bewußt gewählt worden und für das persische Umfeld des nestorianischen Christentums, in dem Sonne, Feuer und Licht göttliche Verehrung genossen, durchaus nichts Ungewöhnliches, sie findet schon in der frühen syrischen Literatur ihre Verwendung.⁶³ Mit diesem Bild gelingt es Babai, die Einfachheit und Einzigkeit der göttlichen Natur und ihre Transzendenz gegenüber der geschöpflichen Vielheit und zugleich ihre Gegenwart in den Dingen zu veranschaulichen. Es bleibt jedoch unklar, worauf sich die Polemik gegen Henana aus der Adiabene konkret bezieht. Daß dieser das antiochenische Axiom *finitum non capax infiniti* verletzt habe, darauf ist oben bereits hingewiesen worden. Babai unterstellt seinem Opponenten, die Einfachheit des göttlichen Wesens zu verletzen, indem er von ihm eine Art Zusammensetzung aussagt. Möglicherweise ist diese Anschauung derjenigen der sogenannten Audianer⁶⁴ oder Anthropomorphiten verwandt, die die reine Geistigkeit Gottes leugneten, indem sie ihn in falscher Auslegung von Gen 1,26 für ein aus Körper und Geist zusammengesetztes Wesen nach Art des Menschen hielten. Die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens schließt jedoch jegliche Vermischung von Geschöpflichem und Unerschaffenem aus, das ἀσυγχύτως⁶⁵ ist ein Kennzeichen des Babaischen Gott-Welt-Verhältnisses, und nicht zuletzt auch seiner Christologie, die gerade wegen der Unzusammengesetztheit der göttlichen Natur keine natürliche, wesenhafte Einheit mit der Menschheit zuläßt. Ein erster Ansatz für das natürliche Verständnis von Gottes Einfachheit ist mit der menschlichen Vernunft gegeben, die bis

62 Kap. 3: CSCO 79, 23, 21-24, 9.

63 Vgl. Aphr., *dem.* VI 11, wo Aphrahat von der Einwohnung des einen Licht-Christus in den vielen Gläubigen handelt. Ähnlich argumentiert auch Bischof Aithallaha von Edessa in seinem Schreiben an die persischen Christen, vgl. P. Bruns, Aithallahas Brief über den Glauben: OrChr 76 (1992) 46-73, hier 61 f.

64 Babai zeigt sich mit dieser Irrlehre durchaus vertraut, die ausgehend von der Menschengestalt Christi auch dem himmlischen Vater einen Leib zuschreibt, eine Ansicht, die er durch Hinweis auf die göttliche Unendlichkeit entkräftet: *sensuerunt Audiani inepti et alii haeretici Filium habere corpus et delineationem et sigillum et esse similem Patri modo materiali et corporeo. Res non ita se habet. Deus Verbum enim est spiritus infinitus sicut Pater et sicut Spiritus Sanctus.* (CSCO 80, 167 f.) Zu den Audianern vgl. H. C. Puech, Art.: Audianer, in: RAC 1, 910-915. H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa, Assen 1966, 191-193, bringt die Audianer mit den Bardaisaniten in Zusammenhang.

65 Vgl. dazu auch L. Abramowski, Christologische Probleme 342. Vgl. dazu auch Kap. 2: *Et tunc pergīt (sc. David) de incomprehensibilitate factoris sui, quomodo sit in omnibus infinite, indivisibiliter, sine partibus, sine mixtione, sine confusione, sed totus in omni toto et totus in omni parte, et totus supra omnia, et omnia implens.* (CSCO 80, 18, 11-15).

zur Erkenntnis des Daseins Gottes, nicht aber seines Soseins vordringt.⁶⁶ Das Wissen um die Unendlichkeit Gottes ist im strengen Sinne Glaubenswissen; es wird durch allgemein menschliche Erfahrung gespeist, daß alles kreatürliche Erkennen der Beschränktheit unterworfen und mehr Nichtwissen denn vollkommenes Bescheidwissen ist.⁶⁷ Menschliches Fragen nach dem innersten Wesen Gottes kann nur soweit eine Antwort finden, als es bereit ist, sich von Gottes Hand führen und tragen zu lassen.⁶⁸

3.2 Die Unendlichkeit der drei göttlichen Personen (Hypostasen)

Die Unendlichkeit des einen und einfachen göttlichen Wesens findet in der Rede von der Dreifaltigkeit ihren unüberbietbaren Ausdruck. Sie ist bereits im Alten Testament präfiguriert, aber erst durch die Offenbarung Christi im Neuen Bund sicher für die Gläubigen erkennbar.⁶⁹ Besonderes Gewicht mißt Babai der Selbstvorstellung Gottes an Mose (Ex 4,5) bei; das dreifache »der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs« verweist auf die Dreiheit der göttlichen Hypostasen in der einen ewigen Natur. Dabei bedient sich Babai eines Schlusses *a minore ad maius*: Abraham, Isaak und Jakob sind drei Personen (Hypostasen) in einer endlichen, geschaffenen, menschlichen Natur, während Vater, Sohn und Heiliger Geist als drei Hypostasen in einer einzigen, unendlichen durch sich selbst existierenden Natur existieren. Wie Theodor

66 Vgl. Kap. 2: *Et in ratione hominum posita est cognitio eius, non cognitio modi essentiae eius, sed existentiae eius; et per opera et actiones, quae a creaturis intelleguntur, cognoscitur ab iis quorum iudicium non est excaecatum.* (CSCO 80, 14, 11-14).

67 Kap. 2: *Ergo ex his omnibus patet Deum propter incomprehensibilitatem suam cognosci Deum verum per ignorantiam quae est supra scientiam, quae est vera scientia de illo, quia ipse est incomprehensibilis et infinitus et inhabitat lucem ad quam nemo accedere potest* (1Tim 6,16). (CSCO 80, 16, 1-5).

