

Aithallahas Brief über den Glauben Ein bedeutendes Dokument frühsyrischer Theologie

Zu den kleineren Schriften der frühsyrischen Literatur gehört auch ein Brief des Bischofs Aithallaha¹, der allerdings in der Forschung bisher kaum Beachtung gefunden hat. Jedoch erweist sich dieses umfänglich recht kleine Schreiben bei eingehender Lektüre als ein Glaubenszeugnis von hohem Rang, das auf die theologische Diskussion im syrischen Christentum des 4. Jh. ein bezeichnendes Licht wirft. Über den Autor des Briefes namens Aithallaha² ist wenig bekannt; das *Chronicon Edessenum*³ berichtet von seiner Thronbesteigung im Jahre 636 der Seleukidenära (324 n. Chr.) und seiner Teilnahme am Konzil von Nizäa (325), die auch durch die Überlieferung bestätigt wird⁴. Des weiteren wird noch Aithallahas Bautätigkeit hervorgehoben⁵. Als Nachfolger im Bischofsamt nennt die Chronik Abraham, der 345/46 den Thron

1 Der Brief ist ursprünglich syrisch geschrieben, aber nur armenisch überkommen. Ausgabe mit lateinischer Übersetzung: J. Thorossian, *Aithallahae episcopi Edesseni epistola ad christianos in Persarum regione de fide*, Venetiis 1942. Der Autor hatte schon früher Exzerpte veröffentlicht, in: *Bazmaweb* 69 (1911) 559-567. Das elegante, klassische Armenisch spricht für ein hohes Alter der Übersetzung, wahrscheinlich ist sie ins 5. Jh. zu datieren (vgl. Thorossian 31), zur selben Zeit also, als auch Aphrahats und Ephräms Werke ins Armenische übersetzt wurden. Eine dt. Übersetzung des Briefes soll demnächst vorgelegt werden. Neuere Literatur bei D. D. Bundy, *The Letter of Aithallaha* (CPG 3340): *Theology, Purpose, Date*, in: III^e Symposium Syriacum 1980, Rom 1983 (OrChrA 221), 135-142.

2 Der syr. Konsonantenbestand *'ytlh'* kann verschieden vokalisiert werden; der Armenier liest *At'elahay* (vgl. Thorossian, aaO., 31). Die Transskription arm. Buchstaben erfolgt nach H. Jensen, *Altarmenische Grammatik*, Heidelberg 1959, 9f. Auf jeden Fall ist Aithallaha ein theophorer Name, der nach Auskunft des *Thesaurus Syriacus*, 174, mit »Gott existiert« oder »Gott hat hervorgebracht« (caus. v. *'t-*') zu übersetzen wäre. Möglich wäre auch eine andere Etymologie von *'ātā* (»Zeichen«), mithin wäre die Bedeutung »Zeichen Gottes«.

3 Vgl. I. Guidi, *Chronica minora* I 1/2), Paris 1903, 4/5.

4 Vgl. F. Schultheß, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon* (= AGWG.PH NF X.2) Berlin 1908, 7. Abkürzungen erfolgen nach S. Schwertner, TRE, Berlin/New York 1976.

5 »Im Jahre 635 wurde der Friedhof in Edessa gebaut, in den Tagen des Bischofs Aithallaha, ein Jahr, bevor die große Synode in Nizäa war. Im Jahre 636 trat Aithallaha als Bischof in Urhai (Edessa) auf. Und er baute den Friedhof (coemeterium) und die Ostwand der Kirche. Im darauf folgenden Jahr kam die Synode Nizäa zusammen mit 318 Bischöfen.« (Übers. nach Guidi, aaO., 4,5-11). Ein weiterer Hinweis auf Aithallahas Mitwirkung am Bau der Sophienkirche in Edessa findet sich in einer anonymen Chronik (CSCO 81, 182 syr.).

bestieg, so daß Aithallaha gut 21 Jahre den Bischofsthron von Edessa innehatte. Innerhalb der syrischen Kirche⁶ scheint Aithallaha jedoch bald in Vergessenheit geraten zu sein, während sein Andenken von den Armeniern im 5. Jh. hochgehalten wurde⁷. Dem Kreis um Eznik von Koßb ist wohl auch die Übersetzung des Briefes zu verdanken.

Der Brief des edessenischen Bischofs behandelt in loser Reihenfolge verschiedene Themen, die im folgenden gesondert zu untersuchen sind: Zu Beginn des Briefes wird die trinitarische Frage erörtert (pp. 39-44). Es folgt ein knapper Exkurs über die Paschafrage der Quartodezimaner (pp. 44-47). Die Behandlung des christologischen Problems schließt sich an (pp. 47-60). Ihr folgt eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dualistischen Strömungen und die Entfaltung einer christlichen Kosmologie und Angelologie (pp. 60-73), die schließlich in einen eschatologischen Ausblick einmündet (pp. 72-75).

Über die genaue Abfassungszeit des Schreibens ist nichts bekannt. Innere Kriterien — wie der Stand der trinitarischen und christologischen Diskussion — lassen eine Datierung gegen Ende des Episkopates um 340 in Frage kommen. Aithallaha ist von seiner Teilnahme am Konzil die arianische Kontroverse sehr wohl bekannt, obwohl er nie ausdrücklich den Namen des alexandrinischen Presbyters nennt; da er aber auch die Gottheit des Heiligen Geistes dezidiert verteidigt, scheint er wohl mit den pneumatomachischen Einwänden vertraut gewesen zu sein. Auch die klare Begrifflichkeit in seiner Trinitätslehre scheint, wie noch zu zeigen sein wird, eine spätere Phase des Diskussionsstandes vorauszusetzen, so daß man davon ausgehen kann, daß dieser Brief nicht direkt nach dem Konzil von Nizäa (325) geschrieben wurde. Wie noch zu zeigen sein wird, rücken ihn bestimmte Argumentationsmuster in die zeitliche Nähe zu Ephräim († 373), der ihn allerdings nicht mehr persönlich kennen konnte. Als Bischof von Edessa repräsentiert Aithallaha eine der bedeutendsten christlichen Gemeinden des Orients⁸. Das Schreiben hat, wie schon aus der Anrede hervorgeht, Briefcharakter und ist an die Christen im Perserland adressiert, worunter das Sasanidenreich zu verstehen ist. Die ausführliche Diskussion über die gute Schöpfung und die Herkunft des Bösen soll das Christentum gegen die Einwände seiner namentlich nicht genannten zoroastrischen und

6 Vgl. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rom ²1965, 84.

7 Vgl. Mose Chor., *Hist. Arm.* II 89 (R.W. Thomson, M.Kh. *History of the Armenians*, Cambridge Mass. ²1980, 246). Er spricht von einem Euthalius, der aber vom Konsonantenbestand mit Aithallaha zu identifizieren ist, s. aaO., Anm. 8.

8 Koriun verweist in seiner *historia S. Mesrobii VII* (Norehad, in: K.H. Maksoudian, *Vark' Mashtots'i. Koriwn*, New York 1985, II 30) auf die lebhaften Beziehungen zwischen Armeniern und Syrern im 5. Jh. Auf Parallelen zwischen Eznik und Aithallaha in Kosmologie und Anthropologie ist noch im folgenden näher einzugehen.

9 Vgl. E. Kirsten, *Art.: Edessa*, in: RAC IV 552-597; H.J.W. Drijvers, *Art.: Edessa*, in: TRE IX 277-288. Die Aberkiosinschrift bezeugt die Existenz von Christen in der Mitte des 2. Jh. in Edessa.

dualistischen Gegner absichern. In Aphrahat dem Persischen Weisen haben wir einen Autor, der zeitgleich mit Aithallaha im Westteil des Sasanidenreiches schreibt¹⁰; zwischen beiden gibt es Berührungspunkte, da die syrischsprachigen Christen nur durch die politische Grenze, nicht aber durch die sprachlich-kulturelle Grenze getrennt waren. Ephräm, der wohl bedeutendste Autor syrischer Zunge, kann in mancherlei Gedankenführungen als theologischer Erbe Aithallahas angesehen werden, dessen unermüdliches Engagement für den rechten Glauben er am nachhaltigsten und erfolgreichsten durchgeführt hat.

1. *Die trinitarische Frage: Die Auseinandersetzung mit Arius*

Nach einem kurzem Proömium mit trinitarischer Grußformel¹¹ leitet Aithallaha direkt zu den besonderen geschichtlichen Zeitumständen über. Er verweist auf die Christenverfolgung unter Diokletian, die auch bei den Gläubigen des Perserreiches Spuren in der Überlieferung hinterlassen hat¹². Aithallaha kommt dann lobend auf den Frieden unter Kaiser Konstantin zu sprechen und auf dessen Mitwirkung beim Konzil von Nizäa¹³. Kernstück seiner Ausführungen ist ein Credo, das, wie schon die älteste Forschung herausgestellt hat, sich nicht unerheblich von der offiziellen Formulierung der Konzilsakten unterscheidet¹⁴:

»Und es entstand eine Diskussion unter allen Bischöfen bezüglich des Glaubens im Beisein von Kaiser Konstantin. Sie prüften die Schriften und schrieben folgendes Glaubensbekenntnis nieder: Einer ist Gott, der Herr aller Dinge, einer ist sein Sohn, unser Herr Jesus Christus, Gott, Gottes Sohn, gezeugt, nicht geschaffen, Schöpfer, nicht Geschöpf, und einer ist der Heilige Geist, der lebendige, der aus dem Vater hervorgeht und mit dem Vater und Sohn verherrlicht wird, ein gepriesener, verherrlichter Gott, drei vollkommene Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wie der Vater vollkommen ist in Person und Macht und Weisheit, so auch der Sohn und der Heilige Geist, zusammen in einer Wesenheit dreifaltig, ein Selbstand (Substanz) und eine Natur, eine Macht, ein Wille, ein Königtum und eine Herrschaft. Alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn und der Heilige Geist, ausgenommen jenes eine, daß der Vater nicht der Sohn ist und der Sohn nicht der Vater und der Geist nicht Vater oder Sohn«¹⁵.

10 Ausgabe: J. Parisot (ed./tr.) *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXIII* (= PS I), Dem. XXIII in PS II, 1-489, Lutetiae Parisiorum. Eine dt. Übersetzung ist in der Reihe »*Fontes Christiani*« (Freiburg 1991) erschienen.

11 Vgl. Thorossian 38,1-10. Der Hinweis auf den »einen und wahren Gott, der Vater ist und Herr und Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge«, erinnert ans Credo.

12 Vgl. Thorossian 38,11-16. Vgl. Aphr., Dem. V (Über die Kriege), Dem. XXI (Von der Verfolgung).

13 Vgl. Thorossian 38,16-41,16. Vgl. auch Eus., vitConst VI-XIII (PG XX 1059-1070).

14 So Thorossian im Vorwort, 34, sowie I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, 84. Eine Parallele zur Exp. fidei des Athanasius liegt auch nicht vor (vgl. PG XXV 200-208).

15 Thorossian 41,14-42,1.

Mit Thorossian¹⁶ kann man eher von einer Abhandlung über den Glauben, die Aithallaha den Konzilsvätern in den Mund legt, als von einem Glaubensbekenntnis im eigentlichen Sinne sprechen. Doch verraten Wendungen wie »gezeugt, nicht geschaffen«, »Schöpfer, nicht Geschöpf« und der »Heilige Geist, der aus dem Vater hervorgeht«, den Einfluß nizänischer Terminologie. Daneben werden auch Elemente sichtbar, die in der früh-syrischen Tradition eine besondere Rolle spielen. So greift Aithallaha die für den syrischen Raum beliebte $\epsilon\lambda\varsigma$ -Formel auf, die ebenfalls in den Darlegungen des Persischen Weisen eine Parallele hat¹⁷. Die Begründung der Einheit Gottes in Natur, Macht, Wille, Königtum und Herrschaft ist ein Gedanke, der in den Thomasakten begegnet und auch mit den Oden Salomos Berührungspunkte aufweist¹⁸. Die Bezeichnung »Wesenheit« (ṭūtā) für das Allgemeine in Gott und »Person« ($qnōmā$) für das Besondere findet sich auch in den späteren Schriften Ephräms, der aber im Gegensatz zu Aithallaha nicht immer eindeutig in seiner Begrifflichkeit ist¹⁹. Doch hatte sich schon bis zur Mitte des 4. Jh. in der theologischen Diskussion der »Wesens«-Begriff dahin geklärt, daß unter ṭūtā das anfanglose, immaterielle Sein Gottes verstanden wurde. Gegen den arianischen Subordinationismus stellt der edessenische Bischof die Vollkommenheit des Sohnes heraus, ein Gedanke, der auch bei Ephräm seinen Niederschlag gefunden hat²⁰. Mit der griechischen Theologie ist auch Aithallaha darum bemüht, die orthodoxe Trinitätslehre²⁰ gegen die sabellianische Einebnung der Personunterschiede in Gott zu verdeutlichen²¹. Aithallaha greift nochmals die $\epsilon\lambda\varsigma$ -Formel auf, um dann nachdrücklich die Immaterialität und Unerforschlichkeit Gottes herauszustellen:

»Vielmehr ist der Vater einer und der Sohn einer, und einer ist auch der Heilige Geist, zusammen eine gepriesene Natur in der Dreifaltigkeit, einfach ohne Zusammensetzung, unerforschlich, unsichtbar, ohne Anfang und Ende, ohne Ursache, unverweslich, unsterblich,

16 Vgl. Thorossian 34.

17 Vgl. Eph 4,4-6; 1 Klem 46,6; Aphr., Dem. XXIII 60; nach E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926, 1-46, gehört die $\epsilon\lambda\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ -Formel zum festen Bestandteil der christlichen Apographik im syro-palästinischen Raum.

