

Peter Bruns

Brief Aithallahas, des Bischofs von Edessa (Urhai),
an die Christen des Perserlandes über den Glauben¹

(38) »Freudenboten des Guten, Kunder des Friedens« (Jes 52,7), Erwählte aus den Heiden, gesegnete und selige Kinder der heiligen Kirche!

Heil und Friede erwachse euch in reichem Maße von dem einen und wahren Gott, der Vater ist und Herr und Schöpfer aller sichtbaren und aller unsichtbaren Dinge, durch die Kraft des wahren Lichtes, der wahren Weisheit und seines geliebten Wortes, unseres Herrn Jesus Christus; und die Kraft² seiner Gnaden durch den wahren Geist sei mit (euch) allen.

Im Jahre 613, im Monat Areg (März), nach Zählweise der Griechen und im 19. Jahr des Diokletian und der drei Mitregenten, die eine Verfolgung gegen die Christen anstachelten und die Kirchen, die Bethäuser der Christen, zerstörten³; und im Jahre 618 verstarb Konstantius, und nach ihm wurde Konstantin, sein Sohn (41), in Gallien und Spanien König. Und der wahre Christ (= Konstantin) bot dem Maximinus und seinem Sohn Maxentius sowie Licinius und Martinianus die Stirn; er bezwang und tötete sie. Denn er glaubte an den einen Gott, den Herrn aller Dinge⁴, und an seinen Sohn Jesus Christus. Und er ließ die Kirchen aufbauen und verehrte die Christen sehr. Und er gab den Bischöfen den Befehl,

1 Die Übersetzung beruht auf der Ausgabe von I. Thorossian, *Aithallae Episcopi Edesseni epistola ad christianos in Persarum regione de fide*, Venetiis 1942. Ihr ist eine elegante, aber nicht immer zuverlässige lateinische Übersetzung beigelegt. Da die Einleitungsfragen bereits an anderer Stelle diskutiert worden sind (vgl. P. Bruns, *Aithallahas Brief über den Glauben. Ein bedeutendes Dokument früh-syrischer Theologie*, in: *OrChr* 76 [1992] 46-73), erübrigt sich hier die Wiederholung. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von Thorossian.

2 In dieser ausführlichen Grußformel liegt im Arm. ein Anakoluth vor. Statt des Gen./Dat./Lok. wäre wohl ein Nom. zu erwarten gewesen. Ein ähnlich konstruiertes Grußformular enthält auch der Synodalbrief in der Dem. XIV 1 Aphrahats des Persischen Weisen (vgl. Parisot, *PS* I, 573,1-14). Vergleichbare syntaktische Probleme stellen sich auch da.

3 Aithallaha meint die drei Edikte von 303, mit denen Diokletian die Verfolgung auslöste (vgl. Eus., h. e. VIII 2,3-5). Die Verfolgung der Kirche unter Diokletian war auch Aphrahat bekannt: »Auch über unsere Brüder im Westen brach in den Tagen Diokletians große Drangsal herein, und eine Verfolgung für die ganze Kirche Gottes entstand in seinem Herrschaftsgebiet. Von Grund auf zerstört wurden die Kirchen, doch zahlreiche Bekenner und Zeugen bekannten (ihren Glauben). Doch in Erbarmen kehrte er (Gott) sich ihnen wieder zu, als sie gezüchtigt worden waren.« (Dem. XXI 23: Parisot 988,21-989,3)

4 Syr. *maryā d-kull* ≙ griech. παντοκράτωρ, vgl. auch Aphrahats Credo in Dem. I 19.

sich in der Stadt Nikaia zu versammeln;⁵ nach Ablauf von 15 Tagen führte er sie in den Palast. Als sie allesamt in einem goldgeschmückten Atrium beisammen waren, trat er (Konstantin) ein, stellte sich in ihre Mitte und legte das Bekenntnis ab: »Ich bin Christ und Diener des allmächtigen Herrn.« Und es entstand eine Diskussion unter allen Bischöfen bezüglich des Glaubens im Beisein von Kaiser Konstantin. Sie prüften die Schriften und schrieben folgendes Glaubensbekenntnis⁶ nieder:

Einer ist Gott, der Herr aller Dinge, und einer ist sein Sohn, unser Herr Jesus Christus, Gott, Gottessohn, gezeugt und nicht geschaffen, Schöpfer und nicht Geschöpf, und einer ist der Heilige Geist, der Lebendige, der aus dem Vater hervorgeht und mit dem Vater und dem Sohn verherrlicht wird,⁷ ein verherrlichter Gott, der 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, eine Substanz und eine Natur, eine Macht, ein Wille, ein Königtum und eine Herrschaft. Alles, was der Vater hat, das hat auch der Sohn und der Heilige Geist, außer jenem einen, daß der Vater nicht der Sohn ist und der Sohn nicht der Vater und (42) der Geist nicht Vater oder Sohn. 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, ursachlos, unverweslich, unsterblich, unermesslich, unfaßbar, der er alles umfaßt, selbst aber von niemandem umfaßt werden kann.⁸ Vom Raum⁹ wird er nicht eingeschlossen, und weder vom Himmel noch von der Erde wird er begrenzt, der in der Schöpfung und außerhalb alles Geschaffenen ist, fern von allen durch die unvermischte Natur und nahe bei allen durch beständige Vorsehung. »Einer ist Gott, der Vater« (1Kor 8,6), ohne Genossen¹⁰

5 Vgl. Eus., vitConst VI-XIII. Auch das Chronicon Edessenum weiß um die Aktivität des Kaisers hinsichtlich des Konzils (I. Guidi, Chronica Minora I 1/2, Paris 1903,4/5).

6 Ältere Kommentatoren (Thorossian 34; Ortiz de Urbina, Patrologia syriaca, 84) haben darauf hingewiesen, daß das bei Aithallaha überlieferte Credo stark von den anderen Versionen abweicht. Eine antiarianische Frontstellung ist nicht zu übersehen.

7 Eine deutliche Anspielung auf das Nizänum. Das genaue Verhältnis von Sohn und Hl. Geist bleibt auch bei Aithallaha ungeklärt. Zum ἐκπορεύεσθαι des Hl. Geistes s. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 437.

8 Diese Formulierung ist innerhalb der syrischen Literatur klassisch geworden, vgl. Thes. Syr. 2550 (*s-w-k*). Irenäus zitiert zustimmend den Hirt des Hermas: »Gott umfaßt alles (χωρεῖ), er allein ist unumfaßbar (ἀχώρητος).« Vgl. adv. haer. IV 20,2: Hermas, mand. 1.

