

# Nestorianismus und Mystik

Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität  
in der ostsyrischen Kirche

Von

Georg Günter Blum

Als im April des Jahres 484 Barṣaumā, der Metropolit und Mitbegründer der Theologenschule von Nisibis,<sup>1</sup> in Bēt Lāpāt eine Synode gegen seinen Vorgesetzten Bābōē, den Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon versammelte,<sup>2</sup> – er wird dann auch für dessen Sturz und Ermordung verantwortlich gemacht –, wurde ein Bekenntnis proklamiert, das Theodoros von Mopsuestia als maßgebliche Autorität anerkannte und damit auch die christologischen Anschauungen des 431 vom Konzil von Ephesos verurteilten Nestorios übernahm.<sup>3</sup> Damit war auch konfessionsgeschichtlich die schon Anfang des

---

<sup>1</sup> Barṣaumā studierte an der „Schule der Perser“ unter Hībā in Edessa. Nach deren Auflösung durch Kaiser Zenon emigrierte er 476 nach Nisibis und begründete dort mit Narsai eine neue theologische Schule, s. *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*, seconde partie, ed. Addai Scher, Paris 1910 (PO 7/2), 100 f. – Die beste Darstellung des Lebens und Wirkens von Barṣaumā gibt E. Tisserant, *L'Église Nestorienne: DThC 11/1* (1931), 157–323, 174–178.

<sup>2</sup> Die Akten dieser Synode wurden nicht in die offizielle Sammlung der nestorianischen Kirche aufgenommen. Die naheliegenden Gründe hierfür werden von dem Kollektor dargelegt, s. Jean Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Bd. 37), 61; eine deutsche Übersetzung gibt Oskar Braun, *Das Buch der Synhados nach einer Handschrift des Museo Borgiano* übersetzt und erläutert, Stuttgart/Wien 1900 = Amsterdam 1975, 74–75. Zur weiteren Erklärung sind 6 Briefe des Barṣaumā angefügt, s. Chabot, ebd. 525–531 und Braun, ebd. 75–83. Die wichtigsten dogmatischen und kirchenrechtlichen Beschlüsse von Bēt Lāpāt werden jedoch von den folgenden Synoden zitiert oder referiert und sind im *Synōdicon* überliefert.

<sup>3</sup> Das Glaubensbekenntnis im ersten Kanon der Synode von Seleukeia-Ktesiphon 486 unter dem Katholikos Aqāq geht sicherlich auf Bēt Lāpāt zurück. Die christologischen Ausführungen lauten, s. Chabot, ebd. 55 und Braun, ebd. 67: „Bezüglich der Ökonomie Christi besteht unser Glaube in dem Bekenntnis der zwei Naturen der Gottheit und Menschheit und niemand von uns wage es, eine Mischung, Vermengung oder Verwirrung in die Verschiedenheit dieser beiden Naturen einzuführen. Sondern indem Gottheit und Menschheit in dem Ihrigen bewahrt bleiben, vereinigen wir die individuellen Naturen zu einer Herrschaft und einer Anbetung wegen der vollkommenen, untrennbaren Anfügung (συνάφεια), welche von Seiten der Gottheit an die Menschheit geschah . . .“. Vergl. auch den Bericht von Šemʿon von Bēt Aršam über diese Synoden bei Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis*, I: De scriptoribus Syris or-



5. Jahrhunderts organisatorisch und kirchenrechtlich angebahnte Trennung von der oströmischen Reichskirche endgültig vollzogen,<sup>4</sup> denn diese hatte sich 451 durch das Dogma des Konzils von Chalcedon über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur des Erlösers in der Hypostase des Logos nicht nur gegen den Monophysitismus abgegrenzt, der die menschliche in der göttlichen Natur aufgehen ließ, sondern auch gegenüber dem Dyophysitismus jener Christologie, die die hypostatische Union ausdrücklich leugnete und später einmal in dem Satz zusammengefaßt werden konnte: „Christus hat zwei Naturen und zwei Hypostasen . . . Christus ist einer, weder in der Einheit der Natur noch der Hypostase, sondern in einer einzigen Person (paršūpā) der Sohnschaft, einer einzigen Herrschaft, einer einzigen Ökonomie und einer einzigen Kraft“.<sup>5</sup> Da in dieser Formulierung in aristotelischer Begrifflichkeit die hypostasis/q<sup>o</sup>nūmā nicht von der physis/k<sup>o</sup>janā geschieden werden kann, sondern diese vielmehr als konkrete Natur verstanden wird, tritt anstelle der wesenhaften Einheit im Logos neben die beiden mit zwei selbständigen Subjekten völlig eigenständigen Naturen etwas Drittes: Die gnadenhafte und willensmäßige Verbindung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Geist als pneumatisch-ethische Einheit in der Person der Sohnschaft.

Zweifellos benutzte Baršaumā, der Günstling des Großkönigs Peroz, den

---

thodoxis, Romae 1719 = Hildesheim/New York 1975, 354 ff. Zum Vergleich ist ebenso auch das Bekenntnis des Baršaumā vor dem Kaiser Zenon heranzuziehen, s. Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria, ex codicibus Vaticanis edidit ac latine redidit Henricus *Gismondi*, I/II Romae 1896/99, II ar. 32–34, lat. 19–20. – Aus den Akten der Synode von 605 des Katholikos Grīgōr geht hervor, daß in Bēt Lāpāt mit Nachdruck auf die maßgebliche Autorität des Theodoros von Mopsuestia für die Glaubenslehre der persischen Kirche hingewiesen wurde, s. *Chabot*, ebd. 210–211 und *Braun*, ebd. 301–302.

<sup>4</sup> Während bei der ersten Synode der persischen Kirche im Jahre 410 unter dem Katholikos Išhāq, s. *Chabot*, ebd. 17–36 und *Braun*, ebd. 5–35, Mārūtā von Maiperqat als Abgesandter des römischen Kaisers Arkadios eine wichtige Rolle spielte, wurde 423/24 durch die Synode von Markabtā de Tajjāje unter dem Katholikos Dādīšōf durch die Annullierung des Appellationsrechtes an die Patriarchen des Westens eine organisatorische und kirchenrechtliche Trennung vollzogen, s. *Chabot*, ebd. 51,25 f und *Braun*, ebd. 57 f.

<sup>5</sup> Diese Formulierung taucht zuerst auf in den Akten eines zwischen Nestorianern und Monophysiten 612 geführten Religionsgespräches, s. *Chabot*, ebd. 575, 15–18. Belege für ähnliche Formulierungen gibt Wilhelm de *Vries*. Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalcedon, in: Aloys *Grillmeier*/Heinrich *Bacht*, Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart, I: Der Glaube von Chalcedon, Würzburg 1951<sup>5</sup> 1979, 603–635, 614 ff. – Die Formel „zwei Naturen und zwei Hypostasen in einer Person Christi, des Sohnes Gottes“ findet sich auch in dem von Baḫai verfaßten Martyrium des Mār Gīwargīs, s. BKV 22, Kempten/München 1915, Übers. Oskar *Braun* 249. Schon Ende des 6. Jahrhunderts tragen die Gräber von Katholikai das Bekenntnis: „Ich habe geglaubt an den Sohn Gottes, unseren Herrn Jesus Christus, der durch die Einigung vollkommener Gott ist und vollkommener Mensch, zwei Naturen, zwei Hypostasen in einer Person und einer Herrschaft und einem Willen“, s. *Assemanus*, Bibliotheca Orientalis III/2: De Syris Nestorianis, Romae 1728 = Hildesheim/New York 1975, 948.



Nestorianismus, um die Autonomie der ostsyrischen Kirche im Machtbereich Persiens auch dogmatisch gegenüber dem Westen zu profilieren. Hand in Hand mit dieser Distanzierung vom Dogma der oströmischen Reichskirche geht der Versuch einer Neuorientierung christlicher Spiritualität.<sup>6</sup> Zeichenhaft für diese Reform christlichen Existenzvollzuges steht die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für alle „Bundessöhne“, Priester und Bischöfe. 486 wurden durch die Synode von Seleukeia-Ktesiphon und den neuen Katholikos Aqāq die betreffenden Beschlüsse von Bēt Lāpāt ratifiziert.<sup>7</sup> Dabei stand die persische Kirche unter dem starken gesellschaftlichen Druck ihrer Umwelt: „Denn genug sind die bösen Dinge von Ehebruch und Hurerei, die über unsere Herden ausgesagt wurden, deren Übel sich verbreitete, zu den Ohren der Außenstehenden kam und das Zwerchfell aller Völker zum Spottgelächter über uns erregte“.<sup>8</sup> Mit der Anpassung an die sehr positive Bewertung der Sexualität in der herrschenden Staatsreligion des Mazdaismus wurde ein Traditionsbruch größten Ausmaßes vollzogen. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß der Initiator dieser „Reform“ ausgerechnet den Namen trug Bar-Šaumā/Sohn des Fastens. Die nestorianische Kirche löste sich offiziell von der bisherigen Überzeugung und Praxis, daß die vollkommene Nachfolge Jesu nur durch völlige Weltentsagung geschieht und als Vollchrist, als „Bundessohn“, nur der gelten kann, der nach seiner Taufe in geschlechtlicher Enthaltensamkeit lebt. Dabei handelte es sich keineswegs nur um die Auffassung einer elitären monastischen Gruppe, denn die Geschichte der ostsyrischen Christenheit zeigt, daß bis in das vierte und wahrscheinlich auch fünfte Jahrhundert hinein das Gros der persischen Kirche aus Asketen bestand und

<sup>6</sup> Eine ausführliche Darstellung dieses Umbruchs gibt Arthur Vööbus, *Les messaliens et les réformes de Barçāma de Nisibe dans l'église perse*, Pinneberg 1947 (*Contributions of Baltic University* 34).

<sup>7</sup> *Chabot*, *Synodicon* 53,14 ff. und *Braun*, *Das Buch der Synhados* 65. Nach polemischen Auslassungen über Auswüchse des Anachoretentums in Kanon 1 und 2 dieser Synode heißt es im 3. Kanon, *Chabot*, ebd. 56,6 ff. und *Braun*, ebd. 69: „Von nun an soll kein Bischof an dem Orte, den er regiert und in der Kirche, in der er dient, Zwang und Nötigung bezüglich des Eheverbotes auflegen . . . Niemand soll dieses erzwungene Versprechen auflegen seinem Klerus oder den Dorfpriestern oder den ihm untergebenen Bundessöhnen“. — Die Beschlüsse von Bēt Lāpāt wurden erneut bestätigt 497 durch die Synode des Katholikos Bābai, *Chabot*, ebd. 63,15 ff. und *Braun*, ebd. 88: „Und (wir) erlauben, daß jeder vom Patriarchen an bis zum Niedrigsten im Bund, eine reine öffentliche Ehe mit je einem Weibe schließe und Kinder zeuge und (trotzdem) seinen Dienst tue. Nur an diesem Punkt stimmen wir der Synode zu, die Bēt Lāpāt im Gebiete von Bēt Hüzāyē im Jahre 27 des Großkönigs Peroz gehalten wurde . . .“.

