

Philoxenos und Ephräm

von

Edmund Beck OSB

Die Frage, welchen Einfluß Ephräms Schrifttum auf die Nachwelt ausgeübt hat, ist noch weitgehend unbeantwortet. Die sichtbarste Wirkung, der »griechische« Ephräm, müßte erst analysiert werden, bevor man entscheiden dürfte, was wirklich unter Ephräms Einfluß steht und was nur ganz zufällig unter seiner Flagge geht. Auch kommen hier nur Ephräms moralisch-asketische Werke in Frage. Wie steht es aber mit dem Theologen Ephräm, der doch auch in den erhaltenen syrischen Werken genügend klar zur Geltung kommt? Ein Einfluß auf die griechische Theologie scheidet hier von vornherein aus. Aus einem zweifachen Grund. Erstens mußte seine Theologie, verglichen mit der Theologie seiner großen griechischen Zeitgenossen, als rückständig erscheinen, und zweitens sind die hymnischen Werke, die hier in Frage kommen, wie die Hymnen *de fide*, wohl niemals ins Griechische übersetzt worden.

Wir können daher die Frage auf die syrische Theologie der Zeit nach Ephräm einengen. Hier ist nun im christologischen Streit griechische Theologie eingeströmt, die zwangsläufig die unentwickeltere syrische zurückdrängen mußte. Da aber das Syrische im 5. u. 6. Jh. sich noch voll und ganz gehalten hat und Theologen dieser Periode wie Jakob von Sarug und Philoxenos von Mabbug Klassiker dieser Sprache sind, ist von vornherein anzunehmen, daß hier Ephräm noch eine bedeutende Rolle spielen mußte.

Die folgende Untersuchung will das für Philoxenos herausstellen, und zwar durch die Analyse der kleinen Abhandlung über die Trinität, des ersten Teils der Schrift *Tractatus tres de Trinitate et de Incarnatione*, die A. Vaschalde in CSCO (10/Syr.10) herausgegeben hat.

Hier liest man zunächst auf S.5,2ff., daß über »die Natur der Wesenheit (kyânâ d-îtûtâ) nur der belehren kann, welcher den Früheren seine Natur (kyânâ) geoffenbart hat und den Letzten (Christen) seine Personen (qnômê)«. Noch ganz ephrämisch ist hier gleich zu Beginn, daß itûtâ, absolut gebraucht, nicht das bezeichnet, was seine wörtliche Übersetzung zum Ausdruck bringt (Wesenheit) — auch ein erklärender Zusatz wie »göttliche Wesenheit« würde daran nichts ändern —, wie die daraus sich ergebende Tautologie beweist; itûtâ ist hier noch ganz wie seine maskulinische Entsprechung ityâ ein Name für Gott, der, wie Ephräm ausdrücklich erklärt und auch Philoxenos im folgenden andeuten wird, die syrische Wiedergabe des Yahwe-Namens ist in seiner Deutung von Ex., 3,14, wo die Septuginta ὁ ὢν hat; die Pešittâ behält die hebräische Form bei, die aber Ephräm im Sinne des Partizips der LXX mit haw d-itaw erklärt¹.

Der aus Philoxenos *de trinitate* zitierte Satz hat aber darüber hinaus schon, wenigstens für die Trinitätslehre, die klare Scheidung von kyânâ (Natur) und qnômâ (Person), während hier Ephräm, wie wir noch sehen werden, auch noch von drei kyânê in Gott sprechen kann.

Ganz ephrämisch ist dagegen wieder die Behauptung des Philoxenos in 5,8ff., daß wir von der itûtâ nur erfahren haben, daß sie ist, daß ihr Wie und Wo dagegen kein menschlicher Verstand erfassen kann. Diese Behauptung findet sich bei Ephräm sehr oft. Für ihn ist dabei das Daß der itûtâ schon aus dem Namen abzuleiten. So sagt er z.B. in *Prose Refutation*² I,6,45 negativ, man könne den Begriff der itûtâ nicht seines Inhalts entleeren, so daß sie nicht existierte (d-lâ nehwe itaw). Positiv hat man den gleichen Gedanken auch bei Philoxenos in unserem Zusammenhang auf S. 5,13/8: »Weil Gott wußte, daß eine erschaffene Natur nur erfassen könne, daß er ist, verbarg er sein Wie und offenbarte uns nur, daß er ist. Denn nach meiner Meinung konnte (die geschaffene Natur) gar nicht erkennen, wie er ist, sondern nur den Umstand, daß der Seiende ist (itaw ityâ).« Die merkwürdige Vermischung von Offenbarung und Erkennen, die in diesen Worten zum Ausdruck kommt, wird noch zu erörtern sein. Sie ist auch bei Ephräm vorhanden im *Sermo de fide* 3,13, wo die gleiche positive Form des Satzes, daß der Seiende ist, steht: »Wenn du zum Glauben kamst, daß der Seiende ist (itaw ityâ), dann ist dein Forschen ein Zweifeln. Wenn du nämlich weißt, daß er ist, suchst du nicht, wie er ist³.«

Das Wie der Gottheit kennt nur Gott selber beziehungsweise sein Sohn. So Ephräm und Philoxenos. Letzterer gebraucht dabei in unserem Zusammenhang einen Ausdruck, den ich aus Ephräm nicht belegen kann: »Die Natur der Wesenheit ist Kenner seiner selbst (yâdō'â d-naf'šeh)« (5,24). Doch erinnert die Formulierung sehr an eine andre Wendung, die das Problem von Gott und Ort lösen will und die Philoxenos wieder mit Ephräm gemeinsam hat. Sie wird gleich im folgenden zur Sprache kommen.

Philoxenos kommt im Anschluß an die Selbsterkenntnis Gottes zunächst auf seine Zusammensetzungslosigkeit zu sprechen. Denn »in seiner Wesenheit gibt es nichts (= keinen Teil), was ihm nicht kund wäre« (5,25). Das führt in 6,1 zu dem Satz: »(Gott) hat keine Glieder, weil es in ihm keine Zusammensetzung (rukkâbâ) gibt.« Ganz ähnlich Ephräm im Hymnus *de fide* 26,7: »Wo Mund, Ohren, Augen sind, ist schwache, geschöpfliche Zusammensetzung (rukkâbâ) vorhanden. Gott für einen Körper zu halten, ist furchtbar, ihn für eine Zusammensetzung (rukkâbâ) zu halten, ist erschreckend.«

¹ Vgl. Hymnus *contra haereses* 53,12 (zitiert nach Hymnus und Strophe der Neuausgabe in CSCO 169/Syr. 76) und Hymnus *de fide* 47,10 und 55,9 (Neuausgabe in CSCO 154/Syr. 73).

² C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mami, Marcion and Bardaisan* (London 1912 = Text and Translation Society).

³ Zitiert nach Rede und Zeile der Neuausgabe in CSCO 212/Syr. 88.