18 Vgl. ActThom 40.48. Zum ganzen Problem s. H. J. W. Drijvers, Early Forms of Antiochene Christology, in: C. Laga, u.a. (Hg.), After Chalcedon. Studies in Theology and Church History, Leuven 1985, 99-113.

19 Vgl. E. Beck, Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben, Rom 1949, 39-41.55. Er verweist darauf, daß einzig der Wesensbegriff eindeutig ist, da Ephräm unter ṭūtā das einzigartige und anfanglose Wesen Gottes versteht. Eine vorläufige Klärung der trinitarischen Begrifflichkeit wird in der um 400 redigierten narratio des persischen Märtyrerbischofs Simon erreicht (vgl. NarrSim 94: PS II 950,10-17).

20 Die Vollkommenheit des Sohnes bezieht sich nach Ephräm besonders auf die Gotteserkenntnis (vgl. HdF LXXVII 8-13; HdF XI 10; LXX 14f.; SdF II 1-6).

21 Vgl. Athan., exp. fid. 2 (PG XXV 204). Aithallaha nimmt jedoch im Unterschied zur exp. noch den Heiligen Geist hinzu. Auch Ephräm geht es um sehr reale Personenunterschiede (vgl. SdF II 605-616.621 f.635-38).

unermesslich, unfassbar, der er alles umfaßt, selbst aber von niemandem umfaßt werden kann. Vom Raum wird er nicht eingeschlossen, und weder vom Himmel noch von der Erde wird er begrenzt, der er in der Schöpfung und außerhalb alles Geschaffenen ist, fern von allen durch die unvermischte Natur und nahe bei allen durch beständige Vorsehung«²².

Im Ausdruck »unvermischte Natur« klingt ein Grundanliegen antiochenischer Frömmigkeit an, die an Herausstellung der Eigenständigkeit und der bleibenden Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem interessiert ist. Dadurch soll vor allem die Transzendenz Gottes bewahrt werden. Die Tendenz zu einer negativen Theologie, die eher sagt, was Gott nicht ist, läßt sich schon in den Thomasakten²³ angedeutet finden und wird bei Ephräm voll entfaltet. In einigen Formulierungen scheint Ephräm sogar von Aithallaha abzuhängen²⁴. Die pointierte Darstellung göttlicher Transzendenz und Erhabenheit auch über den Raum ist als Polemik gegen die bardaisansche Kosmologie zu verstehen, in der der Kosmos das umfassende Element bildet, in dem sich selbst die göttlichen Elemente bewegen²⁵. In Parallelität zu jüdischen *maqom*-Vorstellungen²⁶ betont Aithallaha, daß Gott der Ort der Welt sei, selbst aber nicht von Raum und Ort begrenzt sei. Bei aller Betonung der Transzendenz Gottes ist dem Bischof von Edessa aber auch daran gelegen, die Immanenz Gottes herauszustellen, eine spannungsreiche Einheit, die speziell noch in der christologischen Frage wiederkehren wird.

Für Aithallaha ist der Vater als Vater die alleinige Ursache von Sohn und Geist und damit der absolute Ursprung aller:

»Einer ist Gott, der Vater ohne Genossen und ohne Ursache, wie der Apostel sagt: 'Einer ist Gott, der Vater'. (1 Kor 8,6) Alles ist aus ihm — von Anfang an und von Ewigkeit her —, der Ursache des Sohnes ist durch natürliche Zeugung und des Geistes durch ewigen Hervorgang«²⁷.

Gegen die Bardaisaniten, die in ihrer Kosmologie Gott noch mitschöpferische Elemente als Genossen beilegen²⁸, stellt Aithallaha die Alleinursächlichkeit

22 Thorossian 42,1-12. Gott läßt sich nicht abschließend definieren (*sayyek*), Aphr., Dem. XXIII 59, Ephr., HdF LXVII 24; LXIX 17f.; LXXIV 16. Der »Unfaßbare, der alles umfaßt«, ist ein stehender Ausdruck in der syrischen Theologie geworden, vgl. Thesaurus Syriacus, 2550, zur Wurzel (*s-w-k*).

23 Gott ist der Namenlose, der allerdings in Jesus Christus einen Namen hat und sich offenbart, vgl. ActThom 39.70 (syr.). 80 (syr.).

24 Vgl. E. Beck, Die Theologie des hl. Ephräm, 23-24; ders., Ephräms Reden über den Glauben, Rom 1963, 42-63. Zur Unerforschlichkeit Gottes bzw. Christi vgl. besonders SdF 266 ff.; die Unerforschlichkeit ist ein Grundaxiom im frühsyrischen Denken, das auch in der späteren Tradition beibehalten wurde, so auch bei Narsai, auf den Ephräm eingewirkt hat: T. Jansma, Narsai and Ephräm, in: PO I (1970) 49-68.

25 Vgl. H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa, Assen 1966, 155.132.136.

26 Vgl. Jastrow, Hebrew Aramaic English Dictionary, repr. New York 1967, I 830: GenR 68; PesR 21; AbZar 40^b; Nid 49^b.

27 Thorossian 42,12-17. Daß Gott bei der Erschaffung der Welt keinen Genossen hat, gemeint sind mitschöpferische Äonen, ist auch die fundamentale Aussage Ephräms in HdF VI 11 f.

28 Vgl. Drijvers, Bardaisan, 96-126.134-39.

Gottes heraus. Anders als die Arianer betont Aithallaha, daß Zeugung des Sohnes und Hervorgang des Geistes sich vor aller Zeit in der Ewigkeit ereignen; damit hat er die Zeugung des Sohnes von der zeitinitiiierenden Schöpfung klar getrennt. Die Eigentümlichkeiten und Relationen der göttlichen Personen werden gleichfalls gewahrt: Der Vater ist ἀρχή, sein Verhältnis zum Sohn ist die natürliche Zeugung (gegen eine adoptianisch verstandene Sohnschaft gerichtet) und das Verhältnis zum Heiligen Geist ist durch ewigen Hervorgang gekennzeichnet²⁹. Wie nun das Prä des Vaters als Ursprung von Sohn und Geist näher zu begründen ist, ohne daß zeitliche Vorstellungen in die innergöttliche Relationen eingetragen werden oder die Unterschiede in den Relationen verwischt werden, etwa in dem Sinne, daß auch der Sohn Mitursache des Geistes wäre, bleibt das Geheimnis orthodoxer Trinitätslehre. Dem Diskussionsstand des 4. Jh. entspricht es, daß das Verhältnis von Sohn und Geist im innergöttlichen Relationgefüge nicht näher beleuchtet wird.

Eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Vorstellung vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός stellt der folgende Textpassus dar:

»Und wie das Wort ständig, im Schweigen und im Reden, bei seinem Sprecher ist und es keinen Zeitpunkt gibt, da der Sprecher eines Wortes ohne sein Wort wäre, so war auch von Natur aus und in der anfangslosen Ewigkeit der Sohn mit und bei dem Vater, nicht als Genosse, sondern als gepriesener Gezeugter im Schoße des Vaters, das heißt aus der göttlichen Natur des Vaters«³⁰.

Die Vorstellung vom inneseienden und nach außen tretenden Wort greift ein recht beliebtes Verstehensmodell aus der Stoa auf, das die Arianer wohl zur Herabminderung des Logos anführten und das deshalb von Athanasius bekämpft wurde³¹. Auch in dem Ephräm zugeschriebenen Diatessaronkommentar³² findet sich die Tendenz, Wort und Sprecher des Wortes näher zusammenzurücken und vor allem keine zeitliche Differenz aufkommen zu lassen.

Daß auch der Heilige Geist Gegenstand der theologischen Ausführungen Aithallahas ist, zeigt die fortgeschrittene Diskussion, die auch um die pneumatomachische Frage³³ bereichert wurde:

29 Auch Athan., c. Ar. 2,7 (PG XXVI 161A) kennt τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς φυσικὴν γέννησιν des Sohnes. Zum ἐκπορεύεσθαι des Hl. Geistes s. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 437.

30 Thorossian 42,17-24.

31 Vgl. M. Mühl, Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der ältesten Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, in: ABG 7 (1962) 7-56. Athanasius ist bemüht, beide logoi aus offenbarungstheologischen Gründen miteinander zu identifizieren.

32 Vgl. Ephr., In Diat I 4 zu Joh. 1,1 (Leloir 4). Der Sohn ist nicht »Genosse« des Vaters, so Ephr., HdF VI 12. Christi Sohnschaft ist nach Ephr. sowohl vom arianischen Subordinationismus als auch von der bardaisanschen Elementenspekulation zu trennen.

33 Die pneumatomachische Kontroverse hat in den nach 363 entstandenen Hymnen über den Glauben ihren Nachhall gefunden, vgl. HdF XXII, XXIII, XL, LIX, LXXIII.

»Und einer ist der Geist Gottes, der aus dem Vater hervorgeht, wie der Apostel sagt: 'Ein Geist des Glaubens ist in allen'. (2 Kor 4,13) Und wir sind durch ihn lebendig, und wir glauben, daß das, was aus Gott ist, von Natur aus Gott bei Gott ist. Wie die Person des Vaters vollkommen ist, so auch die des Sohnes, so auch die des Heiligen Geistes, und nicht so, daß durch Ort und Raum ihre Personen getrennt würden, sondern durch ihre eigene Kraft zeigen sie sich selbst einander und werden selbst ineinander sichtbar, ohne daß sie sich trennen und mittendrin teilen würden. Wir aber haben aus dem wahren Mund dessen gehört, der zu den Jüngern gesagt hat: 'Geht in die Welt im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes'. (Mt 28,19; Mk 16,15) Und wir haben geglaubt an die drei heiligen Namen, welche die drei wahren Personen haben, welche wir von den heiligen Aposteln empfangen haben.«³⁴

Sehr deutlich spricht sich Aithallaha hier für die Gottheit des Heiligen Geistes aus. Er ist »aus Gott und von Natur aus Gott bei Gott«, eine Formel, für die sich in der syrischen Literatur keine unmittelbare Parallele angeben läßt³⁵. Das Ineinander und Zueinander der göttlichen Personen ist nicht räumlich zu denken; gleichwohl werden die realen Personenunterschiede nicht verwischt. Ein neuer Aspekt ergibt sich durch die Einführung der Namenstheologie in den trinitarischen Kontext. Die Anrufbarkeit des einen Gottes in drei Namen ist das frühsyrische Trinitätsmodell schlechthin, besonders aber bei Aphrahat³⁶. Der Name Gottes bezeichnet bei den Semiten seine Offenbarungsseite, in der er Welt und Menschen gegenüber in Erscheinung tritt. Während der Sabellianismus, der nach Epiph., Pan. haer. 62,3 f., in Mesopotamien verbreitet war, nur äußere Benennungen (ὀνομασίαι) gelten lassen will, schließt das syrische *šmā* (arm. *anown*) bei Aithallaha und später auch bei Ephräm einen realen Personenunterschied (syr. *qnōmā* = arm. *anjn*) ein. Gerade für seine Namenstheologie konnte sich Ephräm auf Aithallaha berufen. Um jeden heilsökonomisch begründeten Subordinationismus zu vermeiden, finden sich bei Aithallaha auch kaum Aussagen, die Sohn und Geist als bloße Instrumente des göttlichen Schöpfers erscheinen lassen³⁸. Aithallaha bemüht sich vielmehr, die Einheit des göttlichen Wesens auch in den nach außen gerichteten heilsökonomischen Tätigkeiten zu wahren, so daß auch die Heilsgeschichte als ganze das Werk der einen und ungeteilten Dreifaltigkeit ist:

»... Und durch dieses Wort sind Vater, Sohn und Geist voneinander nicht getrennt, sondern sie wohnen zusammen in einem einzigen Tempel und heiligen alle Menschen, die glauben. Zusammen geben sie die Gaben, denn das, was der Vater gibt, gibt — so heißt es — auch der

34 Thorossian 42,24-45,9.

35 Ephräm bezeugt mehr indirekt die Gottheit des Hl. Geistes, vgl. E. Beck, Theologie des hl. Ephräm, 81-92.

36 Vgl. Dem. XXIII 63: PS II 133,3-8; P. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, Bonn 1990.

37 Zur Bedeutung der Namen in Ephräms Trinitätslehre vgl. P. Bruns, Arius hellenizans, in: ZKG 101 (1990) 21-57, hier: 36-43.