68 Kap. 3: *Ita et gratis datum est creaturis ut creatorem suum cognoscant: cognoscunt tantum eum ab aeterno existere, et seipsas in manu eius positae esse et ab eo teneri et gubernari; modus vero essentiae eius scientiam transcendit.* (CSCO 80, 17, 7-10).

69 Vgl. Kap. 4 (CSCO 80, 21f.). Babai ist, was die typologische Exegese anbelangt, weit mehr als etwa Theodor von Mopsuestia auf die Einheit der beiden Testamente fixiert, vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 48-53. Theodor neigt auf Grund seiner Katastasenlehre, die die Heilsgeschichte in zwei Phasen gliedert und den gegenwärtigen dem künftigen Äon schroff gegenüberstellt, eher zu einer dualistischen Sicht der beiden Testamente. Demnach gibt es im Alten Testament keine trinitarischen Strukturen, diese sind erst das Ergebnis der neutestamentlichen Offenbarung. Babai hingegen geht von der Präfiguration der Dreifaltigkeit im Alten Bund aus, wenn er etwa auf den Plural in Gen 1,26 verweist. Er bemüht für die Offenbarung am Brennenden Dornbusch den hebräischen Urtext (אהיה אשר אהיה), der mit seinen drei Wörtern die Dreiheit der Personen und die Einheit des göttlichen Seins andeutet. Ferner führt er das Trishagion in Jes 6,3 als Schriftbeleg an.

von Mopsuestia folgt auch Babai mit seinem Hypostasenbegriff⁷⁰ dem jung-nizänischen Sprachgebrauch, er stellt in seiner Betrachtung zum Taufbefehl (Mt 28,19) den Unendlichkeitscharakter der göttlichen Hypostasen eigens heraus:

»Dies sprach er (Jesus) zu ihnen: ›Geht hinaus, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‹, d.h. der einen Wesenheit (Usie) – du kannst auch ›Natur‹ sagen –, die unendlich und die Ursache aller Dinge ist, die unterschieden ist in drei unendlichen Hypostasen (ܡܨܬܐܬܐ) durch die Eigentümlichkeit ihrer Personen (ܥܡܡܐܬܐ). Ähnlich ist auch die Menschheit Sohn in der Einheit mit dem ewigen Sohn, ein einziger Sohn; doch sind diese drei ewigen Hypostasen eine unendliche Natur, die, obgleich unterschieden, geeint ist in der Wesenheit (ܥܬܝܩܐ), und obgleich unendlich geeint, doch in ihren Hypostasen wesentlich unterschieden, unvermischt, unendlich, unsichtbar.«⁷¹

Die drei göttlichen Personen unterscheiden sich voneinander in bezug auf ihre Relationen: der Vater durch sein Vatersein, der Sohn durch Sohnschaft bzw. Gezeugtsein, der Geist durch seinen ewigen Hervorgang aus dem Vater; die Relation zwischen Sohn und Geist wird bei Babai wie bei Theodor⁷² und anderen orientalischen Vätern nicht eigens thematisiert. Die Unendlichkeit der göttlichen Hypostasen ist primär zeitlich zu verstehen: *Finem non habuerunt nec incepterunt*.⁷³ Dahinter verbirgt sich unterschwellig ein gewisser traditioneller Antiarianismus⁷⁴, der von der Gleichewigkeit des Sohnes und des Vaters ausgeht; es gibt innerhalb der Trinität kein Vorher oder Nachher, sondern nur ewige Gleichzeitigkeit. Nirgends wird die Dreiheit um der Einheit noch die Einheit um der Dreiheit willen preisgegeben: *sine initio et sine mutatione, in hypostasibus infinitis paternitatis et filiationis et processiois, una essentia aeterna essentialiter, et una divinitas in Trinitate et Trinitas in una divinitate*.⁷⁵ *Unus Deus tres hypostases, et tres hypostases unus Deus, una virtus, una potestas, una dominatio, una voluntas, una essentia immutabilis, una infinitas sine initio, una aeternitas sine passione*, so lautet Babais trinitarisches Kurzbekenntnis.⁷⁶ Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens verhindert, daß die Zeugung des Sohnes durch den Vater und der Hervorgang des Geistes mit einer Seinsminderung der betreffenden Personen verbunden ist: *creator de creatore, omnipotens de omnipotente, infinitus de infinito*,

70 Vgl. dazu L. Abramowski, Christologische Probleme 297–314.

71 Kap. 5: CSCO 79, 29, 17–27.

72 Vgl. dazu P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 276–282.

73 CSCO 80, 25, 13f.

74 Der Arianismus spielte zu Babais Zeiten im Orient keine Rolle mehr, er ist nurmehr ein rein theoretisches Problem der theologischen Orthodoxie, vgl. CSCO 80, 59. 61. 77. 83. 164. 202. 239. 246. 247.