9 Diese Stelle ist wohl als Polemik gegen die bardaisansche Kosmologie zu verstehen, in der der »Raum« das umfassendste aller Elemente darstellt, vgl. dazu H.J.W. Drijvers, Bardaisan of Edessa, Assen 1966, 115.132.136.

10 Gott kennt bei der Erschaffung der Welt keinen »Genossen«, gemeint sind die mitschöpferischen Äonen in Bardaisans Kosmologie. Der Sohn ist nicht Genosse des Vaters, so Ephräm in HdF VI 11 f. Damit schließt Ephräm für die Trinität aus, was der Araber als *isrāk* (Beigesellung) bezeichnen würde.

und ohne Ursache, wie der Apostel sagt: »Einer ist Gott, der Vater.« (1Kor 8,6) Alle Dinge sind von dem gleichen – von Anfang an und von Ewigkeit –, der Ursache des Sohnes ist durch natürliche Zeugung und des Geistes durch ewigen Hervorgang¹¹. 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 wäre¹², so war auch von Natur aus und in anfangsloser Ewigkeit der Sohn mit und bei dem Vater, nicht als Genosse, sondern als gepriesener Gezeugter im Schoße des Vaters, d. h. aus der göttlichen Natur des Vaters. Und einer ist der Geist Gottes, der aus dem Vater hervorgeht, wie der Apostel sagt: »Ein (Geist)¹³ des Glaubens ist in allen.« (2Kor 4,13) Und wir sind durch ihn lebendig (vgl. Joh 6,64)¹⁴, 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, daß durch Ort (45) 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. Und wir aber haben aus dem wahren Munde 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.¹⁵

Als Kaiser Konstantin dies hörte, sprach er: »Auch ich habe denselben Glauben: Und einer ist Gott, an seinen Sohn und an seinen Heiligen Geist glaube ich.« Und bezüglich des Osterfestes bat Konstantin folgendermaßen: »Ich bitte

11 Zur ἀρχή als causa prima vgl. Tatian, or. 4; Gr. Naz., or. 20,7; 29,17. Zum Vater als ἀρχή des Sohnes s. a. Athan., Ar. 1,14; Cyr., Hom. cat 11,14. Weitere Belege bei Lampe, aaO., 235.

12 Auch Ephräm setzt sich an mehreren Stellen mit der arianischen Vorstellung vom inneseienden und nach außen tretenden Wort auseinander: HdF IV 12; HdF LII; vgl. auch E. Beck, Ephräm des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre, Louvain 1980, 42-45. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Aussagen in dem Ephräm zugeschriebenen Kommentar Evangelium Concordantiae I 1-4. In HdF XL 1 polemisiert Ephräm gegen das arianische ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.

13 Fehlt in der Handschrift und ist von Thorossian ergänzt worden.

14 Weitere Belege aus der griech. Patristik bei Lampe, aaO., 598 a. Zur frühsyrischen Geistvorstellung vgl. W. Cramer, Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (= MBTh 46), Münster 1979. Syr. *mahyānā* (Lebendigmacher) ist bei Aphrahat für Christus reserviert, vgl. Thes. Syr., 1257.

15 Hier endet das Glaubensbekenntnis, das Aithallaha den Konzilsvätern in den Mund legt. Zu den Namen Gottes im trinitarischen Kontext vgl. Aphr., Dem. XXIII 63. Zur theol. Bedeutung der »Namen« bei Aphrahat vgl. auch P. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, Bonn 1990, 153-161; zu Ephräm vgl. ders., Arius hellenizans, in: ZKG 101 (1990) 21-57, hier: 36-43. Die von Thorossian angenommene Verschreibung (statt *or* lies *orpēs*) ist nicht zwingend, da im Syr. zwei aufeinander folgende Relativsätze mit der Partikel *d* nichts Ungewöhnliches darstellen.

euch, meine Väter, wenn ihr Ostern feiern¹⁶ wollt, dann sollt ihr es alle zusammen an einem und demselben Tag tun, und es sollen unter euch keine Streitigkeiten und Uneinigkeit herrschen. Und sie beschlossen in Einmütigkeit, an einem und demselben Tag Ostern zu feiern, dann nämlich, wenn das Tageslicht in seiner Zeit länger dauert als die Zeit der Finsternis in der Nacht. Und sie sollen keinesfalls auf jene Zahl achten, die die Hebräer, die Feinde des Kreuzes¹⁷, haben, die keinesfalls diesem Geheimnis des Lebens¹⁸, dem Neuen Bund, zugehören, entsprechend jenem Wort, das Paulus sprach: »Unser Pascha ist Christus, der geschlachtet wurde, und laßt uns das Fest nicht im alten und schlechten Sauerteig der Ungerechtigkeit begehen, sondern in den ungesäuerten Azymen der Milde, des Mitleids und der Wahrheit.« (1Kor 5,7-8) 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 (46) essen allzeit den wahren Leib des Gotteslammes¹⁹, welches der Herr und Gesalbte ist, und stets ist er für uns das Pascha.

Der Evangelist Johannes spricht: »Das Wort ist Leib geworden und hat unter uns gewohnt.« (Joh 1,14)²⁰ Das heißt, Gott hat einen Leib angezogen²¹, und »wir schauten seine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.« (Joh 1,14) Was ist denn die Herrlichkeit, die sie schauten, anders als die Macht der (Wunder-)Zeichen, die er wirkte? Oder was ist denn die Wahrheit anders als die Gottheit, die in seiner Menschheit einwohnte²²? Und was ist denn die Gnade anders als die körperhafte Menschwer-

16 *arnel zatik* ≅ syr. *'bad pašhā*, das Pascha vollziehen, vgl. Aphrahat, Dem. XI 12: PS I 504,2f. Zur Paschafrage vgl. G. Visonà, Pasqua quattodecimana e cronologia della passione, in: EL 102 (1988) 259-315. Neben der arianischen Frage wurde in Nizäa auch die Paschafrage diskutiert, vgl. Eus., vitConst III 18,2.6; 19,2.

17 Auch Aphrahat, der Persische Weise, läßt eine ähnliche Tendenz erkennen, das christliche Pascha vom jüdischen abzugrenzen. Er widmet diesem Fragekomplex eine ganze Darlegung (Dem. XII), vgl. auch Visonà, aaO., 308-315; G.A.M. Rouwhorst, The Date of Easter in the Twelfth »Demonstration« of Aphraates, in: StPatr XVII 3, Oxford 1982, 1374-1380, hier: 1375. Zu den »Feinden des Kreuzes Christi« vgl. Phil 3,18. Es handelt sich dabei um einen Topos in der antijüdischen Literatur des syrischen Christentums, vgl. dazu St. Kazan, Isaac of Antioch's Homily against the Jews, in: OrChr 49 (1965) 65.