38 Ausnahmen sind die Formulierungen bei Thorossian 54,22 f.; 57,20 f.

Sohn, das (gibt) auch der Heilige Geist. Alle Geschöpfe sind Geschöpfe des Vaters, der sie durch seinen Sohn und Geist erschaffen hat. Und daß Vater, Sohn und Heiliger Geist eines Wesens sind, sagt Mose ... (Dtn 32,39; 6,4).«³⁹

In Analogie zur lateinischen Tradition der *inseparabilis operatio ad extra*⁴⁰ entwickelt hier Aithallaha im Anschluß an das nizänische Homousios und den jüdischen Monotheismus seine Vorstellung von der ungeteilten Heilswirksamkeit der Dreifaltigkeit, die alle Gaben gemeinsam gibt und ungetrennt im Gläubigen einwohnt. Mit bemerkenswerter Deutlichkeit greift Aithallaha hier den nizänischen Schlüsselbegriff des Homousios auf und versucht, ihn in der syrischen Kirche heimisch zu machen. Damit ist seine Terminologie ausgereifter als die Ephräms, der, obgleich zeitlich später, dennoch einen konfuseren Wesensbegriff voraussetzt⁴¹. Hier zeigt sich einmal mehr die sprachliche und theologische Differenz zwischen dem gebildeten Episkopat und den Vertretern der Mönchskirche. Die Frage, wie bei dieser starken Betonung der Einheit Gottes die Eigentümlichkeiten und unterschiedlichen Tätigkeiten der einzelnen göttlichen Personen noch adäquat gewahrt bleiben können, bleibt offen⁴². Daß der Sohn wie bei Ephräm⁴³ auch für Aithallaha Schöpfungsmittler ist, zeigt, daß Aithallaha den Gedanken einer *inseparabilis operatio ad extra* im Hinblick auf die Schöpfung noch nicht ganz zu Ende gedacht hat. Diese müßte dann wie die Heilsökonomie als das Werk des Vaters *und* des Sohnes *und* des Heiligen Geistes erscheinen. Aber vielleicht erwies sich hier die Idee der ὁρχή des Vaters doch als zu dominant.

Exkurs: Die Paschafrage

Neben der arianischen Kontroverse streift Aithallaha auch die Paschafrage⁴⁴, die auf dem Konzil mitbehandelt wurde und in den syrischen Gemeinden noch im 4. Jh. kontrovers diskutiert wurde. In Übereinstimmung mit Eusebius überliefert auch Aithallaha die Anordnung Konstantins, das Pascha an einem

39 Thorossian 57,14-23.

40 Vgl. W. Geerlings, *Christus Exemplum*, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins (= TTS 13), Tübingen 1978, 53-55.

41 Ephräm verwendet Begriffe wie ܐܝܬܐ, ܐܝܬܐ nicht im technischen Sinne des Konzils, vgl. dazu Bruns, aaO., 26-31.

42 Es ist nicht mit Gewißheit auszumachen, ob das arm. *orič* für syr. *p-r-š* steht oder nicht. In der trinitarischen Terminologie der Syrer meint *p-r-š* die Distinktion der göttlichen Personen, vgl. Thesaurus Syriacus, 3301.

43 »Wenn du den Vater erforschen kannst, wirst du mit ihm und in ihm den Sohn finden. Bei seinem Mund ist er, wenn er befiehlt, und bei seinem Arm, wenn er erschafft. Durch ihn erschafft er und durch ihn befiehlt er.« (SdF I 73-78)

44 Neuere Einsichten bei G. Visonà, *Pasqua quartodecimana e cronologia della passione*, in: EL 102 (1988) 259-315.

einzigsten Tag zu feiern⁴⁵. Abgelehnt wird die Quartodezimanerpraxis, das christliche Osterfest nach dem jüdischen Kalender am 14. Nisan zu begehen:

»Und sie (die Bischöfe) sollen keinesfalls auf jene Zahl achten, die die Hebräer, die Feinde des Kreuzes, haben, die keinesfalls diesem Geheimnis des Lebens, dem Neuen Bund, zugehörig geworden sind, gemäß jenem Wort, das Paulus sprach: 'Unser Pascha ist Christus, der geschlachtet wurde, und wir wollen das Fest nicht im alten und schlechten Sauerteig der Ungerechtigkeit begehen, sondern in den ungesäuerten Azymen der Milde, des Mitleids und der Wahrheit'. (1 Kor 5,7f.) Nicht so, wie die Hebräer Jahr für Jahr ein (Pascha-)Lamm opfern, hat Christus Jahr für Jahr gelitten. Denn die Hebräer essen einmal im Jahr das (Pascha-)Lamm, wir aber essen allezeit den wahren Leib des Gotteslammes, welches der Herr und Gesalbte ist, und stets ist er uns das Pascha«⁴⁶.

Die antijüdische Polemik ist unüberhörbar. Ein Blick in die etwa zur gleichen Zeit entstandene XII. Darlegung Aphrahats des Persischen Weisen über das Pascha⁴⁷ läßt eine ähnliche Tendenz erkennen, das christliche Fest vom jüdischen Pendant abzugrenzen. Gerade in Syrien, wo die Ablösung des Christentums vom jüdischen Mutterboden zögerlicher voranschritt als in der Reichskirche, scheinen sich judenchristliche Traditionen länger behauptet zu haben als anderswo⁴⁸. Die Paschatheologie der frühen Syrer läßt Berührungen mit Melito von Sardes erkennen⁴⁹. Für Aithallaha und Aphrahat ist nicht der Auferstehungsgedanke im Paschamysterium konstitutiv, sondern der eucharistische und kreuzestheologische Aspekt. Der ein für alle Male am Kreuz geschlachtete Christus ist das wahre Paschalamm, das dem Gläubigen in der Eucharistie gereicht wird⁵⁰. Das altbündliche Pascha hat gegenüber dem neubündlichen, dem »wahren Pascha«, nur den Charakter einer präfigurierenden Typologie⁵¹. Auch wenn sich aus der XII. Darlegung Aphrahats nur schwerlich eine christliche Paschaliturgie rekonstruieren läßt⁵², zeigt die breite Auseinandersetzung mit dem Thema, daß die Frage der Quartodezimanerpraxis in Syrien noch immer nicht im großkirchlichen Sinne geklärt war. Im Gegenteil: in der Christologie wie in der Paschafrage läßt der Persische Weise keine Beeinflussung durch das Nizänum erkennen. Der Brief Aithallahas an die Christen in Persien hat in den Darlegungen Aphrahats jedenfalls kein nachweisliches

45 Vgl. Thorossian 45,13-20; Eus., vitConst III 18,2.6; 19.2.

46 Thorossian 45,20-46,3.

47 Vgl. hierzu Visonà, 308-315.

48 Vgl. M. Simon, Verus Israel, Paris ²1964, 370, bes. Anm. 6.

49 Vgl. dazu G. A. M. Rouwhorst, The Date of Easter in the Twelfth »Demonstration« of Aphraates, in: StPatr XVII 3, Oxford 1982, 1374-1380, hier: 1375.

50 Vgl. Aphr., Dem. XII 6.8; Visonà 311, Anm. 258.

51 Das syr. *bašrārā* (in Wahrheit) meint die volle Realität gegenüber dem bloßen Typus (Dem. XII 6). Zu Christus, dem »wahren Paschalamm«, vgl. auch Cerbelaud, Cyrillonas. L'Agneau Véritable, Chevetogne 1984.

52 Vgl. hierzu Visonà 311 ff.

Echo gefunden, auch wenn sich hinsichtlich der Theologie zwischen beiden Autoren Berührungspunkte ergeben.

2. Die christologische Frage: Eine frühsyrische Trennungschristologie

Der Satz, daß »Gott fern von allen ist durch die unvermischte Natur«, gibt das Grundanliegen der Theologie und implizit auch der Christologie des edessenischen Bischofs wieder⁵³, nämlich die saubere Distinktion zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, zwischen Zeitlichem und Ewigem. Hatte die traditionelle Logoslehre des syrischen Raumes (Tatian)⁵⁴ durch die Zwischenstellung des Logos versucht, zwischen dem transzendenten Ureinen und der Vielheit der Welt zu vermitteln, was dann die Subordination des Logos zur Folge hatte, so sah sich nun die antiarianische Theologie des 4. Jh. vor die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in Christus nach dem Wegfall der ontischen Zwischenstufen neu zu definieren⁵⁵. Gerade bei Aithallaha läßt sich die Tendenz feststellen, stärker zwischen Göttlichem und Menschlichem zu scheiden, um so die Eigenständigkeit der beiden Bereiche, vor allem aber die Transzendenz des Göttlichen zu sichern. Daß sich dahinter auch eine Theologie der Welt verbirgt, die in steter Auseinandersetzung mit dem persischen Dualismus entwickelt wurde, sei hier nur vermerkt und soll später noch ausführlicher dargelegt werden⁵⁶. Für die Christologie ist das eigentliche Problem, wie Einheit und Verschiedenheit in Christus zu denken ist. Aithallahas bevorzugtes Modell ist das der Einwohnung⁵⁷:

»Wie also z.B. seine Gottheit in unserer Menschheit einwohnt und unsere Menschheit durch seine Gottheit verherrlicht wird, so hat er bisweilen unterschiedslos (vermischend) von der Menschheit und der Gottheit wie von einer einzigen Sache gesprochen, bisweilen hat er aber auch von der Gottheit unterscheidend gesprochen und auch über die Menschheit gesondert und geschieden geredet«⁵⁸.

Der biblische Ausgangspunkt für die Einwohnungschristologie ist mit Joh 1,14 gegeben, einer Stelle, die Aithallaha wie folgt wiedergibt:

»Der Evangelist Johannes spricht: 'Das Wort ist Leib geworden und hat unter uns gewohnt', d.h., Gott hat einen Leib angezogen, 'und wir schauten seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit

53 Thorossian 42,10f.

54 Vgl. dazu M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.

55 Vgl. dazu A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg 1979, 382-385 (Christologie im arianischen System).

56 Gott ist der Welt inhärent, ohne sich mit ihr zu »vermischen« (Thorossian 62,3).

57 Vgl. Art. σκηνώω und σκήνωσις in: Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1237b-1238a; zur syr. Terminologie vgl. *Thesaurus Syriacus*, 714. Vgl. auch den Index bei Grillmeier, aaO., 824.

58 Thorossian 50,27-53,5.

wie die des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit'. (Joh 1,14) Was ist denn die Herrlichkeit, die wir schauten, anderes als die Macht der Zeichen, die er wirkte? Oder was ist denn die Wahrheit anderes als die Gottheit, die in seiner Menschheit einwohnte, und was ist denn die Gnade anderes als die körperhafte Menschwerdung«⁵⁹?