75 Kap. 5: CSCO 80, 26, 22–25.

76 Kap. 5: CSCO 80, 26, 35–27,2.

*Trinitas aeterna in essentia per se existente, essentia aeterna in Trinitate per se existente.*⁷⁷ Ebenso wenig wie die unkörperliche, rein geistige Zeugung des Sohnes durch den Vater⁷⁸ eine Seinsminderung zur Folge hat, darf der Hervorgang des Geistes aus dem Vater weder in einem räumlichen noch in einem zeitlichen Sinne verstanden werden; er bedeutet jedenfalls keine Trennung vom göttlichen Wesen:

»Der Geist, der vom Vater ausgeht« (Joh 15,26), nicht in dem Sinne, daß er ausgegangen ist und begrenzt wurde, sondern von Ewigkeit geht er anfangslos und endlos hervor, in ihm und mit ihm, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Vater im Sohne, der Sohn im Vater, der Heilige Geist im Vater und im Sohne, sie wohnen einander ein, unendlich, unvermischt, ungetrennt, unvermengt, ungemischt, und doch nicht fern, sondern als Unterschiedene geeint und als Geeinte unterschieden. So ist keine Unterscheidung ohne Einung, noch Einheit ohne Unterscheidung der anbetungswürdigen Personen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, die in einer einzigen, ewigen und unendlichen Natur existieren.«⁷⁹

Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens wird hier als Grund für die Inexistenz der Hypostasen gesehen. Die göttlichen Personen wohnen einander ein, weil sie unendlich sind und sich nicht begrenzen können; der syrische Terminus ~~ⲧⲁⲛⲁ~~ dürfte eine sachliche Entsprechung in der griechischen περιχώρησις⁸⁰ haben. Vor allem das vierte Evangelium (Joh 14,10) wird von Babai als Schriftbeleg für das Ineinandersein der göttlichen Personen angeführt, aber auch die anthropologische Überlegung, daß die menschliche Seele mit ihren Kräften des Lebens und Intellektes eine unlösliche Einheit bilden und einander wechselseitig durchdringen.⁸¹ Babais Vorstellung von der wechselseitigen Einwohnung der göttlichen Personen⁸² dient in seiner Trinitätslehre einerseits zur Betonung der göttlichen Einheit gegenüber dem Arianismus und andererseits

77 Kap. 5: CSCO 80, 28, 16-19.

78 Kap. 6: *In principio Deus apud Deum, Splendor de Patre et figura substantiae eius; Infinitus de Infinito, immo Lux de Luce, et Deus de Deo, et Vivens de Viventi, et Aeternus de Aeterno; Pater totus in eo toto infinite; et Filius infinitus; et Filius totus in eo toto secundum naturam suam divinam; natus Patris ab aeterno, et Genitor eius eum non praecessit.* (CSCO 80, 30, 25-30) Vgl. CSCO 80, 31.

79 Kap. 5: CSCO 79, 35, 14-24.

80 Vgl. dazu A. Deneffe, Perichoresis: ZKTh 47 (1923) 497-532; L. Prestige, περιχώρησις in the Fathers: JThS 29 (1928) 242-252.

81 Kap. 5: CSCO 80, 25.

82 Kap. 7: *Sed per modum exempli illud sumimus quo et Patres ante nos usi sunt ad persuasionem litigiosorum ut explicarent quomodo Pater et Filius et Spiritus sanctus, dum sunt una natura infinita et tres hypostases infinitae, in se invicem habitent inconfusibiliter, et servantur proprietates singularum personarum sine mixtione, et quomodo, dum una est natura et potestas et voluntas et infinitas, unio cum forma servi sumpta Deo Verbo tantum facta fuerit.* (CSCO 80, 42, 10-17).

zur Herausstellung der Dreiheit der Hypostasen gegenüber dem Sabellianismus.⁸³

3.3 Das Unendliche im Endlichen: Die Inkarnationsproblematik

Das Grundproblem der Inkarnation stellt sich für Babai mit der Frage, wie denn die eine, unendliche Natur des Gott-Logos eine Einheit (ܐܝܗܘܐ) mit der angenommenen Knechtsgestalt bilden könne.⁸⁴ In bezug auf die Unendlichkeit und Vollkommenheit der Gottheit kann man nicht von einer Ergänzung oder Erweiterung der Trinität sprechen:

»Keineswegs hat sich an der Dreifaltigkeit wegen der Annahme (eines Menschen) eine Ergänzung ereignet, auch kein Ort(swechsel) oder eine Begrenzung. Vielmehr ist die Dreifaltigkeit eine und dieselbe in ihrer unendlichen Wesenheit von Ewigkeit zu Ewigkeit, wobei ihre Hypostasen unvermischt in derselben unendlichen Wesenheit, in einer einzigen Natur bewahrt bleiben und ungemischt und unvermengt einander einwohnen entsprechend ihrer Erkenntnis. Ebenso ist auch in dieser anbetungswürdigen Einheit der Gott-Logos, welcher eine unendliche Hypostase ist wie der Vater und wie der Heilige Geist, mit der endlichen Hypostase seines von ihm angenommenen Menschen geeint zu seiner Person (ܡܫܝܚܐ) wie das Feuer im Dornbusch, und zwar in einer Person der Sohnschaft (ܥܒܕܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܝܠܐ), unvermischt, ungemischt, unvermengt.«⁸⁵

Der Grundgedanke der Babaischen Inkarnationslehre besteht in der Unvermischtheit der beiden Naturen bzw. Hypostasen. Kennzeichen jeder Vermischung ist der Verlust der Eigentümlichkeiten der vermischten Substanzen;⁸⁶ doch davon kann bei der Inkarnation nicht die Rede sein. Alles Begrenzte und Endliche soll vielmehr von der göttlichen Unendlichkeit ferngehalten werden. Menschwerdung bedeutet keine Veränderung in Gott, auch keine räumliche, wie Babai an anderer Stelle betont.⁸⁷ Er denkt die beiden Naturen, die göttliche wie die menschliche, konkret hypostatisch, ihre Einheit wird in einem Dritten gesucht, dem Prosopon, das weniger ontischer Grund der gottmenschlichen Einigung als vielmehr ihr Resultat ist. Das angeführte Beispiel vom Brennenden Dornbusch dürfte daher Wasser auf die Mühlen der Kritiker sein, erscheint doch hier die Einheit zwischen beiden Größen eher äußerlich und zufällig. Ein weiteres Beispiel vom glühenden Eisen weist in die gleiche

83 Kap. 5: CSCO 80, 28.

84 Vgl. Kap. 7: CSCO 80, 42, 15-17.

85 Kap. 7: CSCO 79, 57, 4-15.

86 Vgl. Kap. 9: CSCO 80, 60.

87 Vgl. Kap. 8: *Deus Verbum, coaeternus Patri et Spiritui Sancto, propter nos homines et propter salutem nostram, descendit immobiliter, nam caelum et terra infinitate naturae eius plena sunt.* (CSCO 80, 47, 9-12) Analoges läßt sich auch vom Heiligen Geist sagen, der ohne räumliche Änderung von oben herabkommt: *Spiritus non desuper descendebat – infinitus est enim – sed per illud Desuper descendit Scriptura voluit manifestare sublimitatem naturae eius divinae.* (CSCO 80, 119, 32-34).

