

Fedor Benevich

## Christliche Trinitätslehre vor dem Islam: ein Beispiel von Abū Rāʿīṭa al-Takrītī

Das Hauptthema in der Erforschung der frühen christlich-arabischen Literatur bleibt immer noch die Polemik zwischen Christen und Muslimen. Es ist deshalb besonders interessant, weil man die Entwicklungen der christlichen Theologie aus einem sehr spannenden Kontext heraus betrachten kann, und zwar als das Christentum eine Religion der Minderheit und der Islam eine staatliche und macht-habende Religion war, und nicht umgekehrt, wie es sich im großen Teil der moder-nen Welt verhält. In dieser Hinsicht galt das Hauptinteresse der Untersuchungen im Bereich der christlich-arabischen Theologie der ersten Abbasidenjahrhunderte der Frage, wie die christlich-muslimische Polemik sowie die inneren Prozesse in der muslimischen Theologie die christliche Lehre beeinflussten. Anders gesagt, versucht ein größerer Teil der Forschung die Frage zu beantworten, welchen Ein-fluss das arabisch-muslimische Milieu auf den christlich-arabischen theologischen Gedanken hatte, und wie sich dieser unter diesen Umständen entwickelte.

Schon seit langem untersucht man in der Forschung solche Einflüsse in beiden Zweigen der Beweisführung der christlich-muslimischen Polemik: in der Argu-mentation aufgrund der Schriftbelege (*al-naql*) und in der Argumentation auf-grund der so genannten »Vernunft« (*al-ʿaql*), d. h. der philosophischen Begriffe.<sup>1</sup> Unter den Belegen, die in den frühen christlich-arabischen Traktaten benutzt wurden, sucht man Koranzitate, um zu zeigen, dass der Grund des Gesprächs so-wohl die heilige muslimische wie auch die christliche Schrift war.<sup>2</sup> Darüber hinaus lassen mehrere Forscher in den »vernünftigen« Passagen des Beweises erkennen,

- 1 Beispielsweise s. S. H. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodor Abū Qurrah (c. 750 – c. 820 A. D.): a methodological, comparative study in Christian Arabic literature* (Ph. D. diss.), Washington, 1978, pp. 72–133; Idem, *Answers for the Shaykh: a ›Melkite‹ Arabic Text from Sinai and the Doctrines of the Trinity and the Incarnation in ›Arab Orthodox‹ Apologetics*, in: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Ed. E. Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 288; s. auch den Internetartikel von M. N. SWANSON, *Early Christian-Muslim theological conversation among Arabic-speaking intellectuals*, p. 4.
- 2 M. N. SWANSON, *Beyond Proof-texting: Approaches to the Qurʾān in some Early Arabic Christian Apologies*, in: *The Muslim World* 88, 1998; S. H. GRIFFITH, *The Qurʾān in Arab Christian Texts: the Development of an Apologetic Argument: Abū Qurrah in the maǧlis of al-Maʾmūn*, in: *Parole de l'Orient* 24, 1999, p. 203–233; als Beispiel s. auch S. H. GRIFFITH, *Answers for the Shaykh*, pp. 289–304 und S. K. SAMIR, *The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)*, in S. K. Samir and J. S. Nielsen, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, 1994, pp. 69 und 73.

dass die Hauptbegriffe und selbst das Verständnis der theologischen Lehre des Christentums christlich-arabischer Theologen in vielen Fällen stark von der islamischen Perspektive beeinflusst wurden. Hier wird vor allem die Trinitätslehre untersucht, einerseits weil sie als Basis des Christentums verstanden wird, andererseits weil sie der Stein des Anstoßes zwischen der Theologie des Christentums und des Islams war und bleibt.

Somit versuchten die modernen Forschungen zu zeigen, dass in der christlich-arabisch theologischen Literatur die Tendenz herrschte, ihre eigene christliche Theologie ganz ins islamische Milieu einzubauen und diese mit den für Muslime bekannten Begriffen zu deuten.

Im Rahmen dieser Problematik untersucht dieser Artikel die Trinitätslehre eines der wichtigsten syrischen jakobitischen Theologen des 9. Jh., Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʾīta al-Takrītī. Hierzu wird gezeigt, in welchem Maße sich die besprochene Tendenz in seinen Schriften widerspiegelt. Darüber hinaus wird seine Trinitätslehre mit der seiner Zeitgenossen verglichen, um zu zeigen, wie einzigartig sie war. Die Ursachen dieser Unterschiede werden uns aber nicht nur durch die Auseinandersetzung mit dem muslimischen Hintergrund klar, sondern vielmehr nach einer Rückkehr in die Geschichte der theologischen Streitigkeiten bereits im frühen Byzanz. Somit werden die alten Ideen bezüglich der Trinitätslehre bei den arabisch-christlichen Theologen im Rahmen dieses Artikels unter einem neuen Gesichtspunkt betrachtet sowie einige neue Beobachtungen hinzugefügt. Dafür müssen wir m. E. zunächst mit der muslimischen Polemik gegen das Christentum anfangen, um den Hintergrund der von uns untersuchten Problematik kurz zu beschreiben. Diese sollten wir auch während der Untersuchung der christlich-arabisch theologischen Literatur stets im Gedächtnis behalten.

### Muslimische Polemik gegen Christentum

Als das islamische Reich zu einer der Weltmächte wurde, traf es nicht nur auf das durch seine vielen Kriege erschöpfte spätrömische Reich, sondern auch auf eine (wenn auch in viele Konfessionen unterteilte) starke und weit entwickelte christliche Theologie. Dies erforderte von den islamischen Theologen von Anfang an eine Polemik auf höchstem theologischen Niveau sowie eine gute Kenntnis der theologischen Gedanken ihrer Gegner.<sup>3</sup> Aufgrund der Bedeutung des Monotheismus im Islam empfanden die Muslime die Trinitätslehre des Christentums als störend – Einwände finden sich bereits im Qurʾān.<sup>4</sup> Aber erst in der Epoche des Muʿtazilismus, d. h. in der Zeit eines Aufschwungs der christlich-islamischen

3 Die drei wichtigsten frühen Polemiker gegen das Christentum: al-Qāsim (s. D. THOMAS, *Christian Theologians and new questions*, in: *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Ed. E. Grypeou, Mark Swanson, and David Thomas. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 263), al-Kindī und al-Warrāq (s. unten) zeigen gute Kenntnisse der christlichen Lehre.

4 Qurʾān, al-Nisaʾ (4), 171.

Polemik, die uns besonders interessiert (9. Jh.), erscheinen die wichtigsten polemischen Werke gegen das Christentum. Deren Widerhall finden wir auch in den christlichen theologischen Traktaten. Für die Muʿtazila, die die Einheit Gottes von allen Arten des Seienden noch gründlicher abzugrenzen versuchten und die Logik und *ratio* sehr schätzten, war die christliche Trinität unannehmbar. Wir sehen das aus der Kritik der christlichen Trinitätslehre von al-Kindī und al-Warrāq, die uns vor allem durch die Schriften von Yahyā b. ʿAdī bekannt ist.<sup>5</sup> Beide kritisierten, wenn auch zum Teil mit verschiedenen Argumenten, die Trinität in der Hinsicht, dass diese Lehre unweigerlich zum Glauben an drei Götter führe, weswegen die Christen von den Muslimen als Heiden (*mušrikūn* - wörtlich »Beigeseller«)<sup>6</sup> bezeichnet wurden. al-Kindī greift vor allem diejenige christliche Position an, nach welcher Gott eine Substanz (*ḡawhar*) und drei Hypostasen (*aqānīm*) sei, wobei die Hypostasen als drei Individuen (*ašḥās*) verstanden werden.<sup>7</sup> Dazu führt er eine längere Kritik aufgrund der aristotelischen Logik an und versucht zu zeigen, dass die Christen die Ewigkeit und Einfachheit Gottes mit solcher Lehre verdürben.<sup>8</sup> Die Position, die al-Kindī als allgemein für alle Christen darstellt, konnte man offensichtlich bei zwei der größten melkitischen Theologen des Kalifats finden: Johannes von Damaskus und Theodoros Abū Qurra.<sup>9</sup> Bekannter dürfte ihm Abū Qurra gewesen sein, weil dieser auf Arabisch schrieb.<sup>10</sup> Möglich ist aber auch, dass er die Traktate von Abū Rāʿīṭa als Vorlage nutzte. Hierfür spricht, dass wir mehrere Parallelen zwischen der von ihm kritisierten Lehre und der des Abū Rāʿīṭa erkennen können.<sup>11</sup> Weil die Lehren von Abū Qur-