Da der Brief Aithallahas nur armenisch überkommen ist, läßt es sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob das arm. *marmin* (*caro, corpus, homo, cadaver*)⁶⁰ für syr. *besrā* (σάρξ) oder *pagrā* (σῶμα) steht. Wahrscheinlich ist aber das letzte, da die Lesart »Und das Wort ist Leib geworden« sowohl bei Aphrahat als auch bei Ephräm bezeugt ist⁶¹. Das Bekleideschema ist innerhalb der syrischen Theologie das Inkarnationsmodell schlechthin und hat über die syrische Übersetzung des Nizänums (423/424 Synode von Markabta) definitiv seinen Platz in der persischen Reichskirche gefunden⁶². Daß Aithallaha ausdrücklich vom Evangelisten Johannes spricht, könnte ein Hinweis dafür sein, daß er auch das Tetraevangelium gekannt hat⁶³. Die Einwohnungstheologie ist bei den frühen Syrern ausgesprochen beliebt und scheint vorzugsweise in der antiochenischen Tradition der Christologie rezipiert worden zu sein⁶⁴. Hinter dem armenischen Ausdruck *tesçowt'iwn marmnawor* (*incarnatio corporalis*) verbirgt sich vermutlich der syrische Terminus *metgašmānūtā* (*assumptio corporis*), der zusammen mit *metbassrānūtā* (*incarnatio*) den Syrern als terminus technicus für die Menschwerdung Christi zur Verfügung steht⁶⁵. Aithallaha hat diesen Begriff wohl der griechischen Tradition (σάρκωσις, σωματώσις) entnommen, da der frühe Syrer (Aphrahat, Ephräm) keine große Vorliebe für abstrakt-technische Redeweise hegte⁶⁶. Um die Eigenständigkeit der Gottheit und Menschheit Christi deutlich herauszustellen, ordnet Aithallaha in einer umfangreichen Testimoniensammlung die einzelnen Bibelstellen jeweils der menschlichen und der göttlichen Seinsweise Christi zu. So ist der ganze Bereich der Affekte und der Wandelbarkeit der Menschheit zugeordnet⁶⁷,

59 Thorossian 46,4-13.

60 J. Miskgian, *Manuale Lexicon armeno-latium*, (Romae 1887) repr. Louvain 1966, 216a.

61 Vgl. Joh 1,14 in: PS I 282.391; Ephr., In Diat. I 1.8.

62 Vgl. A. Vööbus, *New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity*, in: VigChr 26 (1972) 291-296, hier: 295. Zum Bild vgl. S. Brock, *Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition*, in: M. Schmidt (Hg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982, 11-40.

63 Vgl. zum Diatessaron I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, 35-37.

64 Vgl. dazu H. J. W. Drijvers, *Early Forms of Antiochene Christology*, 99-113.

65 Bei Aphrahat begegnen beide Begriffe nicht; die im Thesaurus Syriacus, 554.794, aufgeführten Belegstellen für Ephräm sind der Editio Romana entnommen und daher nicht unbedingt zuverlässig. Ephräm spricht zwar häufig vom Einkleiden, doch liebt er die abstrakte Formulierung nicht. In der syr. Tradition begegnen diese technischen Begriff vor allem in der syr. Übersetzung des Gregor Thaumaturgos (Lagarde, An. Syr. 32,10; 66,11.18; 67,27; 72,1).

66 Vgl. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1224a; 1368b, Thes. Syr., 554.794.

67 »Alles, was die Schriften über die Qualen und Leiden gesagt haben, über die Erlösung und »daß er zunahm« (Lk 2,40), haben sie über den Leib gesagt, den er anzog.« (Thorossian 46,21-23).

während die Gottheit davon unberührt bleibt. Auch die von den Arianern so gerne herangezogene Stelle Joh 14,28, wonach der Vater größer ist als der Sohn, ist nach Ansicht Aithallahas nicht auf die Gottheit, sondern auf die Menschheit zu beziehen⁶⁸. Eine besondere Privilegierung des Fleisches Christi besteht darin, daß es, obgleich selber geschaffen, dennoch alles Geschaffene überragt⁶⁹. Daß die Bibel zeitweilig von der Gottheit des Vaters bzw. Christi recht anthropomorph spricht, ist nach Meinung des edessenischen Bischofs jedenfalls kein Argument zur Schmälerung der Gottheit, sondern aus der Pädagogik Gottes und Christi zu erklären, die von den göttlichen Dingen wegen des beschränkten menschlichen Verstandes der Zuhörer sehr menschlich reden müssen⁷⁰.

Von daher sind alle Redewendungen, die bezüglich der Gottheit irgendeine Ortsbewegung oder -veränderung annehmen, als reine Analogie ad hominem zu betrachten.

Im Schnittpunkt zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Transzendenz und Immanenz steht auch die Eucharistielehre, die Aithallaha im Anschluß an die Einwohnungstheologie seines Inkarnationsmodells entwickelt. Die Eucharistie ist die besondere Möglichkeit, die einmalige, geschichtliche Leiblichkeit Christi, die sich das göttliche Wort in der Menschwerdung angeeignet und in der Himmelfahrt erhöht hat, im Sakrament zu vergegenwärtigen und die Gläubigen an den Leib Christi anzugliedern:

»Der Leib des Herrn ist in den Himmel aufgefahren, und niemand hat je davon gegessen, außer im Glauben. Das Wort, das im Fleisch gekommen ist, ist unter uns anwesend im Brot des Segens, wie geschrieben steht: 'Das Wort ist Leib geworden und hat unter uns gewohnt.' (Joh 1,14) Und wir werden zum Leib Christi gemacht und zu Gliedern von seinen Gliedern; und in uns liegt das Licht der Gottheit Christi, und es ist bei uns bis zur Vollendung der Welt. Der Leib ist aufgefahren und ist verborgen gemäß dem, was er (Christus) gesagt: 'Ihr werdet mich suchen, aber ihr werdet mich nicht finden.' (Joh 7,34-36)«

Die Präsenz Christi sieht Aithallaha zum einen in der Gottheit gegeben, die den Menschen erleuchtet — er greift dabei ein sehr beliebtes Bild innerhalb frühsyrischer Theologie auf⁷² — zum anderen aber auch in seiner verklärten Menschheit, die, wenngleich in den Himmel aufgenommen und damit den menschlichen Augen unsichtbar, so doch sehr real in der Eucharistie präsent ist⁷³. Ein empirisch-sinnenhafter Zugang zu diesem Geheimnis ist nicht

68 Thorossian 53,17-21.

69 Vgl. Thorossian 46,13-21.

70 Vgl. Thorossian 46,24-49,5.

71 Thorossian 50,1-10.

72 Zu diesem Bild bei Aphrahat: Dem. VI 11; Tatian Or 5,2. Weitere Verwendung bei Aithallaha s. Thorossian 54,61.

73 Das göttliche Wort wohnt derart dem Brot des Segens ein, daß es sich tatsächlich (arm. *čšmartowt'eamb* = syr. *bašrārā* in Wahrheit) um Leib und Blut Christi handelt (Thorossian

möglich; diese Wirklichkeit erschließt sich nur dem Gläubigen⁷⁴. Mit dem Brot des Segens weiß sich Aithallaha jüdischer brakha-Tradition verpflichtet, die sich auch in der Eucharistielehre Aphrahats niedergeschlagen hat⁷⁵. Die Bereiche des Göttlichen und Menschlichen werden bei Aithallaha zwar sauber geschieden, doch stehen sie, wie seine Vorstellung von der Eucharistie zeigt, in einem gegenseitigen Austauschverhältnis. Der Leib des Herrn und damit ein Stück Menschheit wird in den Himmel aufgenommen, und umgekehrt wird das göttliche Wort im eucharistischen Brot präsent. Dieses Austauschschema begegnet innerhalb der persischen Kirche in einer etwas anderen Form in der Christologie und Pneumatologie Aphrahats; dort wird die Anwesenheit Christi stärker pneumatologisch gesehen⁷⁶. Kraft seiner Gottheit wohnt Christus aber nicht nur dem eucharistischen Brot inne, sondern jedem gläubigen Menschen⁷⁷.

Dogmengeschichtlich läßt sich Aithallahas Einwohnungsmodell am ehesten der antiochenischen Tradition zuordnen. Bereits in den Thomasakten und in den Oden Salomos erfaßt die christliche Frömmigkeit des 2. und 3. Jh. intuitiv die spannungsreiche Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Christus⁷⁸. Die Oden Salomos entfalten geradezu eine Zwei-Söhne-Christologie: der eine Sohn, der es von Ewigkeit her bereits ist, der andere, der es durch Salbung, Erhöhung und Erkenntnis erst noch wird. Sicherlich kann man schon vor Theodor von Mopsuestia und Nestorius in der edessenisch-antiochenischen Tradition von einem »touch of diophysitism«⁷⁹ sprechen; von einer Zwei-Naturen-Lehre im technischen Sinne kann bei Aithallaha noch nicht die Rede sein. Gleichwohl wendet Aithallaha den Naturbegriff konsequent auf die göttliche Natur an⁸⁰; doch ist sein Naturbegriff, wie noch zu zeigen sein wird, ähnlich mehrdeutig wie der *kyānā*-Begriff bei Aphrahat. Schwierig ist es auch, den Ort der Einheit in Aithallahas Christologie zu bestimmen. Wie die

49-50). Der sinnensfreudige Syrer vertritt im allgemeinen eine stark realistische Eucharistieauffassung, so auch Aphr., Dem. IX 10. Auch Aphrahat kennt das Bild der Einwohnung Christi in der Eucharistie.

74 Darauf weist Aithallaha lang und breit hin, vgl. Thorossian 49,14 ff.; zum Glaubensgehorsam s. auch Thorossian 54.

75 So spricht Aphrahat bezüglich der Eucharistie von »heiligen Segnungen« (Dem. XII 13).

76 Vgl. Dem. I 5; CI 12.

77 Vgl. Thorossian 58,19-21.

78 Vgl. dazu Drijvers, *Early Forms of Antiochene Christology*. Daß der Begriff »antiochenische Christologie« vor Theodor von Mopsuestia nicht ganz unproblematisch ist, meint auch Grillmeier, *Jesus der Christus*, 610-634, hier: 610. Freilich kann man mit Drijvers auch bei Aithallaha Elemente und Bausteine der Christologie finden, wie sie später bei den Klassikern der antiochenischen Tradition vorkommen.

79 Drijvers, aaO., 108.

80 »Und wenn im inneren Menschen Christus wohnt (vgl. Eph. 3,17), ist dies die gepriesene Natur der Gottheit.« (Thorossian 58,19-21)

Untersuchung zur Trinitätslehre gezeigt hat, besitzt Aithallaha sehr wohl einen geklärten Personbegriff (*qnōmā*), den er für die Besonderheit in Gott verwendet; er benutzt diesen Begriff allerdings nicht im christologischen Kontext. So bleibt eben die Aufgabe einer Christologie, zu zeigen, warum Christus das eine Mal von Gottheit und Menschheit als von einem und demselben handelt, ein anderes Mal sie aber unterscheidet⁸¹. Das Fehlen des Personbegriffs im christologischen Kontext macht auch verständlich, warum eine Idiomenkommunikation allenfalls in Ansätzen sichtbar wird⁸².

Die Zuordnung Aithallahas zur antiochenischen Tradition erscheint auch aus rezeptionsgeschichtlichen Gründen berechtigt, wenn man bedenkt, daß Edessa in den christologischen Kontroversen des 5. Jh. auf der Seite Antiochiens stand, und dies nicht nur aus kirchenpolitischen Gründen. Selbst Rabbula, der »Tyran von Edessa«⁸³, wie ihn seine theologischen Gegner nannten, war zunächst ein Parteigänger des Nestorius, bevor er sich dann in einer spektakulären Wende auf die Seite Cyrills schlug und dann mit aller Vehemenz gegen die traditionelle antiochenische Partei in Edessa vorging. Die Verlegung der Perserschule von Edessa nach Nisibis scheint ja nicht zuletzt auch mit den erbitterten christologischen Streitigkeiten zusammenzuhängen⁸⁴. Der Brief des Aithallaha macht die enge Verbindung, wie sie zwischen Edessa und dem Perserreich im 4. Jh. bestand, deutlich. Ein Blick in die Christologie der persischen Märtyrerakten zeigt, daß die persischen Christen in einer Umgebung, die traditionell dualistisch dachte, sich eher dem Typus einer antiochenischen Trennungschristologie zugeneigt fühlten als einem christologischen Modell, das stark von der Einheit in Christus her operierte. Dies vermag die narratio Simeonis, die von der Christenverfolgung unter Schapur II. in den Jahren 344/45 handelt⁸⁵, zu verdeutlichen: Im Verhör vor dem persischen Großkönig lehnt es Simon, der Katholikos von Seleukia-Ktesiphon, ab, nach Zoroastersitte Sonne, Mond und Feuer zu verehren, da sie geschaffen

81 Vgl. Thorossian 53.

82 »Heute ist der Leib Jesu Gott genannt worden und seine Gottheit Geist, Macht, Weisheit, Wort und Licht ...« (Thorossian 58,25-61,1) Aithallahas folgende Ausführungen machen die Schwierigkeiten deutlich, die dadurch entstehen, daß der Leib Jesu »Gott« genannt wird, wobei er noch hinzufügt, daß dies nicht wortwörtlich zu verstehen sei. Hier tauchen am Rande jene gedanklichen Schwierigkeiten auf, die erst durch die Hermeneutik der Idiomenkommunikation einer adäquaten Lösung zugeführt werden können. Doch bestanden ihr gegenüber in der antiochenischen Tradition immer gewisse Vorbehalte, vgl. A. Grillmeier, aaO., 631 f.