Richtung; die Menschwerdung verläuft einbahnig in dem Sinne, daß die Gottheit der menschlichen Natur gewisse Eigenschaften wie Herrlichkeit, Ehre, Macht mitteilt, selbst aber vom Leiden und anderen menschlichen Schwächen nicht affiziert wird.⁸⁸ Den Hauptirrtum, den Babai mit seiner Inkarnationslehre im Visier hat, ist der Theopaschismus, der, indem er die Gottheit leiden läßt und ihr die negativen Affekte der Menschennatur zuschreibt, diese verendlicht. Für die Einigung der endlichen und der unendlichen Natur verwendet Babai den von Theodor verwandten Begriff der *συνάφεια* (συνάφεια).⁸⁹ Die Rede von einer Verbindung zwischen dem annehmenden Logos und der angenommenen, konkreten Menschennatur könnte den Eindruck erwecken, als sei Babai ein Verfechter der Zwei-Söhne-Christologie, doch weist er diesen Verdacht energisch zurück.⁹⁰

Babais Hauptanliegen ist die Auseinandersetzung mit den verschiedenen monophysitierenden Tendenzen innerhalb der Theologie. Neben Cyrill und dem eingangs bereits zitierten Henana aus der Adiabene wird Philoxenus (Xenaia) zu jenen Theologen gerechnet, die das antiochenische Axiom *finitum non capax infiniti* verletzt haben, wenn er folgende These aufstellt:

»Nicht diese Zeichen und Wunder, die der Herr gewirkt hat, sind als solche zu nennen: daß er Wasser in Wein wandelte, daß er Brot vermehrte, daß er Kranke heilte, daß er die Dämonen austrieb, daß er Tote erweckte, sondern dies sind die Wunder und Zeichen, die der Herr wirkte: daß er, obwohl er nicht Mensch war, Mensch wurde, und obwohl er nicht endlich war, sich im Schoß der Jungfrau verendlichte und aus ihr hypostatisch (ὑποστάτως) geboren wurde, Milch saugte, in Windeln gewickelt wurde, und obgleich er nicht leidensfähig war und sterblich, doch starb, begraben wurde und auferstand usw.«⁹¹

Aufgrund seines doppelten Hypostasebegriffes, der der göttlichen wie der menschlichen Natur gleichermaßen zugeordnet wird, findet Babai zu keinem rechten Verständnis der traditionellen Idiomenkommunikation⁹², die von dem

⁸⁸ Vgl. Kap. 8: CSCO 80, 50.

⁸⁹ Vgl. Kap. 8: *Deus Verbum in eo habitat unitive, in una adhaesione, infinitus in finito, Deus in homine suo, et perfecit in eo totam oeconomiam.* (CSCO 80, 52, 35-53, 2) Zu Theodor vgl. P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden 196-218. Bei Theodor begegnet der Begriff einer »genauen Verbindung«, die qualitativ mehr sein will als die Verbindung zwischen Gott und den Heiligen und so die Einzigartigkeit der Einheit zwischen dem Annehmenden und dem Angenommenen herausstellt, doch findet sich eine solche Terminologie bei Babai nicht.

⁹⁰ Vgl. Kap. 8: *Assumptor et assumptus, forma Dei et forma servi, sunt unus Filius, unus Dominus Iesus Christus.* (CSCO 80, 56, 26f).

⁹¹ Kap. 9: CSCO 79, 76, 29-77, 8.

⁹² Schwache Anklänge finden sich in Formulierungen wie diesen: *Ex parte unionis autem Deus et homo sua inter se commutant. Quae sunt divinitatis stabiliter transferuntur ad humanitatem assumptive et unitive; et etiam quae sunt humanitatis stabiliter, ad divinitatem transferuntur assumptive et unitive. Et una est persona communis absconditi et revelati.* (CSCO 80, 131, 13-18) Nur unter diesen Bedingungen will Babai eine »Idiomenkommunikation« im weitesten Sinne gelten lassen.

einen Subjekt in Christus Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen gleichermaßen macht und auf die sich Severianer wie Neuchalcedonier gerne beriefen. Was von Philoxenus als das eigentliche Wunder Christi betrachtet wird, nämlich die Menschwerdung des Erlösers *strictu sensu*, wird von Babai unter den theopaschitischen Frevel gerechnet, der den Unveränderlichen etwas werden läßt und damit den Unendlichen verendlicht:

»Christus (ܕܡܬܐܢܝܐ) heißt er, weil er zu Menschenmaßen (ܕܡܬܐܢܝܐ ܕܡܬܐܢܝܐ) gekommen ist, und der Unendliche ist endlich geworden und unter die Maßgabe (ܕܡܬܐܢܝܐ) der Quantität gefallen.«⁹³