<sup>8</sup> *Chabot*, ebd. 56,8–11 und *Braun*, ebd. 69. — Wenig später, *Chabot* 57,24 ff. und *Braun*, ebd. 71, wird als Grund für die Reform angegeben: „... damit aus der Kirche Christi vollständig ausgetilgt werde aller Hochmut und die Zurschauftragung guter Lehren (durch) diejenigen, welche Ehe und Zeugung etwas Böses nennen, während sie selbst ihre Begierden in Ehebruch, Hurerei und bösem Trug befriedigen“. Gleichwohl wird eine freiwillige Askese weiterhin konzidiert: „Wer freiwillig sich die Enthaltung von der Ehe wählt, der bleibe einsam, in Sammlung in einem Kloster keusch und tapfer. Und wer vorzieht, im (Kirchen)dienste Christus zu gefallen in Keuschheit und Entsagung alles Irdischen (tue es)“.



im Unterschied zu den Verhältnissen im Westen die Verheirateten als „Weltchristen“ eine Minderheit darstellten.<sup>9</sup> Eine kirchenpolitisch motivierte Degradierung der Askese und des Mönchtums mußte deshalb eine heftige und tiefgreifende Reaktion provozieren. Gegenüber einer verweltlichten Kirche, die mit der politischen Macht und den gesellschaftlichen Verhältnissen ihren Frieden geschlossen hatte, verstanden sich nun die Mönche, Eremiten und freien Asketen als die Hüter des wahren Christentums, das sich auf seinen Ursprung berufen konnte. Fortan gab es neben der staatlich legalisierten und hierarchisch organisierten Kirche des Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon die unübersehbare Schar der Koinobiten, der Einsiedler und der Wanderasketen, die sich nicht mit der kirchlichen Gemeinschaft und ihren Gnadenmitteln begnügte, sondern auf dem traditionellen Weg radikaler Askese die Vereinigung mit Gott suchte.

Die von Baršaumā begonnene Auseinandersetzung blieb keine geschichtliche Episode; sie wurde chronisch und zugleich symptomatisch für das Verhältnis institutioneller Kirchlichkeit zu einer konsequent asketischen Spiritualität im persischen Christentum. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts bricht erneut dieser Gegensatz auf. Inzwischen hatte sich das ostsyrische Mönchtum unter der Führung von Abraham von Kaškar († 588), dem Begründer des großen Klosters auf dem Berge Īzlā im Tūr ‘Aḫdīn, spirituell und disziplinar konsolidiert und gegenüber dem monophysitischen Klosterwesen seine eigenständige Lebensform gefunden.<sup>10</sup> Die Klagen über Mönche freier Lebensart, die meistens mit dem Schimpfwort „Messalianer“ belegt werden, nehmen jedoch kein Ende. Die von dem Katholikos Ezechiel geleitete Synode des Jahres 576 spricht von Leuten, „die das Lügenkleid der Anachoreten und Asketen tragen“, keinen Unterschied zwischen Gut und Böse kennen und die kirchliche Frömmigkeit verachten.<sup>11</sup> Bei der nächsten Synode im Jahre 585/86 des Katholikos Īšō‘jahb I., wird über diejenigen gehandelt, „welche das Gebet der Kirche verschmähen, den Empfang des Sakramentes Christi verachten, die zum Betrug als Anachoreten gekleidet sich der Land-

<sup>9</sup> S. die alle bisherigen Forschungsergebnisse zusammenfassende Darstellung von Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. I–II, Louvain 1958/60 (CSCO 184/197, Sub 14/17).

<sup>10</sup> Die auf ihn zurückgehenden Klosterregeln und die Satzungen seines Nachfolgers Dādīšō‘ wurden übersetzt von Oskar Braun, BKV 22, Kempten/München 1915, 318–331, ebd. 289–290 auch die Übersetzung der Vita Abrahams, des 4. Kapitels des 1. Buches der von Thomas von Margā verfaßten Geschichte des Klosters Bēt ‘Abē. S. den syrischen Text in Bd. 1 von *The Book of the Governors. The Historia Monastica of Thomas bishop of Marga A. D. 840. Edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries* by Ernest Alfred Wallis Budge, Vol. 1–2, London 1893 und *Liber superiorum, seu historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum. Homiliae Mar-Narsetis in Joseph. Documenta patrum de quibusdam verae fidei dogmatibus*. Edidit Paulus Bedjan, Paris/Leipzig 1901, 1–436. — Eine gute Darstellung gibt Stephan Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, Bd. 3: *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Mödling bei Wien 1938, 401 ff.

<sup>11</sup> *Chabot*, *Synodicon* 115, 16 ff. und *Braun*, *Das Buch der Synhados* 172–173.



streicherei hingeben . . .“.<sup>12</sup> Wenigstens eine feste Wohnung wird für die gefordert, „die das Bundeskleid tragen und als Nasiräer leben wollen“.<sup>13</sup> Auch die Synode des Jahres 596 unter dem Katholikos Sabrīšō‘ wendet sich wieder gegen die vagabundierenden „Messalianer“, denen ein unsittlicher Lebenswandel vorgeworfen wird.<sup>14</sup>

In engem Zusammenhang mit diesen Beschuldigungen steht der Vorwurf der Irrlehre, die immer auf die Mißachtung des „Kommentators“, des Theodoros von Mopsuestia zurückgeführt wird.<sup>15</sup> Diese Anklage ist eindeutig gemünzt auf Henānā von Adiabene, den Leiter der Schule von Nisibis; dieser hatte gegen die nestorianische Tradition eine exegetische und theologische Neuorientierung an der alexandrinischen Theologie durchgesetzt und im Sinne des Origenes Überzeugungen wie die Leugnung der Auferstehung des Fleisches und die Ewigkeit der Höllenstrafen vertreten. Am härtesten traf ihn der Vorwurf des Pantheismus: Die Geschöpfe seien mit Gott einer Natur.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *Chabot*, ebd. 144,22–25 und *Braun*, ebd. 210 f.

<sup>13</sup> *Chabot*, ebd. 145,2–3 und *Braun*, ebd. 211. Der Vorwurf richtet sich hier besonders gegen ein heimatloses Umherstreifen. Der folgende Kanon 9 dieser Synode, *Chabot*, ebd. 145,28–30 und *Braun*, ebd. 212 ist überschrieben: „Über die Klöster und Wohnungen der Einsiedler, welche die kirchlichen Versammlungen der Sonn- und Feiertage stören und die Einfältigen Zügellosigkeit und Landstreicherei lehren“.

<sup>14</sup> *Chabot*, ebd. 196–197 und *Braun*, ebd. 282–283. Dieser Vorwurf steht neben den bisherigen Anschuldigungen der Verachtung des Gebetes, des Fastens und der Sakramente. Der den Synodalakten von 596 beigefügte „Bundesvertrag der Einsiedlerbrüder, die genannt sind von Barḳīṭai“ und der anschließende Brief des Katholikos Sabrīšō‘ an diese Klostersgemeinschaft (*Chabot*, ebd. 200–207 und *Braun*, ebd. 286–296) geben einen Einblick in eine Spiritualität, die nach der Meinung der Synode in Gefahr steht, sich von der kirchlichen Lehre und Autorität zu emanzipieren.

<sup>15</sup> *Chabot*, ebd. 197,2–3 und *Braun*, ebd. 283: „Auch die Überlieferungen und Kommentare des seligen Theodor, des erprobten Lehrers, weisen sie ab“. S. ebenso die betreffenden Ausführungen in dem „Bundesvertrag“, *Chabot*, ebd. 201–202 und *Braun*, ebd. 289. Sehr eingehend wurde schon die Mißachtung „der Schriften und der Überlieferung des heiligen Theodor“ gebrandmarkt im 2. Kanon der Synode von 585/86 unter dem Katholikos Išō‘jahb I., s. *Chabot*, ebd. 136–138 und *Braun*, ebd. 196–198.

<sup>16</sup> In dem von Abt Bābai verfaßten Martyrium des Mār Gīwargīs wird Henānā als Anhänger der Lehre des Origenes charakterisiert: „Obwohl die Menschen Gottes Schöpfung sind, macht er sie seiner Natur gleich“ (BKV 22, *Braun* 247, Nr. 39); s. auch die kurze Zusammenfassung seiner Lehre in dem Zitat von Anm. 18. Eine andere Zusammenfassung gibt der Anathematismus des Mār Gīwargīs, BKV 22, *Braun* 250–251: „Jeder, der dem häretischen, chaldäischen und origenistischen Irrtum und aller gottlosen Lehre des häretischen Hannānā, die allem Christentum fremd ist, zustimmt und nicht rechtgläubig ist nach der Überlieferung der ganzen persischen Kirche, oder wer verwirft oder tadelt diese drei seligen, heiligen ökumenischen Lehrer, die Säulen der Kirche und ihre apostolische, den ganzen Orient erleuchtende Lehre, nämlich den seligen Diodor, den seligen Theodor und den seligen Nestorius, die herrlichen Zeugen und die übrigen Lehrer, die auf ihren Spuren wandelten, darf im Worte Gottes, das Höhe und Tiefe beherrscht, in dieser Gemeinschaft die Kommunion nicht empfangen, wo der Name des Chaldäers und Häretikers Hannānā verkündert wird“ (Nr. 44). – S. hierzu auch den Bericht von Mar Barḥadbbšabā ‘Arbayā, *La cause de la Fondation des écoles*, ed. Addai Scher, Paris 1907, PO 4/4, 390–393 und die Darstellung von Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965 (CSCO 266, Sub 26), 234–326.



Als Grīgōr von Kaškar vom Katholikos Sabrīšō<sup>c</sup> (596–604) zum neuen Metropolen von Nisibis eingesetzt worden war, führte die Auseinandersetzung zum offenen Bruch. Aus Protest gegen die Lehre Ḥenānās verlassen 300 der 800 Studenten die Stadt. Selbst ihr eigener Bischof muß fliehen und verflucht Nisibis.<sup>17</sup> Gegen die Anhänger des Irrlehrers beginnt nun eine großangelegte Kampagne, bei der Bābai, der zweite Nachfolger Abrahams von Kaškar, von höchster kirchlicher Autorität beauftragt wird, sämtliche nestorianischen Konvente zu visitieren und die sogenannten „Messalianer“ zu vertreiben. Die von ihm bekämpften häretischen Lehren charakterisiert er in folgender Weise: „Dieser (Ḥenānā) lehrt das Fatum und verkündigt die Vorausbestimmung und schwätzt allerlei Gottlosigkeit und abscheuliche Unsittlichkeit. Gott macht er begrenzt und leidensfähig, sterblich und in Teile zerfallend. Er leugnet die Auferstehung der Leiber und (lehrt), daß es eine Erlösung nur für die Seelen gibt. Gericht und Strafe gebe es nicht. Nicht sündige, wer hurt und die Ehe bricht, weil er dazu von Geburt an bestimmt sei. Auch würden am Ende alle der göttlichen Natur teilhaftig, wie Origenes, der Heide der Heiden gesagt hat“.<sup>18</sup>

Die Wirksamkeit Bābais erschöpft sich aber keineswegs in der Ketzerbekämpfung. Der 628 verstorbene Abt des Abrahamklosters auf dem Berge Īzlā<sup>19</sup> geht vielmehr auf die Herausforderung der religiösen Bewegung seiner Zeit ein und schafft eine neue Synthese nestorianischen Glaubens mit einer Spiritualität, die sich auf dem Wege der traditionellen Askese der mystischen Erfahrung öffnet. In seinem dogmatischen Werk „Über die Einigung“<sup>20</sup> steht Bābai voll und ganz zu der Entscheidung von 484. Mit großer denkerischer

<sup>17</sup> Dies geht hervor aus Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria II, *Gismondi* ar. 52, lat. 30, die Gesamtzahl der Schüler ist angegeben ebd. I, *Gismondi* ar. 54, lat. 48, und aus „Le livre de la chasteté“ composé par Jésusdenah, évêque de Bağrah, publié et traduit par Jean-Baptiste Chabot: MAH 16 (1896), 225–291 (der syrische Text zwischen S. 292 und 293 auf besonders gezählten S. 1–80), Nr. 56, Übers. 255. Den syrischen Text edierte auch Paulus Bedjan, *Liber superiorum, seu historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum . . .* Paris/Leipzig 1901, 437–517.