5 Zur Polemik zwischen Yahyā b. ʿAdī und al-Kindī und al-Warrāq s. H. A. WOLFSON, *The Philosopher al-Kindī and Yahyā b. ʿAdī on the Trinity*, in *The Philosophy of Kalam*, Cambridge/London 1976, pp. 318–336, D. THOMAS, *New Questions*, pp. 267–274; E. PLATTI, *Yahyā b. ʿAdī and his refutation of al-Warrāq’s treatise on the Trinity in relation to his other works*, in: K. Samir and J.S. Nielsen, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, 1994, pp. 172–191. Die Editionen der polemischen Traktate von al-Warrāq findet man in D. THOMAS, *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿIsā al-Warrāq’s »Against the Trinity«*, Cambridge University Press, 1992 und *Idem, Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿIsā al-Warrāq’s »Against the Incarnation«*, Cambridge University Press, 2002, sowie A. PERIER, *Petit traité apologétique de Yahyā ben ʿAdī*, Paris, 1920. Die persönliche Polemik mit al-Kindī ist in A. PERIER, *Un traité de Yahyā ben ʿAdī, défense du dogme de la Trinité contre les objections d’ al-Kindī*, in: *Revue de l’Orient Chrétien*, 3me série, Tome II (XXII), 1920–1921, p. 4–14 zu finden.

6 S. die Verwendung des Begriffes *ἑταίρισταί* schon bei Johannes von Damaskus als muslimische Bezeichnung für Christen in *De haeresibus* 101 (PG 94, 768B).

7 A. PERIER, *al-Kindī*, p. 4, l. 10.

8 *Ibid.*, p. 6, l. 19 und weiter.

9 Johannes von Damaskus, *De fide Orthodoxa* I, 8 (PG 94, 824B) und Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1477A-B.

10 Zu Theodoros Abū Qurra s. J. C. LAMOREAUX, *Theodore Abū-Qurrah*. Provo, Utah, 2005, und eine ganze Reihe der Veröffentlichungen von S. Griffith, sowie meinen Artikel: Feodor Abu Kurra, in: *Antologia Vizantijskoj Bogoslovskoj Misli*, t. 2, St. Peterburg-Moskva, 2009.

11 Beispielsweise die Lehre, dass durch die göttliche Substanz die Einheit der Hypostasen ausgedrückt wird und durch die Eigenschaften die Eigentümlichkeit (Vgl. A. PERIER, *al-Kindī*, p. 4,

ra und Abū Rāʿīṭa in mehreren Hinsichten sehr ähnlich sind, wie wir noch sehen werden, ist es schwierig zu sagen, wessen Werke al-Kindī wirklich vor sich hatte.

Abū ʿIsā al-Warrāq, der offensichtlich die Schriften der Vertreter der verschiedenen christlichen Konfessionen kennt (wahrscheinlich Abū Qurra und Abū Rāʿīṭa, möglicherweise auch ʿAmmār al-Baṣrī), beschreibt sogar die Feinheiten, in welchen die christlichen Konfessionen nicht übereinstimmen. Seine allgemeine Kritik ist der des al-Kindī sehr ähnlich. Sie besagt, dass die Dreihypostasenlehre des Christentums unvermeidlich dem Monotheismus entgegenstehe und in sich selbst widerspruchsvoll sei.<sup>12</sup> In der Beschreibung der christlichen Konfessionen sind für unsere weitere Untersuchung seine folgenden Bemerkungen am wichtigsten:

Die Jakobiten und Nestorianer sagen, dass der Ewige eine Substanz sei und drei Hypostasen, und dass drei Hypostasen Substanz seien, wobei die Substanz drei Hypostasen sei. Indem »die Melkiten, die Menschen der Religion des Königs von Rūm (Byzantinisches Reich – F. B.), sagen, dass der Ewige eine drei Hypostasen habende Substanz sei, und die drei Hypostasen eine Substanz seien, wobei die Substanz drei Hypostasen nicht sei. Jedoch plädieren sie nicht dafür, dass es für sie (die Hypostasen – F. B.) als Viertes in der Zahl sei.«<sup>13</sup>

Sie stimmen nicht überein in der Bedeutung des Begriffes *Hypostasen*. Einige von ihnen sagen, dass die Hypostasen Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*) seien, andere, sie seien Personen (*ašḥāṣ*), andere, sie seien Attribute (*ṣifāt*).<sup>14</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Haupteinwand der Muslime gegenüber den Christen war, dass ihre Lehre über drei Hypostasen in der Dreifaltigkeit nichts anderes bedeute, als ein Glaube an drei Götter. Deswegen war das Hauptziel der Christen, sich gegen solche Einwände zu verteidigen, wie wir im Folgenden sehen werden.

#### Drei Hypostasen als drei Attribute bzw. Eigenschaften.

Den weitesten Widerhall dieser Kritik der Muslime finden wir in den Schriften des Yaḥyā b. ʿAdī und des ʿAmmār al-Baṣrī – eines Jakobiten und eines Nestorianers aus dem 9. Jh. In mehreren ihrer Werke finden wir den Versuch, die christliche Trinitätslehre aufgrund der Begriffe, die in der muslimischen Theologie benutzt wurden, zu erklären.

1. 4–17 und Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity* (ed. and trs. by S. KEATING in: *Defending the People of Truth, The Christian Apologies of Abū Rāʿīṭah*), Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 188, § 21).

12 al-Warrāq; *Radd ʿalā l-talāt firaq min al-Naṣārā* (ed. D. THOMAS, *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū ʿIsā al-Warrāq’s »Against the Trinity«*), Cambridge University Press, 1992, p. 76–113.

13 *Ibid.*, p. 66 in meiner Übersetzung. In seiner Beschreibung der Verschiedenheiten zwischen Konfessionen im Christentum folgt er wahrscheinlich Abū Rāʿīṭa’s Schrift gegen die Melkiten, s. S. T. KEATING, *Dialog between Muslims and Christians in the early ninth century: The example of Habib ibn Hidmah Abū Raʿīṭah al-Takriti’s theology of the Trinity*, Ph. D., The Catholic University of America, 2001, p. 136. Diese Ähnlichkeit könnte auch als Argument für die Bekanntheit al-Warrāqs mit den Werken des Abū Raʿīṭa dienen.

14 *Ibid.*, p. 68 in meiner Übersetzung. In seinem Artikel behauptet E. Platti, dass al-Warrāq die christliche Lehre nicht so gut wie al-Kindī verstanden habe, indem er solche Unterschiede zwischen den Christen sah (E. PLATTI, *Yaḥyā*, p. 182).

Es ist wohlbekannt, dass unter den muslimischen Theologen (u. z. im *kalām*), während der Blütezeit der christlich-muslimischen Polemik ein wichtiger Streit um die göttlichen Attribute (*ṣifāt*) stattfand. Die Anhänger der einen Hauptströmung, der Muʿtazila, unterstrichen in diesem Streit die Idee, dass die göttlichen Attribute mit dem Wesen Gottes (*dāt*) identisch seien, die Anhänger der anderen behaupteten hingegen, dies sei nicht der Fall. In beiden Fällen erklärten die muslimischen Theologen, dass diese Attribute Gottes nach dem ontologischen Status keineswegs andere Götter seien.