So gibt Babai das Kurzcredo des Henana aus der Adiabene wieder. Das syrische Wortspiel mit den gleichen Radikalen (ܡܕܢ) für »salben« und für »messen« mag uns befremdlich und gekünstelt anmuten, doch zeigt es den enormen Rechtfertigungsdruck, unter dem man im Kreis um Henana aus der Adiabene stand und der zu solcher Verbalakrobatik verführte. Doch auch Babai gerät in größte Verlegenheit, wenn er zum Bekenntnis aufgefordert wird, wie denn der Unendliche im Endlichen einwohnt:

»Denn wie der Unendliche im Endlichen ist, der Ewige mit dem Zeitlichen, der, den keiner je gesehen hat noch sehen kann und der in einem erhabenen Glanz wohnt, dem keiner nahen kann, zu dieser wunderbaren Erniedrigung gekommen ist, daß ein einziger Sohn ist in einer einzigen Verbindung und außergewöhnlichen Einheit, zusammen mit der Menschheit, die eine leidensfähige, geschöpfliche und gewordene Natur ist, welche er zu seinem Prosopon angenommen hat, daß sie mit ihm geehrt, angebetet und verherrlicht werde und alle Vorzüge der Gottheit besitze, seine Natur ausgenommen, wer wäre das, daß er dies wissen könnte? Wie könnte dieses unaussprechliche Wunder so beschrieben werden, wie es tatsächlich ist?«⁹⁴

Babai und seine Widersacher müssen gleichermaßen vor der Unendlichkeit im Endlichen kapitulieren. Ihre Lösungsvorschläge für das Paradoxon der Inkarnation sind diametral entgegengesetzt: Sucht Henana aus der Adiabene das Heil in der Formel *Infinitus fit finitus* und läßt somit das Paradoxon des Glaubens bestehen, so geht Babai den umgekehrten Weg, indem er *infinitus est in finito*⁹⁵ lehrt und sich damit um die Aussage einer Menschwerdung des Logos im strengen Sinne herumdrückt.⁹⁶ Die unmittelbare Folge ist, daß Babai

93 Kap. 12: CSCO 79, 137, 30-138, 2.

94 Kap. 17: CSCO 79, 166, 25-167, 4.

95 CSCO 80, 137, 24; vgl. auch CSCO 80, 195, 16-19: *infinitus in finito, in una adhaesione in aeternum. Habitatio enim et unio non sunt naturaliter, nec finita, nec passibiliter, sicut anima et corpus sunt in unione naturali et hypostatica.*

96 Vgl. Kap. 20: »Forma Dei formam servi sumpsit, et factus est in similitudinem hominum, et habitu inventus est ut homo, non autem ›factus est‹ homo. Formam sumpsit non autem forma factus est. (CSCO 80, 173, 6-9) Unklar bleibt, wie Babai zu Joh 1,14 steht, wo ausdrücklich von einer Fleischwerdung des Logos die Rede ist. Bei der Auslegung der betreffenden Stelle in CSCO 80, 101 spricht Babai nicht von einer Menschwerdung, sondern von einer Annahme

nirgends von einem *Deus incarnatus sive Deus Verbum in carne* spricht, wohl aber vom *Deus in Christo*.⁹⁷

3.4 Babais Kritik am Konzept einer hypostatischen Union

Systematisiert man die zahlreichen über den *Liber de unione* verstreuten Einwände Babais gegen die hypostatische Union, dann lassen sie sich in dreifacher Hinsicht benennen: a) von seiten des Annehmenden, b) von seiten des Angenommenen, c) von seiten beider.

a) Der erste Einwand von seiten des annehmenden Logos richtet sich gegen die Veränderbarkeit Gottes. Die zweite göttliche Hypostase ist wie der Vater unendlich und Licht vom Lichte, d.h., er wohnt allen ein und ist doch nicht an einen bestimmten Ort gebunden.⁹⁸ Hinter dieser Terminologie verbirgt sich der traditionelle Antiarianismus Babais.⁹⁹ Die Unendlichkeit der zweiten Hypostase wird nicht nur in räumlicher, sondern auch in zeitlicher Hinsicht ausgesagt. Der Logos ist gleichewig mit dem Vater¹⁰⁰, während der Mensch in seiner begrenzten Natur der Zeit unterworfen ist, d.h. auch vom angenommenen Menschen kann die Gleichewigkeit mit Gott *secundum naturam* und nach Babais Sprachgebrauch auch *secundum subsistentiam sive hypostasim* nicht ausgesagt werden.¹⁰¹ Wegen seiner wesenhaften Unwandelbarkeit nimmt der Logos eine vollständige Menschennatur, einschließlich Hypostase, an und verbindet beide Naturen und Hypostasen zu einem Offenbarungsprosopon, ohne

eines Menschen, ebenso auch in CSCO 80, 208: ›*Factum est indicat non mutationem, sed assumptionem.*

97 *Et Deus, existens in eo ab initio formationis illius, illud perfecit omnibus sublimibus, immortalitate, impassibilitate, immutabilitate et ceteris, in unione, dum ipse ubique est per infinitatem suam, et caelum et terra eo plena sunt nec eum continent.* (CSCO 80, 194).

98 Vgl. CSCO 80, 80. Das Beispiel, das Babai aus dem weltlichen Bereich für seine Vorstellung vom Prosopon des Erlösers anführt, dürfte seine Kritiker schwerlich zufriedenstellen. Er vergleicht es mit dem königlichen Siegel, das in Gold und Ton den gleichen Abdruck hinterläßt, wobei dieser die Menschheit Christi, jenes aber seine Gottheit symbolisieren soll. Zwischen beiden Materialien besteht keine Verbindung, der Aufdruck ist etwas rein Zufälliges und Äußerliches, es fehlt also das Lebendig-Organische, das für die Inkarnation und die hypostatische Union so charakteristisch ist.

99 Vgl. CSCO 80, 72. Der Arianismus behauptet ja, daß Christus ein zweiter Gott neben dem Vater sei und diesem in jeder Hinsicht unterlegen, folglich auch nicht in gleicher Weise unendlich wie er.