<sup>18</sup> BKV 22, *Braun* 238–239, Nr. 30; der syrische Text bei Paulus Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques nestoriens*, Paris 1895, 416 ff. – Die erste Anspielung auf die Lehre Ḥenānās findet sich bei der Synode von 576 des Katholikos Ezechiel, s. *Chabot*, *Synodicon* 115, 21–22 und *Braun*. Das Buch der Synhados 172: „Und durch ihre Reden zeigen sie (sc. die „Messalianer), daß es weder Lohn für die Guten noch Pein für die Bösen gibt.“

<sup>19</sup> Zu korrigieren ist meine Bezeichnung Bābais als Katholikos, s. Georg Günter Blum, *Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik: OrChr 63* (1979), 41–60, 45. Während der Vakanz des Sitzes von Seleukeia-Ktesiphon 609–628 hat Bābai aber zusammen mit dem Archidiakon der Stadt das Amt des Katholikos versehen, s. Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria II, *Gismondi* ar. 52, lat. 30, ebenso *Budge*, *The Book of the Governors I*, 26/51–52 und II, 46–47/90–92 und die Darstellung von Jérôme Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224–632), Paris 1904, 224–230 und 236–239.

<sup>20</sup> A. *Vaschalde*, *Babai Magni liber de unione*, Louvain 1915 (CSCO 79/80).



Klarheit verteidigt er die damals anerkannte Trennungschristologie, die im Gegensatz zu der hypostatischen Union des Chalcedonense von einer personhaften, also ethisch-pneumatisch verstandenen Einheit der beiden Naturen sprechen möchte. Andererseits entfaltet Bābāi in seinem zweiten Hauptwerk, dem Kommentar zu den Kephalaia Gnostika, den gnostischen Centurien des Euagrios Pontikos eine mystische Theologie, die für das nestorianische Mönchtum maßgebliche Bedeutung gewinnen sollte. In der Einleitung zu seinem Kommentar nennt er als seine Gewährsleute neben Theodoros von Mopsuestia, Euagrios und Jōhannān, den Einsiedler.<sup>21</sup> Damit sind die geistlichen Väter der von Bābāi entfalteteten spezifisch christlich-orientalischen Spiritualität bei Namen genannt.

Werfen wir zuerst einen Blick auf Euagrios Pontikos, diesen Origenes-Schüler aus dem vierten Jahrhundert († 399), der erst lange Zeit nach seinem Tode einen maßgeblichen Einfluß auf das syrische Christentum ausüben sollte. Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts wurden seine Anschauungen aufgegriffen von den sogenannten „Isochristen“, die im Kidrontal bei Jerusalem, in der von Mār Sābā gegründeten Einsiedlerkolonie ihre Heimstatt hatten und dann in Thekoa, in der Nähe von Bethlehem, ihre „Neue Laura“ gründeten.<sup>22</sup> Während die 543 von Kaiser Justinianos in seinem Brief an Menas veröffentlichten 10 Anathematismen sich gegen Origenes selbst wenden und auf bestimmte Sätze aus dessen Hauptwerk *Peri Archon* Bezug nehmen, richten sich die zehn Jahre später von Justinianos dem Konzil in Konstantinopel vorgelegten 15 Verdammungen gegen den Origenismus, wie er von Euagrios vertreten wurde.<sup>23</sup> Damit war im oströmischen Reich und im griechischen Sprachgebiet die weitere Verbreitung seiner Schriften unterbunden; nur zum Teil konnten Pseudonyme sie vor der völligen Auslöschung bewahren. Um so mehr wurden die Schriften des Euagrios von den aus der „Neuen Laura“ vertriebenen Mönchen im mesopotamischen Raum verbreitet und erfreuten sich bald bei den Syrern hoher Wertschätzung. Eine ausschlaggebende Rolle für den prägenden Einfluß des Euagrios auf die Spiritualität der orientalischen Kirchen spielte die wahrscheinlich von Philoxenos von Mabbūg stammende syrische Übersetzung der Kephalaia Gnostika. Diese etwa zwischen 512 und 519 entstandene Arbeit unterscheidet sich von der späteren durch Sergios von Rēšʿainā geschaffenen wortgetreuen Übertragung durch die Umdeutung und teilweise Eliminierung der gewagtesten origenisti-

<sup>21</sup> Wilhelm Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, 1912 (AGWG.PH, NS 13,2) = Nendeln-Liechtenstein/Göttingen 1970, 17 f.

<sup>22</sup> Zu allen Einzelheiten s. die bisher unüberholte Arbeit von Friedrich Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster 1899*, 34 f. über die Origenistengruppe in der neuen Laura, 56 ff. über die Isochristen.

<sup>23</sup> Dieser Sachverhalt wurde herausgestellt von Antoine Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica“ d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 1962 (PatSor 5), 124–170 und Ders., *Évagre et les anathématismes antiorigenistes de 553: StPatr 3=TU 78 (1961)*, 219–226.



schen Spekulationen.<sup>24</sup> Alle ontologisch und metaphysisch gemeinten Aussagen werden in ihr durchgehend mystisch interpretiert. Offensichtlich hat die Hermeneutik des Bischofs von Mabbūg zum Ziel, alle bloß spekulativen Elemente zugunsten einer spirituellen Deutung zurückzudrängen und auf diese Weise das mystische Anliegen des Origenismus in einer kirchlich tragbaren Form zur Geltung zu bringen.<sup>25</sup> – Diese Tendenz tritt nun noch deutlicher in Erscheinung im Kommentar Bābais, der alle kosmologischen Vorstellungen, die mit dem Abfall der Geister aus der uranfänglichen Einheit in die verschiedenen Körper, Zustände und Welten und ihrer Rückkehr zu dieser Einheit im Zusammenhang stehen, einer konsequent mystischen Interpretation unterwirft. Die Transformation eschatologischer Kategorien ins Mystische legt sich auch nahe durch das syrische Sprachdenken, in dem der Unterschied zwischen Gegenwart und Zukunft weniger genau ist als im Griechischen, denn die Verbformen des Imperfekts können ja nicht nur futurisch, sondern auch präsensisch verstanden werden.<sup>26</sup> Dabei geht es um das tiefste Anliegen des Euagrius, wie der Mensch sich jetzt schon aus der Praxis, dem Kampf um die Leidenschaftslosigkeit, die *apatheia*, zu dem Bereich der Kontemplation (*theoria*) aller körperlichen und geistigen Wesen erhebt und dann in einem rein geistigen, aller Form ledigen Gebet, zur *theologia*, zur Kontemplation der Trinität gelangt.<sup>27</sup> Wenn der Geist durch Reinigung und höchste Vereinfachung seinen ihm wesensgemäßen Zustand findet, leuchtet beim „reinen Gebet“ das Licht der Dreieinigkeit in ihm auf als wesenhafte Gnosis der Einheit, wie sie endgültig nach der Befreiung von allem Körperlichen erfahren

<sup>24</sup> Beide Versionen wurden ediert von Antoine *Guillaumont*, *Les six centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique*. Edition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale, avec une double traduction française, 1958 (PO 28/1). – Unlängst hat John W. *Watt*, *Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries*: *OrChr* 64 (1980), 63–81 mit guten Gründen bestritten, daß Philoxenos der Übersetzer und Verfasser der vom Origenismus gereinigten Fassung der *Centurien* (*S*<sub>1</sub>) gewesen ist. Allerdings hat er als erster diese adaptierte Form übernommen und in sein theologisches Denken integriert.

<sup>25</sup> Philoxenos praktiziert diese Hermeneutik programmatisch in seinem Brief an den Eremiten Patrikios von Edessa, s. René *Lavenant*, *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, édition critique du text syriaque et traduction française, 1963 (PO 30/5). – Der Inhalt dieses Briefes wurde schon diskutiert von Irénée *Hausherr*, *Contemplation et sainteté*. Un remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug († 523): *RAM* 14 (1933), 171–195.

<sup>26</sup> Zum syrischen Sprachdenken s. Alfred *Adam*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1965, 92–105.

<sup>27</sup> Manchmal spricht Euagrius neben der praktiké in fünffacher Weise von der *theoria*, der Kontemplation, s. z.B. *Kephalaia Gnostika* I, 27, *Guillaumont* 29: „Es gibt fünf grundlegende Kontemplationen, in denen alle Kontemplation beschlossen ist. Man sagt, die erste sei die Kontemplation der anbetungswürdigen und heiligen Trinität, die zweite und dritte die Kontemplation der unkörperlichen und körperlichen Wesen, die vierte und fünfte die Kontemplation des Gerichtes und der Vorsehung“ (*S*<sub>2</sub>). Eine detaillierte Beschreibung des Stufenweges geben A. und C. *Guillaumont*, *Evagrius Ponticus*: *RAC* 6 (1966), 1088–1107, 1101 ff.



wird. Euagrius kann davon sprechen, daß während dieses reinen Gebetes „der Geist (nous) sich selbst wie ein Saphir in der Farbe des Himmels erblickt“, daß „er sich in einem formlosen Licht befindet“ und daß „er bekleidet wird mit dem Licht der Kontemplation (theoria) der Trinität“.<sup>28</sup> Diese Möglichkeit einer unmittelbaren innerlichen und überbegrifflichen Gotteserkenntnis in der Tiefe des eigenen Selbst wird von Bābai voll bejaht. Wie Euagrius geht es ihm darum, „wie wir jene über alle materiellen Eindrücke erhabenen Erkenntnis erfahren können, wie wir zu jener grenzenlosen Unendlichkeit gelangen und wie wir in einer ungeteilten Geschlossenheit und einem Geist zu jener Vereinigung gelangen können. Zu diesem mystischen Schauen und dieser unaussprechlichen Vereinigung gelangen nur die, die die Welt gänzlich gekreuzigt haben; und zwar gelangen sie dazu in der Stunde des Gebets, wenn jenes unaussprechliche Licht sie überstrahlt“.<sup>29</sup>

Wer ist aber nun Jōhannān der Einsiedler, den Bābai neben Euagrius als seine geistliche Autorität betrachtet? Die mühsame Editions- und Forschungsarbeit von Sven Dederling, Lars Gösta Rignell, Irénée Hausherr und Werner Strothmann haben in den letzten Jahrzehnten diesen bisher nur namentlich bekannten und oft mit anderen Mönchen verwechselten syrischen Eremiten aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts als einen der einflußreichsten Väter christlicher Spiritualität erkennen lassen.<sup>30</sup> Jōhannān von Apameia, so lautet sein anderer gängiger Name, hat in zahlreichen Traktaten, Briefen und von seinen Schülern aufgezeichneten Lehrgesprächen seine geistlichen Erkenntnisse weitergegeben. Das Besondere seiner Lehre besteht dar-

<sup>28</sup> Frankenberg, Evagrius Ponticus 424,19–22 (Supplement 2) und ebd. 440, 34–442,1 (Suppl. 21) und ebd. 452,21–24/454,7–8/462, 36–464, 2/464, 16–19/464, 33–35 (Suppl. 28,30,50,52,53). Tatsächlich handelt es sich hier nicht um Supplemente zu den Kephalaia Gnostika, sondern um eine eigene Abhandlung, die vorwiegend die mystische Thematik entfaltet. Diese wird aber auch schon angesprochen in den Kephalaia, zum Beispiel III,6 (S<sub>2</sub>), *Guillaumont* 101: „De nackte Nous ist der, der durch die Theoria seiner selbst vereinigt ist mit der Gnosis der Trinität“ oder V,81 (S<sub>2</sub>, *Guillaumont* 211: „Wenn der Nous die wesenhafte Gnosis empfangen wird, dann wird er auch Gott genannt werden, denn er wird die verschiedenen Welten schaffen können.“ In der überarbeiteten Form heißt es: „Wenn der Nous das Sein bei der Theoria der Einheit empfangen wird, wird er auch Gott genannt durch Gnade, weil er vollendet sein wird im Bilde seines Schöpfers“.