Philoxenos entwickelt anschließend den Gedanken der Einheit Gottes noch weiter, indem er alle seine Tätigkeiten aus ihm allein kommen läßt: »In sich selber freut er sich, ... erkennt er; er ermißt sich selber, er umgrenzt sich selber, ... er ist das Wesen seiner selbst (ityâ d-naššeh) und der Ort seiner Natur (w-dukkâtâ da-kyâneh)« (6,8). Auf S. 7,12 kommt er dann noch einmal auf die letzte Aussage zurück und formuliert diesmal: »Gott ist selber der Ort seines Wohnens« (atrâ d-mašryeh). Beide Formulierungen sind nächstverwandt mit dem Ausdruck, den Ephräm für die gleiche Sache in *Prose Refutation* I, 132,48f. gebraucht: hūyū atrâ d-naššeh, und der offenbar über Theophilus Antiochenus, *ad Autol.* 2,10 (αὐτὸς ἐαυτοῦ τόπος), aus Philo (C.W. 3,218,24) stammt.

Die zweite Formulierung des Philoxenos, das oben zitierte atrâ d-mašryeh, steht in einer hymnischen Aufzählung von Eigenschaften Gottes. Dabei heißt es auch auf S. 7,6, daß es in Gott keinen neu (auftretenden) Gedanken (huššâbâ ḥadtâ) noch eine »junge (Denk)bewegung« (zaw'â da-tlê) gebe. Alle diese Ausdrücke finden sich ebenso im gleichen Zusammenhang bei Ephräm im Hymnus *de fide* 26,2: »Gott hat huššâbâ nicht nach Art der Menschen, daß er neu (einsetzend) sich bewege (ḥadtâ'it nettzi'). Nicht neu ist seine (Denk)bewegung (lâ ḥdet zaw'eh) noch jung sein Gedanke (wâf-lâ ṭalyâ ḥšâbteh).« Eine wörtliche Übereinstimmung liefert auch der Anfang jener hymnischen Aufzählung des Philoxenos auf S. 7,1: »In Gott gibt es nichts jüngerer und älteres (layt beh da-tlê wa-d-qaššiš).« Ebenso sagt Ephräm im Hymnus *contra haereses* 3,3, daß es bei der von Bardaisan angenommenen Mehrheit von ityē (göttlichen Wesen) nichts älteres und jüngerer geben könnte (layt b-hôn d-qaššiš aw da-tlê). Auch der Schluß der hymnischen Aufzählung hat eine fast wörtliche Entsprechung bei Ephräm. Bei Philoxenos heißt es, daß die Natur Gottes über jedem Anfang sei (l-'el men šurrâyâ) (7,16). Ephräm sagt in der schon zitierten zweiten Strophe des 26. Hymnus *de fide*, daß nur das Geschöpf šurrâyâ habe, das göttliche Wissen aber über Zeiten und Anfänge erhaben sei (men zabnē w-šurrâyē 'elâyâ).

Auf S. 8 kommt Philoxenos auf das Verhältnis von Wille und Natur in Gott zu sprechen: »Nur eine ist seine Natur, nur einer sein Wille ... Niemals war seine Natur, ohne daß nicht auch mit ihr sein Wille gewesen wäre« (8,2 u. 7). Im folgenden erwähnt dann Philoxenos kurz allgemein für Gott, was in seiner Christologie eine große Rolle spielt, daß nämlich nur der Wille Gottes Quelle der Geschöpfe und damit der Vielfalt und der Wandlungen ist, nicht aber die Natur Gottes, die davon unberührt bleibt. Das gilt auch von seinen Namen, die ja alle nur von der Tätigkeit nach außen stammen und daher nur »bis zu seinem Willen kommen und (vor seiner Natur bzw. Wesenheit) umkehren müssen« (8,21f.). Denn in seiner Natur (Wesenheit) ist Gott ḥad d-lâ šmâ eine Einheit ohne Namen (8,17f.).

Zu diesen Ausführungen, die in ihrer Geschlossenheit ein eigenes Gepräge haben, ist aus Ephräm folgendes beizubringen. Erstens, die Gegenüberstellung von Natur und Wille in Gott ist auch bei ihm schon vorhanden.

So heißt es in Hymnus *contra haereses* 32,14: »Die Natur der Wesenheit (kyânâh d-îûtâ) ist niemals kleiner oder größer geworden.« Und zu Beginn der nächsten Strophe (15): »Auch jener Wille der Wesenheit (šebyânâh d-îûtâ) ist nicht ihr Gegner noch ihr Feind, daß er drängen und sich bemühen würde, die Majestät (Gottes dahin) zu bringen, kleiner zu werden und sich zu ändern.« Hymnus *contra haereses* 36,6 faßt beides zusammen: »Die Natur Gottes ist niemals kleiner und größer geworden. Er wird klein durch den Willen, und er wächst durch den Willen. Jenes Zunehmen also, das seine Natur nicht hat, das hat sein Wille.«

Somit herrscht hier Übereinstimmung zwischen Ephräm und Philoxenos. Im zweiten Punkt trifft das nicht mehr ganz zu. Denn die völlige Namenlosigkeit Gottes scheint Ephräm in dieser schroffen Form noch nicht zu kennen. Er stellt zwar auch gelegentlich wie in Hymnus *de fide* 44,1 sogar den Namen îyâ (Jahwe) auf gleiche Stufe mit kênâ (Iustus) und řâbâ (Bonus), also mit Namen, die durch das Wirken nach außen bedingt sind. Aber bei ihm ist doch auch wieder îyâ ein Name, der so sehr das Wesen Gottes angibt, daß er allein von Christus in der Menschwerdung nicht mitgeführt und damit auch nicht übertragenweise den Menschen gegeben wurde, wie das mit dem Namen »Gott« der Fall war (vgl. Hymnus *de fide* 63,6). Philoxenos reiht dagegen auch îyâ in die Schar aller übrigen Gottesnamen ein, indem er auf S. 10,28 sagt: »Gott ist îyâ (ohne Anfang) und bringt Anfänge in Erscheinung; (er ist) Macht und schafft Mächtige; Geist und erschafft Geistige; Licht und erleuchtet das All. Nicht aber wird (damit) seine Natur ausgesagt.«

Übereinstimmung herrscht dagegen wieder in folgender Wendung aus dem gleichen Abschnitt über die Namenlosigkeit Gottes. Philoxenos sagt nämlich hier auf S. 8,22 zur Begründung dafür, daß die Namen nur den Willen Gottes betreffen, weil sie sich alle auf die von diesem Willen geschaffenen Werke beziehen, daß Gottes Wille »die Quelle seiner Werke ist«. Das gleiche Bild verwertet Ephräm im 5. sermo *de fide* 119/24 zur Erklärung der Begrenztheit der göttlichen Schöpfung. Denn würde Gott immer mehr und größere Schöpfungen wollen, so wäre ihm das möglich; denn für ihn ist der Wille schon das Werk (2,384). Durch ständige Neuschöpfungen würde er aber »einer Quelle gleichen, die in einem fort blindlings weiter fließt. Der Schöpfer wäre eine Quelle, unfrei kraft ihrer Natur, die ihrem Fließen nicht Einhalt gebieten kann, weil nicht Herr des eigenen Willens.«

Mit der Frage der Namen Gottes hängt die Frage seiner Erkennbarkeit zusammen. Diese wurde schon oben bei der Erörterung des Begriffes îûtâ gestreift. Auf S. 11,11 sagt nun dazu Philoxenos: hū (= Gott) 'alaw bal-ḥōd yâda' d-neřta'ē (nur Gott allein kann über sich selber aussagen). Ebenso Ephräm und fast mit den gleichen Worten, nur daß er sofort hier den Sohn als den Träger der Offenbarung einschaltet, im Hymnus *de fide* 48,1: hūyū l-ḥōd sâfeq da-'layk neřta'ē. Unmittelbar vor dem zitierten Satz sagt ferner Philoxenos, daß Gott verborgen ist »vor dem Denken des Verstandes (ḥuřřâbâ d-hawnâ) und vor dem Wort, dem Kind des (mensch-

lichen) Geistes (melltâ yaldâ d-tar'itâ).« Dazu vergleiche man zunächst Ephräm, Hymnus *de fide* 57,9, wo auch das menschliche Wort yaldâ d-re'yânâ genannt wird. Und in der anschließenden Strophe wird von diesem Wort gesagt, daß es nicht einmal fähig ist, sich selber auszusagen, und zwar mit den gleichen Worten, die oben positiv von der göttlichen Selbstoffenbarung gebraucht wurden: hî lâh d-tešta'ê lâ yâd'â (memtôm).