100 Vgl. CSCO 80, 84, 31f.

101 *Deus Verbum servatur in infinitate sua aeterna, et in impassibilitate sua, et in immutabilitate sua, et ipse est fortis solus cum Patre et cum Spiritu Sancto, una natura invisibilis et incorruptibilis, et maiestas eius est infinita ... et servatur in humanitate sua cum proprietate hypostasis suae homo eius, ... homo qui in natura sua finita non est coaeternus Deo, etsi unitus Deo Verbo in una filiatione.* (CSCO 80, 212, 31-213, 2).

selbst Hypostase zu werden.¹⁰² Die Verbindung zwischen Gott und Mensch in Christus bleibt dadurch ziemlich gelockert; nurmehr akzidentiell nimmt die unendliche Gottheit den Namen der endlichen Menschenhypostase an.¹⁰³ Von daher ist der Weg zur Annahme von zwei Subjekten in Christus nicht mehr weit: *Alius est assumens et alius assumptus*.¹⁰⁴

Die Einwohnung des Gott-Logos im angenommenen Menschen unterscheidet sich jedoch von der in anderen Gerechten durch ihre ewige Dauer und durch ihren außergewöhnlichen Charakter *in una persona filiationis*.¹⁰⁵ Diese Relation des göttlichen Logos zum Menschen Christus ist so einzigartig, daß es keine Entsprechung hierfür in der ganzen Schöpfung gibt:

»Ferner wiederum: Gott wohnt auf unendliche Weise in seiner Schöpfung, auch in seinen Heiligen, seinen Hausgenossen, in Liebe und Wohlgefallen, aber deshalb sagen wir nicht, daß Gott mit seiner Schöpfung geeint und verbunden sei in personaler Einheit, oder daß diese sein Gewand sei. Auch sagen wir nicht, daß die, die mit ihm in Liebe und Glaube geeint sind, mit ihm in einer Herrschaft und Macht sind.«¹⁰⁶

Die Rede von der Menschheit als Gewand der Gottheit darf nicht inkriminiert werden, handelt es sich doch hierbei um einen durchaus traditionellen Sprachgebrauch in der syrischen Inkarnationslehre, der sich bereits bei älteren Autoren findet.¹⁰⁷

b) Im Hinblick auf die Eigenart der angenommenen menschlichen Natur wendet Babai ein, daß jede individuelle, vollständige Menschennatur eine Hypostase oder Person ist, daß folglich auch die menschliche Natur Christi zugleich eine menschliche Hypostase ist:

»Ferner wiederum: Da sagen diese Armseligen: »Zwei Naturen in Christus, eine Hypostase.« Also mögen sie uns sagen: Eine von den Naturen Christi ist die ganze Dreifaltigkeit oder eine Hypostase aus der Dreifaltigkeit? Wenn nun der Gott-Logos wie Vater und Heiliger Geist Hypostase ist, ist also der Mensch eine Hypostase, der zweite Adam, der geeint wurde, eine von den menschlichen Hypostasen: Gottesgestalt, Gott Logos vollkommene Hypostase, und die Knechtsgestalt, die er zu seinem Prosopon angenommen hat, der Mensch Jesus, eine vollkommene Hypostase.«¹⁰⁸

102 *Ita Deus Verbum sumpsit et induit formam servi, et revelatus est et agnitus est in ea; non autem factus est hypostasis hominis.* (CSCO 80, 245, 11-13).

103 Vgl. CSCO 80, 243, 17f. Auch das von Babai bemühte Bild (CSCO 80, 245) vom Antlitz im polierten Spiegel weist in die gleiche Richtung, schimmert doch hier die ursprüngliche Bedeutung des griechischen πρόσωπον »Antlitz, Maske« durch.

104 CSCO 80, 243, 32.

105 CSCO 80, 91, 16; *Deus Verbum, cum in omni loco sit per infinitatem suam sicut Pater et Spiritus Sanctus, fecerit habitationem suam et unionem suam unice, peculiariter, et unitive, in natura sua humana in aeternum, in una persona filiationis.* (CSCO 80, 100, 8-11).

106 CSCO 79, 251, 3-9.

107 Vgl. dazu S. P. Brock, Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition, in: M. Schmidt (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, Regensburg 1982, 11-40.

108 CSCO 294, 13-21.

Unter einer ›hypostatischen Union‹ versteht Babai die Leib-Seele-Einheit des Menschen, die aber als anthropologisches Modell für die Gott-Mensch-Einheit in Christus aus doppeltem Grunde nicht in Frage kommt: zum einen würde sie die Gottheit begrenzen, die dann wie eine Menschenseele im Fleisch eingeschlossen wäre¹⁰⁹, zum anderen ist die angenommene Menschenseele, wenn sie denn wirklich eine vollmenschliche Vernunftseele ist, notwendig hypostatisch zu denken. Ohne die hypostatische Geistseele wäre die menschliche Natur nicht vollständig, daher lautet die Inkarnationsformel: *Deus completus est in homine completo, et infinitus habitat in finito, et cum eo unitus est, et eum induit eique adhaeret.*¹¹⁰ Seinen Kritikern hält Babai vor, daß die ›hypostatische Union‹ keineswegs eine vollkommeneren Einheit als die von ihm favorisierte *συνάφεια* darstellt, da es sich bei jener lediglich um eine *unio naturalis, coacta, passibilis, finita* handelt.¹¹¹ Und wie das Auseinandertreten von Leib und Seele im Augenblick des Todes zeigt,¹¹² ist diese hypostatische Einheit keineswegs von Dauer, während die Gott-Mensch-Verbindung in Christus als ewig unauflöslich angesehen werden muß.¹¹³