18 Zum »Symbol/Sakrament des Lebens« bei Aphrahat vgl. Dem. XXIII 3; PS II 9,5.

19 Das atl. Pascha ist Vorbild des ntl., wahren Paschas, vgl. Aphr., Dem. XII 6.

20 Da Aithallahas Brief nur arm. überkommen ist, läßt es sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob das arm. *marmin* für syr. *besrā* oder *pagrā* steht. Wahrscheinlich ist aber das letztere, da syr. *pagrā* für griech. *σάρξ* bei Aphrahat und Ephrām bezeugt ist (Aphr., PS I 282.391; Ephr., In Diat. I 1.8).

21 Die Rede von der Ankleidung mit dem Leib ist in der syrischen Tradition die gängige Bezeichnung für die Inkarnation, vgl. dazu P. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, 189-196.

22 Zum Gedanken der Einwohnung vgl. die Art. *σκηνώω* und *σκηνώσις*, in: Lampe, A Patristic Greek Dictionary, 1237b-1238a; zur syrischen Terminologie vgl. Thes. Syr., 714; zur Einwohnung bei Aphrahat vgl. Bruns, aaO., 181-187. Innerhalb der christologischen Tradition ist die-

dung²³? Und seine geschöpfliche Menschheit ist größer als jedes Geschöpf und auch größer als jegliche Himmelsmacht.²⁴ Es steht geschrieben: »Der Leib Jesu hat jeden Leib befreit, um durch seinen Leib den Tempel der Gerechtigkeit zu zeigen.« (Kol 1,14) Und alle Geschöpfe jammerten und lagen in Wehen (vgl. Röm 8,22) und wurden durch ihn befreit, wie auch geschrieben steht: »Er hat Frieden gemacht durch das Blut seines Kreuzes zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen.« (Kol 1,20) Alles, was die Schriften über die Qualen und Leiden gesagt haben, über die Erlösung und »daß er zunahm« (Lk 2,40), das haben sie über den Leib gesagt, den er anzog.²⁵ Und wenn er sagt: »Ich bin vom Himmel herabgekommen« (Joh 6,38) und »ich fahre in den Himmel auf« (Joh 3,13) und die Propheten vom Vater sagen: »Er fährt in den Himmel auf« (Ex 19,20) und »er stieg herab auf einen Berg« (2Chron 18,18; Ps 46,9) und »er ließ sich nieder auf den Thron des Tempels« (vgl. Jes 6,2), (so ist dies) mit Rücksicht auf das Hören des menschlichen Ohres (gesagt); wie sie zu vernehmen imstande waren, hat er mit ihnen gesprochen.²⁶ (49) Kann man denn mit kleinen Kindern über vollkommenes Wissen sprechen? So hat auch Gott mit den Menschen wie mit Kindern gesprochen. Und Christus hat zu den Jüngern wie zu kleinen Kindern gesprochen. Bisweilen sagt er: »Ich bin bei euch bis zur Vollendung der Welt.« (Mt 28,20) Und ein anderes Mal: »Ihr werdet einen der Tage des Menschensohnes zu sehen wünschen, und ihr werdet ihn nicht sehen.« (Lk 17,22) Und bisweilen sagt er: »Ihr werdet den Menschensohn an jenen Ort gehen sehen, wo er von Anfang an war.« (Joh 6,63) Und ein anderes Mal sagt er: »Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgekommen ist.« (Joh 6,35) Und er hat wahrhaft geschworen: »Mein Leib ist eine wahre Speise, und mein Blut ist ein wahrer Trank.« (Joh 6,56) Und ebenso nahm er das Brot, sprach den Segen und sagte: »Dies ist mein Leib.« (Lk 22,19) Und dieses Wort kann man nur im

ses Modell stark verbreitet, vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg 1979, 824.

- 23 Hinter dem arm. Ausdruck *tesçcowt'iwon marmnawor* (incarnatio corporalis) steckt wohl das syr. *metgaššmānūtā* (assumptio corporis), was der *σάρκωσις/σωμάτωσις* der griech. Tradition entspricht.
- 24 Aithallaha bringt hier eine gewisse Privilegierung des Fleisches Christi über die anderen Kreaturen ins Spiel. Die Versöhnung zwischen Gott und der Welt wird durch dieses Fleisch Christi gewirkt. Es ist nicht ersichtlich, ob Aithallaha bei dieser deutlichen Herausstellung der Leiblichkeit des Heils bestimmte Gegner (Gnostiker?) im Auge hat. Die Fleischlichkeit des Heiles ist innerhalb der antiochenischen Tradition besonders von Ignatius herausgestellt worden, vgl. H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1963, 396b-398a.
- 25 Es liegt im Duktus der antiarianischen Argumentation, die Gottheit Christi von allen Schwächen freizuhalten und den ganzen Bereich der Affekte und der Wandelbarkeit der Menschheit Christi zuzuschreiben. Ephräm ist Aithallaha in dieser Argumentation gefolgt, vgl. HdF LIII 11f.; Bruns, *Arius hellenizans*, 45f.
- 26 Die biblischen Anthropomorphismen bereiten auch Ephräm einige Schwierigkeiten. Wie Aithallaha erklärt auch er sie mit der Notwendigkeit der göttlichen Pädagogik: Gott mußte sich ihrer bedienen, um von den Menschen verstanden zu werden, vgl. HdF XXVI 7-10.