In diesem Zusammenhang der Unfähigkeit des menschlichen Geistes, Gott zu erfassen, finden sich noch weitere, sehr auffällige Übereinstimmungen der Ausdrucksweise zwischen Ephräm und Philoxenos. Letzterer sagt hier auf S. 11,14ff., daß Gott nicht erfaßt werde von den Händen der Gedanken (b-idâyâ d-ḥuššâbê) noch auch von den Fingern des Verstandes (b-šeb'âtâ d-madd'â) ergriffen werde. Denn »plump ('abyâ) ist der (menschliche) Verstand gegenüber der Feinheit Gottes (qaṭṭinûteh), und die Seele ist (wie) ein Körper im Vergleich mit seiner Geistigkeit«. Dazu halte man aus Ephräm Hymnus *de fide* 19,4: »Niemals hat der Verstand der Sterblichen Gott ertastet. Wer hätte eine Hand aus Feuer und Finger aus Geist (šeb'â d-rûḥâ), daß er jenen ertasten könnte, vor dessen Unsichtbarkeit sogar unser Geist wie ein Körper ist.« Philoxenos wiederholt auf S. 22,16 noch einmal: »Zu plump ('abyâ) ist der Verstand Gott gegenüber, ein Körper im Vergleich zu seiner Feinheit (qaṭṭinûteh).« Die Gegenüberstellung von 'abyâ (wörtlich: dick, Plumpheit der körperlichen Erkenntnisorgane) und qaṭṭinâ (Feinheit der geistigen Existenz) hat auch Ephräm; so im Hymnus *de fide* 75,26f.: »Auch die Sinne der Söhne der (himmlichen) Höhe versagen, obwohl sie fein und geistig (qaṭṭinîn w-rûḥânîn) sind. Sorge daher dafür, daß die groben Sinne des plumpen Körpers (d-pagrâ 'abyâ) das Forschen (über den Sohn) aufgeben!«

Zum Thema des Getrenntseins Gottes vom Menschen gehört auch noch folgende Übereinstimmung zwischen Ephräm und Philoxenos. »Nicht nach Maß ist Gott größer als die Geschöpfe (law ba-mšūḥtâ rab men 'bâdê). Ohne Maß (d-lâ mšūḥtâ) ist seine Größe, weil ohne Grenzen seine Wesenheit ist (d-lâ sâkâ itûteh).« So Philoxenos auf S. 13,29. Ähnlich Ephräm im sermo *de fide* 1,135-44: »Der Himmel ist hoch nach Maß, doch ohne Maß (d-lâ mšūḥtâ) sein Schöpfer. Denn alles, was Geschöpf ist, überragt nach Maß sein Mitgeschöpf. Ohne Maß (d-lâ muṣḥâ) hoch und verborgen ist (dagegen) der Schöpfer für sein Geschöpf... Der Schöpfer ist durch seine Wesenheit (b-itûteh) (vom Geschöpf) getrennt.«

Hier seien auch noch zwei Stellen angeführt, welche die Termini kyânâ (natura) und ityâ betreffen, in ihrer Verwendung für Gott. Zu ersterem ist aus Philoxenos S. 16,19 anzuführen, wo er Gott in einer hymnischen Aufzählung seiner Eigenschaften nennt: kyânâ d-lâ mettkîn, itûtâ d-lâ šarryat, d. h. »die Natur, die nicht erschaffen wurde, die Wesenheit, die keinen Anfang kennt.« Dabei ist im ersten Teil ein syrisches Wortspiel vorhanden, weil in kyânâ und in ettkîn der gleiche Wortstamm (kwn) gegeben ist. Das gleiche Wortspiel hat man auch bei Ephräm im Hymnus *de fide* 55,7, wo er von der göttlichen Natur sagt: »Was durch die Wesen-

heit (b-ītūtâ) existiert, ist eine Natur, die niemals wünschen konnte, sich selber zu erschaffen (kyânâ da-law hū leh eṣṭbī da-nkīn).«

In den beiden eben zitierten Stellen für kyânâ war auch schon von der itūtâ die Rede. ityâ erscheint bei Philoxenos gleich im Anschluß daran, auf S. 16,28, wo er noch einmal auf die Namenlosigkeit Gottes zu sprechen kommt und dabei sagt, daß die heiligen Schriften (gemeint ist Ex. 3,14) ihm den Namen ityâ (Jahwe) geben, nur auf Grund seines Daseins (balhōd men hây d-itaw). Man hat also hier die für Ephräm schon oben erwähnte Ableitung des ityâ aus dem ὁ ὢν von Ex. 3,14. Philoxenos betont nun weiter, daß dieses ityâ kein eigentlicher Name sei, sondern »nur zeige, daß Gott existiert, unerschaffen von einem andern«. Daß Philoxenos dabei mit seiner Behauptung, ityâ sei kein Name Gottes, etwas von Ephräm abweicht, wurde schon hervorgehoben. In der Aussage aber, daß durch ityâ die Idee eines ewigen, unerschaffenen Daseins zum Ausdruck kommt, stimmt er wieder ganz mit Ephräm überein, der z. B. im Hymnus *de fide* 55,10 sagt: »Jenes erste Wesen (ityâ), das (schon), da (noch) nichts war, sich seiend vorfand (eṣṭkaḥ itaw).«

Doch zurück zur Frage der Gotteserkenntnis. Bisher war hauptsächlich von formalen Übereinstimmungen die Rede. Wie verhalten sich hier sachlich Philoxenos und Ephräm zueinander? Philoxenos vertritt in der Schrift *de trinitate* den Standpunkt, daß jede Art von Gotteserkenntnis Gnade ist, die nicht etwa schon mit der menschlichen Geistnatur mitgegeben ist. So heißt es auf S. 20,6: »Von ihm (Gott) haben alle Logikoi auch das erhalten, daß sie ihn wahrnehmen (argeš) (können); denn wenn er nicht selber von sich Offenbarung gegeben hätte, dann würden ihn die Logikoi für nicht existierend halten. Denn das Wesen (ityâ) ist allen Geschöpfen, ob nun körperlich oder unkörperlich, verborgen, und Sichtbare können den Unsichtbaren nicht sehen.« Und noch klarer auf S. 20,16: »Obwohl er naturhaft vor allen verborgen ist, zeigt er aus Güte sich selber denen, die er will; das heißt jenen, die einen Verstand haben, welcher rein blieb inmitten der Körper und Leiden, indem er auch einem solchen zuvor die Kraft gibt, seine Offenbarung zu tragen. Erst dann steigt er herab und erscheint er ihm. Denn sein Wie und Wo zu sehen, ist keinem Geschöpf möglich.«

In diesen beiden Sätzen kommt wohl eindeutig zum Ausdruck, daß bei den Logikoi, d. h. bei den wort- und geistbegabten Menschen (und Engeln), diese Natur allein nicht ausreicht, um Gott wahrzunehmen, auch nicht der geläuterte Geist eines Asketen. Denn auch dieser braucht noch die Gnade einer besonderen, übernatürlichen Offenbarung.