c) Mit Hilfe des traditionellen Unendlichkeitsbegriff der antiochenischen Theologie argumentiert Babai gegen die in Chalcedon vorgetragene Lehre von der hypostatischen Union und die Christologie der griechischen Reichskirche.¹¹⁴ Im Hinblick auf die Vereinigung der beiden Naturen wendet Babai ein, daß sich eine endliche menschliche Hypostase und eine unendliche göttliche Hypostase wegen ihres unendlichen Abstandes nicht seinsmäßig oder hypostatisch miteinander verbinden lassen, da dann der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt werde, wenn die beiden Hypostasen nicht in ihrer vollen Integrität auch nach der Menschwerdung erhalten bleiben. Bei der Leib-Seele-Einheit des Menschen handelt es sich um eine natürliche und begrenzte hypostatische Union (*unio hypostatica, naturalis, passibilis, finita, necessaria*), die nicht als anthropologisches Modell für die Gott-Mensch-Verbindung in Christus herhalten kann, die eben personal und willentlich zustande kommt (*unio personalis et voluntaria*).¹¹⁵ Kennzeichen

109 *Homo quidem omnino finitus est et limitatus. Anima eius enim continetur in corpore eius, et corpus eius concludit animam eius coacte, naturaliter, et hypostatice, utroque invito.* (CSCO 80, 235) Gott ist unendlicher Geist (CSCO 80, 205 f. 228), der unmöglich an die Stelle des menschlichen Geistes in Christus treten kann wie die Apolinaristen behaupten.

110 CSCO 80, 201, 34-36.

111 CSCO 80, 98, 12 f.

112 Vgl. dazu die Frage der *derelictio animae* in Kap. 18 (CSCO 80, 140-146).

113 Vgl. dazu auch L. Abramowski, Christologie 244.

114 Vgl. dazu seine Auseinandersetzung mit Kaiser Justinian, vgl. CSCO 80, 70 f. 79.

115 Kap. 8 (CSCO 80, 54).

der Hypostase ist ferner nach Babai ihre Einfachheit (ἁπλότης), d. h. Unzusammengesetztheit. Eine solche vollkommene, unendliche und unzusammengesetzte Hypostase wie die des Gott-Logos kann keine natürliche, organische Synthese mit der gleichfalls vollkommen gedachten Hypostase des angenommenen Menschen eingehen:

»Zwischen einer unendlichen und einer endlichen Natur kann es nur eine willentliche und personale Einheit geben, noch können Naturen zu einer Natur und Hypostase (gelangen), vielmehr zu einer (Einheit) von Naturen und Hypostasen, welche ihre Eigentümlichkeiten bewahren, unvermischt und ungetrennt zu einem Prosopon, auch nicht in Entfernung, sondern der Unendliche im Endlichen, die Gottesgestalt in der Menschengestalt, der Bewohner in seinem Tempel, ein Herr Jesus Christus, Gottes Sohn.«¹¹⁶

Vor allem das Unendlichkeitsaxiom steht einer solchen Sicht der *unio hypostatica* im Wege: *Nulla hypostasis habet quasdam partes finitas et loco conclusas, et quasdam infinitas et incircumscriptas.*¹¹⁷ Es gehört gerade zu den christologischen Grundirrtümern des Cyrill sowie des nestorianischen Dissidenten Henana aus der Adiabene, daß sie mit ihrer Rede von der zusammengesetzten Logoshypostase die göttliche Unendlichkeit menschlichen Beschränkungen unterwerfen:

»Denn alles Zusammengesetzte wird von den Teilen seiner Zusammensetzung begrenzt, und seine Teile begrenzen sich gegenseitig, wie ein Haus, das aus Steinen und Holzbalken errichtet ist, und wie der Leib, der aus seinen Bestandteilen zusammengesetzt ist, und wie die Gliedmaßen wiederum untereinander usw. Wenn dem so ist, dann hat sich der Gott-Logos von der Unendlichkeit seiner Natur, die er mit dem Vater und dem Heiligen Geist hat, zusammengezogen und ist zu einer Grenze, zur Grenzlinie und zu Maßen gelangt, wie der Ägypter Cyrill und Henana aus der Adiabene, dessen Leben verflucht sei, frevelten. Und siehe, diese üble Lehrmeinung ist von einer allgemeinen Synode verurteilt worden, jeder, der die Zusammengezogenheit der Gottheit zu einer bestimmbar Menge oder die Ausgedehntheit der Menschheit in die Unendlichkeit behauptet.«¹¹⁸

Offensichtlich spielt Babai an dieser Stelle auf die persische Synode von 612¹¹⁹ an, an deren Lehrformulierungen er maßgeblich beteiligt war und die sich vor

116 Kap. 9: CSCO 79, 98, 13-20; vgl. auch Kap. 21: *Nemo autem sumens aliquid et praesertim aliquid non consubstantiale sibi, potest constituere cum illo unam naturam et unam hypostasim; nec potest aliquid aliud hypostasi eius adici et ipsum esse eandem hypostasim in simplicitate sua prima. Impossibile est enim assumptum esse cum assumente unam hypostasim subsistentem.* (CSCO 79, 179, 10).