Unter diesen Umständen, und auch um Beschuldigungen des Heidentums seitens der Muslime zu vermeiden, erklärte Yaḥyā b. ʿAdī in seinem Traktat gegen al-Kindī die Trinität als eine Substanz (*ḡawhar*) und drei Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*) bzw. Attribute (*ṣifāt*), wobei er Hypostase und Eigenschaften/Attribute gleichsetzte.<sup>15</sup> Darüber hinaus unterstrich Yaḥyā b. ʿAdī, dass die Hypostasen im Fall der Dreifaltigkeit nicht als Individuen (*aṣḥās*) verstanden werden dürften.<sup>16</sup> Indem Yaḥyā b. ʿAdī die Terminologie seiner Opponenten nutzte, bot er Kritikern wie al-Kindī und teilweise auch al-Warrāq keine Angriffsfläche.

Was ʿAmmār al-Baṣrī betrifft, geht er ebenso wie Yaḥyā b. ʿAdī vom Diskurs des muslimischen *kalām* aus. Indem er die Attributenlehre bespricht, zeigt er, dass die wesentlichsten Eigenschaften Gottes »sprechend« (*nāṭiq*) und »lebend« (*ḥayy*) seien; dazu wird auch etwas wie »seiend« (*mawḡūd*) gedacht – oder einfach »der Schöpfer« (*ḥālīq*). Bei ʿAmmār al-Baṣrī resultiert jede Eigenschaft aus einer Entität (*al-maʿnā*), die diese erfüllt, d. h. *Leben, Sprache/Wort* und *Sein*. Jede Entität bildet eine Hypostase.<sup>17</sup> So kann er sowohl sagen, dass die Dreifaltigkeit eine Substanz und drei Eigenschaften sei<sup>18</sup>, als auch, dass sie eine Substanz

15 A. PERIER, al-Kindī, p. 5, l. 3. oder der Titel eines ganzen Traktates (Idem., *Petit traités*, p. 44). Jedoch erklärt Yaḥyā b. ʿAdī in seinem anderen Traktat unerwartet, dass die Attribute nicht die Hypostasen seien, sondern zu ihnen gehören und sich voneinander unterscheiden (E. PLATTI, Yaḥyā, p. 183–185). Der Theologe bezeichnet die Hypostasen hier als Gebilde (*muḡtamaʿ*) aus der göttlichen Substanz und einer eigenen Eigenschaft jeder Hypostase. E. Platti sagt dazu, al-Warrāq habe wahrscheinlich die christliche Lehre nicht so gut verstanden, denn er beschuldigt Yaḥyā b. ʿAdī, dass er die Hypostase und die Eigenschaften gleichsetzt. Es scheint mir, dass umgekehrt al-Warrāq die christliche Trinitätslehre und die Unterschiede unter den christlichen Konfessionen viel besser als al-Kindī verstand. Der letztere kannte anscheinend nur eine ältere Tradition, die wir in Schriften des Theodoros Abū Qurra und Johannes von Damaskus finden können, während al-Warrāq sich an verschiedenen neueren Ansätzen in der christlich-arabischen Theologie gestoßen hat. Wir können nicht sicher bestimmen, welche Traktate er vor sich hatte, als er die christliche Lehre beschrieb, wahrscheinlich solche des Abū Rāʿīṭa oder des ʿAmmār al-Baṣrī. Die Frage bleibt noch offen, warum Yaḥyā b. ʿAdī in seinen Antworten an al-Kindī und al-Warrāq ziemlich verschiedene Ansichten vertrat. Eine Antwort dafür könnte sowohl ein zeitlicher Abstand zwischen den beiden Traktaten, als auch eine einfache Akzentuierung der verschiedenen Aspekte seiner Trinitätslehre sein.

16 E. PLATTI, Yaḥyā, p. 181.

17 S. H. GRIFFITH, ʿAmmār al-Baṣrī's *Kitāb al-burhān*: Christian *Kalām* in the First Abbasid Century, in: *Le Muséon* 96, 1983, pp. 170–171.

18 ʿAmmār al-Baṣrī, *Kitāb al-masāʿil wa-l-aḡwiba* (éd. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 149.

und drei Hypostasen sei.<sup>19</sup> Die Substanz versteht er als eine *collectio* (*ġamr<sup>u</sup>hā fī l-ġumla*) der Hypostasen<sup>20</sup>, die einerseits Eigenschaften dieser Substanz, andererseits auch an sich selbst subsistierende Personen seien (so erklärt er den Terminus »Hypostase« [*uqnūm*]). Seinem Gegner antwortet er, genau wie Yaḥyā b. ʿAdī, dass die Hypostasen nicht drei Individuen seien (*lam nusammi-hā taḷaṭa ašḥās*)<sup>21</sup>.

Ähnliche Position finden wir auch bei einem anonymen Melkiten, der einen Traktat mit dem Namen »Antworten an einen Scheich« verfasst hat. Auch er schreibt, dass drei Hypostasen Gottes Attribute seien. Er nennt diese u. a. *dawāt* (Wesen).<sup>22</sup> Bei den beiden anderen Autoren ist dies nicht zu finden, weil sie anscheinend nur ein *dāt*, gleich wie ein *ġawhar* in der Dreifaltigkeit zulassen konnten, und den Begriff *dāt* anders verstanden.

Somit wird bei diesen Autoren das Problem der Tritheismusgefahr in der Triadologie vermieden, jedoch ist der Unterschied zwischen einer solchen Trinitätslehre und jener, die wir bei Johannes von Damaskus und Theodoros Abū Qurra gesehen haben, offensichtlich. Beispielsweise unterstreicht Abū Qurra in seiner Schrift *De terminibus*, dass die Hypostasen eben *nicht* die Eigenschaften seien.<sup>23</sup> Hypostasen und Individuen setzt er in der Regel gleich.

#### Abū Rāʿīṭa im Vergleich zu Yaḥyā b. ʿAdī, ʿAmmār al-Baṣrī und Theodoros Abū Qurra.

Darüber hinaus wurde in der jüngsten Forschung der Versuch unternommen zu beweisen, dass auch der jakobitische Theologe des 9. Jhs. Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭa die Tendenz zu einem Verständnis der Trinitätslehre wie Yaḥyā b. ʿAdī und ʿAmmār al-Baṣrī zeigte. H. Suermann verwies, indem er die Benutzung des Begriffes *šifa* bei Abū Rāʿīṭa vor allem in seiner Schrift »Über die heilige Dreifaltigkeit« untersucht, dass er die Relation zwischen Attributen und Gott und den Hypostasen und der göttlichen Substanz gleichsetzt.<sup>24</sup> Anhand derselben Stelle, die H. Suermann für seine Interpretation nutzte, macht S. Griffith weitergehende Schlussfolgerungen. Er glaubt, Abū Rāʿīṭa habe schon die göttlichen Attribute als Hypostasen verstanden.<sup>25</sup>

An der Stelle, auf die sich beide Forscher beriefen, untersucht Abū Rāʿīṭa, wie die göttlichen Attribute »lebend«, »wissend« usw., verstanden werden sollen. Er versucht zu zeigen, dass nur das christliche Verständnis von Attributen vernünftig

19 Ibid., p. 162.

20 Ibid., p. 171.

21 Ibid., p. 162.

22 S. H. GRIFFITH, *Answers for the Schaykh*, p. 289.

23 Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1488A.

24 H. SUERMANN, *Der Begriff šifah bei Abū Rāʿīṭa*, in S. K. Samir and J. S. Nielsen, eds., *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden, 1994, pp. 162–163.