Bei Ephräm ist die Lage nicht so klar. Er spricht im sermo *de fide* 3,71 ff. davon, daß Abraham nicht erst auf eine Weisung Gottes hin an Gott glaubte, »sondern aus sich selber urteilte, es gebe einen Herrn für die Schöpfung«. Die Offenbarung Gottes sei nur eine Bestätigung dieses — wir würden sagen — natürlichen Glaubens gewesen. Dieser Glaube wird auch »ein Fühlen (ḥaš), daß Gott ist«, genannt. Dieses Fühlen ist

offenbar identisch mit dem argeš = wahrnehmen, das wir oben bei Philoxenos antrafen, und das sich bei Ephräm in dem rāgōšā vom Hymnus *de paradiso* 15,2 findet⁴, zu dessen Erklärung der Kommentar zu Genesis und Exodus⁵ herangezogen werden kann, wo bei der Schilderung der Ausstattung Adams zuletzt gesagt wird: »Gott gab ihm das Wort (melltā) und das Denken und machte ihn so margeš b-rabbūtā, d. h. zu einem, der Gott wahrnehmen kann.« Also auf Grund seiner Erschaffung als Logikos. Diese Erkenntnis ist nach anderen Stellen ein Geschenk an den Staub, aus dem Adam geformt wurde, indem Gott ihm die Sinne und das Wort gab⁶. Andererseits unterscheidet auch Ephräm wiederum nicht genau dieses Wissen vom Glauben an Gott. So sagt er im sermo *de fide* 2,243ff.: »Die Gabe des Gebers hat dich zum Geber geführt. Durch die Erkenntnis, die er gab, konntest du deine Seele und deinen Gott erkennen. Etwas, was von ihm floß, zog dich zu ihm in Ruhe.« Mit den gleichen Worten wird im sermo 2,35ff. die Offenbarung des Evangeliums geschildert, ein Zeichen dafür, daß Ephräm nicht klar trennt.

Wir finden hier eine Gleichsetzung des Erkennens Gottes mit dem Glauben an Gott, wie wir sie schon einmal für Philoxenos hervorgehoben haben und die wieder in seiner Schrift *de trinitate* auf S. 22,16 in den Worten zum Ausdruck kommt: »In unserem Glauben an Gott haben wir nur kennen gelernt, daß er ist. Das Wie und Wie groß und Wo bleibt uns und auch allen geistigen (Engel)scharen über uns verborgen.« Es folgt eine Begründung der uns schon bekannten Behauptung, daß nur das Daß Gottes, nicht auch sein Wie von uns erkannt werden kann: »Gottes Natur wird nicht gesehen noch durch irgendeinen (andern) Sinn wahrgenommen noch vom Verstand ertastet (mettmīš)« (22,28). Mit anderen Worten: Uns fehlen die zur Erfassung des Wesens Gottes notwendigen Erkenntnisorgane. Genau so begründet auch Ephräm die, wie schon gesagt, auch von ihm vertretene, von Philo stammende These der Unerkennbarkeit des göttlichen Wie. Auch Ephräm hebt hervor, daß hier alle menschlichen Sinne, der menschliche Verstand miteingeschlossen, versagen. Er bedient sich dabei des Vergleiches, daß die Sonne und ihr Licht nur dem verwandten Sinn des Auges zugänglich sind, allen andern dagegen verborgen bleiben. So im Hymnus *de fide* 27,5, wo dann die Verwandtschaft des Auges mit der Sonne folgendermaßen gedeutet wird: »Das Sehen allein ist verwandt mit ihr, wie der Gezeugte mit seinem Erzeuger.« Und im Hymnus *de fide* 75,6 wird aus dem Versagen von Mund, Ohr und Nase vor der Sonne die Folgerung gezogen: »Bestünde der ganze Körper aus (lauter) Sinnen, sie würden die Gottheit nicht erfassen können.« In 75,26 wird diese Behauptung auch auf die »Sinne« der Engel ausgedehnt: »Denn siehe auch die Sinne der Söhne der Höhe, obwohl fein und geistig, versagen.«

⁴ Zitiert nach Hymnus und Strophe der Neuausgabe in CSCO 174/Syr. 78.

⁵ CSCO 152/Syr. 71, S. 28,3.

⁶ Vgl. *Carmen Nisibenum* 49, Str. 14 (Bickell, Leipzig 1866).

Daß das Wesen Gottes auch den Engeln verborgen bleibt, hat Philoxenos schon in dem oben angeführten Zitat klar genug gesagt. Auf S. 22,8 wiederholt er ganz allgemein: »Fern ist seine Natur allen Naturen (= Geschöpfen).« Dazu sind die auf S. 21,31 vorangehenden Worte zu halten, denen zufolge die Engel, die ihn preisen, und die Seraphim, die heilig rufen, nur aussagen: *hâlên d-ît leh l-ityâ*, d. h. das, was Gott besitzt, ohne zu wagen, irgendetwas über ihn selber auszusagen.

»Das, was Gott besitzt«, seine Namen, Eigenschaften als Objekt möglicher Erkenntnis soll im folgenden behandelt werden. Zuvor sei nur noch zum Thema der Unerkennbarkeit Gottes eine letzte Übereinstimmung im Sprachgebrauch beider Autoren hervorgehoben. Es geht dabei um das Verbum *qdam* (*praecedere*) und die Form *etqaddam* (*praeventus* = *prolēphtheis*). Ephräm benützt in der kurzen Strophe vom Hymnus *de fide* 72,15 viermal dieses Verbum: »Wenn du es aber wagen solltest, Gott (durch die Erkenntnis) zuvorkommen zu wollen, wie wirst du dem zuvorkommen, der allen zuvorkommt, dem Unüberholbaren.« Das Zuvorkommen, Überholen wird hier fast zu einem Synonym von Erkennen. Diese Verbindung von Zuvorkommen und Erkennen spricht Philoxenos klar in einer entsprechenden Stelle aus, auf S. 22,20/5, wo er als Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer anführt: »Insoweit ein Geschöpf überholt werden kann (*kmâ netqaddam*), wird es erkannt (*metida'*), und insoweit es erfaßt wird, wird es gelobt... Nicht so der Schöpfer; dieser wird gepriesen darin, daß er nicht erfaßt wird, und er erfüllt die ihn Suchenden mit Staunen, insofern er nicht von ihnen überholt werden kann (*kmâ d-lâ netqaddam menhôn*).«