Glauben vernehmen gemäß jenem Spruch: »Die Prophetie den Gläubigen!« (1Kor 14,22) Und Jesaja hat gesagt: »Glaubt ihr nicht, so versteht ihr nicht!« (Jes 7,9)²⁷ Und bei einem anderen Propheten heißt es: »Wer gerecht ist, wird durch den Glauben leben.« (Hab 2,4; Gal 3,24) Und der Glaube bezieht sich auf die unsichtbare und künftige Hoffnung entsprechend dem Wort des Apostels: »Im Glauben erkennen wir, daß die Welt durch das Wort Gottes gefestigt und geordnet ist.« (Hebr 11,3) Und wiederum sagt er: »Was geschaut wird, ist nicht Hoffnung; wenn wir schon schauen, was haben wir dann noch zu erhoffen?« (Röm 8,24) Und David sagt: »Ich habe geglaubt, was ich auch gesprochen habe.« (Ps 115,10) Und der Apostel sagt: »Ein Geist des Glaubens ist in uns allen.« (2Kor 4,13) Und wir glauben und leben, und alle Schriften sind für uns wahr. (50) 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 für uns anwesend im Brot des Segens²⁸, wie auch 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. (Vgl. Mt 28,20)²⁹ Der Leib ist aufgefahren und uns verborgen gemäß dem, was er gesagt hat: »Ihr werdet mich suchen, aber ihr werdet mich nicht finden« (Joh 7,34-36), und »ihr werdet danach verlangen, einen Tag des Menschensohnes zu sehen, und ihr werdet nicht sehen«. (Lk 17,22) Und fürwahr, als er von ihnen aufgefahren war (in den Himmel), begehrten sie, obgleich er durch die Gottheit bei ihnen war, ihn in der Menschheit wie zuvor zu sehen, doch sie sahen (ihn) nicht. Und zu der Zeit, da sein Angesicht verherrlicht wurde auf dem Berge wie der Lichtglanz, da konnten die Jünger nicht hinsehen. (Vgl. Mt 17,1-9) Er sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht!« (Mt 17,7) Sie hoben die Augen und sahen ihn, wie er vorher war, und er sprach zu ihnen wie zu Brüdern. Und während er durch seine Gottheit bei und in ihnen war, war er doch vor ihnen verborgen. So wollten sie ihn allezeit im Fleische sehen, doch er entzog sich ihnen. Diesbezüglich sagt der Apostel: »Von nun an kennen wir keinen mehr dem Fleische nach.« (2Kor 5,16) Und wir nun wollen, da unser Herr im Geiste bei uns ist, auch sehen wie die Jünger. Wie also beispielsweise seine Gottheit in unserer Menschheit wohnt und unsere Menschheit durch seine Gottheit (53) verherrlicht wird, so hat er bisweilen unterschiedslos (vermischend) von der

27 Mit Thorossian ist oč zu ergänzen. PešJes 7,9 folgt der Lesart der LXX.

28 Bezüglich der Eucharistie spricht Aphrahat von »heiligen Segnungen«, eine Anspielung auf die jüdische *brākbā* (Dem. XII 13).

29 Die Einwohnung der Gottheit in den Menschen wird auch bei Aphrahat mit der Lichtmetapher veranschaulicht, vgl. Dem. VI 11.

Menschheit und der Gottheit wie von einem und demselben³⁰ gesprochen, bisweilen hat er aber auch über seine Gottheit unterscheidend gesprochen und auch über die Menschheit gesondert und geschieden geredet. Der Apostel sagt: »Christus ist im Fleische erschienen aus dem Samen Davids und wurde offenbar als Sohn Gottes durch die Kraft des Heiligen Geistes.« (Röm 1,4) So schied er die Gottheit von der Menschheit.³¹ Und an die Thessalonicher schrieb er: »Wir erwarten seinen Sohn vom Himmel her, Jesus, den er von den Toten erweckte.« (1Thess 1,10) Und der Herr sagt: »Der Menschensohn fährt dorthin auf, wo er vorher war.« (Joh 6,63) »Keiner«, sagt er, »ist in den Himmel aufgefahren außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel war.« (Joh 3,13) So schied er die Gottheit von der Menschheit. An einer Stelle sagt er: »Ich und mein Vater sind eins«, (Joh 10,30) um die Einheit (der Natur)³² darzutun, und an anderer Stelle: »Ich gehe zu meinem Vater, der größer ist als ich.« (Joh 14,12.28) Bezüglich der Gottheit sagt er: »Ich und mein Vater sind eins.« (Joh 10,30), und daß er sagte: »Ich gehe hin zu meinem Vater« (Joh 14,12; 16,16f.), das sagt er bezüglich der Menschheit. Denn auch zu den Jüngern sagt er: »Eins seid ihr allesamt.« (Joh 17,21) Eins waren sie durch seine Kraft und Gottheit, die in ihnen wohnte. Und eins (waren sie) ferner durch den Glauben und die Menschheit, aus der sie geboren waren gemäß dem Wort des Johannes: »Die an seinen Namen geglaubt haben, sind nicht aus dem Blut und dem Willen des Fleisches, sondern (54) aus Gott geboren.« (Joh 1,12f.) Er sagt: »Ich gehe zu meinem Vater.« (Joh 16,10.16f.) Ferner sagt er: »Der Vater ist bei mir.« (Joh 16,32) Ferner sagt er: »Der Vater wird euch den Tröster senden.« (Joh 14,26) Ein anderes Mal sagt er: »Ich sende.« (Joh 15,26) Er sagt: »Wenn ich nicht gehe, kommt der Tröster nicht.« (Joh 14,17) Wenn er nun in ihnen wohnte, warum hätte er dann gesagt: »Wenn ich nicht gehe, kommt der Tröster nicht.«? (Joh 16,7) Schließlich hat er irgendwo treffend bemerkt: »Im Gleichnis habe ich zu euch gesprochen.« (Joh 16,25) Wenn wir also Disput und Kontroverse aufkommen lassen, können wir nicht im Glauben auf die Schrift hören.³³

Und daß er sagt: »Ich gehe und komme«, das wollen wir so verstehen: »ge-

30 Zum Ausdruck »wie von einem« in der antiochenischen Tradition vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg 1975, 624f.

31 Hier wird deutlich, daß Aithal. das Modell einer Trennungschristologie vorschwebt. Damit greift er ein wesentliches Anliegen der antiochenischen Tradition auf, vgl. Grillmeier, *aaO.*, 622-632.

32 *miabanowt' iwn* meint die Einheit im allgemeinen, speziell wohl die $\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in der Trinität als das ontische Fundament ihrer Einheit. Im antiarianischen Duktus des Briefes ist das »größer als ich« aber nicht auf die Gottheit Christi, sondern auf seine Menschheit zu beziehen.