25 S. H. GRIFFITH, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭah, a Christian *mutakallim* of the first Abbasid century, in: *Oriens Christianus* 64, 1980, p. 183.

sei.<sup>26</sup> Dabei kommt der Gedankengang am Ende der Untersuchung zur Forderung von Abū Rāʿīṭa, nämlich dass die Attribute *gleichzeitig getrennt und verbunden* seien, was seinem muslimischen dialektischen Opponenten gänzlich unklar bleibt. Eben um diese Unklarheit zu erklären und zu zeigen, dass ein solcher Ausdruck bei den Christen in der Triadologie tendenziös benutzt wird, wechselt der Autor das Thema. Damit stellt er die Frage, in welcher Relation Hypostasen bzw. Individuen zur göttlichen Substanz ständen.<sup>27</sup> Es scheint mir, dass die Schlussfolgerungen, die von H. Suermann und S. Griffith an dieser Stelle gezogen wurden, nicht überzeugend genug sind. Abū Rāʿīṭa meinte m. E., dass sowohl in der Attributen- als auch Dreihypostasenlehre ein Phänomen der gleichzeitigen Getrenntheit und Verbundenheit bestehe, – die beiden Lehren scheinen für ihn verschiedene Bereiche theologischen Denkens zu sein.

Eine andere Stelle, aus der man eine Tendenz zur Gleichsetzung der Eigenschaften und Attribute bei Abū Rāʿīṭa ziehen könnte, ist § 20 (ed. Keating) in demselben Traktat. Dort vergleicht Abū Rāʿīṭa die Relation zwischen einer Substanz und einer Hypostase und einem gesamten Ding und seinen Eigenschaften. Der Vergleich aber – wie er sofort weiter erklärt – wäre nur hinsichtlich der Pluralität legitim.<sup>28</sup> Als eine Angleichung der Hypostasen und der Attribute lässt sich diese Stelle gar nicht deuten. Das Gleichnis mit der gesamten Menschheit und den einzelnen Menschen, welches wir im nächsten Satz finden, schließt eine solche Interpretation sicher aus. Noch weniger erscheint diese als richtig, wenn wir den übrigen Teil desselben Traktates untersuchen.

Nirgends versteht Abū Rāʿīṭa die Attribute als Hypostasen, oder umgekehrt. Es gibt in seinem Traktat nur eine Parallele zwischen der Relation der Attribute und der Hypostasen zur Substanz, und zwar, dass sowohl Attribute, als auch Hypostasen wie etwas »Vollkommenes aus etwas Vollkommenem« (*kāmil min kāmil*) seien.<sup>29</sup> Eine solche Parallele könnte eine Angleichung zwischen Hypostasen und Attributen verschleiern. Jedoch meinte Abū Rāʿīṭa m. E. hier nichts anderes als die traditionelle christliche Lehre vom »Wort« und »Geist« Gottes, die auf eine vollkommene Weise der vollkommenen Substanz Gottes subsistieren. Die göttlichen Attribute tun nach der Meinung Abū Rāʿīṭas dasselbe.

Zum besseren Verständnis der Trinitätslehre von Abū Rāʿīṭa ist es wichtig hervorzuheben, dass die Termini *ḥāṣṣ* und *ṣifa* bei ihm im Unterschied zu vielen anderen Autoren nicht dasselbe bedeuten. Den Begriff *ṣifa* benutzt Abū Rāʿīṭa, wenn er über »die Beschreibung« Gottes spricht – unabhängig davon, ob die Rede von Attributen (*wissend* oder *lebend*), oder von der Kontinuität, oder von »*ṣifat*

26 Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity* (ed. and trs. by S. KEATING in: *Defending the People of Truth, The Christian Apologies of Abū Rāʿīṭah*), Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 181–183.

27 *Ibid.*, p. 184.

28 *Ibid.*, p. 186.

29 Vgl. *Ibid.*, p. 212–214 und p. 182.

*Allāhi*« im Sinne des Prädikates »Gott« ist.<sup>30</sup> Deshalb sollte man sehr aufmerksam mit der Übersetzung dieses Terminus als »*attribute*« verfahren und es möglichst oft als bloße »Beschreibung« wiedergeben. Was aber *ḥawāṣṣ* betrifft, so heißen sie immer »Eigenschaften«, u. z. bezüglich der Trinität – Vaterschaft, Sohnschaft und Hervorgang – und werden im Falle Gottes nur als den Hypostasen zugehörige verwendet, niemals der Substanz Gottes als ganzer.<sup>31</sup>

In den Werken von Abū Rāʿīṭa finden wir überall die Gleichsetzung der Termini Hypostasen und Individuen (*aṣḥās*). So wird Gott ständig als drei *aṣḥās* und ein *ḡawhar* bezeichnet. Eben das hat Yaḥyā b. ʿAdī zu einer falschen Lehre erklärt. Als richtig verstand er die Gleichsetzung der Attribute mit den Hypostasen – so zumindest in seinen früheren Schriften, welche er gegen al-Kindī richtete. Aufgrund dieses Unterschiedes kann man schlussfolgern, dass sich die Lehren von Abū Rāʿīṭa und Yaḥyā b. ʿAdī, die wir in seiner Schrift gegen al-Kindā finden, widersprechen.<sup>32</sup> E. Platti bemerkt, dass Yaḥyā b. ʿAdī mehrmals die Substanz Gottes und ihre Attribute mit einem Menschen, z. B. Zaid, der bald Arzt, bald Geometer, bald Schreiber ist, angleicht.<sup>33</sup> Abū Rāʿīṭa vergleicht freilich an mehreren Stellen die Dreifaltigkeit mit drei Menschen, z. B. Adam, Abel und Eva.<sup>34</sup> Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Analogien ist offensichtlich.

Anscheinend sind sich beide Theologen uneins über die Auslegung des Begriffes *ḡawhar* (griech. οὐσία), wenn sie über die göttliche Substanz sprechen. Diese Differenz ist jenen Forschern gut bekannt, welche sich mit den christologischen Streiten beschäftigen – u. z., was die Substanz bzw. οὐσία bedeuten kann: entweder ein allgemeines Wesen im Gegensatz zu den Individuen, oder ein partikuläres Wesen im Sinne eines Individuums. Bei Abū Rāʿīṭa selbst finden wir beide Bedeutungen dieses Begriffs: in seiner Schrift gegen Melkiten weist er auf die zweite hin<sup>35</sup>, in dem obengenannten Werk »Über die Heilige Dreifaltigkeit« hingegen versteht er *ḡawhar* bzw. οὐσία als etwas Allgemeines (*ḡawhar ʿamm*).<sup>36</sup> Somit scheint es, dass Yaḥyā b. ʿAdī hinsichtlich der Trinität eben die zweite, die konkrete Bedeutung des Begriffes betont, Abū Rāʿīṭa hingegen die erste, die allgemeine.

30 Vgl. Ibid. p. 182 und Abū Rāʿīṭa, Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten (ed. und übers. G. GRAF, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭa, CSCO 130), S. 115 (textus), S. 140 (versio). G. Graf übersetzt *ṣifa* immer als »Prädikat« oder »Prädikation«.

31 Beispielsweise Abū Rāʿīṭah, The First Risālah on the Holy Trinity, p. 188 (ed. KEATING).

32 Hingegen unterstreicht S. Griffith in seinem Artikel die Nachfolge, die Yaḥyā b. ʿAdī zu Abū Rāʿīṭa gehabt habe, in der Tendenz, die Attribute und Hypostase gleichzusetzen, (s. S. GRIFFITH, Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʿīṭah, p. 177).

33 E. PLATTI, Yaḥyā, p. 182.

34 Abū Rāʿīṭah, The First Risālah on the Holy Trinity, pp. 186–191 (ed. KEATING).

35 S. T. KEATING, Abū Raʿīṭah, p. 200.

36 Abū Rāʿīṭah, The First Risālah on the Holy Trinity, p. 188, § 21 (ed. KEATING) und Ibid., pp. 210–211, § 41 (ed. KEATING). Zur *collectio*-Lehre in der christlichen Tradition s. zum Beispiel R. CROSS, Gregory of Nyssa on universals, in: *Vigiliae Christianae* 56, Brill, Leiden, 2002, 376–378.