Nach der bereits zitierten Stelle, Philoxenos *de trinitate* 21,31, ist von Gott nur sein Dasein und das, was er besitzt, erkennbar. Wie ist beides miteinander zu verbinden, bzw. wie ist das in Einklang zu bringen mit der anderen Behauptung, daß von Gott nur sein Dasein, nicht aber auch sein Wie und Wo erkannt werden kann? Zu dieser Frage kann man S. 22,29 zitieren, wo es im Anschluß an den schon angeführten Satz, daß Gottes Natur weder gesehen noch von einem andern Sinn oder vom Verstand wahrgenommen werden kann, heißt: »Aus den Namen, mit denen er genannt wurde, und aus den Werken, die von ihm geschaffen wurden, haben wir nur andeutungsweise erkannt, daß er ist.« Damit verliert die Erkenntnis der Dinge, die Gott besitzt, jeden selbständigen Wert. Das ist zu berücksichtigen, wenn nun Philoxenos im anschließenden auf S. 23,5ff. sagt: »Das ist der heilige *ityâ*, unser Gott, der alles, was er besitzt, ewig besitzt; und mit seinem Dasein (*'am hây d-îtaw*) gewann er auch alle Güter, die seine Natur besitzt; und die Namen, in denen die Natur (*kyânâ*) geoffenbart wurde, sind folgende: *ityâ*, Gott, Herr, Ewiger, Unerschaffener, Überzeitlicher; Schöpfer, Erschaffer, Weiser, Erbauer des Alls, Schmücker des Alls, Gütiger, Barmherziger, Wohltäter, Reicher, Voller, Mächtiger, Vermögender, König, Vollender, Sabaoth, Elschaddai, Herr der Herren, Herr der Heerscharen, Adonai, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, Erster und

Letzter, und andre ähnliche Bezeichnungen, mit denen jeder einzelne Prophet auf verschiedene Art von der göttlichen Natur (kyânâ) Belehrung gab.« Würde man hier kyânâ als Natur in dem uns geläufigen Sinn verstehen, dann hätte man einen offenen Widerspruch. Dieser verliert aber seine Schärfe, wenn man beachtet, daß an der ersten Stelle das absolute kyânâ offenbar wie das absolute ityâ schlechthin Gott bezeichnet⁷ und nicht seine (unerkennbare) Natur. Das muß wohl auch bei der »göttlichen Natur« (kyânâ alâhâyâ) der Schlußworte berücksichtigt werden⁸. Es gibt daher eine Erkenntnis Gottes aus den Namen und den Werken, die aber nicht wesentlich über die bloße Erkenntnis der Existenz hinausführt.

Auch Ephräm spricht von einer Gotteserkenntnis durch die Namen, wenn er auch nirgendwo eine so große Liste von Namen bietet wie Philoxenos. So heißt es im Hymnus *de fide* 44,1: »Seine Namen unterweisen dich, wie und als wen du ihn benennen sollst. Einer belehrt dich, daß er ityâ ist; ein anderer, daß er der Schöpfer ist. Er zeigt dir auch, daß er der Gütige und der Gerechte ist.« Ephräm geht hier gleich zu den trinitarischen Namen von Vater und Sohn über. Auch Philoxenos kommt im Anschluß an das obige Zitat auf diese als auf die neutestamentlichen Namen Gottes zu sprechen (S. 23,18ff.): »Die Namen aber, durch die die ewigen Personen, die in der Natur (ba-kyânâ = in Gott!) sind, erkannt wurden, sind diese: Vater, Sohn und Geist. Denn wenn die Schrift sagt: Gott, Herr, Schöpfer, König, Allmächtiger und die übrigen Namen, tut sie (damit) die Natur (d. h. Gott schlechthin) kund. Wenn sie aber Vater, Sohn und Geist nennt, lehrt sie damit die Personen (qnômē).« Das absolute kyânâ hat hier noch den in den Parenthesen angegebenen Sinn, um aber gleich anschließend in der Verbindung mit dem Genitiv von itûtâ (Wesenheit) ganz unser philosophischer Begriff zu werden: »In der Natur der Wesenheit (= Gottes) erkennt man also eine Einheit und eine Dreiheit, die Einheit der itûtâ und die Dreiheit der qnômē.«

Damit sind wir zur Trinitätslehre gekommen. Hier ist von vornherein anzunehmen, daß Philoxenos eine viel entwickeltere und abgeschlossenerere Lehre vertreten wird als Ephräm. Sind doch beide durch ein volles Jahrhundert voneinander getrennt. Noch dazu stand dem Philoxenos wegen seiner Kenntnis des Griechischen die ganze griechische Theologie offen. Ephräm hat hier auf Grund des arianischen Streits, der sein ganzes Leben beherrscht hat, fast nur die Person des Sohnes im Auge. Eine geschlossene Behandlung der Trinität, und wäre sie auch nur so klein wie der Traktat des Philoxenos, fehlt bei ihm. Um so schwerer wiegen daher die Berührungen zwischen den beiden, die auch hier sich finden. Der Vergleich soll weiterhin so durchgeführt werden, daß zunächst Philoxenos' Lehre an Hand seiner

⁷ Vaschalde's Ergänzung: (natura) eius in seiner lateinischen Übersetzung ist irreführend.

⁸ Bei Ephräm kann dieses kyânâ nicht nur Gott schlechthin bedeuten; er gebraucht es auch noch pluralisch von den drei göttlichen Personen.

Abhandlung gegeben und zu den einzelnen Punkten die entsprechende Lehre Ephräms angeführt wird.

Ein großer Fortschritt gegenüber Ephräm liegt in dem Punkt, der bei Philoxenos gleich im Anschluß an das letzte Zitat zur Sprache kommt auf S. 23,25ff.: »(Drei Personen), nicht wie durch Zählung. Daher ist es nicht erlaubt zu sagen: sie sind eins, zwei, drei, sondern nur: Dreiheit oder: drei Personen, weil kein Anfang des ersten faßbar ist, so daß nach ihm in Zahlenreihenfolge jener zweite aufträte; und auch das Gezeugtsein des zweiten geht nicht voran, so daß die Zahl des dritten hinzukäme. Man kann vielmehr nur sagen: der Vater ist *ityâ*, und der Sohn ist bar (Sohn des) *ityâ*, und der Geist ist aus dem *ityâ*. Und jeder einzelne von ihnen ist (dies) *ityâ*-gemäß (*ityâ'it*), nicht einer nach dem andern wie bei der Zahlenreihe. Denn wie gesagt: *ityâ* ist anfangslos, ebenso das Gezeugtsein des zweiten und das Hervorgehen (*nâfôqûtâ*) des dritten.« Das Zählen scheidet also bei der Trinität aus, weil es, wie Philoxenos anschließend noch klarer ausführt, neben dem Nacheinander auch ein volles Erfassen der gezählten Einheiten voraussetzt (24,10ff.).