83 Vgl. G. G. Blum, Rabbula von Edessa (= CSCO 300), Louvain 1969, 163.

84 Vgl. ders., aaO., 152-195.

85 Dies ist auch die Zeit, als Aphrahat seine Darlegung »Über die Verfolgung« und seinen geschichtstheologischen Entwurf »Über die Beere« schrieb.

und vergänglich seien⁸⁶. Der Perserkönig greift diesen Einwand auf und wendet ihn nun seinerseits gegen die christliche Botschaft:

»Da entgegnete ihm der König: 'Wenn du das Feuer, da es sterblich ist, nicht anbetest, dann sollst du deinen Gott auch nicht anbeten. Siehe nämlich, auch er ist tot, da die Juden ihn gekreuzigt haben. Halte also die Sterblichkeit des Feuers wie deines Gottes gleichermaßen vor Augen! — Als dies der ausgezeichnete Simon hörte, war er verwundert und sprach: 'Das sei ferne, mein Herr und König, daß Gott leidet und stirbt. Wer leidet und stirbt, ist nicht Gott, da die göttliche Natur (*kyānā 'alāhāyā*) über die Affekte (*ḥaššē*), auch über den Tod, erhaben ist; denn nicht in seiner Natur leidet (Gott), auch nicht in etwas anderem.' Darauf entgegnete ihm der König: 'Siehe, darin habe ich dich als Lügner erfunden, da du gesagt hast, dein Gott sei nicht tot.' Der hl. Simon entgegnete ihm: 'Ich habe nicht gelogen, mein Herr und König.' Darauf der König: 'Ist Jesus, den ihr den Messias nennt, nicht gestorben?' Darauf sagte ihm Simon: 'Wahrhaftig ist Jesus gestorben, lebendig geworden und auferstanden. Doch Gott ist nicht gestorben, lebendig geworden und auferstanden.' Da sagte ihm der König: 'Wer ist dieser Jesus Christus, wie ihr ihn nennt?' Darauf sagte ihm Simon: 'Gott und Mensch'⁸⁷.

Die Frage des Perserkönigs »Wie war er Gott und Mensch?« bleibt das zentrale Thema jeder Christologie⁸⁸. Auch wenn dieser Dialog etwas stilisiert erscheint⁸⁹, gewährt er doch einen guten Einblick in die christologische Diskussion der persischen Märtyrerkirche. Die Randglossen zu diesem Text zeigen, daß sowohl Monophysiten als auch Nestorianer gleichermaßen die Märtyrertradition für sich in Anspruch nahmen⁹⁰. Die Apologie der persischen Christen war, um die Transzendenz der göttlichen Natur zu sichern, sehr daran interessiert, Affekt und Leid und vor allem den Tod von der Gottheit fernzuhalten. Die traditionelle Rede vom Kreuz und vom »Tode Gottes« stellte die persischen Christen vor fast unlösbare theologische Schwierigkeiten. In den Augen der heidnischen Perser half es da wenig, wenn sich Simon im folgenden auf das Bekleideschema berief, »daß Gott den Leib sterben ließ⁹¹«, ohne vom Tod affiziert zu werden, oder das unliebsame Kerygma vom

86 Vgl. NarrSim 43: PS II 854,1-6. Zu den Einleitungsfragen s. Kmosko, in: PS II 678-690; G. Wiessner, Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II., Göttingen 1967.

87 NarrSim 43-44: PS II 854,10-855,8. Der Text ist nur in der jüngeren narratio überliefert, die gegenüber dem älteren Martyrium einige Zusätze enthält.

88 PS II 855,8 f.

89 Beide Rezensionen sind bemüht, das Martyrium des Katholikos auch im Zeitschema an die Passion Jesu anzulehnen, um so die vollkommene Einheit von Christus und dem Märtyrer herauszustellen (vgl. MartSim 37). Der für die Herde sterbende Bischof ist ein getreues Abbild des Hohenpriesters Jesus (vgl. das hohepriesterliche Gebet Simons in NarrSim 93).

90 Wie auch die Schatzhöhle 29,10 in einer nestorianisierenden Glosse betont, gehört die Leidensunfähigkeit zu den Eigenschaften Gottes; vgl. auch PS II 854; app. crit. ad l. 17: Quia Divinitas in natura sua non patitur, nam Deus est; der Hinweis auf die »Gottesgebärerin« in II 855, app. crit. ad l. 4, ist sicher nicht nestorianisch: in corpore quod assumpsit de Virgine Deipara.

91 NarrSim 44: PS II 855,13.18 f.

»gekreuzigten Gott« ganz und gar als eine Erfindung des Markion abtut, die mit dem wahren Christentum nichts zu tun habe⁹². In einem geistigen Umfeld, das die Frage nach der Herkunft des Bösen und seiner Unvereinbarkeit mit der Güte Gottes viel radikaler stellte, als es die monotheistische Weltinterpretation zu tun wagte⁹³, mußte sich das Christentum auf diese Diskussion einlassen, wenn es nicht auf die provozierende Botschaft vom Kreuz ganz verzichten wollte. Einerseits durfte die Rede, daß Jesus als Gott und Mensch »wahrhaft gestorben ist«, nicht zu einer bloßen Worthülse und damit zum Dokerismus abgewertet werden, wenn die Tatsächlichkeit des Todes ernst genommen werden sollte, andererseits verlangte die weltüberlegene Transzendenz Gottes auch die Erhabenheit Gottes über alle niedrigen und irdischen Affekte wie Tod und Leid.

3. *Der gute Gott und das Böse: Die Auseinandersetzung mit dem persischen Dualismus*

Bereits die christologische Frage nach dem Ineinander von Gottheit und Menschheit in Christus implizierte den Spezialfall eines Gott-Welt-Verhältnisses. Wenn Gottheit und Menschheit »unvermischt« existieren⁹⁴, wie erklärt sich dann die offenkundige Vermischung von Gutem und Bösem, von Reinem und Unreinem in dieser Welt, zumal wenn diese noch aus der Hand eines guten Schöpfers hervorgegangen sein soll?

»Aber du magst vielleicht sagen: 'Warum sind alle Geschöpfe, wie du sagst, in ihm (syr. *beh*, auch medial durch ihn), wenn es vieles an den Geschöpfen gibt, was unrein ist?' Der du dieses erwägst, blicke auf zur Sonne, die sein Geschöpf ist, wie sie im Aufgang, (Glanz) verbreitend, über allem im allgemeinen steht. Weder wird sie vom Reinen gereinigt, noch nimmt sie vom Unreinen Vermischung und Schmutz an. So reinigt und läutert auch das Feuer eben das, womit es in Berührung kommt, ohne selbst beschmutzt zu werden. Und wenn diese nun, verwandt und gleichartig als Geschöpfe, durch Schmutz nicht beschmutzt werden, sondern durch Reinigung gereinigt werden, um wieviel mehr reinigt dann durch Reinigung die unerforschliche und unvermischte Macht, und zwar nicht durch Vermischung, sondern durch erlesene Weisheit«⁹⁵?

92 Vgl. NarrSim 44: PS II 858,7-12. Auch hier macht sich das Fehlen einer Hermeneutik der Idiomatenkommunikation negativ bemerkbar. Nestorius hat sie nachdrücklich abgelehnt, vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 647 f. Die Rede vom »Tode Gottes« (ὁ θεὸς πεφόνευται) ist schon bei Melito von Sardes, Paschahomilie § 96, bezeugt; W. Elert, *Die theopaschitische Formel*, in: ThLit 75 (1950) 195-206.

93 Aphrahat kann gegenüber den Dualisten, die zwei Prinzipien zugrunde legen, nur auf die Monokausalität des göttlichen Handelns verweisen (Dem. XXIII 3: PS II 12,5-12).

94 Vgl. Thorossian 53; Aithallaha weiß sehr wohl auch um die Einheit in Christus, kann sie aber begrifflich nicht fassen. Das ἀσύγχυτος hat eine vorchalzedonische Tradition (vgl. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 249b-250b), die sogar bis Philo und Plutarch zurückreicht (vgl. Liddle-Scott, *Greek-English Lexicon* 264a).

95 Thorossian 61,17-29.

Aithallaha tritt hier in eine Auseinandersetzung mit dem Dualismus ein, ohne jedoch seine Gegner mit Namen zu nennen. Gerade diese Apologie des christlichen Monotheismus dürfte den Brief des edessenischen Bischofs auch für die armenische Kirche des 5. Jh., die sich gegen die persischen Invasoren auch geistig-theologisch wehren mußte, erst interessant gemacht haben⁹⁶. Die Lichtmetapher ist von Aithallaha bewußt gewählt worden; genossen doch Sonne und Feuer bei den Persern göttliche Verehrung. Mit diesem Bild gelingt es Aithallaha, sowohl die Transzendenz Gottes, die unvermischt die Dinge dieser Welt überragt, als auch seine Immanenz, die sich durch Reinigung, Heiligung und Weisheit der Kreatur offenbart, zu verdeutlichen⁹⁷. Eine weitere Analogie für die Einwohnung Gottes in dieser Welt findet Aithallaha in der menschlichen Seele, die, im Bilde Gottes geschaffen, materielle Strukturen begreifen kann, indem sie sich von ihnen in Gedanken löst und ihnen erkennend gegenübertritt. Wenn sich schon der menschliche Geist, zwar nur in Gedanken, nicht aber real, von den materiellen Strukturen zumindest zeitweilig befreien kann, um wieviel mehr ist dann die Geistigkeit des Schöpfers dem materiellen Sein überlegen⁹⁸. Zur Eigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens gehört es allerdings, daß es bleibend an Räumlichkeit und Materialität gebunden ist⁹⁹. Neben dem stofflichen Sein, das sich aus den vier Elementen zusammensetzt¹⁰⁰, nennt Aithallaha auch unstoffliche »Naturen« wie die menschlichen Seelen, die himmlischen Mächte, die Dämonen. Diese sind grundsätzlich unstofflich, auch wenn sie zeitweilig — wie z.B. die Engel — in sinnenhafter Gestalt den Menschen erscheinen¹⁰¹. Der Mensch kann mit seinen leiblichen Augen nur die Erscheinungsweisen der himmlischen Mächte in Feuer und Wind erkennen, nicht aber ihr unsichtbares Wesen¹⁰².

96 Thorossian, aaO., 33, hat auf eine solche Verbindung zwischen Aithallaha und Eznik von Koṭb hingewiesen und Parallelen zusammengestellt (vgl. Thorossian, aaO., 20-25). Neuere Textedition: L. Mariès/Ch. Mercier, E. de Koṭb (= PO 28,3/4), Paris 1959.

97 Auch Aphrahat benutzt dieses Bild (vgl. den Index bei Parisot PS II 474), jedoch ist seine Argumentation eine andere. Da die Sonne alles unterschiedslos bescheint (*lail puršānā*: PS II 125,21) und das Feuer unterschiedslos alles verbrennt, ist dies als Indiz für ihre Seelenlosigkeit und Unvernunft zu werten.

98 Vgl. Thorossian 62.

99 Die Seele verfängt sich häufig in ihren eigenen Phantastereien, wenn sie sich nicht durch den Gebrauch der Augen von der Richtigkeit ihrer Vorstellungen überzeugt hat, vgl. Thorossian, ebd.

100 Die vier Elemente sind nach Thorossian 64,14f. calor, frigor, humor, siccitas. Innerhalb der früh-syrischen Tradition hat sich vor allem Bardaisan mit der Elementenspekulation befaßt, vgl. LLR PS II 548,568,572. Bardaisan kennt die Vierzahl bzw. Fünfzahl der Elemente, wenn man die Finsternis als eigenständiges Element noch hinzurechnet: Feuer, Geist/Wind, Wasser, Licht und Finsternis (vgl. Drijvers, Bardaisan von Edessa, Assen 1966, 98-104).

101 Vgl. Thorossian 65. Zur früh-syrischen Engelvorstellung vgl. W. Cramer, Die Engelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer (= OrChrA 173), Rom 1965.

102 Aithallaha (Thorossian ebd.) begründet dies damit, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde. Zu den Engeln vgl. auch Aphrahat (PS II 430).

Daß Aithallaha in seiner Angelologie im besonderen und in seiner Ontologie im allgemeinen sehr klar zwischen Stofflichem und Geistigem unterscheidet, mag durch seine Auseinandersetzung mit dem Dualismus begründet sein, auf dessen Argumentation er eingeht und zum Teil auch übernimmt¹⁰³.