<sup>29</sup> Frankenberg, Evagrius Ponticus 53–54.

<sup>30</sup> Sven Dederling, Johannes von Lykopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen, Leiden 1936; Irénée Hausherr, Jean le Solitaire (Pseudo-Jean Lycopolis), Dialogue sur l'âme et les passions des hommes, traduit du syriaque sur l'édition de Sven Dederling, 1939 (OrChrA 120); Ders., Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée: OrChrP 14 (1948), 3–42 = in: Ders., Études de spiritualité orientale, 1969 (OrChrA 183), 181–216; Lōrs Gösta Rignell, Briefe von Johannes dem Einsiedler mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung, Lund 1941; Ders., Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apamea), Lund 1960 (Lunds Universitets Arsskrift NF 54,4) und Werner Strothmann, Johannes von Apamea, 1972 (PTS 11). S. ebenso Paul Harb, Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée): ParOr 2 (1971), 225–260, Bruce Bradley, Jean le solitaire (d'Apamée): DSp 8 (1974), 764–772 und Robert Lavenant, Le problème de Jean d'Appamée: OrChrP 46 (1980), 367–390.



in, daß sie im Unterschied zu Euagrius in völliger Unabhängigkeit von philosophischen und theologischen Schulen – sein monophysitisch gefärbtes Christusverständnis spielt hierbei kaum eine Rolle<sup>31</sup> – aufgrund eigener Erfahrung und in enger Anlehnung an das Zeugnis der Heiligen Schrift eine Mystik vertritt, deren Skopus die christliche Hoffnung ist. Durch die Taufe öffnet sich dem Menschen das Tor der zukünftigen Welt. In der Kraft des durch die Taufe geschenkten neuen Lebens gilt es, nach dem Maß unserer Entwicklung „an Erkenntnis der Dinge der anderen Welt zu unserem wahren Menschen zuzunehmen, bis die Zeit für uns kommt, in die neue Welt einzugehen“.<sup>32</sup> Diese Spiritualität der Hoffnung ist wesentlich orientiert an Christus: „Er wurde aus diesem Dasein zum Vater des Lebens erhoben, und die Dinge, deren wir einmal teilhaftig werden sollen, hat der Vater an ihm im voraus offenbart . . . Er ist uns ein Sinnbild (nīṣā) der neuen Welt, sodaß wir an ihm sehen und begreifen können, wie groß unsere Hoffnung ist“.<sup>33</sup> Jetzt schon beginnt diese Erkenntnis der neuen Welt auf mystische Weise. Wie ein Kind den Mutterleib verläßt und das Licht unserer Erde wahrnimmt „durch Schauen allein, ohne zu reflektieren (s<sup>c</sup>kal), was es sieht, „so“ erfaßt der Mensch, wenn er sich durch die Kräfte der Seele über den Bereich des Sichtbaren erhebt, das verborgene Licht der neuen Welt mit einer Empfindung (margāśnūtā), die die Wahrheit enthält, obwohl er durch sein Denken nicht das zukünftige Geheimnis begreifen kann“.<sup>34</sup> Der Weg zu diesem mystischen Erkennen, das frei ist von jeglicher auf Gegenstände oder Begriffe bezogenen Reflexion, vollzieht sich in drei Etappen. Auf der körperlichen Stufe, der m<sup>c</sup>śūhtā d<sup>c</sup>pagrānūtā, müssen die Begierden und Leidenschaften des Leibes besiegt werden. Der fleischliche Mensch entbehrt noch der Furcht Gottes, der Weisheit der Lehre und wahrhaften Liebe. Gott stellt sich ihm noch dar im Bilde eines Menschen. – Auf der seelischen Stufe, der m<sup>c</sup>śūhtā d<sup>c</sup>napśānūtā, kommt die Seele zur Ruhe und wird frei von allen störenden Gedanken. Durch die Übung der Tugenden gewinnt sie ihre innere Einheit. Sie wird ergriffen von Reue über Sünde und Schuld, und die Erinnerung an die Wohltat-

<sup>31</sup> Christologische Ausführungen finden sich besonders in dem Lehrbrief an Eutropios und Eusebios, s. *Rignell*, Briefe 83–120. *Strothmann*, Johannes von Apamea 68–74 übersetzt und bespricht die wichtigsten Partien.

<sup>32</sup> *Rignell*, Briefe 27; S. *Rignell*, ebd. 9; Die Taufe gebiert uns „zum Heranwachsen in der Erkenntnis der neuen Welt.“ *Rignell*, ebd. 10 wird die Taufe verstanden als das Aufstehen „zum Wandel des neuen Lebens nach der Auferstehung.“

<sup>33</sup> *Rignell*, ebd. 29 und 32 wird über Jesus, den Erstgeborenen von den Toten gesagt: „Unser Herr allein ist die neue Welt der Wahrheit, denn in ihm hat der Tod sein Ende und die Sünde die Vernichtung gefunden.“

<sup>34</sup> *Rignell*, Briefe 7; *Rignell*, Traktate 21 wird die Wirkung der Weisheit Gottes beschrieben: „. . . sie wird gesammelt und vereinigt zu sich selber aus Spaltungen und allen Zwiespältigkeiten und sie erlangt Vollkommenheit in ihren vollkommenen Gliedern wie Liebe, Glaube, Hoffnung, Erkenntnis, usw.“ Durch das Mysterium der Taufe werden ihr geistliche Gaben geschenkt wie Freiheiten, Reichtümer, Süßigkeiten, Freuden, Wohltaten, Wahrheit, Leben, Entrückung, Kindschaft bei Gott, göttliche Teilhaftigkeit, Gemeinschaft mit den Engeln, Erkenntnis des Himmelreiches und eine „unzerseptene Einigkeit und ewig währendes Leben“ (ebd. 22).



ten Gottes steigt in ihr auf. – Auf der pneumatischen Stufe, der *m<sup>c</sup>šūhtā d<sup>c</sup> rūhānūtā*, ist schließlich der Mensch so in sich selbst gesammelt, daß alle Gegenständlichkeit seines Erkennens entschwindet und ihm das Licht des Lebens aufgeht, indem seine Seele in eine einzige pneumatische Einheit mit Gott gelangt. Dieser dreistufige Weg zur Schau Gottes, der besonders eindrücklich im „Dialog über die Seele“ dargestellt wird, kann auch noch unter zwei anderen Aspekten gesehen werden. Unter „Reinheit“ (*dakjūtā*) versteht Jōhannān von Apameia die sittliche Voraussetzung des Weges zu Gott, unter „Klarheit“ (*šapjūtā*) die eschatologische Transparenz der Seele, die ihr im pneumatischen Stadium geschenkt wird, wenn sie die letzte Stufe der Vollkommenheit erreicht. Dann beginnt der Wandel im neuen Leben, in Freude und Freiheit, und „der Mensch schaut in seiner Seele die köstliche Schönheit der Geheimnisse Gottes“. <sup>35</sup> Wenn in dieser mystagogischen Konzeption der Taufe eine zentrale Rolle zukommt, so bleibt doch ihre kirchenkritische Einstellung davon unberührt. „Die wahre Kirche, sagt Jōhannān, besteht nicht aus denen, die in Räumen oder Versammlungen zusammenkommen. Sie ist vielmehr die wahre Erkenntnis, in der die Gläubigen sich über die göttlichen Geheimnisse freuen“. <sup>36</sup> Und in einem Brief heißt es: „Statt wir uns in der Kirche zusammenfinden, werden wir gewürdigt, Gottes Hausgenossen bei der Offenbarung seines Geistes zu sein. Statt des Scheines der Lampen werden wir des Lichtes der Erkenntnis gewürdigt, statt des Brotes des Leibes und des Kelches seines Blutes der Gemeinschaft mit ihm in seinem Reich im ewigen Leben“. <sup>37</sup> Dieser Vorgriff auf die eschatologische Vollendung führt den Gläubigen in die vollkommene Freiheit. „Aufgrund seiner Freiheit in Gott hat der neue Mensch keine Gebote zu halten. Darin gleicht er Gott, der kein Gesetz und kein Gebot über sich hat, da sein Reich ohne Anfang ist“. <sup>38</sup> Sicherlich ist diese Relativierung kirchlicher Institution und Ordnung der Grund für die schon früh mit Philoxenos einsetzende Verketzerung des Einsiedlers, <sup>39</sup> bis seine Lehre Ende des achten Jahrhunderts in völlig entstellter

<sup>35</sup> Rignell, Briefe 61. Diese Schau geschieht durch die Befreiung von Auge, Ohr und Geist, Rignell, Traktate 7: „Der Mensch wird gesammelt in sich selbst, er wird mehr und mehr erleuchtet . . . es geht ihm das Licht des Lebens auf und er sieht seinen Gott und erkennt seinen Schöpfer . . .“

<sup>36</sup> Dederling, Johannes von Lykopolis 88,20–22; Übersetzung bei Strothmann, Johannes von Apamea 79.

<sup>37</sup> Rignell, Briefe 38,22 f. Zur Relativierung des Kultus in der pneumatischen Kirche s. auch den Dialog über die Seele, *Hausherr* 87–88 und der Orthodoxie ebd. 91: „Die Kraft der Seele, meine Brüder, besteht darin, daß, wenn sie häretische Meinungen hört, sie sich nicht entrüstet und diejenigen nicht haßt, die sie äußern.“

<sup>38</sup> Rignell, Briefe 17.

<sup>39</sup> In seinem Brief an Abraham und Orestes sagt Philoxenos von Stephanos bar Sūdaili, er habe die Häresie des Ägypters Johannes erneuern wollen, s.a. L. Frothingham, Stephan bar Sūdaili, Leyden 1886, 32 f. In seinem Brief an Patrikios von Edessa stellt er Jōhannān in eine Reihe mit Valentin, Bardaišān, Markion und Mani, s. PO 30, *Lavement* 848. Michael der Syrer berichtet, daß Philoxenos sogar die Unterkunft des Jōhannān zerstören und seine Schriften verbrennen ließ, s. J.-B. Chabot (ed.), *Chronique de Michel le Syrien*, II Paris 1901 = Bruxelles 1963, 250 und ebd. IV, Paris 1901 = Bruxelles 1963, 313.



Form in einem Katalog von Häresien im Scholienbuch des Theodoros bar Kōnī auftaucht.<sup>40</sup> Trotz dieser Ablehnung hat aber Jōhannān von Apameia zusammen mit Euagrios ohne Zweifel den stärksten Einfluß auf die Entwicklung der ostsyrischen Mystik ausgeübt.