Diesen Ausführungen Philoxenos' stelle man folgende Sätze aus Ephräm gegenüber. Dieser sagt im Hymnus *de fide* 59,5: »Wer wüßte nicht, daß die Schrift die drei Namen ordnend aufzählt, (die Namen) des Vaters, des Sohnes und des Geistes; und sie muß in der Weise ihrer Aufzählung ihre Naturen offenbaren.« Daß es für Ephräm in der Trinität noch eine Reihenfolge gibt, ein Art Zählen, welches Philoxenos ablehnt, geht noch klarer aus Hymnus *de fide* 23,13 hervor: »Daß der Vater der erste ist, ist unbestreitbar; daß der Sohn der zweite ist, dies kennt keinen Zweifel, und daß der Name des Geistes der dritte ist.« Ähnlich sermo *de fide* 4,173ff.: »Glaube, daß der Vater der erste ist; halte für wahr, daß der Sohn der zweite ist; daß ferner der Heilige Geist der dritte ist, bezweifle nicht!« Daß in diesen Aufzählungen, in dieser Betonung der Reihenfolge noch ein Rest von Subordinationismus nachwirkt, tritt am klarsten im Hymnus *de fide* 5,3 in die Erscheinung, wo davon die Rede ist, daß die Engel Fragen über das Wesen Christi weitergeben an die Engel höherer und höchster Ordnungen und daß diese höchsten durch den Heiligen Geist belehrt werden.

Bei Philoxenos heißt es auf S. 24,24ff. weiter: »Obwohl wir jede Person Gott nennen, dürfen wir dennoch nicht von drei Göttern sprechen (Vater, Sohn und Geist) sind nicht drei Götter, weil jede einzelne der drei Personen aus der *itûtâ* ist, welche eben die Gottheit ist. Denn das, was der Vater ist, ist auch der Sohn durch das (auch ihm zukommende) Wort *itûtâ*. Und das, als was man den Sohn erkennt, glaubt man auch vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Natur; und sie sind (nur) ein Gott, weil sie eine einzige Natur sind. Denn der Name »Gott« ist (der Name) der Natur, und die Natur der drei Personen der *itûtâ* ist (nur) eine. In dem Punkt der Namen liegt die Verschiedenheit der Personen, das heißt, sie zeigen uns die *idî'ûtâ*.«

Der Begriff *idī'ūtā* fehlt bei Ephräm noch vollständig⁹. Im übrigen gibt dieser Abschnitt Gelegenheit, Übereinstimmungen mit Ephräm hervorzuheben. Zuerst heißt es auch bei Ephräm, man dürfe trotz Vater und Sohn nicht von Göttern sprechen. So sagt er im Hymnus *de fide* 73,5 in einer Deutung des Symbols Sonne – Strahl(Licht) – Wärme auf die Trinität: »Getrennt ist die Sonne von ihrem Strahl Eine Sonne ist auch der Strahl. Und doch spricht niemand von zwei Sonnen Zwei Götter rufen wir nicht an, obwohl auch unser Herr Gott ist.« Und nach 73,21 ist die Sonne ein Beispiel für einen, der drei ist, eine Dreiheit, eine einzige Wesenheit (*itūtā*). Sprachlich ist Garant dieser Einheit bei Ephräm, von *alāhā* = Gott abgesehen, ausschließlich das Wort *ityā* bzw. *itūtā*. Das gilt weitgehend auch noch für Philoxenos, obwohl bei ihm, wie oben das letzte Zitat zeigt, das griechisch philosophisch gefaßte *kyânā* = *natura* an seine Seite tritt. Bei Ephräm wirkt hier ganz deutlich die noch voll bewußte Herleitung und Verknüpfung des *ityā* mit dem Jahwenamen in seiner Deutung von Ex. 3 nach. Darauf weist die Wendung hin, die sich im Hymnus *de fide* 36,11 findet, allerdings an Leute gerichtet, die judaistisch jede Vielheit in der Gottheit leugnen wollten: »Die Eifersucht des *ityā* eiferst du, daß der eine nicht in drei geteilt werde.«

Wenn nun oben Philoxenos in der Bestimmung des Verhältnisses der drei Personen zu *ityā* bzw. *itūtā* gesagt hat: »Jede einzelne der drei Personen ist aus der *itūtā*« (was die Vielheit ausschließt), so bleibt er sich hierin in seinem Sprachgebrauch nicht überall gleich. Bereits im vorangehenden Zitat (S. 23,25 ff.) lag eine andre Wendung vor, nämlich: »Der Vater ist *ityā*, der Sohn ist *bar ityā*, und der Geist ist aus der *ityā*.« Diesem Schwanken der Ausdrucksweise wird im folgenden noch nachgegangen werden. Hier genügt die Feststellung, daß die Einheit von Vater und Sohn durch die Tatsache begründet wird, daß der Sohn Sohn Gottes, d. h. aus Gott, aus dem *ityā*, aus der *itūtā* ist, was zur Folge hat, daß das Wort *ityā* (*itūtā*) in gleicher Weise beiden zukommt. Ebenso schon Ephräm. Er sagt z. B. im Hymnus *contra haereses* 16,9: »Zusammen mit dem einen *ityā* gibt es keinen zweiten. Denn wie könnte der *ityā* mit seinem Genossen zusammen wohnen, wenn er nicht sein Gezeugter ist?« Im sermo *de fide* 1,115/8 stellt er ferner in einer Erörterung der Unerkennbarkeit des Sohnes die Behauptung auf, daß sogar ein anderer *ityā*, wenn es ihn gäbe, den Sohn nicht erforschen könnte. »Denn er (der Sohn) wäre ja nicht aus ihm (aus dem andern *ityā*)« und damit also ihm fremd. »Ein zweiter *ityā* würde nur sich selber kennen Wenn es (aber) einen verwandten *ityā* gibt, dann ist es der Eine, der (nur) in den Namen (der Personen) zur Vielheit wird.«

⁹ *idī'ūtā* bedeutet: das Bekanntsein, das Bekannte (die *Pešitta* verwendet es zur Wiedergabe des paulinischen *to gnōston* in Röm 1,19). Von den Grammatikern ist es später zur Bezeichnung des *status determinatus* (bzw. *indeterminatus*) verwendet worden. Zur Erklärung der Verwendung durch Philoxenos (es kehrt in 32,24 wieder: die *idī'ūtā* der *qnōmē* schafft keine Trennung) kann 27,3 herangezogen werden: *ba-(šmāhē) metyad'in qnōmē*.

Der Sohn ist also verwandt mit dem Vater, d. h. aus dem Vater, was bei Gott nur eine Zweiheit der »Namen« schafft, nicht aber auch eine Zweiheit des ityâ, Gottes, der göttlichen Natur.