Man darf den Unterschied zwischen diesen beiden Lehren Abū Rāʿītas und Yaḥyā b. ʿAdī nicht überschätzen. Wenn wir z. B. die Schrift von Yaḥyā b. ʿAdī gegen al-Warrāq untersuchen, finden wir, dass seine Position der Abū Rāʿītas bereits sehr ähnelt. Er bezeichnet nämlich genau wie Abū Rāʿīta eine Hypostase als Gebilde der allgemeinen Substanz und einer eigenen Eigenschaft jeder Hypostase.<sup>37</sup>

Wenn wir aber die Lehre Abū Rāʿītas mit der des ʿAmmār al-Baṣrī vergleichen, wird die Frage noch schwieriger. al-Baṣrī versteht die Substanz ganz offensichtlich im Fall Gottes als etwas Allgemeines, *collectio*, genau wie Abū Rāʿīta, aber er setzt trotzdem, im Unterschied zu Abū Rāʿīta, die Hypostasen mit den göttlichen Eigenschaften gleich. Außerdem kann man sein Verständnis von Hypostasen (wie ein ʿAbdallāh von den Menschen, oder ein Engel von den Engeln)<sup>38</sup>, ganz einfach mit dem von Abū Rāʿīta identifizieren, und das, obwohl ʿAmmār die göttlichen Hypostasen nicht als Individuen versteht. Dies geschieht wahrscheinlich wegen eines Unterschiedes zwischen beiden Theologen bereits bezüglich des Terminus *Individuum* (*šahṣ*). ʿAmmār al-Baṣrī hält es nur für etwas Körperliches (*kull ḡism*), während Abū Rāʿīta *Individuum* nicht unbedingt als ein körperliches, sondern als ein konkretes Sein überhaupt versteht.<sup>39</sup> Jedoch erklärten beide Theologen die Hypostasen zu Personen, die zusammen eine allgemeine Substanz, eine *collectio* der Hypostasen bilden. Unterschiede in ihrer Auslegung der Hypostasen gibt es lediglich bezüglich der Eigenschaften. Interessant ist, dass beide Theologen die göttliche Substanz eine »allgemeine und umfassende Substanz« (*ḡawhar al-ʿāmm aš-šāmil*) nannten, die Hypostasen hingegen - »spezifische Substanzen« (*ḡawhar/dāt al-ḥāṣṣ*).<sup>40</sup> Diese Unterscheidung war das Hauptthema der christologischen Polemik im 6. Jahrhundert in Byzanz, wovon wir noch weiter sprechen werden.

Der Grund für den Unterschied zwischen diesen beiden Theologen liegt in ihrem Verständnis des Terminus *ḥāṣṣ* »Eigenschaft«. Im Falle von ʿAmmār al-Baṣrī wurden die *ḥawāṣṣ* als etwas, was von der Substanz ausgesagt wird, benutzt. Anders gesagt, gehören die *ḥawāṣṣ* der Substanz Gottes und gleichen begrifflich *šifa*. Dagegen verwendet Abū Rāʿīta *ḥāṣṣ*, wie schon gesagt, im Falle Gottes nur in dem Sinne »die Eigenschaft der Hypostase«, d. h., dass die Eigenschaften den Hypostasen, bzw. den Personen (sogar »den spezifischen Substanzen«) zuzuordnen sind. ʿAmmār al-Baṣrī macht wahrscheinlich keinen Unterschied zwischen *ḥawāṣṣ* und *šifāt* im Falle der Trinitätslehre und stellt sie oft nebeneinander, ganz im Gegensatz zu Abū Rāʿīta, für den *šifāt*, *ḥawāṣṣ* und *uqnūm* einen unterschied-

37 E. PLATTI, Yaḥyā, p. 184. Vgl. Abū Rāʿītaḥ, The First Risālah on the Holy Trinity, p. 188, § 21, (ed. KEATING).

38 ʿAmmār al-Baṣrī, Kitāb al-masāʿil wa-l-aḡwiba (ed. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 162. 39S. T. KEATING, Abū Raʿītaḥ, p. 200.

40 Vgl. Abū Rāʿītaḥ, The First Risālah on the Holy Trinity, p. 188, § 21 (ed. KEATING) und Abū Rāʿīta, Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten (ed. und übers. G. GRAF), S. 113 sowie ʿAmmār al-Baṣrī, Kitāb al-masāʿil wal-aḡwiba (ed. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 171.

lichen ontologischen Status haben. Dies führte zum Unterschied zwischen beiden Theologen hinsichtlich ihrer Trinitätslehre.

Erstaunlicherweise finden wir die größten Parallelen und Ähnlichkeiten in der Trinitätslehre in den Werken des Hauptopponenten von Abū Rāʿīṭa – des Melkiten Theodoros Abū Qurra. Dieser beschreibt die Heilige Dreifaltigkeit auch als drei Individuen (ἄτομα) und eine Substanz (οὐσία)<sup>41</sup>, indem er ein Individuum mit einer Hypostase gleichsetzt. Er versteht diese drei göttlichen Individuen genauso wie Abū Rāʿīṭa als drei Menschen – z. B. Peter, Paulus und Johannes. Weiterhin beschreibt er diese Individuen als *logische* Begriffe<sup>42</sup>, die für die Annahme einer Zahl (im Falle der Dreifaltigkeit – *drei*) verwendet werden.<sup>43</sup> Dies gleicht sehr dem Gedankengang, den wir im Traktat »Über die Heilige Dreifaltigkeit« von Abū Rāʿīṭa finden. Dort behauptet er auch, dass wenn man unter dem Gesichtspunkt der Zahlen über die Trinität sprechen möchte, den Begriff *Hypostase* benutzen muss.<sup>44</sup> Anders gesagt, der Begriff *drei* ist an den Begriff *Hypostase* anzuknüpfen, d. h. an *Individuum*.

Weil beide Theologen die göttlichen Hypostasen als drei Individuen verstehen, setzten sie sich der Gefahr aus, wegen Tritheismus angeklagt zu werden. Obwohl die beiden zuerst die Trinität mit drei Menschen verglichen, unterstreichen sie später, dass ein solcher Vergleich nicht ganz zur Dreifaltigkeit passt. Der Unterschied liegt darin, behauptet Abū Qurra, dass die einzelnen Menschen sich voneinander auch hinsichtlich des Ortes, der Form und des Willens unterscheiden. Jedoch unterscheiden sie sich innerhalb der Trinität nicht.<sup>45</sup> Parallel dazu sagt Abū Rāʿīṭa auch, dass die göttliche Hypostasen im Unterschied zu den menschlichen nicht hinsichtlich der Zeit, des Ortes und des Willens voneinander abzugrenzen seien.<sup>46</sup> So sind die Lösungen, die Abū Rāʿīṭa und Abū Qurra für das Problem der Tritheismuseinwände vorschlagen, offenbar sehr ähnlich.

Die Eigenschaften gehören nach den Ansichten beider Theologen nicht zu der Substanz, wie es bei °Ammār al-Baṣrī und Yaḥyā b. °Adī der Fall war, sondern zu den göttlichen Hypostasen. Dabei erklärt Abū Qurra in seinem Traktat »Über die Einigung und Verkörperung«, dass sie aktuell den Hypostasen und potenziell der Substanz zuzurechnen seien.<sup>47</sup>

41 Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1477A, sowie Theodore Abū-Qurrah, *On the Trinity* (Übers. J. LAMOREAUX in: *Theodore Abū-Qurrah*), p. 184.

42 Eine Differenzierung zwischen *logischen* und *philosophischen* Begriffen, die Theodoros Abū Qurra macht, ist in seinem Traktat *De terminibus* zu finden (s. Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1472A–14756A.)