Im siebten Jahrhundert sind es nach Bābai dem Großen Sahdōnā, Išā'jā von Taḥal, Dādīšō' Qaṭrājā und Gregorios von Cypern, die entweder Jōhannān von Apameia zustimmend zitieren oder Kategorien seiner mystischen Theologie übernehmen.<sup>41</sup> Besonders hervorzuheben ist aber Išhāq von Ninive, dessen mystologische Traktate<sup>42</sup> neben dem Einfluß des Euagrios an entscheidenden Stellen auch die Fortwirkung Jōhannān des Einsiedlers widerspiegeln. So entfaltet Išhāq in seiner 22. Abhandlung in enger Anlehnung an Jōhannān seine Auffassung vom „Nichtgebet“, das er im Unterschied zu dem der seelischen Stufe angehörigen Gebet dem pneumatischen Stadium zuordnet: „Wenn der Geist (haunā) die Grenze des reinen Gebetes überschritten hat, gibt es kein Gebet mehr“.<sup>43</sup> „Manchmal wird aus dem Gebet die Kontemplation geboren, die das Gebet von den Lippen verschwinden läßt . . . Die Bewegungen der Zunge und des Herzens beim Gebet sind Schlüssel. Was nach ihnen kommt, ist der Eingang in die Schatzkammer. Hier schweigen dann Mund, Zunge, Herz und Geist . . ., denn der Herr des Hauses ist gekommen“.<sup>44</sup> Išhāq spricht in diesem Zusammenhang von einem tehrā, beziehungsweise einem temhā, der den Menschen ergreift. Beide Ausdrücke bezeichnen ein Staunen und den Stillstand aller Tätigkeit bis zum Zustand der Gefühllosigkeit und Betäubung. Gemeint ist damit weniger eine Ekstase (haṭīpūtā), ein Aus-dem-Körper-sein-des-Geistes im Sinne des Dionysios Areopagites, als vielmehr eine Entstase, ein tiefstes Innesein des Geistes, das die Möglichkeit der Natur überschreitet und erst im Leben nach der Auferstehung in Erfüllung geht. Im völligen Schweigen und in der vollkommenen Ruhe des Nichtgebetes, in der Freiheit von aller Aktivität und Gegenständigkeit erfährt der Mensch aber jetzt schon die Prolepse der eschatologischen Vollendung in der Schau Gottes.

Im achten Jahrhundert hält der Einfluß des Euagrios und des Einsiedlers von Apameia unvermindert an. In seinen Briefen und Traktaten beschreibt

<sup>40</sup> Theodoros bar Kōnī, Liber Scholiorum, ed. Addai Scher, 1910/12 (CSCO 55/69). Der Text über die Häresie des Jōhannān findet sich in CSCO 69, 331–333, die deutsche Übersetzung bei Strothmann, Johannes von Apamea 97–99.

<sup>41</sup> S. die Belege bei Hausherr, Jean le solitaire 16–18 und bei Strothmann, ebd. 93–97.

<sup>42</sup> Paulus Bedjan (ed.), Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa, Paris/Leipzig 1909. Die Übersetzung stammt von Arent Jan Wensinck, Mystic Treatises by Isaac of Niniveh, Amsterdam 1923 (VAW 23,1).

<sup>43</sup> Bedjan, Mar Isaacus 168, ähnlich auch ebd. 170. S. hierzu Élie Khalifé-Hachem, La prière pure et la prière spirituelle selon Isaak de Ninive, in: Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898–1968), OrSyr Register Band 1956–1967, Louvain 1969, 157–172. und ders., Isaac de Ninive: DSp 7,2 (1971), 2041–2054, 2048 f.

<sup>44</sup> Bedjan, Mar Isaacus 164 f.



Jōhannān von Dālajāā in dichterischer Sprache mystisches Erleben,<sup>45</sup> wobei er mit großer Präzision die unzugängliche göttliche Natur von der mittelbaren und erfahrbaren Herrlichkeit Gottes unterscheidet<sup>46</sup> und wie Dionysios Areopagites mit antinomischer Begrifflichkeit von der Vision der lichtvollen Finsternis und des finsternen Lichtes spricht.<sup>47</sup> Obwohl er teilweise die Terminologie des Euagrios übernimmt, korrigiert er doch dessen Auffassung von der Schau der Trinität im Sinne des Jōhannān von Apameia durch einen ausgesprochenen Christozentrismus. Die Schau, die der Geist von sich selbst auf mystische Weise bekommt, muß auch noch zurückgelassen werden. „Blicke in dich und siehe ihn (sc. Gott) in deinem Selbst (q'nūmā), vereinigt mit dir wie das Feuer mit dem Eisen im Inneren des Schmelzofens und wie die Feuchtigkeit mit deinem Körper. Und wenn du ihn, so vereinigt mit dir, anblickst, entferne dein Selbst von deinem Geist (mad'ā), daß Er allein von deinem Geist gesehen werde, wenn seine Sehkraft es vermag“.<sup>48</sup> Dieses mystische Erkennen ist für Jōhannān von Dālajāā aber nur möglich durch und in Christus. „Wenn Christus also die Erkenntnis und der Nous (haunā) des Vaters ist, sieht der Vater sich durch seine Erkenntnis und erkennt sich selbst und alle Dinge. Dies laßt uns allen Leuten sagen, die in ihrer Blindheit verharren, die irre reden und sagen, daß die menschliche Natur, die unter uns weilt, nicht die Natur desjenigen sieht, der sie angenommen hat und mit dem sie vereinigt ist“.<sup>49</sup> Damit hat Jōhannān von Dālajāā einen neuralgischen

<sup>45</sup> Robert *Beulay* (ed.), *La collection des lettres de Jean de Dalyatha, édition critique du texte syriaque inédit, traduction française, introduction et notes*, Turnhout 1978 (PO 39), 253–538; s. hierzu ders., *Jean de Dalyatha et sa lettre XV: ParOr 2* (1971), 261–279. Teilweise ist die handschriftliche Überlieferung vermischt mit der von Jausep Ḥazzajā, s. ders. *Des centuries de Joseph Ḥazzaya retrouvées?: ParOr 3* (1972), 5–44. – Zur Identifikation und Biographie s. Brian E. *Colless*, *Le mystère de Jean Saba: OrSyr 12* (1967), 515–523 und ders., *The biographies of John Saba: ParOr 3* (1972), 45–63, ebenso Robert *Beulay*, *Jean de Dalyatha: DSP 8* (1974), 449–452 und ders., *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha: ParOr 8* (1977/78), 87–116. Es dürfte jetzt endlich feststehen, daß Jōhannān Sābā und Jōhannān d'ē Dālajāā miteinander identisch sind. Der volle Name lautet: Jōhannān Sābā d'ē Dālajāā. – Über seine Mystik s. Brian E. *Colless*, *The Mysticism of John Saba: OrChrP 39* (1973), 83–102 und Robert *Beulay*, *Un mystique de l'Église syro-orientale au VIII<sup>e</sup> siècle: Jean de Dalyatha: Carmel (Venasque) 1977*, 190–201.

<sup>46</sup> Z.B. in Brief 15,2; *Beulay* 346,21 f.: „Wann wird Mose, dein Nous, wieder bedeckt von der Wolke der Herrlichkeit Gottes . . .“ Die Sammlung und Diskussion von Belegstellen, auch aus den noch nicht edierten Homilien gibt *Beulay*, *Des centuries* 32 ff.

<sup>47</sup> Z.B. in Brief 38,6; *Beulay* 410,21 f.: „Ehre sei dir, der allen verborgen ist und der ohne Unterlaß denen, die ihn lieben, erscheint. O vielstrahlende Finsternis, o Licht, dem wegen der Außergewöhnlichkeit seiner Erscheinung die Dunkelheit vergleichbar ist“ oder Brief 46,3; *Beulay* 45,15 f.: „O lichtvolle Finsternis . . . o finsternes Licht . . .“

<sup>48</sup> Brief 50,5–6; *Beulay* 464,9–15.

<sup>49</sup> Aus der Homilie „Über die Kontemplation der heiligen Trinität“, Vat. syr 125, f. 195 a, zitiert von *Beulay*, *Jean de Dalyatha* 265. – Ḥšō'd'naḥ von Bāsā berichtet in seinem „Buch der Keuschheit“ Nr. 126, Übers. *Chabot* 280, daß Jōhannān von Dālajāā verurteilt worden sei, weil nach seiner Lehre „die Menschheit unseres Herrn mit seiner Gottheit vereinigt ist“ (syr. Text 67). Die richtige Lesart hat aber *Bedjan*, *Liber superiorum* Nr. 127, wo als Grund der Verdammung die Behauptung angegeben wird, „daß die Menschheit unseres Herrn seine Gottheit sieht.“



Punkt des nestorianischen Christusverständnisses getroffen, für das bei der Trennung der beiden Naturen und ihrer bloß gnadenhaft-ethischen Verbindung eine Wesensschau der göttlichen Natur durch die menschliche unmöglich sein muß. Die Ablehnung dieser traditionellen, der antiochenischen Schule gemeinsamen Position, wie sie vertreten wurde von Joannes Chrysostomos, Theodoros von Mopsuestia, Diodoros von Tarsos und Theodoretos von Kyrrhos erklärt sich bei Jōhannān von Dālajāt durch seine Erfahrung der *Unio mystica*. „Niemand sieht den Vater, wenn er nicht in sich den Sohn hat, denn der Vater wird nicht gesehen, außer durch dessen Erkenntnis. Bei der Einwohnung der Erkenntnis (sc. Christus) werden der Vater und das Pneuma gesehen. Selig, wer dessen gewürdigt wird.“<sup>50</sup> Man könnte deshalb auch von einer Mystik der Einwohnung Christi sprechen. Mit eindringlichen Worten mahnt Jōhannān: „Gib Nahrung dem Feuer Jesu, daß er die Reinheit deiner Seele entflamme . . . Im Lichte dieses Feuers wirst du die Reinheit deiner Seele sehen und in ihr offenbart die Schönheit des Antlitzes des Geliebten . . . Ohne ihn wirst du weder dein Selbst noch ihn in deinem Selbst sehen. Laß die Sehnsucht hiernach eine Qual für dich sein und laß dich sterben zum Leben, daß du in dir die Auferstehung siehst . . . Er ist in dir . . . Gedenke seiner . . . Vereinige dich mit ihm im Brand seiner Liebe . . . Es ist diese Liebe, die ihn in deiner Seele wohnen läßt mit seinem Vater und mit seinem Pneuma . . . Er ist es, . . . der die Kontemplation (teauria) der heiligen Trinität erscheinen läßt . . .“<sup>51</sup> Besonders eindrucksvoll kommt diese Christusverbundenheit in dem Selbstverständnis des eremitischen Mönchtums zum Ausdruck: „Selig seid ihr Einzigen (ihidajē), denn ihr seid mit dem Einzigen (ihidajā) ein einziger Sohn Gottes geworden durch die Mischung (hul-tānā) mit ihm. Deshalb werden die Mysterien des Vaters euch offenbart, und ihr sprecht mit Freimut: Der Sinn Christi ist der unsrige. Er ist in unserem Herzen erschienen und sie sind erleuchtet durch die Herrlichkeit Gottes.“<sup>52</sup>

Ein Zeitgenosse von Jōhannān von Dālajāt ist Jäusep Hazzajā, Joseph der „Seher“.<sup>53</sup> In einer Fülle von Traktaten, deren Zahl im Schriftstellerkatalog

<sup>50</sup> Aus der Homilie „Über die Kontemplation der heiligen Trinität“, zitiert von *Beulay*, Jean de Dalyatha 266 Anm. 12.