Aithallahas Ausführungen zu Angelologie und Kosmologie münden in eine Diskussion über den Naturbegriff ein. Der frühsyrische *kyānā*-Begriff ist äußerst schillernd und entzieht sich weitgehend einer exakten Definition, wie man auch aus den Darlegungen Aphrahats des Persischen Weisen ersehen kann¹⁰⁴. Im Zusammenhang mit der trinitarischen Frage ist bereits auf die göttliche Natur hingewiesen worden. »Von der Natur des Schöpfers heißt es, daß er sie in Macht und wesenhaft besitzt«¹⁰⁵. Von dieser allein durch sich selbst existierenden göttlichen Natur ist die Natur der Engel zu unterscheiden, die eine geschaffene ist, aber aufgrund ihrer Subtilität die übrigen Kreaturen an Schnelligkeit und Beweglichkeit überragt. Das Wesen der Engelnatur wie auch der menschlichen Seele bleibt dem menschlichen Erkenntnisvermögen ein Geheimnis, um wieviel mehr dann die göttliche Natur¹⁰⁶. Unter Natur versteht Aithallaha ferner auch die naturhafte Verwandtschaft der vernunftbegabten Wesen, die aber nicht wie die ungeschaffene göttliche Natur in der Aseität besteht, sondern in der Geschöpflichkeit. Hier spielt die Etymologie des syrischen *kyānā* hinein, die mit dem Kausativ *'akīn* = schaffen zusammenhängt¹⁰⁷. Zu den geschöpflichen Naturen, deren Sein nicht aus sich selbst, sondern vom Schöpfer abgeleitet ist, gehören die vier Elemente, die die Außenstehenden, gemeint sind wohl die Bardaisaniten, frevelhaft vergotten, indem sie ihnen den Gottesnamen (»Wesen«) beilegen¹⁰⁸. Daß unter *kyānā* ferner auch die Seinsweise im Sinne des typischen Lebensraumes zu verstehen ist, geht aus dem Hinweis hervor, daß die Meeresbewohner und die Erdbewohner jeweils zu einer Natur gehören¹⁰⁹.

103 Wie sehr die Geistnatur der Engel von der stofflichen der Sterblichen verschieden ist, sieht Aithallaha in ihrer Unfähigkeit zu einer eheähnlichen Verbindung mit den Menschen begründet (vgl. Thorossian 69,27-31). Vielleicht ist dies auch eine kritische Auseinandersetzung mit Gen 6,1-4 und der Deutung bei Bardaisan, LLR 9.

104 Vgl. A. F. J. Klijn, *The Word k'jan in Aphraates*, in: VigChr 12 (1958) 57-66. Zwischen Aithallaha und Aphrahat bestehen deutliche Parallelen.

105 Thorossian 66,21-23.

106 Vgl. Thorossian 66,14-20. Ähnlich argumentiert Ephräm in HdF I.

107 Vgl. Thorossian 66,23-25; Thesaurus Syriacus, 1902, bietet Belege aus der syrischen Literatur. Dort findet sich auch die Redewendung *kyānā d-'akīn alāhā* (creatura quam creavit Deus).

108 »Doch haben die Wesen (*ṭyē*) die Natur (*kyānā*) nicht je einzeln durch sich, wie die da draußen lästern und viele Wesen der einen Wesenheit beilegen.« (Thorossian 66,31-69,2). Diese Formulierung ist fast wörtlich in Ephr., H. c. Haer. III, eingeflossen; vgl. auch HdF LV 9. Die Gleichsetzung von *ṭyā* und *kyānā* findet sich bei Bardaisan (LLR 22: PS II 579,17).

109 Vgl. Thorossian 69. Klijn, aaO., 62, hat darauf verwiesen, daß *kyānā* bei Aphrahat konkret auch eine räumliche Dimension hat.

Nach der Klärung des Naturbegriffs kehrt Aithallaha zu dem Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurück, zur Frage nach der Herkunft des Bösen. Dazu verweist er auf den freien Willen der vernunftbegabten Geschöpfe, die sich für gut oder böse entscheiden können:

»Von den himmlischen Mächten aber haben wir gesagt, daß sie Selbstmächtigkeit (*anjnišxanowt'iwn* = Syr. *šulṭānā*) und Freiheit (*azatowt'iwn* = syr. *ḥērūtā*) haben und freiwillig den Sinn auf Gut und Böse richten können. Ihnen (den Engeln) eigen ist der Kampf gegen Geltungssucht und Neid, und daher können sie tugendhaft sein und verherrlicht werden oder auch schwach werden und fallen, wie auch die himmlischen Ordnungen tugendhaft waren und verherrlicht wurden, Satan und sein Heer wurden abgesetzt und der Herrlichkeit beraubt«¹¹⁰.

Gut und Böse sind keine ontischen Qualitäten, die dem Sein als solchem zukämen, sondern rein moralische Größen, die in freiem Willensentscheid erworben werden, aber auch verlorengehen können. Für die Kosmologie Aithallahas bedeutet dies, daß die Schöpfung nicht von Natur aus gut ist, sondern es durch sittliche Anstrengung erst wird. So ist auch die Schöpfung der moralischen Entscheidung kreatürlicher Vernunft und Freiheit unterworfen. Die biblische Rede von der guten, ja sehr guten Schöpfung (Gen 1,4.31) führt den edessenischen Bischof in eine Aporie:

»Und dies ist klar, daß es nichts gibt, was von Natur aus schlecht oder gut ist, auch wenn durch heiligen Mund bezeugt wurde, daß alles, was Gott gemacht habe, schön und anmutig sei (vgl. Gen 1,31). Und wirklich sind alle Werke Gottes schön, aber gut und schlecht werden sie aus dem Willen und den Werken; alle Einrichtungen (syr. *tuqqānē*), die Selbstmächtigkeit und Freiheit kraft ihrer geschaffenen Natur haben, auch jene, die keine Selbstmächtigkeit haben, werden nicht gut oder schlecht von Natur aus genannt, sondern (nur) schön. Auch Satan, der nun der Böse heißt aufgrund der rebellischen Gesinnung, die er sich durch seine Hartnäckigkeit erwarb, war nicht von Natur aus böse und ein Quälgeist, sondern er selbst hat es so gewollt und ist schlecht geworden, und nicht so, wie einige daherfaseln, daß er dazu erschaffen worden sei, Versucher der Gerechten und Henker der Sünder zu werden. Wäre er nämlich dazu erschaffen worden, wäre ihm schließlich nicht die Gehenna zugesprochen worden; er, der stets sein Werk getan hätte, zu dem er geschaffen worden wäre, hätte dann vielmehr eine Belohnung verdient«¹¹¹.

Man spürt hier sehr deutlich die Verlegenheit, in die die christliche Apologetik durch ihre dualistischen Widersacher gebracht wird. Da Aithallaha das Böse nicht auf den guten Schöpfer zurückführen möchte, führt er einen moralisch neutralen Schöpfungsbegriff ein. Das Sein und das Gute werden strikt getrennt, das Böse existiert nur in der Form des *malum morale*, welches durch freien Willensentscheid hervorgebracht wird. Ein *malum physicum*

110 Thorossian 69,19-27. Die Begriffe *šulṭānā* und *ḥērūtā* sind Schlüsselbegriffe bei Bardaisan (LLR 9.10: PS II 547f.).

111 Thorossian 70,1-18. Die Formel »göttlicher Mund« leitet auch bei Aphrahat ein Schriftzitat ein (vgl. PS 792,20; 829,6). Nach Bardaisan (LLR 9) sind auch die Elemente mit Willensfreiheit versehen, so daß sie sündigen können und dem Gericht verfallen sind.

kann es ebensowenig geben wie ein *bonum physicum*, da beide nur als Qualitäten kreatürlicher Willensfreiheit existieren:

»So erfahren wir bezüglich aller vernunftbegabten Wesen, daß sie aufgrund des Willens sich dem Guten oder Bösen zuwenden und entsprechend ihren Werken erben sie die Namen. Und das Böse und Gute existiert in Wirklichkeit eigentlich nicht durch sich selbst, sondern von den Werken, die bisweilen gut waren und dann schlecht oder die bisweilen schlecht waren und dann gut, empfängt es den Namen. So haben die Naturen keine Änderung erfahren und sind nicht anders geworden, sondern dieselben Naturen, doch haben sich die Namen aufgrund der Werke gewandelt. Ebenso ist auch von den Engeln, Dämonen und Menschen, welche Vernünftigkeit besitzen, zu denken«¹¹².

Die Hochschätzung des freien Willens gehört seit Tatian zum festen Bestandteil der frühsyrischen Tradition¹¹³. Auch für Bardaisans und Aphrahats Anthropologie und Kosmologie gehört *ḥērūtā* (*liberum arbitrium*) zu den Schlüsselbegriffen¹¹⁴. Mit Aphrahat¹¹⁵ stimmt auch Aithallaha überein, wenn er in Satan folgerichtig kein widergöttliches, Gott gleichrangiges Prinzip, sondern lediglich einen Schwächling und Verführer sieht, der nur durch die Nachlässigkeit des Menschen Macht in dieser Welt gewinnt:

»Auch ist Satan nicht irgendeine tyrannische Macht, so als ob er irgendwie gewaltsam aufsässig geworden wäre oder jemanden mit Gewalt zum Bösen angetrieben hätte, sondern mit Täuschung und Lockung... Und daß er niemanden gewaltsam zum Bösen antreibt, sondern nur in der Weise und in dem Maße, wie er Befehl erhalten hat, in die Versuchung führt, das erfahren wir aus den Versuchungen, mit denen er Job in Versuchung führte«¹¹⁶.

Aithallaha ist davon überzeugt, daß es die Güte Gottes jedoch nicht zulasse, daß der Mensch über seine Kräfte durch Satan versucht werde¹¹⁷. Vielmehr bedient sich Gott des Versuchers wie eines Schmelzofens, um die Gerechten zu läutern¹¹⁸; auf diese Weise gelingt es Gott, dem Urheber des Guten, die Schlechtigkeit des Bösen für seine Gerechten zum Guten zu wenden. Mit diesem Aufweis hat Aithallahas Apologie des christlichen Glaubens gegen den persischen Dualismus ihren vorläufigen Abschluß erreicht.

112 Thorossian 73,13-22.

113 Vgl. Tatian, Or 7,2-4. Durch den Sündenfall ist der Mensch Sklave der Sünde, kann dies jedoch durch Willensanstrengung wieder ausgleichen (vgl. Or 11,5f.).

114 Vgl. die Indices bei Parisot: PS II 220, noch häufiger bei Bardaisan (PS II 626f.).

115 Aphr., PS II 254, 322, 355, 686, 691, 698f.

116 Thorossian 70,21-29.

117 Vgl. Thorossian 71f. mit Bezug auf 1 Kor 10,13.

118 Vgl. Thorossian 73; syr. *kūrā* (fornax, caminus) begegnet bei Aphrahat nicht, wohl aber bei Ephrām (vgl. Thesaurus Syriacus 1711f.).

4. Der eschatologische Ausblick:

Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Fleisches

In den letzten Zeilen seines Briefes kommt der edessenische Bischof zu den Eschata, von denen Aphrahat der Persische Weise zur gleichen Zeit sagt, daß sie immer Anlaß zu Streit und Zerwürfnis böten¹¹⁹. Die Eschatologie Aithallahas ist eng verknüpft mit seiner Anthropologie. Über die Erschaffung des Menschen sagt er:

»Alles ist durch ihn geworden (Joh 1,2), der den Leib des Menschen aus dem Ackerboden schuf und ihm eine lebendige Seele einblies (Gen 2,7), nicht jedoch aus seiner Natur und aus etwas anderem, sondern aus dem Nichts schuf er ihn und hauchte dem ersten Menschen (Seele) ein, so auf diese Weise und für alle Zeit. Und keinesfalls geht die Seele in der Erschaffung der Erschaffung des Leibes voraus, wie auch der Prophet gesagt hat: 'Er schuf den Geist des Menschen in ihm.' (Sach 12,1)«¹²⁰

Aithallaha lehnt hier sehr energisch die Präexistenz der Seele und ihre göttliche Konnaturalität ab. Welche konkreten Gegner er dabei im Auge hat — Platoniker und Origenisten¹²¹ — ist nicht klar auszumachen. Für seine Auffassung vom Menschen ist es entscheidend, daß er als ganzer, als Leib und Seele, aus dem Nichts erschaffen wurde und sich in seinem ganzen Sein dem Schöpfer verdankt. Vernunftbegabung und Unsterblichkeit sind daher nicht natürliche Eigenschaften des Menschen, sondern Gottes Gnadengaben:

»O Tiefe der Majestät Gottes, der alle Geschöpfe aus dem Nichts geschaffen und gegründet hat, das Unerforschliche und das Erforschliche, das Sichtbare und das Unsichtbare, und der ohne Neid allen vernunftbegabten Wesen gnadenhalber eine unkörperliche und unsterbliche Natur verliehen hat. Und gleichsam in reichem Maße und ohne Reue übte er ganz offen seine Güte: Denn auch als sie (Adam und Eva) eine unerträgliche Sünde begingen in hoheitlicher Freiheit, führte er (Gott) ihre Unsterblichkeit nicht zurück in die Sterblichkeit, noch nahm er die freie Selbstmächtigkeit zurück zur Schwachheit, wie geschrieben steht: 'Treu ist Gott, und er kann sich selbst nicht verleugnen.' (2 Tim 2,13)«¹²²

119 Der Persische Weise widmet diesem Themenkreis zwei Darlegungen: VIII Von der Auferweckung der Toten; XXII Vom Tod und von den Letzten Zeiten.