43 *Ibid.*, 1476D–1477A.

44 Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity*, pp. 174–177, § 10 (ed. KEATING).

45 Theodore Abū-Qurrah, *On the Trinity*, (Übers. J. LAMOREAUX in *Theodore Abū-Qurrah*), p. 184.

46 Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity*, p. 188 - 191, § 22 (ed. KEATING).

47 Theodore Abū-Qurrah, *On the Union and the Incarnation*, (Übers. J. LAMOREAUX in *Theodore Abū-Qurrah*), pp. 104–105.

Somit dürfen wir schlussfolgern, dass die Trinitätslehre des Abū Rāʿīṭa viel ähnlicher der Lehre seines melkitischen Hauptopponenten Abū Qurra ist, als z. B. derjenigen des Jakobiten Yaḥyā b. ʿAdī oder des ʿAmmār al-Baṣrī. Der Unterschied liegt darin, dass die beiden ersten die Trinität vor allem als eine Substanz und drei Individuen/Personen/Hypostasen verstanden, während die beiden letzteren sehr oft unterstrichen, dass die Dreifaltigkeit eine Substanz und drei Eigenschaften bzw. Attribute sei. Diesen Unterschied hat wahrscheinlich Abū ʿIsā al-Warrāq gemeint, als er schrieb, dass die Christen »nicht einverstanden bezüglich der Bedeutung des Begriffes *Hypostasen* seien. Einige von ihnen sagen, dass die Hypostasen Eigenschaften (*ḥawāṣṣ*) seien, andere – sie seien Personen (*ašḥāṣ*), andere wiederum, dass sie Attribute (*ṣifāt*) seien«<sup>48</sup>. Dieser Unterschied, auch wenn er für die späteren Schriften von Yaḥyā b. ʿAdī nicht überall stimmt, verdeutlicht die Diskrepanz zwischen der Tradition, zu der Abū Qurra und Abū Rāʿīṭa gehörten, und der Tradition von Yaḥyā b. ʿAdī und ʿAmmār al-Baṣrī.

#### Tritheismuspolemik im Byzanz des 6. Jh.

Was war der Grund für die Entstehung dieser Diskrepanz? Eine Antwort auf diese Frage finden wir in der Geschichte der christologischen Streite des 6. Jh. Interessieren werden uns vor allem die Auseinandersetzungen bezüglich der Dreifaltigkeit in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, die sich wegen einer revolutionären Lehre des Johannes Philoponos entwickelten.

Johannes Philoponos, einer der größten Theologen und Philosophen seiner Zeit, war ein glühender Monophysit, der die philosophische Schule von Alexandria abgeschlossen hatte und danach seine Ausbildung zur Verteidigung der christologischen Lehre der Monophysiten nutzte.<sup>49</sup> Eine der wichtigsten Ideen, die wir in seinen Schriften finden, war der Begriff *partikuläre Natur* (μερικὴ φύσις)<sup>50</sup>, den er im Sinne des aristotelischen *ersten Wesens* (πρώτη οὐσία)<sup>51</sup> verwendete. Dieser Terminus ist in seinen christologischen Traktaten zu finden, was keine große Neuerung war, weil Severos von Antiochien wahrscheinlich unter seinem Begriff *Natur* (φύσις) dasselbe gemeint hat.<sup>52</sup> Was aber revolutionär war,

48 al-Warrāq, Radd ʿalā l-talāt firaq min al-Naṣārā (ed. D. THOMAS), p. 68.

49 Zu Johannes Philoponos als einem monophysitischen Theologe und Tritheist s. unter vielen anderen U. M. LANG, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 47), Leuven, 2001 sowie Idem, Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century, in: Oriens Christianus 85, 2001, p. 23–40.

50 U. M. LANG, John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century, pp. 61–62. In der Sekundärliteratur wird die partikuläre Natur von Johannes Philoponos durchaus als partikuläres Wesen (μερικὴ οὐσία) benannt.

51 Aristoteles, Categoriae, 2a, 11–3a, 15.

52 J. LEBON, Le monophysisme sévérien. Etude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédon jusqu'à la constitution de l'église Jacobite, Louvain, 1909, p. 247.

war sein Vorschlag, denselben Begriff im Falle der Dreifaltigkeit zu benutzen. Somit lehrte er, dass die Trinität drei partikuläre (μερικαί) und ein gemeinsames (κοινή) Wesen sei, wobei *das gemeinsame Wesen*, als aristotelisches *zweites Wesen* (δεύτερη οὐσία) und als etwas nur intelligibles (νοητή) und nicht reelles verstanden werden soll.<sup>53</sup> Damit versuchte Johannes Philoponos der Idee Geltung zu verleihen, dass nur ein partikuläres Wesen aus der Trinität, nämlich des Wortes Gottes verkörpert hat, und nicht das ganze göttliche Wesen (die ganze Trinität).<sup>54</sup> Wegen dieser Lehre wurde Johannes Philoponos als Tritheist angeklagt und von den Chalcedoniten und den Monophysiten anathematisiert. Ihrer Meinung nach behauptete er, dass Gott drei Wesen sei<sup>55</sup>, was somit zur Dreigötterlehre führe.

Im Rahmen der Entwicklung der antitritheistischen Polemik entwickelte sich eine entgegengesetzte Tendenz, deren Hauptvertreter ein jakobitischer Patriarch von Alexandrien, Damian, war. Indem er das Verständnis der göttlichen Hypostasen als drei partikuläre Wesen bekämpfte, wollte er doch den Begriffen des Johannes Philoponos folgen und entwickelte die Theorie, dass die Dreifaltigkeit ein Wesen und drei Eigenschaften (ἰδιώματα) sei, d. h., dass die drei Hypostasen Gottes als drei Eigenschaften verstanden werden sollten.<sup>56</sup> Eine sehr ähnliche Lehre ist auch in einem Edikt des Kaisers Justin II. zu finden<sup>57</sup> sowie an einer Stelle bei Gregor von Nazianz.<sup>58</sup> Diese Position wurde umgehend von allen Seiten kritisiert: sowohl von Chalcedoniten als auch von den Monophysiten. Von letzteren griff sie Petrus von Callinicum an, indem er alle Belege, die nach Damians Meinung seine Lehre unterstützten, gegen ihn umdeutete.<sup>59</sup> Außerdem gab es von der chalcedonitischen Seite eine Polemik sowohl gegen Tritheisten, als auch gegen Damian. Diese stützt sich auf die Untersuchung der philosophischen Begriffe und findet sich in den Schriften des Eulogius von Alexandrien wieder.<sup>60</sup>

53 C. ERISMANN, *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, in: TR 63 (2008), p. 287.

54 U. M. LANG, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century*, p. 62.

55 *De sectis*, PG 86: 1232D-1333B; Johannes Damascenus, *De haeresibus* 83 (ed. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4) (Patristische Texte und Studien 22), Berlin: De Gruyter, 1981.

56 S. dazu z. B. L. WICKHAM, *Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicum on properties, roles and relations*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 8 (2008), p. 3–15, oder R. Y. EBIED, A. VAN ROEY, AND L. R. WICKHAM, *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 10), Louvain: Peeters, 1981, p. 8.

57 Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* 5,4 (ed. J. BIDEZ AND L. PARMENTIER, *The ecclesiastical history of Evagrius with the scholia*. London: Methuen, 1898), p. 198, 21.

58 Gregorius von Nazianz, *Oratio* 39, PG 36, 345.40–45.

59 R. Y. EBIED, A. VAN ROEY, AND L. R. WICKHAM, *Peter of Callinicum*; A. VAN ROEY, *L'œuvre littéraire de Pierre de Callinique, patriarche jacobite d'Antioche*, in: *Actes du xxix Congrès International des Orientalistes* (Paris, 1975).