33 Die Ablehnung des theologischen Disputes ist auch bei Ephräm stark ausgeprägt. Auch er zieht den schlichten Glaubensgehorsam vor. Vgl. SdF II 139, 483ff., 495ff., 537-558; IV 67ff., 95ff.

hen« bedeutet, daß er aufhört, durch seine Heiligen Machttaten zu vollbringen, und »kommen« bedeutet, daß er Zeichen und Wunder offen tut durch gerechte und aufrichtige Menschen.³⁴ Wie die Sonne³⁵ aufgeht über allem, was in der Luft, auf der Erde und im Meer ist, sind doch viele, die ihren Glanz nicht sehen, sei es, daß sie blind sind, sei es, daß sie im Schlaf liegen; die aber Augen haben und wach sind, schauen ihren freundlichen Glanz: so wechselt auch Gott durch seinen Sohn und durch den Geist nicht von Ort zu Ort; bisweilen verbirgt er sich, das heißt, er hört auf (Wunder zu tun), und bisweilen offenbart er sich durch Zeichen, die er tut, doch er selbst wird nirgends sichtbar.³⁶ Es heißt: »Der Heilige Geist trieb ihn in die Wüste.« (Mk 1,12) Und (57) wie sollen wir verstehen »der Geist trieb ihn an«, (Lk 4,1) wenn er selbst dem Geist Befehle erteilt? Wenn der Geist in die Wüste trieb, warum sagte er dann: »Ich sende den Geist.«? (Joh 15,26) Und wenn der Vater, der in ihm ist, die Werke wirkte (vgl. Joh 5,36), warum sagte er dann: »Durch den Geist Gottes treibe ich mit Kraft die Dämonen aus.«? (Mt 12,28) Und wenn Gott alles wirkt, warum sagt er: »Der Geist gibt die Gabe, wem er selber will.«? (1Kor 12,11) Und wenn der Geist gibt, warum spricht er dann vom Sohn: »Er fuhr in die Höhe und führte gefangen die Gefangenschaft und gab den Menschen die Gabe.«? (Eph 4,8) Er sagt: »Gott setzte in der Kirche zuerst die Apostel ein.« (1Kor 12,28) Und bisweilen sagt er: »Der in die untersten Regionen der Erde hinabstieg, ist derselbe, der auch über den Himmel hinausstieg. Und er bestellte die einen zu Aposteln, die anderen zu Evangelisten.« (Eph 4,9f) Und durch dieses Wort sind Vater, Sohn und Heiliger Geist voneinander nicht getrennt, sondern sie wohnen zusammen in einem einzigen Tempel und heiligen alle Menschen, die glauben. Zusammen geben sie die Gaben, denn was der Vater gibt, das gibt – so heißt es – auch der Sohn, das (gibt) auch der Heilige Geist.³⁷ Alle Geschöpfe sind Geschöpfe des Vaters, die er durch den Sohn und seinen Geist geschaffen hat. Und daß eines Wesens³⁸ sind Vater, Sohn und Heiliger Geist, sagt Mose in einem Loblied: »Ich bin Herr und niemand außer mir. Ich mache tot und mache lebendig, ich verwunde und heile, und niemand ist, der euch aus meinen Händen entreißen könnte.« (Dtn 32,39) (58) Und »höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einziger Herr!« (Dtn 6,4) Und David sagt: »Erhoben sei sein Name allein.«

34 Da Gott über Raum und Ort erhaben ist, können die von ihm ausgesagten Ortswechsel nur im übertragenen Sinne gemeint sein.

35 Zum Gleichnis der Sonne bei Aphrahat vgl. im einzelnen den Index bei Parisot, PS II 474.

36 Die göttliche Natur und Wesenheit ist unsichtbar. Sie kann nur aus ihren Wirkweisen erschlossen werden. In diesem Sinne begegnet *kyānā* (φύσις) auch bei Ephräm, vgl. E. Beck, Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben, Rom 1949, 15f.

37 Auch die Lateiner kennen eine inseparabilis operatio trinitatis ad extra: Aug., Trin. 15,23,43; Hilar., Trin. 1,29; 4,21.

38 Arm. *mi iskowt'ean* ≙ ὁμοούσιος (vgl. Miskgian, Manuale Lexicon Armeno-Latinum, (Romae 1887), Lovanii 1966, 114b-115a).

(Ps 148,12) Und Jesaja: »Ich bin der Herr, der alles geschaffen hat. Ich allein habe den Himmel ausgespannt, und ich allein habe die Erde fest gegründet.« (Jes 44,24) Und unser Herr sagt: »Das ist das Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen, wahren Gott.« (Joh 17,3)³⁹ Und der Apostel sagt: »Du allein bist der König der Könige und der Herr der Herren. Dein allein ist das Leben, und du wohnst in unzugänglichem Licht.« (1Tim 6,15) Und »einer ist Gott, der Vater aller über allem und in allem.« (Eph 4,6) Von ihm kündeten die Propheten in seinem Geist, daß er allein alles geschaffen habe; es sagt David: »Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel fest gegründet und durch den Geist seines Mundes (all ihre Macht).« (Ps 32,6) Und das Evangelium sagt: »Alles ist durch ihn geworden« (Joh 1,3), das Sichtbare und das Unsichtbare⁴⁰. Und wiederum heißt es: »Alles und in allem ist Christus.« (Kol 3,11) Und: »Wenn Christus nicht in euch ist, dann gehört ihr ihm nicht.« (Röm 8,9) Und wenn im inneren Menschen Christus wohnt (vgl. Eph 3,17), ist dies die gepriesene Natur der Gottheit. »Geboren ist euch, so heißt es, heute der Lebendigmacher⁴¹, der Herr und Gesalbte, (Lk 2,11), »heute«, wie David über Christus prophezeite und sagte: »Der Herr sprach zu mir, mein Sohn bist du, und heute habe ich dich gezeugt.« (Ps 2,7) Heute ist der Leib Jesu Gott genannt worden und seine Gottheit Geist, Macht, (61) Weisheit, Wort, Licht, und nicht, daß er wortwörtlich Gott genannt wurde, denn »von Anfang an war das Wort bei Gott, und Gott war das Wort; alles ist durch ihn geworden« (Joh 1,1 f), der den Leib des Menschen aus dem Erdboden schuf und ihm eine lebendige Seele einblies (vgl. Gen 2,7), nicht jedoch aus seiner Natur und aus etwas anderem, sondern aus dem Nichts schuf er und hauchte dem ersten Menschen (Seele) ein, so auf diese Weise und für alle Zeit. Und keinesfalls geht die Seele in der Erschaffung der Schöpfung des Leibes voraus⁴², wie auch der Prophet gesagt hat: »Er schuf den Geist des Menschen in ihm.« (Sach 12,1) Er selbst aber wohnt aufgrund der Natur im Licht (vgl. 1Tim 6,16) seiner Wesenheit, alles durchdringt er in feiner und unsichtbarer Kraft, ohne sich selbst zu vermischen oder eingeschlossen zu werden, vielmehr hält er alles bei sich selbst umfaßt und umschlossen.

Aber du magst vielleicht sagen: »Warum sind alle Geschöpfe, wie du sagst, in ihm, wenn es vieles in den Geschöpfen gibt, was unrein ist?« Der du dieses

39 *ew* als einleitende Konjunktion zum Nebensatz ist ungewöhnlich, läßt sich aber als Semitismus erklären bzw. auf einen Schreibfehler im syrischen Text (*w* statt *d*) zurückführen.