<sup>51</sup> Brief 15, 8–10; *Beulay* 350, 24–352, 21.

<sup>52</sup> Brief 4, 7; *Beulay*, 318, 10 f. – Ähnlich hatte im 7. Jahrhundert Dādīšō' Qaṭrājā die Christenfrömmigkeit des vollkommenen Anachoreten beschrieben, s. seine Abhandlung „Über die Einsamkeit“, ediert von Alphonse Mingana, *WoodSt* 7 (1934), 201–247, 210 a, 8–11: „Ein Mensch ist und wird ein wahrer Einsiedler (ihidajā) genannt, wenn er für sich allein lebt mit dem einen, dem eingeborenen Sohn Gottes (ihidait ihidajā d'alāhā), der ihn durch Gnade der Herrlichkeit seines Namens gewürdigt hat.“

<sup>53</sup> Eine kurze Lebensbeschreibung gibt Išo'd'naḥ von Bāsra, s. *Le livre de la chasteté*, *Chabot* 44–46 (Übers. 278–279), Nr. 125 = Nr. 126 des Textes bei *Bedjan*, *Liber superiorum*. Allerdings kann die aufgrund dieser Vita von *Assemanus*, *Bibliotheca Orientalis* III/1: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, Romae 1725 = *Hildesheim/New York* 1975, 100–103 und Ignatius Ortiz *de Urbina*, *Patrologia Syriaca*, Romae<sup>2</sup> 1965, 147–148 und *Blum*, *Vereinigung und Vermischung* 53 vertretene Meinung, daß Joseph der „Seher“ dem 7. Jahrhundert angehört, nicht aufrechterhalten werden, denn offensichtlich hat Išo'd'naḥ den Kalifen 'Umar II. b. 'Abd al-'Aziz (717–720) mit 'Umar I. b. al-Ḥaṭṭāb



des 'Abdīšō' von Nisibis mit 1900 angegeben wird,<sup>54</sup> schildert er seine spirituellen Erfahrungen und entfaltet seine mystische Theologie. Charakteristisch für sein Denken ist der Versuch, die verschiedenen Aspekte und Entwicklungsstufen mystischer Spiritualität in einer intellektuellen Struktur zusammenzufassen und eine Art technischer Synthese zwischen den Kategorien des Euagrius und des Jōhannān von Apameia zu schaffen. Dies gilt besonders für den „Brief über die drei Stufen des monastischen Lebens“<sup>55</sup> und die rekonstruierten Partien der Centurien, der „Kapitel der Erkenntnis“.<sup>56</sup> Dem körperlichen Stadium entspricht hier die Praxis der Askese, die zur Reinheit der Seele führt, und die Kontemplation aller leibhaften Wesen. Zum seelischen Stadium gehört die Kontemplation aller geistigen Wesenheiten, des Gerichtes und der Vorsehung Gottes und die Praxis innerer Tugenden, durch die die Seele zur Klarheit gelangt. Das pneumatische Stadium als Ort oberhalb der Klarheit ist schließlich identisch mit der Kontemplation der heiligen Trinität. Jäusep Hazzājä hat diese schon vor ihm in verschiedenen Verbindungen auftretenden Elemente systematisiert, ohne daß jedoch dabei die entscheidende christologische Korrektur gegenüber Euagrius verlorengeht. Apodiktisch kann er formulieren: „Für alle vernünftigen sichtbaren und unsichtbaren Wesen ist die Menschheit unseres Herrn ein Spiegel, in der sie Gott,

(634–644) verwechselt. Dies geht eindeutig aus der Erwähnung des Metropoliten von Nisibis Kyprianos (740–767) hervor. S. hierzu und anderen Details von Leben und Werk Addai Scher, Joseph Hazzāyā, écrivain syriaque de VIII<sup>e</sup> siècle: RSO 3 (1910), 45–63, Antoine Guillaumont, Sources de la doctrine de Joseph Hazzāyā: OrSyr 3 (1958), 3–24, E. J. Sherry, The Life and Works of Joseph Hazzāyā, in: W. McCullough (ed.), The Seed of Wisdom, FS T. J. Meek, Toronto 1964, 78–91 und Robert Beulay, Joseph Hazzāyā: DSp 8 (1974), 1341–1349. Sherry, ebd. 88 nennt als wahrscheinliche Lebenszeit 710–792; hingegen nimmt Guillaumont, ebd. 6 an, daß der „Seher“ schon vor seiner Verurteilung durch die von Katholikos Timotheos I. 786/87 geleiteten Synode gestorben ist. Einige Briefe und mystische Traktate, die teilweise unter dem Namen des leiblichen Bruders von Joseph, 'Abdīšō' überliefert wurden, edierte Alphonse Mingana in WoodSt 7 (1934), 262–279, Übers. ebd. 148–175. Die deutsche Übers. des ersten Traktates „Über die Kontemplation und ihre verschiedenen Arten“ (Mingana 262, col 1–272, col 2) gibt Adolf Rücker, Aus dem mystischen Schriftum nestorianischer Mönche des 6.–8. Jahrhunderts: Morgenl. 28 (1936), 38–54, 51–53. Zwei Briefe edierte Beulay, La collection des lettres de Jean de Dalyatha 500–506 und 508–520 (= Mingana, Woodst 4 (1934), 276–282 (unter dem Namen 'Abdīšō' Hazzājä). Zur Identifikation der echten Partien der Centurien s. Beulay, Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?

<sup>54</sup> S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis III/1,102

<sup>55</sup> Der bisher Philoxenos zugeschriebene, in einer Kurz- und Langform überlieferte Brief wurde als Jäusep Hazzājä zugehörig identifiziert, s. Paul Harb, Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la Lettre sur les Trois Degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabboug?: Melto 4 (1968), 13–36 und ders., Die Unechtheit des Philoxenos-Briefes über die 3 Stufen des monastischen Lebens: ZDMG Suppl 1 (1969), 380–384. Eine Edition und Übersetzung des Briefes bieten Gunnar Olander, A letter of Philoxenos of Mabboug sent to a friend, Göteborg 1950 (AUG 56) und François Graffin, La lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique: OrSyr 6 (1961), 317–329, 330–352, 455–485, OrSyr 7 (1962), 77–102.

<sup>56</sup> S. das Ergebnis der vorausgehenden subtilen Analyse der in der späteren Überlieferung Jōhannān von Däljātā zugeschriebenen Centurien bei Beulay, Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées? 40–41.



das Wort sehen, das in ihr wohnt . . . Außerhalb der Menschlichkeit unseres Herrn gibt es keine Schau Gottes, weder für die Engel noch für die Menschen, weder in dieser noch in der kommenden Welt“.<sup>57</sup> Diese Menschheit Jesu ist jedoch durch ihre Auferstehung in die Gottheit verklärt; deshalb ist ihre Schau nur ein Durchgangsstadium zur Kontemplation der göttlichen Herrlichkeit. „Wenn die Seele an den Ort oberhalb der Klarheit eingetreten ist, . . . nährt sie sich von den Mysterien der neuen Welt . . ., sie wird verschlungen von der unaussprechlichen Glorie des Herrn“.<sup>58</sup> Die Glorie des Herrn ist aber nichts anderes als das Licht der Trinität, mit der sich, wie Jāusep Hazzājā es ausdrückt „die Schau des Geistes (madʿā) vermischt“, von der „die Identität des Geistes (qʿnūmā dʿ haunā) nicht mehr unterschieden werden kann“.<sup>59</sup> „Das Herz des Menschen wird dann erfüllt mit dem heiligen Licht der Schau dieser Kontemplation in solch einem Maß, daß der Geist sich selbst nicht erkennt und unterscheidet, weil alle Fähigkeiten seiner Natur vom Licht absorbiert sind. Dann gibt es weder den Gedanken an irgendetwas, noch Bewußtsein oder Erinnerung, noch irgendwelche Regungen und innere Bewegungen, sondern nur noch Erstaunen (temhā) und unaussprechliche Verwunderung (tehrā)“.<sup>60</sup>

Diese Dynamik mystischen Erlebens, die alle Objektbezogenheit des Fühlens und Denkens übersteigt, die auch die trinitarische Unterschiedenheit hinter sich läßt und schließlich eintaucht in die göttliche Allheit, ist wahrscheinlich der eigentliche Anlaß gewesen für einen Ketzerprozeß, bei dem nicht nur Jāusep Hazzājā sondern auch Jōhannān von Dālĵātā und Jōhannān von Apameia einer Prüfung auf ihre Rechtgläubigkeit unterzogen wurden. Wir wissen nicht genau ob Joseph der Seher noch lebte, als die von dem Katholikos Timotheos I.<sup>61</sup> im Jahre 786/87 einberufene Synode<sup>62</sup> sich mit der

<sup>57</sup> S. das Zitat aus den in der MS Cambridge 1999, f. 120a Jōhannān von Dālĵātā zugeschriebenen Centurien VI, 8–10 bei *Beulay* ebd. 10–11. *Scher*, Joseph Hazzāyā 57 hatte es schon aus der MS Séert 78 als authentische Aussage des „Sehers“ angeführt. Zur Diskussion des Textes im Hinblick auf seine spätere Verurteilung s. *Guillaumont*, Sources 15.

<sup>58</sup> S. das Zitat aus der MS Harvard 30, fol 76 b, Centurien IV, 85 bei *Beulay*, ebd. 20–21.

<sup>59</sup> *Mingana*, WoodSt 7 (1934), 274, die engl. Übers. des größeren Textzusammenhanges ebd. 155 b, 1–17; zur Interpretation s. *Blum*, Vereinigung und Vermischung 53.

<sup>60</sup> *Mingana*, ebd. 263, Übers. 144 b, 20–144a, 2

<sup>61</sup> Über Leben und Werk dieses bedeutenden Katholikos s. *Henri Labourt*, De Timotheo I. Nestorianorum patriarcha, Paris 1904 und *Raphél J. Bidarwid*, Les lettres du patriarche Nestorien Timothée I., Rome 1956 (StT 187). Einzelne Briefe wurden auch übersetzt von *Oskar Braun*, Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe: OrChr 1 (1901), 138–152, ders., Ein Brief des Katholikos Timotheos I. über biblische Studien des 9. Jahrhunderts: ebd. 299–313, ders., Briefe des Katholikos Timotheos I.: OrChr 2 (1902), 1–32, ders., Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I.: ebd. 283–311, ders., Briefe des Katholikos Timotheos I.: OrChr 3 (1903), 1–15 und ders., Timothei patriarchae I epistulae I. 1914/15 (CSCO 74/75).