Man sieht, wie im letzten Zitat »Name« für unsern Begriff »Person« steht. »Name« ist dabei für Ephräm überhaupt das einzige eindeutige Wort für diesen Begriff, da qnômâ vieldeutig ist und kyânâ (natura) auch für die Person stehen kann. Daß »Name« im ephrämischen Sinn auch noch bei Philoxenos nachwirkt, zeigt der Schluß des obigen Zitats. Man vergleiche dazu auch noch S. 26,24, wo es heißt, daß die Namen getrennt sind, um die qnômê erkennen zu lassen. Und noch klarer S. 27,2: »Man kann die eine itütâ nur bekennen als im Besitz allseitiger Gleichheit in sich selber mit Ausnahme jener Namen, durch die die Personen (qnômê) erkannt werden: Vater, Sohn und Geist.«

Doch nun zurück zu dem zentralen Punkt, der schon oben berührt wurde, zu dem Schwanken in der Ausdrucksweise des Philoxenos, der an der einen Stelle den Vater mit ityâ gleichsetzt, den Sohn bar ityâ und den Geist men ityâ nennt, während er in der andern alle drei Personen, auch den Vater, men itütâ (aus der itütâ) sein läßt. Verfolgen wir zunächst diesen Punkt bei Philoxenos weiter. In Übereinstimmung mit der letzteren Ausdrucksweise heißt es auch auf S. 25,8 in einer Polemik gegen die Arianer: »Wir wissen von jeder einzelnen Person, daß sie eben aus der itütâ (menâh kad menâh d-itütâ). Nicht jede von ihnen (menhôn) unverursacht (d-lâ 'elltâ). Dies besitzt nur der Vater. Sohn und Geist sind aus ihm (meneh). Doch jeder aus ihnen (menhôn) ist Gott, weil jeder aus ihnen aus eben jenem ityâ ist (meneh kad meneh d-ityâ), welcher auch Gott ist.« Wie man sieht, hat hier das Syrische überall die Präposition »men«. Aber es kann nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß sie dabei von der einen ihrer Bedeutungen, dem Ausdruck der Zugehörigkeit, zu der andern, der Angabe der Herkunft, der Ursache, übergeht. Die erstere ist nicht nur in dem eindeutigen »jeder aus ihnen« vorhanden, sondern auch in der auffälligen Wendung: jede Person (also auch der Vater) ist aus der Wesenheit. Die andre Bedeutung liegt eben so klar in dem Satz vor: Sohn und Geist sind aus ihm (dem Vater). Denn hier geht die Behauptung voraus, daß nur der Vater d-lâ 'elltâ (unverursacht) ist. Die Ausdrucksweise, daß auch der Vater aus der Wesenheit ist, betont offenbar die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen, die in der andern, in der Gleichsetzung des Vaters mit ityâ = alâhâ = ho theos, gefährdet erscheinen kann. Tatsächlich ist sie auch die ältere, vornikänische Auffassung. Bei Philoxenos erscheinen beide auf eine merkwürdige Weise miteinander vermischt, wenn es zum Beispiel auf S. 26,1 heißt: »Wenn du den Vater erfaßt, findest du den Sohn; und wenn du den Sohn ergreifst, erkennst du auch den Geist, deswegen, weil jeder einzelne von ihnen aus eben der gleichen Natur (kyânâ) ist, und die Natur kennt man als Gott. Und es ist eine einzige Natur in drei Personen (qnômê) und hinwieder drei Personen in eben der Natur: der Vater ityâ und Gott, der Sohn bar itütâ und Gott, der Geist aus dem ityâ (und Gott).

Nicht drei Götter, sondern eine einzige itütâ und Gottheit.« Hier hat man zuerst die Form, daß jede Person und damit auch der Vater aus der »Natur« ist, wobei man für »Natur« auch ityâ oder itütâ einsetzen könnte; darauf folgt aber sofort die andre, gegensätzliche Ausdrucksweise, daß der Vater ityâ ist und der Sohn bar itütâ. Letzteres geschieht noch einmal, und zwar in verschärfter Weise gegen den Schluß der Abhandlung auf S. 31,28: »(Die rechte Erkenntnis hat) jeder, der den Einen in den Dreien bekennt und die Drei in dem Einen, und nicht die Einzigkeit aus Anlaß der Dreiheit spaltet, noch die Dreiheit durch das Bekenntnis der Einzigkeit verwirrt. Denn das Dreisein ist nicht gegen das Einssein, weil (nur) ein Gott in jeder der drei (Personen) ist . . . (32,11). Man spricht nicht von drei Göttern, weil es nicht drei ityê sind, sondern der Vater allein (!) ist ityâ, und der Sohn ist bar ityâ, und der Geist ist aus (men) ityâ.«

Fragt man sich nun, woher dieses starke Nachwirken einer so alten Ausdrucksweise bei einem Theologen des 5. Jh., dem auch die ganze griechische Theologie offenstand, dann liegt von vornherein die Vermutung nahe, daß hier an erster Stelle die syrische Theologie und damit vor allem auch Ephräm in Frage kommt.

Tatsächlich herrscht bei Ephräm die alte Auffassungsweise, wenn sie auch nirgends programmatisch formuliert erscheint. So wird z. B. im sermo *de fide* 2,1/2 und in 4,123/6 die itütâ nur dem Vater zugeordnet, während der Sohn durch die ilidütâ (Gezeugtsein) charakterisiert wird. Ganz klar ist die Gleichsetzung von ityâ und Vater im sermo *de fide* 5,101/2: »Wenn du jenen ityâ ermessen würdest, hättest du den Sohn ermessen, der aus seinem Schoß ist.« Ebenso heißt es in dem Responsorium zu *contra haereses* 53,1: »Lob sei dem einen ityâ durch seinen geliebten (Sohn)!« Und im Hymnus *de virginitate* 31,3 sagt Ephräm: »In dir (o Sohn) dient man im Allerheiligsten (des Himmels) dem ityâ«¹⁰, also klar: Gottvater. Daß hier ityâ diesen Sinn hat, beweist auch noch die parallele Zeile der vorangehenden Strophe: »Du (o Sohn) bist der gütige Schatzmeister deines barmherzigen Vaters.« Und itütâ steht unmittelbar für den Vater in sehr auffälliger Weise zu Beginn des sermo *de domino nostro*, wo es heißt: »Der Eingeborne brach auf von der Seite der itütâ und nahm Wohnung in der Jungfrau«¹¹.

Zum Abschluß noch zwei Einzelheiten. Zuerst ein Nachtrag zu der Frage der Schöpfung, nämlich über den Unterschied, der hier zwischen der Schöpfung einerseits und der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgehen des Geistes anderseits besteht. Philoxenos spricht davon auf S. 29,1 ff. seiner Abhandlung über die Trinität. Ausgangspunkt bildet die Tatsache, daß Sohn und Geist ewig aus dem Vater sind: »Auch Schöpfer ist Gott von Ewigkeit her, da ja jene Natur (kyânâ) nichts neu (einsetzend) annimmt, was nicht in ihr gewesen wäre, auch wenn sie erst zuletzt, als es ihr gefiel, die Geschöpfe schuf. Nicht aber ist das so beim Sohn zu denken, sondern

¹⁰ J. E. Rahmani, *S. Ephraemi Syri hymni de virginitate* (Scharfe, 1906).