40 Anspielung auf das Credo: DS 125, Const. Apost.: DS 60.

41 Arm. *kenarar* entspricht syr. *mabyānā* (Lebendigmacher) und ist der gängige Christustitel bei Aphrahat und Ephräm. Siehe auch Anm. 14.

42 Aithallaha verwirft hier die Präexistenz der Seele, wie sie vor allem von den Anhängern des Origenes vertreten wurde, vgl. Gr. Naz., Or 37,15; Gr. Nys., De anima et resurr. § 15,3. In der gnostisch-manichäischen Spekulation wird die göttliche Konnaturalität der Seele durch Hervorströmen (ἀπόρροια) erklärt (vgl. Lampe, Lexicon, 286b).

erwägt, blicke zur Sonne, welche 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 Feuer⁴³ das, womit es in Berührung kommt, ohne selbst beschmutzt zu werden. Und wenn diese nun, verwandt und gleichartig als Geschöpf, 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? Und (62) glaube nicht, daß, wenn du auf das Maß der Dicke und Dichte der Geschöpfe blickst, es für die (göttliche) Macht schwierig sei, sie unvermischt zu durchdringen. Als Beispiel hast du die Seele, die in der Gestalt des Schöpfers geschaffen und mit Vernunft und (Selbst-)Mächtigkeit ausgestattet ist;⁴⁴ wenn sie sich irgendwohin bewegt, um zum Himmel oder an die Abgründe zu gelangen, gelangt sie schnell und ungehindert dorthin und glaubt, im Sein und im Nichts zu sein, obgleich das Geschöpf von Natur aus keine Möglichkeit hat, im Sein und im Nichts zu sein, sondern allein die allmächtige Macht⁴⁵, die das Sein und das Nichts zugleich in Händen hält. Denn wie er (Gott) vom Nichtsein ins Sein führt,⁴⁶ so ist er auch imstande, vom Sein ins Nichtsein zurückzuführen. Und vielleicht ist schon genug davon gesprochen worden, daß die vernunftbegabte Natur der Seele das Gleichnis Gottes ist. Denn wie sie (nur) in der Vorstellungskraft (Einbildung) fähig ist, im Sein und im Nichts zu sein, so ist der Schöpfer der Natur in Wahrheit fähig, im Sein und im Nichts zu sein. Und deshalb ist vom Gleichnis die Rede, weil sie nur in der Vorstellungskraft, nicht aber in der Wirklichkeit fähig ist, in allem zu sein. Wenn etwas Gleichnis ist, hat es auch den Rang des Gleichnisses und nimmt nicht den Ort der Wahrheit⁴⁷ ein, wie das (jüdische) Gesetz das Gleichnis trug für den Neuen Bund, wie die Propheten Leuchten sind für »die Sonne der Gerechtigkeit« (Mal 3,20). Oftmals, wenn wir von mancherlei Orten und Städten hören, dann gehen wir in Gedanken sofort dahin und malen Straßen und Marktplatz aus und auch die Ebene, den Berg, Tal und Schlucht. Und wenn man zufällig dahin kommen sollte, findet sich nichts so, wie wir es im Geiste ausge-

43 Sonne und Feuer als die zoroastrischen Ursymbole kennt auch Aphrahat. Seine Argumentation in Dem. XXIII 61 (PS II 125) geht allerdings in eine andere Richtung. Er sieht in dem Umstand, daß die Sonne alles unterschiedslos bescheint und das Feuer alles verbrennt, ein Indiz für die Vernunft- und Seelenlosigkeit dieses Geschöpfes.

44 Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) besteht in der Vernünftigkeit (*xawsown* ≙ syr. *m^elilā* λογικός) und der Selbstmächtigkeit (*išxanowt'awn* = liberum arbitrium, potestas sui *šultānā*) vgl. Tatian, or. 7; Bard., LLR 16.

45 *zawrowt'awn*: potentia Dei (absoluta), vgl. Miskgian, Lexicon, 97 a.

46 Vgl. Röm 4,17; εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ . . . ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάντα Herm, mand. I 1.

47 Zum Begriffspaar *tupsā* – *šrārā* bei Aphrahat vgl. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, 100-119 (typologische Exegese).

malt haben. Also hat man auch kein getreues Abbild des Schöpfers, der, auch wenn er sich nicht bewegt, sogleich zur Stelle ist, wohin er sich eilends begibt. Vielmehr in Wahrheit und von Natur aus ist er über allen und an allen Orten und auch jenseits des Ortes⁴⁸. O Tiefe der Majestät Gottes (vgl. Röm 11,33), der alle Geschöpfe aus dem Nichts geschaffen und gegründet hat (65), das Unersforschliche und das Erforschliche, das Unsichtbare und das Sichtbare, und der ohne Neid⁴⁹ 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 zurück⁵⁰ zur Schwachheit, wie geschrieben steht: »Treu ist Gott, er kann sich nicht selbst verleugnen.« (2Tim 2,13) Und was sage ich, daß er ihnen Unsterblichkeit und Selbstmächtigkeit gnadenhalber verliehen hat, wo er doch neidlos den Namen »Gott und Herr« den vernunftbegabten Geschöpfen nicht vorenthalten hat.⁵¹ Und so besteht die Natur aller vernunftbegabten Wesen in Vermischung mit Erkennbaren, das heißt aus vier Elementen (= Naturen)⁵², aus Wärme und Kälte, aus Feuchtigkeit und Trockenheit. Diese sind nämlich unerforschlich, jene undurchschaubar, diese sind sichtbar und jene sind unsichtbar, diese sind fließender Art⁵³, jene nicht. Alles, was unter dem Himmel ist, besteht aus vier Elementen, vielleicht sogar auch der Himmel, da er für die leiblichen Augen sichtbar und erkennbar ist. Aber die Natur der himmlischen Mächte und der Dämonen sowie die menschlichen

48 Eigentlich: »wo es keinen Ort gibt«. Die »Ortlosigkeit« ist der »Ort« Gottes, vgl. PsClem, Hom. 17,3; vgl. Ephr., SdF II 360ff. Auch in SdF I 133ff. sieht Ephräm die überragende Größe und Erhabenheit des göttlichen Wesens in seiner die Kategorie des Raumes sprengenden Geistigkeit. Dies gilt auch für die Inkarnation des Sohnes, der immer schon beim Vater ist und bleibt, auch wenn er beim Menschen »ankommt« (SdF II 689ff.).