60 Photius, *Bibliothèque*, T. V. Cod. 230. 283b37–284a4.

Somit sehen wir, dass die Tritheismusproblematik, welche die christlichen Theologen des 9. Jh. im Kalifat wegen der Einwände der Muslime behandelten, für das Christentum nicht neu war. So wie im 6. Jh. Damian das Tritheismusproblem zu lösen versuchte, wandten Yaḥyā b. ʿAdī und ʿAmmār al-Bašrī denselben Trick an und setzten die göttlichen Hypostasen und die göttlichen Eigenschaften gleich. Wahrscheinlich weil Abū Rāʿīṭa und Abū Qurra die byzantinische Tradition besser kannten<sup>61</sup>, erinnerten sie sich, dass eine solche Lehre im 6. Jh. als Häresie anathematisiert wurde. Deswegen folgten sie der traditionellen Lehre, welche die göttlichen Hypostasen als Individuen versteht. Eine solche Einstellung bot den Tritheismusanklagen seitens der Muslime eine größere Angriffsfläche, was aber beide Theologen, wie es scheint, nicht allzu sehr störte.

Einen Widerhall der christologischen Streitigkeiten finden wir auch in den verschiedenen Ansätzen der frühen christlich-arabischen Theologen zur göttlichen Substanz. ʿAmmār al-Bašrī und Abū Rāʿīṭa verstehen diese Substanz offensichtlich als eine allgemeine, was dem Begriff κοινή οὐσία des Johannes Philoponos entspricht, Yaḥyā b. ʿAdī meint dagegen anscheinend eine μερική οὐσία, und Theodoros Abū Qurra kritisiert beide Begriffe sehr ausführlich.<sup>62</sup> Das Verständnis der Substanz als einer *collectio* der Hypostasen steht auch im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten im frühen Byzanz, jedoch gilt es, diesen in einer weiteren Untersuchung noch genauer zu erforschen.

#### Warum nicht vier?

Darüber hinaus ist noch ein weiterer Unterschied, der zwischen der Trinitätslehre von Abū Qurra und Abū Rāʿīṭa bestand, zu berücksichtigen. Zunächst gilt es eine interessante Tatsache hervorzuheben: da Abū Qurra ein Melkit, d. h. Dyophysit, und Abū Rāʿīṭa ein Jakobit, d. h. Monophysit war, wäre zu erwarten, dass die Hauptthematik ihrer Polemik die Christologie sei. Erstaunlicherweise aber finden wir in den Briefen des Abū Rāʿīṭa vor allem die Untersuchung der Verschiedenheiten zwischen Jakobiten und Melkiten in der Triadologie.<sup>63</sup> Auf der anderen Seite sieht man in den Werken des Abū Qurra, obwohl bei ihm noch sehr viele

61 Eine Anknüpfung an die byzantinische Tradition finden wir nicht nur bei dem Melkiten Abū Qurra, was zu erwarten war, sondern auch bei dem Monophysiten Abū Rāʿīṭa. Beide zeigen, wie wichtig für sie die Konziliengeschichte ist (s. Abū Qurrah, *On The Councils*, Übers. J. LAMOREAUX in *Theodore Abū-Qurrah*), pp. 61-83; S. T. KEATING, *Abū Rāʿīṭah*, p. 121). Es muss auch bemerkt werden, dass beide Theologen eine tiefgehende christologische Diskussion gegeneinander führten, die sie zu den Fragestellungen des 6. Jh. zurückkehren ließ.

62 Beispielsweise s. Theodoros Abū Qurra, *De terminibus*, PG 97, 1476B–C; 1488B–1489B.

63 Abū Rāʿīṭa, *Der vierte Brief, Widerlegung der Melkiten* (ed. und übers. G. GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭa CSCO 130*), S. 105–130 (textus), S. 125–158 (versio). Abū Rāʿīṭa, *Aus dem dritten Brief, Widerlegung der Melchiten*, (ed. und übers. G. GRAF, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʿīṭa CSCO 130*), S. 65–72 (textus), S. 82–90 (versio). Eine Untersuchung dazu s. S. T. KEATING, *Abū Rāʿīṭah*, pp. 112–145; 190–222.

christologische Fragen bearbeitet werden, dass der größte Teil dieser christologischen Polemik gegen monophysitische Theologen des 6. Jhs. (vor allem gegen Severos von Antiochien) gerichtet ist und nicht gegen seine zeitgenössischen Opponenten, die Jakobiten. Dies sieht man z. B. an einer sehr oft anzutreffenden Auseinandersetzung mit der Gleichsetzung der Begriffe *Natur*, *Hypostase* und dem Begriff *partikuläres Wesen* bezüglich der Person Christi.<sup>64</sup> Diese Problematik wird dagegen von Abū Rāʿīṭa kaum besprochen und war für ihn wahrscheinlich überhaupt nicht so wichtig wie für die früheren Generationen. Den größten Unterschied sah er zwischen Melkiten und Jakobiten im Bereich der Trinitätslehre, daher untersuchte er ihn sehr ausführlich.

In seinen Werken gegen die Melkiten greift er vor allem ihre Position an, dass die göttliche Substanz als etwas anderes (*ġair*) als drei Hypostasen verstanden werden solle.<sup>65</sup> In dieser Position, die seiner Meinung nach von den Melkiten verteidigt wird, sieht er zwei Probleme.

Einerseits, muss man in diesem Fall den Gott des Alten Testaments, d. h. eine Substanz als einen von der Heiligen Dreifaltigkeit des Neuen Testaments verschiedenen Gott verstehen.<sup>66</sup> Wie schon S. Keating bemerke, wird ein solcher Einwand wahrscheinlich im Hinblick auf den Islam gemacht, denn dieselbe Problematisierung führt zur Frage der Göttlichkeit Christi.<sup>67</sup> Andererseits versucht Abū Rāʿīṭa zu zeigen, dass wenn die göttliche Substanz etwas anderes als drei Hypostasen ist, sie alle zusammen schon vier Dinge sind, d. h. von den Melkiten werden vier Götter angebetet.<sup>68</sup>

Eine Antwort auf diesen Einwand ist in den Schriften des Abū Qurra zu finden. Dort versucht er zu beweisen, dass die Substanz mit den Hypostasen, die zu ihr gehören, nicht zusammengezählt werden darf, weil sie diese Hypostasen *erfüllt* (τελείοι). Als eine Analogie nennt er die Substanz »Gold« und drei goldene Münzen – sie dürfen nicht als vier Dinge zusammengezählt werden.<sup>69</sup> Damit zeigt Abū Qurra, dass sein Verständnis des Begriffes *Substanz*, die eher ein abstraktes Wesen bzw. Essenz kennzeichnet (die man m. E. einem anderen Terminus *māhīya* bei Abū Rāʿīṭa gleichsetzen könnte), göttliche Substanz und drei Hypostasen nicht zusammenzählt. Man sollte nicht vergessen, dass für Abū Qurra eine Zahl nur im Falle der Individuen bzw. Hypostasen zu verwenden ist. Diese bezieht sich immer nur auf Individuen und nie auf die Substanzen.<sup>70</sup> Für Abū Rāʿīṭa dagegen

64 Beispielsweise s. Theodoros Abū Qurra, De terminibus, PG 97, 1476B – C; 1488B–1489B.

65 Abū Rāʿīṭa, Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten, S. 108 (textus), S. 131 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

66 Abū Rāʿīṭa, Aus dem dritten Brief, Widerlegung der Melchiten, S. 69 (textus), S. 87 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

67 S. T. KEATING, Abū Rāʿīṭah, p. 140.

68 Abū Rāʿīṭa, Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten, S. 111 (textus), S. 153 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

69 Theodoros Abū Qurra, De terminibus, PG 97, 1480C.

70 Ibid., 1476D.

wird eine Zahl auch dann verwandt, wenn es um Genera und Species geht – selbst dann, wenn diese von den verschiedenartigen Individuen repräsentiert werden.<sup>71</sup>