<sup>62</sup> *Sherry*, The Life and Works of Joseph Hazzāyā 82 vertritt ebenso wie *Chabot*, Synodicon Orientale 599 f. und *Scher*, Joseph Hazzāyā 47 die Meinung, die Synode habe



Mystik innerhalb der nestorianischen Kirche beschäftigte. Die wichtigsten Sätze des arabisch überlieferten Berichtes über diese Synode lauten: „Der Katholikos Timotheos verurteilte Jōhannān mit dem Beinamen Dālajāā und Jōhannān von Apameia und Jāusep auf einer Synode . . . Er legte ihnen (sc. den Vätern) dar, daß gewisse Mönche vorgaben, die Gestalt der Engel anzunehmen und die Menschen täuschten und durch sie verschiedene Irrtümer sich schnell ausbreiteten. Unter ihnen sei auch Jōhannān Dālajāā, der in der Nachfolge des Sabellios glaube, der Sohn und der Heilige Geist seien keine Personen, sondern nur Kräfte und daß das Wort Sohn genannt werde, nicht weil es vom Vater sei, sondern weil der Vater durch dasselbe die Welt geschaffen habe; und er fügte hinzu, daß der Schöpfer vom Geschöpf selbst gesehen werden. Und außerdem stamme aus dieser Schar Jāusep, der unter anderem gesagt haben soll: Wenn ihr die Gabe des Geistes empfangen wollt, kümmert euch nicht um das Gebet und den Gottesdienst, sondern flieht die Versammlung der Menschen und sucht entlegene Orte auf, wo nicht einmal die Stimme eines Vogels hörbar ist. Und er wollte nicht wahrhaben, daß der Heilige Geist auf die Apostel herabgekommen ist in der Gestalt des Feuers und am hellichten Tage. Außerdem sei irgendwo von diesem Jāusep folgendes geäußert worden. Wer zur Vollendung gelangt sei, bedürfe nicht mehr des Gebetes, der Psalmen, der (Schrift)lesung und der Hände Arbeit, weil er vollkommen sei. Indem er sich dem beständigen Gebet weihe, werde er des Leibes und Blutes des Herrn und der Werke des Geistes teilhaftig. Er hätte auch versichert, daß die Seele keinesfalls mit dem Körper geschaffen werde, sondern mit Gott präexistiere. Darüberhinaus habe er gegen die Gottheit gelästert, da er behauptete, sie sei sichtbar . . . Daher unterwarfen die oben genannten mit Timotheos versammelten Väter jeden dem Bann, der behauptete, daß die Gottheit selbst von der Menschheit des Herrn oder von irgendeiner anderen Kreatur gesehen werde. Und sie stellten fest, daß die Seelen nach ihrer Trennung solange ohne Empfindung seien, bis sie zu ihren Körpern zurückkehrten, und daß niemand in dieser Welt über die Menschheit Christi hinaus die Vollendung erreichen könne. Außerdem verdammten sie diejenigen, die Bücher des oben genannten Jāusep und des Jōhannān Dālajāā und des Jōhannān von Apameia lesen oder in der Bibliothek ihres Klosters oder in ihrer Zelle bewahren würden . . .“<sup>63</sup> – Die nächste Synode des Jahres 790 bestimmte, daß jeder dieser Irrtümer Verdächtige vor der Übernahme eines kirchlichen Amtes einen schriftlichen Widerruf zu leisten habe.<sup>64</sup> Vor seiner

nicht 786/87, sondern 790 stattgefunden. Hingegen halten *Guillaumont*, Sources 9 und *Colless*, The biographies of John Saba 52 mit guten Gründen an dem von Išo'denaḥ von Bāsrā im „Buch der Keuschheit“ (Chabot Nr. 125) überlieferten Datum fest.

<sup>63</sup> *Assemanus*, Bibliotheca Orientalis III/1,100, die lat. Übers. 101. S. hierzu auch den Brief von Timotheos I. an Rabban Baktiṣō' den Diakon und Arzt am Hofe des Kalifen CSCO 74, *Braun* 44, Übers. CSCO 75, *Braun* 27. – Zur Diskussion des Jōhannān von Apameia s. zuletzt *Colless*, The Biographies of John Saba 52 ff. und ders., Le mystère de Jean Saba 517 ff.

<sup>64</sup> *Braun*, Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I., 295, Kanon IV: „Jeder Bischof, Einsiedler und Gläubige, der die Häresie der Messalianer oder einer anderen ange-



Weihe zum Bischof von Bēt Nūhadrā mußte deshalb Nestorios folgende Sätze seinem Glaubensbekenntnis anfügen: „Auch anathematisiere ich die ganze böse Gesinnung der Messalianer, die bald lästernd behaupten, daß die Natur des Eingeborenen von seiner Menschheit gesehen werde, bald, daß seine Menschheit einfach und nicht zusammengesetzt sei, gemäß der bösen und gottlosen Ansicht der Manichäer. Denn die göttliche Natur ist unkörperlich, unendlich und allen Geschöpfen unsichtbar; die Natur und Person der Menschheit unseres Herrn ist körperlich, begrenzt und sichtbar allen Vernunftwesen. Deshalb ist sie unfähig, die Natur seiner Gottheit (zu sehen). Denn wie die Natur des Herrn nicht unbegrenzt, anfangs- oder endlos ist gleich seiner Gottheit und wie sie nicht unsichtbar, ungeschaffen und unkörperlich . . . wie der Logos und der Geist, so kann auch die Menschheit des Herrn seine Gottheit nicht sehen, wie der Sohn, der Logos und der hervorgehende Geist die Natur Gottes sehen . . . Ebenso verwerfe und anathematisiere ich alle, welche sagen, daß die Menschheit des Herrn aus ihrer Zusammensetzung gelöst und einfacher, nicht zusammengesetzter Geist wurde . . . Auch anathematisiere ich die, welche sagen, es könne in dieser Welt eine Vollkommenheit geben, die so die heiligen und göttlichen Sakramente verschmähen und verachten und es wagen, die kirchlichen Gesetze und Konstitutionen zu übertreten. Ebenso diejenigen, welche sagen, daß die Seelen nach ihrem Ausgang aus dem Leibe fühlen, wissen, wirken, (Gott) loben oder (von Fürbitten?) Nutzen haben, denn nichts solches kommt ihnen zu, bis sie ihre Leiber (wieder) anziehen“.<sup>65</sup> – In einem Dokument der Synode von 804 wird Jōhannān von Apameia in die lange Reihe der Ketzer eingereiht. Schlaglichtartig erscheint ein Rückblick auf die zweihundertjährige Auseinandersetzung der nestorianischen Kirche mit der Mystik. „Genauso wie Katholikos Sabrišō die Schriften des Henānā von Adiabene und Īšō’jahb III. die Phantasien von Sahdōnā und die Kommentare des Īšā’jā von Taḥal, so verdammen wir die Blasphemien dieses Apameers und von Jäusep und von Jōhannān von Dālajā“.<sup>66</sup> Durch den Nachfolger des Timotheos Īšō’ bar Nūn (823–827)

---

klagt ist, darf, bevor er schriftlich vor der katholischen Kirche diese böse Lehre anthematisiert, nicht in seinem Rang dienen oder an der Kirche und den Sakramenten teilnehmen im Worte des Herrn“. Der bei dieser Synode verfaßte Synodalbrief des Katholikos über Rechte und Vorschriften kirchlicher Zensur blickt schon zurück auf die bereits vollzogene Verurteilung von Jäusep Hazzāyā, Jōhannān von Apameia und Jōhannān von Dālajā, s. ‘Abdišō’ von Nisibis, *Nomokanon IX*, 6 bei Angelo *Mai*, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita X*, Romae 1838, 327–329.

<sup>65</sup> *Braun*, ebd. 305–309, – Īšō’d’naḥ von Bāšrā, *Le livre de la chasteté*, *Chabot* 278–279 (Nr. 125) beruft sich bei seinen Ausführungen über Joseph den „Seher“ auf die von Nestorios, dem Bischof von Bēt Nūhadrā verfaßte Vita. Von diesem ist noch erhalten ein Brief „Über den Anfang der Bewegung der göttlichen Gnade“, s. J. M. *Vosté*, *Recueil d’auteurs ascétiques nestoriens du VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècle*: Ang. 6 (1929), 143–206, Nr. LIII 190–191. Es handelt sich hier nicht wie Vosté 205 vermutet um einen Auszug aus der Biographie von Jäusep Hazzāyā.

<sup>66</sup> *Mai*, *Scriptorum veterum nova collectio X*, 167.



werden die drei Verurteilten von allen Anklagen freigesprochen.<sup>67</sup> Es muß allerdings offen bleiben, ob auch diese Rehabilitation hinfällig wurde, als der Katholikos seine heftige Opposition gegen den Vorgänger widerrief.<sup>68</sup>

Mitte des neunten Jahrhunderts berichtet Īšōʿdʿnaḥ, der Bischof von Bāsrā im sogenannten „Buch der Keuschheit“, in dem „Leben der Gründer von Klöstern im Reich der Perser und Araber“, daß ebenso wie Išḥāq von Ninive auch Jāusep Hazzāyā, Jōhannān von Apameia und Jōhannān Dālajā auf Ablehnung in der Kirche stießen.<sup>69</sup> Ebenso wie Thomas von Margā in seiner „Geschichte der Mönche des Klosters von Bēt ʿAbē“ macht aber auch Īšōʿdʿnaḥ aus seiner Verehrung dieser ostsyrischen Mystiker kein Hehl.<sup>70</sup> Die positive Würdigung der Mystik durch diese beiden Bischöfe zeigt, daß die synodale Verdammung diese im Widerspruch zur offiziellen nestorianischen Christologie stehende Spiritualität nicht beeinträchtigen konnte.

Aus dem zehnten Jahrhundert stammt schließlich eines der eindrucksvollsten Zeugnisse für die mystische Praxis im ostsyrischen Christentum. In der Lebensbeschreibung des geistlichen Vaters Rabban Jāusep Būsnāyā aus der Feder von Jōhannān bar Kaldūn finden sich wesentliche Elemente der vorausgehenden Entwicklung.<sup>71</sup> Das 8. Kapitel dieser Vita enthält eine der umfassendsten Darstellungen von Askese und Mystik in der nestorianischen Kirche.<sup>72</sup> Danach ist es Aufgabe des Mönches, jetzt schon das Leben in der neuen Welt Gottes zu verwirklichen. Da in der eschatologischen Vollendung alle Objektbezogenheit entfällt, können auch jetzt schon die heiligen Mysterien in pneumatischer Weise ohne Gestalt und Form empfangen werden. „Durch die Erkenntnis, die dem Nous am Ort der wahrhaften Demut geschenkt wird, erhebt er sich zum Ort der Spiritualität und partizipiert spiri-

<sup>67</sup> Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria I, *Gismondī* ar. 75–76, lat. 66–67.

<sup>68</sup> ʿAbdišōʿ von Nisibis in seinem Nomokanon, s. J. M. Vosté, *Ordo Iudicorum Ecclesiasticorum compositus a Mar A. metr. Nisibis; latine interpretatus est, notis illustravit.* I,5, Codificatione canonica oriente Fonti serie 2, fasc 15, Città del Vaticano 1940, 65. S. auch *Assemanus*, *Bibliotheca Orientalis* III/2, 166.

<sup>69</sup> Le livre de la chasteté Nr. 124–126, *Chabot* 63–67, Übers. 277–280. S. hierzu auch Jean Maurice *Fiey*, *Īshōʿdʿnaḥ*, métropolitte de Basra et son oeuvre: *OrSyr* 11 (1966), 431–450 und ders., *Assyrie Chrétienne I*, Beyrouth 1965, 21–25.