49 Zur Neidlosigkeit Gottes bezüglich der Schöpfung vgl. Athan., gent. 41 (PG XXV 81D); incarn. 3,3 (PG XXV 101B); zur Rezeption bei Eznik, De Deo, § 127. Obgleich Gott allein unsterblich ist, hat er den Geistwesen gnadenhalber und neidlos Unsterblichkeit verliehen.

50 Hinter der arm. Wortfolge *bercē ijowscē* (abstulit, deduxit) steckt wohl auch eine Doppelung im Syr. *šēgal w'anhet*.

51 Diese Stelle hat eine auffallende Parallele in den Darlegungen Aphrahats des Persischen Weisen: Dem. XVII 5: PS I 792. Dort wird anthropologisch-christologisch argumentiert, vgl. dazu Bruns, Das Christusbild Aphrahats, 122-128.

52 *bnowt'awn* ≙ *kyānā* meint hier das στοιχειόν der stoischen Elementenspekulation. Innerhalb der syr. Tradition hat vor allem Bardaisan stoisches Gedankengut rezipiert, vgl. H.J.W. Drijvers, Bardaisan of Edessa, 110-139. Nach Mose bar Kepha hat Bardaisan fünf Elemente (Feuer, Wind, Wasser, Licht und Finsternis) angenommen, vgl. Drijvers, aaO., 98. Die hier gebotene Aufteilung entspricht im wesentlichen der platonisch-aristotelischen Vierzahl (vgl. Liddle/Scott, Greek-English Lexicon, 1647b), wenn man Wärme mit Feuer, Kälte mit Luft/Wind, Feuchtigkeit mit Wasser, Trockenheit mit Erde identifiziert.

53 arm. *ančaneli* ≙ syr. *aborā* transiens, fluxus, caducus (vgl. Brockelmann, Lexicon Syriacum, 508a).

Seelen sind für die leiblichen Augen unmöglich zu erkennen. Denn ein Wesen schaut seinen Wesensgenossen, nicht jedoch ein Wesen, das ihm fremd ist.⁵⁴

Aber du magst vielleicht sagen: »Warum sollen die Engel keine Feuernaturen haben, denn siehe, die Schrift nennt sie Feuer und Geist: »Er schuf, so heißt es, seinen Engel als Geist (Wind)⁵⁵ und seinen Diener als Feuerflamme.« (Ps 103,4) (66) Aber siehe: Feuer und Geist (Wind) sind sichtbar und erkennbar, jene aber (die Engel) sind weder sichtbar noch erkennbar. Und wiederum: Wenn sie bisweilen einmal erschienen sind, sind sie nicht in einer einzigen Gestalt erschienen, sondern das eine Mal im Bild von Cherubim (vgl. Gen 3,24), das andere Mal im Bild von Wagen und wilden Tieren (vgl. Ez 10,8-17), das eine Mal wie Flügelwesen (vgl. Ez 10,12) und das andere Mal in Menschengestalt (vgl. Ez 10,14). Und all diese vielgestaltigen Erscheinungsformen machen deutlich, daß sie nicht sichtbar und erkennbar sind. Sie heißen aber Feuer wegen eben jener Kraft, die sie haben, denn wie es nichts gibt, was vor dem Feuer Bestand hat, wenn es entflammt und entbrannt ist, so gibt es nichts, was vor ihnen (den Engeln) bestehen könnte, wenn sie den Befehl ausführen⁵⁶, das Werk der Rache und Vergeltung zu vollführen.

Sie werden auch Geist (Wind) genannt wegen der schnellen und feinen Natur⁵⁷. Und es ist nicht möglich zu sagen, was sie wesenhaft sind, denn wir wissen auch von unserem Geist nicht, was er ist. Und diesbezüglich haben wir oben gesagt, daß die Geschöpfe unerforschlich und erforschlich sind, denn aus dem, was nicht erforschlich ist, soll er (der Mensch) seine Schwäche erkennen

54 Zum erkenntnistheoretischen Grundsatz, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, vgl. schon Plato, Gorgias 510b: ὁ ὁμοῖος τῷ ὁμοίῳ (Homer). Im antiarianischen Sinne verwendet auch Ephräm diesen Grundsatz, da die vollkommene Wesenserkenntnis des Vaters aufgrund der Wesensverwandtschaft allein dem Sohn vorbehalten ist, vgl. HdF XI 10; LXX 14f; XXVI 7.12. Den Geschöpfen hingegen bleibt die Wesenheit Gottes unähnlich und unaussprechlich (HdF XLIV 8).

55 Auf diese begriffliche Unstimmigkeit hat auch Eznik von Kolb, De Deo, § 114, hingewiesen, arm. *holm* ≙ syr. *rūhā* (Wind, Geist). Zur Angelologie der frühen Syrer vgl. W. Cramer, Die Angelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer (= OrChrAn 173), Rom 1965. Zu den Engeln als ignis et spiritus vgl. bes. HdF XXVI 3; LV 5; Isaak Ant., Menschwerdung III 180 (BKV² 143). Besonders die apokalyptische Literatur hat viel über die Feuernatur der Engel spekuliert, vgl. syrBar 21,6; 59,11; slHen 1,4f; 20,1; 29,1.9; 30,1. Beck, Die Theologie des hl. Ephräm, 86-88, weist darauf hin, daß Ephräm den Engeln offensichtlich keine reine Unkörperlichkeit zuschrieb. Aithallahas unstoffliche Engellehre ist in größerem Umfang von Eznik, De Deo, §§ 114-127, rezipiert worden.

56 Auch für Eznik, De Deo, § 116, haben die Engel vorwiegend Dienstfunktion. »Wind« und »Feuer« sind lediglich Metaphern für die Schnelligkeit, mit der sie ihren Aufträgen nachkommen. Über ihr immaterielles Wesen ist damit freilich nichts gesagt. Im Gegensatz zu Aithallaha fehlt jedoch bei Eznik der Hinweis auf die Rolle der Engel im Gericht (vgl. Mt 13,39).