So versucht Abū Rāʿīṭa zu zeigen, dass die Lehre der Melkiten, in der die Substanz sich von den Hypostasen unterscheidet, irrtümlich ist. Er schlägt vielmehr eine andere Trinitätslehre vor, nämlich dass die göttliche Substanz die drei Hypostasen sind. In seiner Erklärung dieser Lehre sind zwei Ansätze zum Begriff *ḡawhar* (οὐσία) zu finden. Einerseits gibt es eine gemeinsame Substanz (*ḡawhar ʿāmm*, κοινή οὐσία), die eine Art von *collectio* der Hypostasen ist, d. h. der Vater, der Sohn und der Hl. Geist zusammen. Auf der anderen Seite aber gibt es auch *ḡawhar* schlechthin, die eine Essenz (*māhīya*) ist und anscheinend dem Verständnis der Substanz von Abū Qurra entspricht. Dieses *ḡawhar* schlechthin unterscheidet sich von dem allgemeinen Wesen nicht, außer im Prädikat des Bestehens aus Pluralität (*katra*).<sup>72</sup> Wenn Abū Rāʿīṭa über die Gleichsetzung der göttlichen Substanz und der drei Hypostasen spricht, benutzt er den Begriff *ḡawhar* im Sinne des ersteren, wenn er aber über die Art der Unterscheidung zwischen Hypostasen spricht, benutzt er den Begriff schon im Sinne des zweiten<sup>73</sup> – das wäre die einzig mögliche Erklärung seiner Trinitätslehre. Darüber hinaus gibt es noch eine weitere, bereits besprochene, Interpretation des Begriffes – in einem dritten Sinn, nämlich ein partikuläres Sein. Somit kann man bei Abū Rāʿīṭa die Substanz auf alle drei Weisen verstehen.

Seine Polemik gegen die Trinitätslehre der Melkiten finden wir erstaunlicherweise nicht nur in seinen gegen sie gerichteten Werken, sondern auch in seinen anti-muslimischen Traktaten.<sup>74</sup> Diese Problematik erschließt sich auch aus der gegen den Islam gerichteten Polemik. Das Verständnis der göttlichen Substanz als einer *collectio* und die ständige Akzentuierung, dass die göttliche Substanz von drei Hypostasen nicht verschieden (*ḡair*) ist, erinnert sofort an die Position, die die Muʿtazila, die Zeitgenossen Abū Rāʿīṭas, vertraten. Sie behaupten nämlich, dass die göttlichen Attribute von seinem Wesen nicht verschieden (*ḡair*) seien. Somit versucht Abū Rāʿīṭa, indem er die Begriffe der Muʿtazila verwendet, wahrscheinlich in Hinblick auf ihre Lehre auch im Christentum *tawḥīd* (Einheit Gottes, Monotheismus) zu unterstreichen. Das hilft ihm, die Vorwürfe des Tritheismus zu vermeiden, indem er die Einheit Gottes durch *eine* Substanz unterstreicht. Bedeutend war dies vor allem gegenüber dem Islam. Ein guter Beweis, dass Abū Rāʿīṭa von diesem innermuslimischen Streit sehr viel wusste und dazu auch beitragen wollte, ist seine Untersuchung der *ṣifāt*.<sup>75</sup> Dies zeigt, dass für Abū Rāʿīṭa,

71 Abū Rāʿīṭah, *The First Risālah on the Holy Trinity*, pp. 172–173, § 7 (ed. KEATING) und Abū Rāʿīṭa, *Der vierte Brief, Widerlegung der Melchiten*, S. 110–111 (textus), S. 132–133 (versio) (ed. und übers. G. GRAF).

72 *Ibid.*, p. 210, § 41 (ed. KEATING).

73 *Ibid.*, pp. 186–189, § 20 (ed. KEATING).

74 *Ibid.*, p. 184, § 18 (ed. KEATING).

75 *Ibid.*, pp. 176–182, § 11–17. (ed. KEATING).

auch wenn er die Hypostasen mit den Attributen nicht gleichgesetzt hat, diese beiden Themen sehr eng miteinander verbunden waren. Angesichts der Mu<sup>c</sup>tazila wollte er zeigen, dass es im Christentum weder im Falle der Attribute noch im Falle der Hypostasen etwas ontologisch anderes (*ġair*) als das Wesen Gottes gibt.

Später, nachdem die Mu<sup>c</sup>tazila ihre Macht verloren hatte, legten einige christlich-arabischen Theologen weit weniger Wert auf die Gleichsetzung der Substanz und der Hypostasen. Dies spricht für den Einfluss der mu<sup>c</sup>tazilitischen Lehre auf die Erklärungsweise der Trinität bei Abū Rā<sup>ʿ</sup>īṭa. Die neue Tendenz beginnt schon mit ʿAmmār al-Baṣrī, der eben in jenen Begriffen sprach, die später für die Asch<sup>c</sup>ariten kennzeichnend wurden. Er war es, der bereits den Unterschied zwischen drei Attributen/Hypostasen und ihrer Substanz erklärte.<sup>76</sup> Diese Thematik bedarf einer weiteren Untersuchung.

### Conclusio

Das Beispiel der Trinitätslehre des Abū Rā<sup>ʿ</sup>īṭa zeigt, wie ein Theologe seine Lehre entwickeln kann, indem er auf die neuen gegenwärtigen Einwände seines Umfelds zu antworten versucht und gleichzeitig der Tradition treu bleibt. Auf der einen Seite baut Abū Rā<sup>ʿ</sup>īṭa seine Trinitätslehre in den islamischen Diskurs ein und erklärt sie mit den Begriffen der Mu<sup>c</sup>tazila, der herrschenden Strömung im Kalām seiner Zeit. Auf der anderen erinnert er sich wahrscheinlich noch gut an die Geschichte der theologischen Streitigkeiten vor der Entstehung des Islams. Genau wie sein Hauptopponent Abū Qurra setzt auch er nie die göttlichen Eigenschaften mit den Hypostasen gleich. Die späteren christlich arabischen Theologen entfernen sich hingegen weiter von der byzantinischen Tradition, soweit sie versuchen ihre Lehre mit den Begriffen der Asch<sup>c</sup>ariten zu erklären.

Schlussfolgernd ist zu betonen, wie einzigartig die Trinitätslehre des Abū Rā<sup>ʿ</sup>īṭa ist. Aufgrund seiner Treue zur Tradition und wegen des Einflusses der Mu<sup>c</sup>tazila unterscheidet er sich einerseits von den Jakobiten der späteren Generation und ihrer Methode, die Einheit Gottes gegenüber den Muslimen zu unterstreichen. Andererseits unterscheidet er sich auch von dem anderen Nachfolger der Tradition und seinem Zeitgenossen Abū Qurra, weil er die Einheit Gottes durch die *collectio*-Lehre hervorheben möchte und in seiner Lehre auf die mu<sup>c</sup>tazilitischen Elemente zurückgreift. Darüber hinaus bedingt die Vorgeschichte der theologischen Streitigkeiten eine große Uneinigkeit unter den christlich-arabischen Theologen dieser Epoche. Deswegen finden wir eine ähnliche Lehre wahrscheinlich nur bei seinem engen Nachfolger und Verwandten, Nonnus von Nisibis<sup>77</sup>, einem syrischen Autor, dessen Werk bis jetzt kaum erforscht ist.

76 ʿAmmār al-Baṣrī, Kitāb al-masāʿil wa-l-aġwiba (ed. M. HAYEK), Beyrouth, 1977, p. 154.

77 S. GRIFFITH, The apologetic treatise of Nonnus of Nisbis, ARAM 3, Oxford, 1991, pp. 115–138 und VAN ROEY A., La liberté du Christ dans la doctrine de Nonnus de Nisibe, Symposium Syriacum 1972, *Orientalia Christiana Analecta*, 1974, 471–485.