120 Thorossian 61,4-11.

121 Zur Auseinandersetzung der Apologeten mit der platonischen Seelenlehre vgl. Justin, *Dial. cum Tryphone* IV 2.4-7; V 1. Wenn die Seele an sich unsterblich wäre, dann wäre sie auch ungezeugt, d.h. präexistent. Die Gottesschau der Seele besteht nicht in ihrer natürlichen Verwandtschaft mit dem Göttlichen, sondern nur im ethischen Bereich der ständigen Reinigung durch die Tugend (*Dial.* IV 3). Damit ist der Weg hin zu einer moralischen Unsterblichkeitsauffassung beschritten.

122 Thorossian 62,33-65,11. Eine ähnliche Argumentation, die der des edessenischen Bischofs Aithallaha sehr nahe kommt, enthalten die Ausführungen im syr. Diatessaronkommentar: »Animae ergo non eunt in mortem, sicut nec Deus revocat dona sua, quia sine poenitentia sunt (Röm. 11,29) nec iterum (umquam) vera promissio resurrectionis corporis irrita redditur (In Diat. VIII 11: Leloir, CSCO 145,83).

Aithallaha gibt sich in seiner Anthropologie nicht dem Sündenpessimismus hin; wie Aphrahat¹²³ hält er am bleibenden Heilswillen Gottes fest, der durch die menschliche Schwachheit und Sünde nicht aufgehoben wird. Gottes Gnadengaben, die er der Kreatur einstiftet, Vernunftbegabung, Freiheit und Unsterblichkeit, sind ohne Neid und Reue¹²⁴ und gehen im Sündenfall nicht verloren. Auch hier gibt Aithallaha indirekt eine positive Antwort auf die Überhöhung des Bösen und der Sünde in Manichäismus und Dualismus. Gerade in der Bewertung der Folgen des Sündenfalls besteht ein bedeutender Lehrunterschied zwischen der Ostkirche und der durch Augustinus beeinflussten Westkirche. Wenngleich nun die Geschichte der Paulusrezeption in der syrischen Kirche noch zu schreiben ist, kann jedoch soviel gesagt werden, daß es eine »Erbsündenlehre« westlicher Prägung nicht gegeben hat¹²⁵. Auch die Soteriologie eines Aphrahat kreist nicht um die Gedanken von Rechtfertigung und Gnade, was ihm namentlich von protestantischen Forschern zum Vorwurf gemacht wurde¹²⁶.

Die Würde der menschlichen Natur besteht nach Aithallaha darin, daß sie kraft ihrer Geistigkeit aus der materiellen Schöpfung herausragt und allein zur Unsterblichkeit berufen ist¹²⁷. Daß die menschliche Seele unsterblich ist, dafür führt Aithallaha den Schriftbeweis:

»Und daß die menschlichen Seelen unsterblich sind, das hat David gesagt: 'Du nimmst ihnen den Geist, und sie sterben dahin.' (Ps 104,29) 'Und es zieht aus sein Geist, und er kehrt zu seinem Erdboden zurück.' (Ebd.) Und Elija sagt: 'Es kehre der Geist des Jungen in ihn zurück!' (1 Kön 17,21) Und der Herr sagt: 'Den Geist können sie nicht töten.' (Mt 10,28) Daß die Seele am Leben bleibt nach der Lösung vom Körper, haben wir aus den göttlichen Schriften gehört«¹²⁸.

123 Einen heilsgeschichtlichen Abriß stellt Dem. XXIII dar. Die Darlegung handelt von der Beere in der Traube Israel, die die Zeiten durchwandert und schließlich in Christus definitiv Wohnung nimmt. Eine Auseinandersetzung mit der biblischen Urgeschichte in mythisch-bildhafter Form findet sich in Dem. XXIII 3.

124 »Und was sage ich, daß er ihnen Unsterblichkeit und Selbstmächtigkeit gnadenhalber verlieh, wo doch neidlos der Name 'Gott und Herr' den vernunftbegabten Geschöpfen nicht vorenthalten ist.« (Thorossian 65,11-14) Dies findet sich auch bei Aphrahat ausgesprochen (Dem. XVII 5: PS I 792,3-18).

125 In katholischer Darstellung haftet dem Nestorianismus immer der Pelagianismusverdacht an. Vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium* V, Paris 1935, 250-259; J. Speigl, *Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus*, in: AHC I (1969) 1-14.

126 Man vergleiche hierzu die Indices in PS II 216,314. Vgl. auch P. Schwen, *Aphrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907, 124.

127 Als Staubgeborener hat der Mensch Verbindung zur Tierwelt, zur ganzen materiellen Schöpfung. Durch die verheißene Unsterblichkeit überragt er jedoch die übrige materielle Schöpfung (vgl. Thorossian 69).

128 Thorossian 73,22-28. Auch hier hat der Diatessaronkommentar eine Parallele: »Per hunc (Scripturae) locum (Mt 10,28) illustratus est sermo, quia non tantum immortales animae non moriuntur, sed nec corpus, nam et hoc permanet sine corruptione.« (In Diat. VIII 10: Leloir CSCO 145,83)

Aithallaha bedient sich einer doppelten Terminologie, wie aus der armenischen Übersetzung des syrischen Originals hervorgeht: Er selbst spricht von der »Seele« (arm. *šownč* = syr. *napšā*), bei den Schriftziten aber stets vom »Geist« (arm. *hogi* = syr. *rūhā*). Es ist nicht auszumachen, ob sich dahinter abweichende Lesarten in der syrischen Bibel des edessenischen Bischofs verbergen¹²⁹. Die frühsyrische Anthropologie, Tatian und auch Aphrahat, unterscheidet drei Elemente: *pagrā* (σῶμα), *napšā* (ψυχή) und *rūhā* (πνεῦμα), wobei *rūhā* nicht nur den menschlichen Geist bezeichnet, sondern vor allem den göttlichen Geist, der dem Gläubigen in der Taufe mitgeteilt wird¹³⁰. Mit bemerkenswerter Deutlichkeit innerhalb der syrischen Tradition tritt Aithallaha für die Unsterblichkeit der Seele ein, allerdings macht er folgende Einschränkung:

»Ob sie aber vollkommen ist in der Erkenntnis, wie gewisse Leute von uns deutlich gesagt haben, oder ob sie an der Erkenntnis gehindert sei, wie es andere im Anschluß an das Wort Davids vermutet haben: 'Und es zieht der Geist aus ihm aus, und er kehrt zu seiner Erde zurück, und an jenem Tag ist es aus mit all seinen Plänen.' (Ps 104,29), dies ist nicht recht klar, noch ist es notwendig, dies zu erforschen. Denn es steht nicht zwischen Sünde und Gerechtigkeit, sondern nur dies laßt uns glauben, daß sie (die Seele) lebt und existiert bis zur Auferstehung des Fleisches, daß, wenn ihr Genosse aus der Erde erneuert wird, sie zusammen Vergeltung erhalten für ihre Werke, sei es für das Gute, sei es für das Schlechte«¹³¹.

Bei der starken Betonung der Unsterblichkeit der Seele hat Aithallaha wohl die gegnerische Position des Thnetopsychismus im Auge, der gerade im Vorderen Orient stark verbreitet war¹³². Da Aithallaha in Kosmologie und Anthropologie sehr klar zwischen Stofflichem und Unstofflichem unterscheidet, nimmt es nicht wunder, daß er für Seele und Leib ein unterschiedliches Geschick im Augenblick des Todes annimmt. In diesem Punkt unterscheidet er sich von Aphrahat, der zwar von der Seele sagt, sie sei nicht sterblich,

129 PešPs 104,29 liest *rūhōn*; Peš1Kön 17,21 *napšeh*; PešMt 10,28 *napšā*. Arm. *šownč* umfaßt die Bedeutungen »flatus, spiritus, anima« (vgl. Miskgian, Manuale Lexicon Armeno-Latinum 291a), Im syr. Diatessaronkommentar, der an den betreffenden Stellen nur armenisch überkommen ist, liest der Kommentar (Ephrām?) in XX 5 und VIII 8 zu Mt 10,28 beide Male *hogi*, von Leloir, CSCO 145,83.203, einmal mit »spiritum«, das andere Mal mit »animas« übersetzt.

130 Vgl. dazu die Studie von W. Cramer, Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (= MBTh 46), Münster 1979.

131 Thorossian 73,28-74,11.

132 Vgl. F. Gavin, The Sleep of the Soul in the Syriac Church, in: JAOS 40 (1920) 103-120; O. Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg 1891; M. Jugie, Theologia dogmatica V 336-347; P. Krüger, Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsai, in: OrSyr 4 (1959) 193-210. Nach Eus., H.E. VI 37, hat Origenes den Thnetopsychismus in Arabien nachdrücklich bekämpft; vgl. auch C. Tibiletti, Le anime dopo la morte, in: Aug. 28 (1988) 631-660; Kh. Alwān, L'homme, était-il mortel ou immortel avant le péché, pour Jacques de Saroug? In: OrChrP 55 (1989) 5-31.

dennoch aber davon ausgeht, daß sie mit dem Leib begraben wird und zusammen mit ihm die Auferstehung erwartet. Für Aphrahat ist es wichtig, daß der Leib, der ins Grab gelegt wurde, als »derselbe« auferweckt wird¹³³. Gegenüber doketischen Strömungen, die die Herabkunft eines anderen, himmlischen Leibes für die Erlösten postulieren, behauptet Aphrahat die geheimnisvolle Identität zwischen irdischem und verklärtem Leib. Indem Aithallaha den Zwischenzustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung als ein *adiaphoron*¹³⁴ abtut und den Hauptakzent auf die Auferweckung am Jüngsten Tag legt, nimmt er eine Position ein, die auch in der nestorianischen Kirche Persiens beherrschend wurde¹³⁵. Seit Tatian scheint die eschatologische Frage in der syrischen Kirche nicht zur Ruhe gekommen zu sein; auch Aphrahat kennt die Vorstellung daß die Seele des Verstorbenen in der Sheol schlafähnlich dahindämmert¹³⁶. Der Tod macht dem menschlichen Leben ein definitives Ende, so daß sowohl eine postmortale Läuterung als auch die Fürsprache der Gerechten unmöglich ist¹³⁷. Diese Ansicht scheint auch von späteren persischen Theologen vertreten worden zu sein; daß die volkstümliche Märtyrerfrömmigkeit hier anders dachte als die Theologen, sei hier noch vermerkt. Denn sie geht bei der Anrufung der Märtyrer und Heiligen davon aus, daß diese bei Gott leben und auch wirksame Hilfe zukommen lassen können¹³⁸. Dieser Widerspruch zwischen offizieller theologischer Lehre und praktischer Frömmigkeit wurde nie ganz aufgelöst. Für Aithallaha jedenfalls ist die Unsterblichkeit der Seele ein fixer Bestandteil seiner Eschatologie. Die unsterbliche Seele überdauert die Kluft zwischen dem Tod und der Auferstehung am Jüngsten Tag und bildet eine Brücke zwischen individueller und kollektiver Eschatologie. Dahinter eine Hellenisierung des Glaubens zu vermuten, erscheint angesichts der sehr komplexen Rezeptionsgeschichte dieser Idee sowohl im griechischen als auch im semitischen Kontext höchst zweifel-

133 Vgl. Dem. VIII 3. Vgl. auch Dem. VI 14 zur Anthropologie Aphrahats.

134 »Es steht nicht zwischen Gerechtigkeit und Sünde.« Eine stehende Redewendung für etwas Belangloses. Vgl. Aphrahat, Dem. XIII 2. Auch Aphrahat verlangt vom Theologen angesichts des Todes letzte Zurückhaltung und vor allem die Unterlassung nutzloser Dispute (vgl. Dem. VIII 25).

135 Vgl. M. Jugie, aaO., 336-340. Einige Theologen wie Jesaja Doctor lehren die vorgezogene Vergeltung (ebd. 339).

136 Der Tod ist ein tiefer Schlummer, aus dem der Gerechte gestärkt erwacht, während der Frevler angesichts des drohenden Gerichts wie von einem Alptraum geplagt wird (vgl. Dem. VIII 20 f.).