117 Kap. 9: CSCO 80, 78, 27-29.

118 CSCO 79, 96, 5-16.

119 Vgl. dazu J. B. Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 562-598; O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Amsterdam 1975 (= Wien 1900), 307-331. Es wäre gewiß ein lohnendes Unterfangen, die Formulierungen der nestorianischen Synode mit denen Babais in seinem Buch *De unione* genauer zu vergleichen, doch das würde den Rahmen dieser Untersuchungen sprengen.

allem mit trinitarischen und christologischen Fragen befaßte, die von dem Kreis um Henana aus der Adiabene ausgegangen waren. Deutlich wird hier die Gegenposition, von der Babai sich absetzt: Zu den Axiomen der Inkarnationslehre Cyrills und anderer Alexandriner sowie Henanas aus der Adiabene gehört der Gedanke, daß der unendliche Logos eingeht in die endliche Fleischesnatur zu einer seinshaften, hypostatischen Verbindung, und daß auch umgekehrt die menschliche $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ für den Gott-Logos in gewisser Weise aufnahmefähig ($\delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\tau\acute{o}\varsigma$) sei. Babai wittert jedoch bei dieser These eine ungebührliche Vermischung der endlichen mit der unendlichen Natur, wenn diese in jener aufgeht oder umgekehrt jene in diese ausgeweitet wird. Das »unvermischt« erweist sich einmal mehr als das vorherrschende Strukturprinzip aller Rede von göttlich-menschlicher Einheit in Christus, ja es ist dieser eindeutig vor- und übergeordnet.

Zusammenfassung

Obleich die altkirchliche Christologie häufig mit den Antinomien Faßbar-Unumfaßbar, Begrenzt und Unbegrenzt operiert, sind es vor allem antiochenische Theologen wie Theodor von Mopsuestia († 428) und der nestorianische »Scholastiker« Babai der Große († nach 628), die den Satz *finitum non capax infiniti* zur Prämisse ihres ganzen christologischen Denkens machen. Einem solchen Kapazitätsbegriff entspricht die Deutung der Inkarnation als Einwohnung ($\epsilon\nu\omicron\iota\chi\eta\sigma\iota\varsigma$, $\kappa\alpha\tau\omicron\iota\chi\eta\sigma\iota\varsigma$), von der die ganze Christologie der Antiochener beherrscht ist. Der Gott-Logos wohnt im angenommenen Menschen wie in einem Tempel. Da kreatürliches und göttliches Sein, mögen sie auch formal durch den Seinsbegriff zusammengehalten werden, in Theodors Ontologie und Schöpfungslehre getrennt und wesensverschieden sind, kann die Einwohnung des Gott-Logos bei der Inkarnation nicht wesensmäßig ($\kappa\alpha\tau' \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\nu$ oder $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$) oder auch nur wirkungsmäßig ($\epsilon\nu\epsilon\theta\gamma\epsilon\iota\acute{\alpha}$) stattfinden. Beides sei nach Theodor unmöglich, da die unbegrenzte Natur ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ φύσις) Gottes überall und auf keinen Ort begrenzt sei. Um die Unbegrenztheit der göttlichen Natur zu bewahren, d.h. sie nicht in menschliche Kategorien einzuschließen, geht Theodor von einer gnadenhaften ($\epsilon\upsilon\delta\omicron\chi\iota\acute{\alpha}$) Einigung der Naturen in Christus aus. Da für ihn das *finitum non capax infiniti* die unausgesprochene, zuweilen auch klar ausgesprochene Prämisse seines gesamten christologischen Denkens ist, erblickt er auch bei der Darstellung der Inkarnation seine Hauptaufgabe in der Bewahrung der göttlichen Unendlichkeit. Infolgedessen verteilt er die Eigenschaften und Tätigkeiten des Logos sowie des angenommenen Menschen auf die Kategorien des *infinitum* und *finitum*.

Die wesenhafte menschliche Inkapazität richtet eine natürliche Schranke auf, die die göttliche Wesenheit auch in der Inkarnation von der menschlichen fernhält. Ist das *infinitum* im strengen Sinne das Wesentliche der Gottnatur und das *finitum* das der menschlichen, so ist damit die apolinaristische Konzeption einer wesenhaften, natürlichen, hypostatischen Einheit des Logos mit dem Fleisch widerlegt.

Ausgehend vom traditionellen Unendlichkeitsbegriff der antiochenischen Theologie argumentiert der nestorianische Systematiker Babai der Große gegen die in Chalcedon vorgetragene Lehre von der hypostatischen Union. Im Hinblick auf die Eigenart des annehmenden Logos äußert er die Befürchtung, daß die hypostatische Union der Unveränderlichkeit Gottes widersprechen könne. In Bezug auf die Eigenart der angenommenen menschlichen Natur wendet Babai ein, daß jede individuelle, vollständige Menschennatur eine Hypostase oder Person ist und daß auch folglich die menschliche Natur Christi zugleich eine menschliche Person ist. Im Hinblick auf das Verhältnis der beiden miteinander vereinigten Naturen wendet Babai ein, daß sich eine endliche menschliche Natur (und Hypostase) und die unendliche göttliche Natur (und Hypostase) wegen ihres unendlichen Abstandes nicht miteinander verbinden lassen, der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf werde verwischt, wenn die beiden Naturen bzw. Hypostasen nicht in ihrer vollen Integrität auch nach der Menschwerdung erhalten bleiben.

Die theologische Leistung des großen Systematikers der persisch-nestorianischen Kirche besteht auf spirituellem Gebiet in seinem Beitrag zur ost-syrischen Mystik und Erkenntnislehre, die Maß nimmt am traditionellen Unendlichkeitsbegriff der Antiochener. In Babais Trinitätslehre sind erste Ansätze für eine innertrinitarische Perichorese der Hypostasen auf dem Hintergrund der Unendlichkeit des göttlichen Wesens gegeben. Der Grundgedanke seiner Inkarnationslehre besteht vor allem in der Unvermischtheit (*ἀσυγχύτως*) der beiden Naturen und Hypostasen. Für die Einigung der endlichen mit der unendlichen Natur verwendet Babai den bei den Antiochenern beliebten Begriff der *συνάφεια*. Eine Menschwerdung im strengen Sinne wird jedoch nicht gelehrt, ebenso findet sich eine Idiomenkommunikation allenfalls in Ansätzen.