¹¹ Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones* 1 (Mechliniae 1882) 147,9f.

ityâ-gemäß (ityâ'it) ist (Gott) Vater, weil er ohne Anfang den Sohn zeugte. Die Geschöpfe sind eine Zeugung seines Willens, der Sohn dagegen ist die Frucht aus seiner itûtâ. Und wenn er auch jenseits der Zeiten das hatte, daß er schaffen würde, so hat er (doch) sein Werk durch die Zeiten begrenzt (Zeile 11). Als Schöpfer wird er erkannt jenseits von Anfängen und Zeiten, während dagegen die Geschöpfe unter den Anfängen und Zeiten stehen. Denn sie sind nicht nur der Natur des Schöpfers fremd, sondern auch seiner Ewigkeit. Die Erkenntnis des Vaters als ityâ schließt in sich, daß er ewig auch Vater ist, weil sich seine Vaterschaft mit seiner itûtâ deckt. Doch die Geschöpfe sind nicht aus seiner itûtâ, auch wenn jener Wille, der sie schuf, als ohne Anfang mit der itûtâ existierend erkannt wird, nämlich so, daß der Wille Gottes nicht jünger sein (kann) als seine Natur und in seinem Willen nichts neu (einsetzend) auftreten (kann), was seine Natur nicht gekannt hätte Doch sind nun nicht deswegen, weil sein Wille mit seiner Natur (verbunden) ist, auch die Geschöpfe, die sein Wille schuf, aus seiner Natur. Denn was aus seinem Willen stammt, wurde (erst) nach unermesslich (langen) Zeiten, die man vielleicht gar nicht als Zeiten erkennt, gegründet.«

Solchen programmatischen Ausführungen des Philoxenos kann man auch hier nichts ähnlich Geschlossenes aus Ephräm an die Seite stellen. Aber alle wichtigen Einzelheiten finden sich schon bei ihm und nicht selten mit wörtlichen Anklängen. Daß auch nach ihm die Geschöpfe »unter Zeiten und Anfängen stehen« und demgegenüber der Gedanke Gottes an die Schöpfung ewig und ohne Neueinsatz ist (Hymnus *de fide* 26,2), wurde schon ausgeführt, ebenso, daß auch nach Ephräm der Wille Gottes die Quelle der Schöpfung ist (sermo *de fide* 5,119/24). Für den andersgearteten Ursprung des Sohnes sind aus Ephräm folgende Einzelheiten beizubringen. Das Bild, das hier Philoxenos erwähnt, daß nämlich im Gegensatz zu den Werken der Sohn die Frucht des Vaters, seiner Wesenheit, ist, spielt bei Ephräm eine ganz große Rolle. Er beweist damit nicht nur die Namens- und Wesensgleichheit, sondern auch die Gleichheit des Wissens¹². Die zeitliche Anfangslosigkeit des Sohnes betont Ephräm im Hymnus *de fide* 40,1,4 im Kampf gegen das arianische ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Darüber hinaus findet sich auch schon bei ihm der Gedanke, daß die Vaterschaft nicht vom Wesen der itûtâ zu trennen ist. So sagt er im Hymnus *de fide* 55,11: »Wie es notwendig ist, die (Variante: seine) itûtâ zu bekennen, so ist es auch unerläßlich, seine Vaterschaft zu preisen Denn um seine Vaterschaft zu erforschen, hättest du (zuvor) seine itûtâ erforschen (müssen).«

Im zweiten und letzten Nachtrag zur Trinitätslehre des Philoxenos sei von den Bildern die Rede, die er zur Erklärung des Geheimnisses heranzieht. Zwei Stellen kommen dabei in Frage. Zuerst S. 25,22 ff.: »So (ist es im) Beispiel von Seele, Wort und Verstand; (ferner) von Sonne, Licht und Strahl; von Feuer, Helligkeit und Wärme. Obwohl hier bei jeder

¹² Vgl. Hymnus *de fide* 76 und 77, 12 ff.; ferner sermo *de fide* 2, 15 ff. und 2, 628 ff.

Gruppe sich ein Ding findet, das als Ursache gilt, betrachtet man dennoch nicht die Dinge, die aus ihm sind, als zweites und drittes auf Grund eines Zeit(unterschiedes) oder einer Trennung. Vielmehr sind die aus ihm stammenden Dinge aus und mit dem als Ursache geltenden Ding von dem Augenblick an, da letzteres existiert. (Also) Wort (melltâ) und Verstand (tar'itâ) aus und mit der Seele (nafšâ), Strahl (zaliqâ) und Licht (nuhrâ) aus und mit der Sonne, Helligkeit (šemḥâ) und Wärme (ḥamimûtâ) aus und mit dem Feuer (nūrâ).«

Der erste Vergleich mit Seele, Wort, Verstand, bei dem völlig unklar bleibt, wie das dritte Glied mit dem Geist in Verbindung zu bringen ist, findet sich nicht vollständig bei Ephräm; nur die vom johanneischen Logos aus zu gewinnende Verknüpfung von nafšâ und melltâ als Bild für die rein geistige Zeugung des Sohnes aus dem Vater kennt bereits auch Ephräm¹³. Die folgenden zwei Vergleiche sind im Kern identisch. Bei Ephräm finden sich dementsprechend auch Übergänge von dem einen zum andern. So beginnt er z.B. im Hymnus *de fide* 40,1 mit der Reihe: Sonne (šemšâ), Licht (denḥâ, nuhrâ) und Wärme (ḥamimûtâ). Neben die Sonne wird dann in 40,3 das Feuer (nūrâ) gestellt, dessen Reihe in 40,9 vorliegt, wenn auch ausdrücklich nur das dritte Glied (ḥummâ) als Bild für den hl. Geist verwertet wird. Ähnlich beginnt Ephräm auch im Hymnus *de fide* 73,1 mit šemšâ, denḥâ, ḥamimûtâ und behält diese Reihe die Hymnen 73 und 74 hindurch bei. Auch Hymnus 75 beginnt mit: šemšâ, zaliqâ, ḥamimûtâ; doch tritt hier in Strophe 14 nūrâ an die Stelle von šemšâ. Die angeführten Hymnen aus *de fide* zeigen überdies, welche Bedeutung dieses Bild für Ephräm besaß.

Dagegen fehlt bei ihm vollständig das andre, mehr philosophische Bild, das Philoxenos gegen Ende seiner Abhandlung auf S. 32,4 anführt: »Daß der eine Gott in jeder der drei Personen ist, dafür will ich eine beispielhafte Andeutung geben: wie sich in der einen Natur der Menschheit ungezählte Menschen finden und sowohl diese menschliche Natur wie auch jeder einzelne Mensch als Einheit erkannt wird, so ist in den drei Personen der eine Gott.« Das Bild stammt zweifellos aus griechischen Vätern wie Gregorius Nyssenus, der dabei »den Spuren Platons folgend die reale Existenz des Allgemeinbegriffs und die numerische Einheit des Wesens oder Natur auch auf dem Gebiet des Endlichen behauptet¹⁴.« Daß es bei Ephräm fehlt, ist wohl ein neuer Hinweis darauf, daß er die Schriften der großen griechischen Theologen, die seine Zeitgenossen waren, nicht gekannt hat.

Faßt man zum Schluß das Ergebnis der vorliegenden Studie zusammen, so ist wohl vor allem noch einmal jenes auffällige Nachwirken der unentwickelten Lehre Ephräms in einem zentralen Punkt der Trinitätslehre des Philoxenos hervorzuheben. Darüber hinaus sind es die nicht seltenen

¹³ Vgl. Hymnus *de fide* 33,1; 52,4 und 57,4–10.

¹⁴ Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 3,212.

wörtlichen Anklänge, die klar zeigen, daß Philoxenos mit den Schriften Ephräms vertraut war. Freilich treten diese in den anschließenden christologischen Abhandlungen stark zurück. Doch ist das von vornherein zu erwarten. Denn das Thema des christologischen Streits ist Ephräm noch völlig fremd. Herauszustellen, wie sich trotzdem auch hier die Anwesenheit Ephräms verrät, wäre Sache einer eigenen Untersuchung.