137 Es gibt kein Einzelgericht im Tod, sondern nur das universale Endgericht (vgl. Dem. VIII 20).

138 Innerhalb der Liturgie kennt auch der Nestorianer ein Gebet für die Verstorbenen (vgl. Jugie, aaO., 341-344). Bezüglich der Verehrung und Anrufung der Heiligen vgl. ders., aaO., 274-276.

haft¹³⁹. Die Beschäftigung mit Aithallahas Eschatologie zeigt einmal mehr die dringende Notwendigkeit, das Glaubenszeugnis der frühen syrischen Kirche in das Gesamt der Dogmengeschichte einzubeziehen.

Zusammenfassung:

Der Brief des edessenischen Bischofs Aithallaha über den Glauben ist für die Dogmengeschichte von beträchtlichem Wert und stellt eine wichtige Ergänzung unseres Bildes von der syrischen Theologie des 4. Jh. dar, das wesentlich durch die beiden Aszeten Aphrahat und Ephräm repräsentiert wird. Der elegante Stil, der immer wieder durch die armenische Übersetzung hindurchscheint, der sachlich-besonnene Ton und die klare Begrifflichkeit machen dieses Schreiben nicht nur lesenswert, sondern lassen den Autor als feinsinnigen und gebildeten Theologen erscheinen, der auf den verschiedenen Feldern der Dogmatik die christliche Lehre sicher und selbstbewußt darlegt. Man kann nur bedauern, daß außer dem Brief über den Glauben von dem gelehrten Edessener nichts überkommen ist. Aphrahats und Ephräms geistige Verwandtschaft zu Aithallaha steht außer Frage; direkte literarische Abhängigkeit der beiden Autoren dürfte unwahrscheinlich sein. Aphrahats Darlegungen lassen einen solchen Schluß keinesfalls zu. Eine direkte Beeinflussung Ephräms durch Aithallaha ist aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen, da der edessenische Bischof längst tot war, als Ephräm von Nisibis nach Edessa übersiedelte¹⁴⁰. Ephräm unterhielt jedoch als Diakon gute Beziehungen zu den Nachfolgern Aithallahas im Bischofsamt; daß er sich dabei auch mit dem Gedankengut dieses außergewöhnlichen Mannes vertraut machen konnte, ist nicht unwahrscheinlich. Aithallaha blieb jedoch in seiner nüchtern-sachlichen Darlegung der christlichen Lehre ein durchschlagender Erfolg in Edessa versagt; Ephräm hingegen verstand es, in kräftiger, poetischer Sprache die Herzen der schlichten Gläubigen zu gewinnen und mit Hilfe seiner Hymnen eine volkstümliche Orthodoxie fest im Glaubensbewußtsein der syrischen Kirche zu verankern. Skizzenhaft läßt sich das theologische Profil des edessenischen Bischofs Aithallaha wie folgt charakterisieren:

139 So A. v. Harnack., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 4 1924, 700 f. Tatian leugnet zwar die substantielle Unsterblichkeit der Seele, er kennt aber eine Unsterblichkeit in actu, die in der Lösung der Seele von der Anhänglichkeit an die materielle Schöpfung hin zum unsterblichen Gott besteht. Der eigentliche Tod der Seele ist daher der Tod der Sünde (vgl. Or 13). Just., *Dial.* VI, argumentiert ähnlich. Im Anschluß an Origenes haben die nestorianischen Bischöfe den extremen Thnetopsychismus verurteilt (*Chronik von Seert* XXIV: PO IV 191).

140 Als Ephräm nach der Abtretung der römischen Grenzstadt Nisibis an die Perser 363 nach Edessa kam, war Aithallaha schon fast 20 Jahre tot.

1. Als Teilnehmer des Konzils von Nizäa zeigt sich Aithallaha mit der Position seiner arianischen Gegenspieler sehr wohl vertraut, auch wenn er sie nicht ausdrücklich mit Namen nennt. Im Gegensatz zu Aphrahat und Ephräm verfügt er in der trinitarischen Diskussion über eine klare Begrifflichkeit, die unter *ʾūtā* das allgemeine Wesen Gottes versteht und unter *qnōmā* die Besonderheit der göttlichen Personen. Als Besonderheit seiner Theologie gegenüber Ephräm ist auch die ausdrückliche Herausstellung der Gottheit des Heiligen Geistes zu sehen. Um jeglichen heilsgeschichtlichen oder schöpfungstheologischen Subordinationismus zu vermeiden, entwickelte Aithallaha erste Ansätze zu einer *inseparabilis operatio ad extra*, deren Konsequenzen er freilich nicht immer bis ins letzte Detail durchdenkt. Die Erlösung ist das ungeteilte Werk des einen und dreifaltigen Gottes, der nach außen als dreifaltig-einer zum Heil des Menschen und der ganzen Kreatur tätig wird. Immaterialität, Anfangslosigkeit und Unerforschlichkeit sind die Kennzeichen des Gottesbegriffs bei Aithallaha. Wie bei dieser klaren Auffassung von Transzendenz die Verbindung Gottes zur geschöpflichen Welt zu denken ist, ist ein allgemeines theologisches Problem, das Aithallaha in Auseinandersetzung mit dem persischen Dualismus diskutiert, und zugleich ein spezielles Problem seiner Christologie. Aithallaha behilft sich dazu mit der Lichtmetapher und einer Einwohnungstheologie, wonach der transzendente Gott in Analogie zur Sonne alle Kreatur erleuchtet und durch seine Einwohnung wie in einen Tempel heiligt.

2. Die Grundstimmung in Aithallahas Christologie ist antiarianisch. Für seine nachnizänische Christologie stellt sich nun das Problem, daß die Transzendenz des Logos gegenüber der Welt und dem von ihm angezogenen Leib in keiner Weise beeinträchtigt werden darf¹⁴¹, ohne dabei um der Soteriologie willen die Einheit von Gottheit und Menschheit preiszugeben. Sachlich leistet Aithallahas Christologie vor allem die Herausstellung der Transzendenz Christi, hier ist sein Antiarianismus wirksam, das Problem der Einheit in Christus wird zwar gesehen, aber sprachlich nicht auf den Begriff gebracht. Dies hängt zusammen mit Aithallahas Personbegriff, den er zwar in der Trinität verwendet, aber nicht in der Christologie. Hinzu kommt, daß Aithallaha seine christologischen Ausführungen an die Christen im Perserreich richtet, die in einem dualistischen Umfeld beheimatet sind. Ein Blick in die persischen Märtyrerakten ließ erkennen, daß die persischen Christen schon vor Nestorius eher zu einer Trennungschristologie hinneigten. Ihre Vorliebe für ein Denken

141 Daß Christus Mensch unter Menschen wurde, heißt nicht, daß er seine göttliche Natur gewandelt habe (Vgl. Thorossian 74,17-19). Die Wandelbarkeit des Logos als Möglichkeitsbedingung für die Menschwerdung im arianischen Sinne sollte dadurch ausgeschlossen werden.

in Gegensätzen mußte schließlich die Rezeption des Nestorianismus begünstigen. Daß Elemente einer Trennungschristologie schon für das 2./3. Jh. in Syrien nachweisbar sind, offenbart eine Frömmigkeitshaltung, die stark an der Eigenständigkeit des göttlichen und menschlichen Bereiches interessiert war. Die Transzendenz und Erhabenheit des Göttlichen durfte auf keinen Fall durch Berührung mit Leid und Niedrigkeit geschmälert werden. Gerade die traditionelle Rede vom »Tode Gottes« mußte so für die persischen Christen zu einem schier unlösbaren christologischen Problem werden. Die Immanenz des Göttlichen wird bei Aithallaha vornehmlich mit dem bei den Syrern so beliebten Einwohnungsmodell begründet. Freilich ist Aithallaha von einer Zwei-Naturen-Lehre im technischen Sinne weit entfernt; sein Naturbegriff ist nicht minder konfus als der *kyānā*-Begriff bei Aphrahat. Doch zeichnet sich für Edessa und Persien eine Grundstimmung und Frömmigkeitshaltung ab, die die Rezeption einer Zwei-Naturen-Lehre stark begünstigen mußte¹⁴².

3. Wenn nach Aithallahas Vorstellung Gottheit und Menschheit »unvermischt« existieren, dann verlangt die offenkundige Vermischung von Gut und Böse, von geistigem und materiellem Sein in der Welt nach einer besonderen Erklärung. Diese Frage wurde mit Nachdruck von den dualistischen Bestreitern des Christentums aufgeworfen. Aithallaha teilt die strenge Trennung von geistigem und stofflichem Sein in der Argumentation seiner Gegner. Auf die Frage nach der Herkunft des Bösen antwortet er mit der Entfaltung einer christlichen Angelologie und Kosmologie. Selbstmächtigkeit und Willensfreiheit der vernunftbegabten Kreaturen, der Menschen wie der Engel, sind zentrale Schlüsselbegriffe in Aithallahas spekulativer Weltdeutung. Durch die Einführung der Willensfreiheit wird der gute Schöpfer aus der Verantwortung für die Entstehung des Bösen herausgenommen, denn dieses wird allein durch kreatürliche Freiheit hervorgebracht und steht mithin allein in der Verantwortung der Geschöpfe. Im persisch-dualistischen Kontext kann Aithallaha jedoch die christliche Vorstellung von der guten Schöpfung nicht mehr durchhalten: er trennt strikt das Sein und das Gute, geht von einem moralisch neutralen Seinsbegriff aus (allenfalls das Schöne will er aus ästhetischen Gründen noch gelten lassen) und sieht in Gut und Böse keine ontischen Qualitäten, die an sich existierten, sondern rein moralische Größen, die Wirkmacht und Realität nur durch den in Freiheit vollgezogenen Willens-

142 Das christologische Problem der Einheit und Verschiedenheit in Christus läßt sich für den syrischen Raum auch nicht in das handliche Logos-Sarx/Logos-Anthropos-Schema pressen. Die semitisch-syrische Anthropologie des Aphrahat kennt halt die Antinomien der griechischen Anthropologie nicht. Grillmeier, *Jesus der Christus I*, p. viii, hat die Problematik dieses heuristisch so fruchtbaren Schemas erkannt. Für Aithallaha ist dies auch weniger eine anthropologische Frage. Die Christologie ist bei ihm eher ein Spezialfall des problematischen Gott-Welt-Verhältnisses.

entscheid erhalten. Für Aithallaha gibt es ein *malum physicum* ebensowenig wie ein *bonum physicum*, da sie nicht »von Natur aus« existieren. Die Hochschätzung des freien Willens in der syrischen Theologie dürfte auch dazu beigetragen haben, daß sich eine »Erbsündenlehre« westlicher Prägung kaum entwickeln konnte. Sie hätte dem Syrer, der in ständiger Auseinandersetzung mit dem Dualismus Persiens stand, auch wie eine geistige Kapitulation vor dem persisch-dualistischen Widersacher erscheinen müssen.

4. Aithallahas Eschatologie thematisiert die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches als das Hoffnungsbild des christlichen Glaubens. Mit seiner Behauptung von der Unsterblichkeit der Seele wendet sich Aithallaha gegen die Ganztodhypothese des Thnetopsychismus. Im Unterschied zum Platonismus verwirft Aithallaha aber Präexistenz und göttliche Konnaturalität der Seele und sieht in ihrer Unsterblichkeit eine Gnadengabe Gottes. Diese Gnadengabe Gottes ist dem Menschen zur Natur geworden, so daß man von einer begnadeten Natur sprechen kann, die selbst durch den Sündenfall dank der größeren Treue Gottes nicht ausgelöscht wird. Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit sind Gnadengaben Gottes, die der gute Schöpfer dem Menschen eingestiftet hat und die durch keine Schwäche oder Sünde zunichte gemacht werden können. Angesichts des Todes läßt Aithallaha jedoch die Frage offen, ob die Seele, die sich vom sterblichen Körper löst, noch Empfindungssinn habe oder nicht. Letztere These wird zur gleichen Zeit vor allem von Aphrahat gelehrt und hat in die offizielle nestorianische Eschatologie Einzug gehalten. In der Volksfrömmigkeit hingegen hat sich auch die gegenteilige Vorstellung durchgehalten, wie aus dem Heiligenkult und den Suffragien für die Verstorbenen zu ersehen ist. Diese implizieren, daß die Seelen für Gott leben, Empfindungssinn haben und sogar für die Lebenden Fürsprache einlegen können. Aithallaha legt jedoch wie die spätere nestorianische Theologie den Hauptakzent auf die Auferweckung am Ende der Zeiten, so daß der Zwischenzustand der Seele damit auch nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Antithetik in der nestorianisch-persischen Eschatologie, wie sie schon bei Aithallaha bezeugt ist, haben auch die nachfolgenden Theologengenerationen nicht aufzulösen vermocht.