<sup>70</sup> S. die Anm. 10 genannten Ausgaben von *Budge* und *Bedjan*. Zur literaturgeschichtlichen Analyse s. J. M. *Fiey*, *Thomas de Marga*. *Notule de littérature syriaque: Muséon* 78 (1965), 361–366. Ders., *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, Louvain 1970 (CSCO 310/Sub 36), 19 bemerkt: „La mystique monastique du IX<sup>e</sup> siècle trouve en lui (sc. Thomas) un représentant valable, qui mériterait d'être mieux étudié“. Allerdings berichtet Thomas von Margā ausschließlich über Asketen und Mystiker des Klosters Bēt ʿAbē. Die bisher behandelten Mystiker werden nicht erwähnt.

<sup>71</sup> Übersetzt nach der MS Nr. 95 des chaldäischen Klosters Notre Dame de Sémenes von Jean Baptiste *Chabot*, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya († 979) par son disciple Jean Bar Kaldoun: ROC* 2 (1897), 347–405, *ROC* 3 (1898), 70–121, 168–190, 292–327, 458–480, *ROC* 4 (1899), 380–415, *ROC* 5 (1900), 118–143, 182–200, erschienen auch als Separatdruck Paris 1900.

<sup>72</sup> Es handelt sich um die in *ROC* 4 und 5 übersetzten Partien.



tuell auf erhabene göttlich mystische Weise mit den (himmlischen) Geistern am Mysterium des Leibes und Blutes unseres Herrn. Er empfängt wahrhaftig die Person unseres Herrn ohne irgendein Symbol, Mysterium oder Gleichnis auf die Art und Weise, wie die Heiligen sie in der neuen Welt empfangen“.<sup>73</sup> Wie bei Jōhannān von Apameia geht es jetzt schon um eine „Angleichung an die neue Welt“ (ebd.); ebenso werden ausführlich die drei Etappen des geistlichen Weges erörtert.<sup>74</sup> Auf der körperlichen Stufe geht es um die Verwirklichung der Gottesfurcht in asketischen Übungen, um den Kampf mit den Dämonen und die Kontemplation aller geschaffenen Kreaturen. Im seelischen Stadium erfährt der Mensch Gott nicht mehr als Richter, dem er aus Furcht und Streben nach Lohn dient, sondern als barmherzigen Führer, den er aus Dank und Liebe im vollkommenen Schweigen ehrt. Es bedarf jetzt nicht mehr der Worte und äußeren Werke, um Gott nahe zu sein. Es beginnt die Einwohnung Christi. „Das Wort unseres Herrn ist allzu wahr: Siehe das Himmelreich ist inwendig in euch, das heißt, ich bin in meinem Vater und mein Vater ist in mir, und ich wohne in unbegrenzter Weise in euch. Ja, Christus wohnt unbegrenzt und wahrhaftig in der Seele!“<sup>75</sup> Im Anschluß hieran wird im Sinne des Euagrius von der diesem Stadium entsprechenden Kontemplation der geistigen Wesen gesprochen.<sup>76</sup> Auf der pneumatischen Stufe wird dann der letzte Überstieg zur Einheit jenseits des Subjekt – Objekt – Dualismus vollzogen. „Wir erfahren, daß der Nous selbst zu Christus wird, daß er nicht mehr der Diener oder der Meister Christi ist, sondern daß er selbst Meister wird und daß Christus aufhört ein Meister zu sein, daß er nicht mehr ein Mensch ist, auch kein Gott, sondern daß er Gott wird und Gott nicht mehr Gott ist . . . Deshalb gehört auf dieser Stufe die Lebensweise des Mönches ganz der neuen Welt, denn er ist schon mystisch in sie eingetreten, er wohnt in ihr, um es so zu sagen, im voraus, er hat teil an ihrem Mysterium“.<sup>77</sup> Dieser in paradoxer Begrifflichkeit beschriebene mystische Eintritt in die neue Welt geschieht durch die Enstase des Nous im vollkommenen Schweigen.<sup>78</sup> Durch sie gelangt der Mensch zur Kontemplation der heiligen

<sup>73</sup> ROC 4 (1899), 401. Dem Symbol steht hier die Wirklichkeit gegenüber, die in der neuen Welt ohne Vermittlung empfangen wird.

<sup>74</sup> ROC 5 (1900), 118 ff.

<sup>75</sup> Ebd. 122–123. In diesem Zusammenhang wird von der kostbaren Perle gesprochen, die in der „Seelenburg“ gefunden werden kann.

<sup>76</sup> Ebd. 124: „Der Bruder erlangt auf dieser Stufe die unkörperliche Kontemplation (theoría), das heißt die Schau der Engel, die die Seele sieht mit den Augen des Geistes in der Natur ihres Geschaffenseins“. Ebd. 120 hieß es: „Auf dieser Stufe wird dem Bruder die Kontemplation des Körpers geschenkt, das heißt, daß er geistig (noushaft) die Kraft des Mysteriums sieht, die in den geschaffenen Kreaturen verborgen ist und daß er Gott den Schöpfer verherrlicht wegen seiner unbegreiflichen Weisheit“.

<sup>77</sup> Ebd. 124.

<sup>78</sup> Nach ROC 4 (1899), 383 vollzieht sich der Weg des Mönchtums in einem „Meer des Schweigens“. S. auch ebd. 404: „Das Schweigen ist die Stille, in der der Mensch sich befindet außerhalb allen Lärms und aller Beschäftigungen dieser Welt, in dem alle Tugenden des monastischen Lebens praktiziert werden“. ROC 5 (1900), 122 spricht Jōhannān bar Kaldūn von dem wortlosen Gebet, wenn der Mönch „seinen Gottesdienst und seine



Trinität. „Dann wird der Nous ganz Wolke. Er vergißt sich selbst und absolut alles, bis er von dem Engel zurückgeholt wird, der zu ihm sagt: Gedenke deiner Natur, o Mensch, komme wieder zu deinem Nous . . . Ertrinke nicht in diesem unermeßlichem Meer ohne Grenze“!<sup>79</sup>

Die skizzierte Entwicklung der Mystik in der nestorianischen Kirche vom fünften bis zum zehnten Jahrhundert zeigt, daß die Leidenschaft und Glut dieser orientalischen Spiritualität weder durch konfessionelle noch dogmatische Schranken reguliert und begrenzt werden kann. In der ihr eigenen Freiheit und Universalität relativiert und sprengt diese Mystik den historisch bedingten Rahmen vorgegebener Institution und Lehre. Die an Christus selbst orientierte Sehnsucht nach der Vereinigung des Menschen mit Gott läßt sich nicht normieren durch die intellektuelle Option irgendeiner kirchlichen Instanz. Dogma und Theologie müssen sich vielmehr immer neu in Frage stellen lassen durch das Zeugnis derjenigen, denen jetzt schon in der Nachfolge Jesu eine Prolepse der zukünftigen Vollendung in der Schau Gottes gewährt wurde. Die Geschichte nestorianischer Mystik vollzieht sich in einer notwendigen Spannung zwischen Dogma und Spiritualität. Im Sinne mystischer Theologie des orientalischen und auch des byzantinischen Christentums tritt gerade in solcher spannungsvollen Beziehung der letzte Bezugspunkt allen theologischen Denkens und kirchlichen Handelns zutage: Die Möglichkeit und Weise der Vergottung des Menschen, seine eschatologische mālahanūtā, seine gnadenhafte Theosis.

Angesichts der beschriebenen Entwicklung ostsyrischer Mystik ergeben sich ein Fülle von Fragen, von denen nur einige hier kurz noch angedeutet werden können.

1. Wie ist die erstaunliche Tatsache zu erklären, daß Dionysios Areopagites, dessen Werke schon im 6. Jahrhundert ins Syrische übersetzt wurden, von solch geringem Einfluß auf diese Mystik geblieben ist? Bildete die intensive meditative Praxis des orientalischen Mönchtums eine Sperre gegen die Übernahme eines philosophisch-spekulativen Systems, besonders, wenn dies von Problemstellungen des Neuplatonismus ausgeht? Oder hat sich hier die traditionelle Option der nestorianischen Kirche für den Aristotelismus als wirksam erwiesen?<sup>80</sup> Oder hängt diese Fehlanzeige damit zusammen, daß die transzendental-ideologische Legitimation kirchlicher Hierarchie durch Dionysios der geistlichen Freiheit ostsyrischer Mystiker gegenüber kirchlicher Institution und Autorität zuwiderlaufen mußte?<sup>81</sup>

Psalmodie hält mit der Zitter der geistigen Sprache, das heißt der Gedanken. Er hält seine Lektüre in Schweigen. Das Schweigen regiert ihn in seinem ganzen Leben wie in seinem Äußeren“.

<sup>79</sup> ROC 5 (1900), 125.

<sup>80</sup> S. zu diesem Thema zuletzt Ilona *Oppelt*, Griechische Philosophie bei den Arabern, München 1970, 13–24 und F. E. *Peters*, Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam, New York/London 1968, 18 ff. und 33–41.

<sup>81</sup> Wie die Konzeption des Dionysios Areopagites der Legitimation kirchlicher Institution dient, wurde herausgearbeitet von Herbert *Goltz*, *Hiera Mesiteia*. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum, Erlangen 1974 (Oikonomia 4).



2. Wie ist der auffallend starke Zug zu einer monistisch orientierten Spiritualität zu erklären? Realgeschichtlich und anthropologisch durch vorgegebene Grundstrukturen mystischen Erlebens? Oder traditionsgeschichtlich vielleicht durch den verborgenen Einfluß des Stephanos bar Šūdāilī, dessen „Buch des heiligen Hierotheos“ einen nachhaltigen Einfluß auf die monophysitische Mystik bis zu Grīgōr bar ʿEbrājā im 13. Jahrhundert ausübte, obwohl er als angeblicher Schüler des Jōhannān von Apameia schon von Philoxenos erbittert bekämpft wurde?<sup>82</sup> Selbst die Frage ist nicht auszuschließen, ob diese monistische Tendenz nicht auf Einflüsse des Buddhismus zurückzuführen ist, da das ostsyrische Christentum durch Jahrhunderte in Berührung mit dieser Weltreligion gestanden hat.

3. Im Hinblick auf das Verhältnis der persischen Kirche zum Islam ist zu fragen, ob es eine wechselseitige Beeinflussung zwischen der christlich-orientalischen Mystik und dem Sufismus auf islamischer Seite gegeben hat und auf welche Weise sich dieser Einfluß vollzog.<sup>83</sup>

4. Christlich-orientalische Mystiker wie Ishāq von Ninive haben entscheidend auf die byzantinische Spiritualität und besonders den Hesychasmus eingewirkt. Läßt sich ein ähnlicher Einfluß auch nicht auf den lateinischen Westen nachweisen, so bleibt doch die Frage nach elementaren Affinitäten und Analogien zwischen der Spiritualität des christlichen Orients und der hochmittelalterlichen Mystik eines Meister Eckehart, eines Jan van Ruysbroeck und des anonymen Autors der „Wolke des Nichtwissens“. Wie die Mystik immer wieder die Schranken kirchlicher Institution und Lehre durchbricht, so überschreitet sie auch die sehr verschiedenartigen historischen Bedingtheiten der Geistes- und Theologiegeschichte in Ost und West, da sie in einer Grundstruktur des menschlichen Wesens angelegt ist, seiner Sehnsucht nach der Einheit mit dem göttlichen Ursprung.

<sup>82</sup> Hierzu s. *Blum*, Vereinigung und Vermischung 47 ff.

<sup>83</sup> Demnächst erscheint in den *AnOr* mein Aufsatz: Christlich-orientalische Mystik und Sufismus. Zu Grundproblemen ihres Kontaktes und ihrer gegenseitigen Beeinflussung.