57 Vgl. Eznik: »Vielmehr ist ihre Natur jenseits von der des Windes und des Feuers, feiner und schneller als der Gedanke.« (§ 116: Mariès/Mercier 588)

und Abstand nehmen, den unergründlichen Schöpfer ergründen zu wollen.⁵⁸

Noch einmal laßt uns von den (geschöpflichen) Naturen sprechen. Von der Natur des Schöpfers heißt es, daß er sie in Macht und wesenhaft besitzt. Es heißt auch, daß alle vernunftbegabten Wesen eine Natur sind, nicht jedoch so, als hätten sie sie von Natur aus und wesenhaft, sondern da sie geschaffen sind, werden sie Naturen genannt.⁵⁹ Und daß alle vernunftbegabten Wesen eine Natur sind, rührt nicht daher, daß sie aus einem Wesen geschaffen sind, sondern daß sie eine Vernunft und Selbstmächtigkeit und eine Geschöpflichkeit haben. Ferner heißen Naturen auch die vier Elemente⁶⁰, als da sind Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Doch haben die Wesen (69) nicht die Natur je einzeln durch sich, wie die da draußen lästern und viele Wesen der einen Wesenheit beilegen.⁶¹ Es heißt auch, daß alle körperlichen Wesen (Naturen), die auf dem Festland sind, eine Natur bilden, da sie aus einem und demselben Boden sind.⁶² Obgleich von allen körperlichen Naturen allein die menschliche Natur würdig ist, nach der Auferstehung ewig zu leben, sind sie dennoch von Natur aus von einer einzigen Erde.

Es heißt, daß eine Natur allen, die im Wasser wohnen, gemein ist, denn von einer Flüssigkeit haben sie Leben und ein jeder die Wirkweise, und niemand ist, der außerhalb seiner Natur irgendwie Wirkung erzielen könnte. Engel können nicht das Werk körperlicher Wesen vollführen. So sind sie, auch wenn es heißt, daß sie Feuer und Geist seien, nicht imstande, mit körperlichen Wesen eine Ehe einzugehen.⁶³ Um so mehr als sie körperlos und unerforschlich sind, ist dies genug an Tadel für die Verderber, die ihren eigenen groben Schmutz und Unrat auf die reine (Engel-)Natur werfen wollen.

58 Dieser Gedanke wird auch von Ephräm aufgegriffen. Wenn schon der Mensch vor der Selbsterkenntnis, der Erkenntnis seiner Seele versagt, um wieviel mehr muß er dann vor dem Geheimnis des Schöpfers versagen, vgl. E. Beck, Ephräms Reden über den Glauben, 46f.; besonders aber de paradiso VIII 3-6.

59 Hier scheint die syr. Etymologie von *kyānā* (natura, creatura), die sich vom Kausativ *ʾakin* (creare) herleitet, durch (vgl. Thes. Syr., 1702). In der arm. Übersetzung geht dieses Wortspiel allerdings unter.

60 Zur Gleichsetzung von *kyānē* und *στοιχεῖα* (arm. *stikʿiwkʿ*) vgl. Bardaisan, LLR 22. Vgl. auch PS II 548,2.23; 568,5; 572,5. Die gleiche Anzahl der Elemente, nur in veränderter Reihenfolge bietet auch Eznik, De Deo, § 94 (Feuchtigkeit, Trockenheit, Kälte, Wärme).

61 Mit den »Außenstehenden« sind wohl die Bardaisaniten gemeint, die das Schöpfertum des einzigen göttlichen Wesens verdunkeln. Aithallahas Formulierung kehrt wörtlich bei Ephräm in HcHaer III wieder. Auch für Ephräm ist von entscheidender Bedeutung, daß der Name der göttlichen Wesenheit unteilbar ist und nur Gott selber zukommt, während Bardaisan und seine Anhänger den Begriff *ʾityā* aufspalten und ihn auch den kreatürlichen Elementen beilegen, vgl. HdF I.

62 Vgl. Gen 1,24. *kyānā* schließt auch bei Aphrahat deutlich eine räumliche Dimension ein, vgl. dazu A. F. J. Klijn, The Word *kʿjan* in Aphraates, in: VigChr 12 (1958) 57-66, hier: 62.

63 Möglicherweise handelt es sich hier um eine kritische Auseinandersetzung mit einer von Bardaisan zu Gen 6,1-4 vorgelegten Exegese (vgl. LLR 9: PS II 548).

Von den himmlischen Mächten aber haben wir gesagt, daß sie Selbstmächtigkeit und Freiheit haben und freiwillig den Sinn auf Gut und Böse richten können.⁶⁴ Ihnen 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 aber mitsamt seinem Heer geschlagen und der Herrlichkeit beraubt wurde.⁶⁵ Aber mit den körperlichen Wesen eine Ehe eingehen können auch die Dämonen nicht, die die Menschen ständig zum schmutzigen Tun anstacheln, um sie zu Weggefährten zur Hölle zu machen, um wieviel weniger dann die heiligen Diener des heiligen Gottes, die sich über die Umkehr der Sünder freuen. (Vgl. Lk 15,10)

(70) Und dies ist klar, daß es nichts gibt, was von Natur aus schlecht oder gut ist,⁶⁶ 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 Willen⁶⁷ und den Werken; alle Einrichtungen, die Selbstmächtigkeit und Freiheit kraft ihrer geschöpflichen Natur haben, auch jene, die keine Selbstmächtigkeit haben, werden nicht von Natur aus gut oder schlecht genannt, sondern (nur) schön. Auch Satan, der nun der Böse heißt aufgrund der rebellischen Gesinnung, die er sich selbst durch eigene Hartnäckigkeit erwarb, war nicht von Natur aus böse und ein Quälgeist, sondern er selbst hat es gewollt und ist schlecht geworden,⁶⁸ und nicht so, wie einige daherfaseln, daß er eigens dazu erschaffen worden sei, Versucher der Gerechten und Henker der Sünder zu werden. Wäre er nämlich dazu geschaffen worden, wäre ihm schließlich nicht die Gehenna zugesprochen worden (vgl. Mt 25,41), er, der stets sein Werk getan hätte, zu dem er geschaffen worden wäre, hätte dann vielmehr eine Belohnung verdient. Ich behaupte nicht, Gott könne nicht machen, was er wolle, sondern daß er nicht tut, was seiner gerecht abwägenden Wahrheit nicht entspricht. 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 Täu-

64 Zur Willensfreiheit der Geistwesen vgl. Bardaisan, LLR 9; Eznik, De Deo, §249. Dieser Topos begegnet auch in der altkirchlichen Apologetik, vgl. Justin, 2.Apol. 7-8.

65 Zum Engelsturz in der jüdisch-apokalyptischen Literatur vgl. sIHen 29,4f.; vitAd 12-16; Lk 10,18.

66 In der Ansicht, daß es nichts von Natur aus Böses gibt, ist Eznik, De Deo, §2, Aithallaha gefolgt.

67 Die frühen Syrer besitzen eine ausgeprägte Neigung zum Voluntarismus. Schon Tatian (Or 7,14; 11,5f.) lehrt, daß die Sünde durch den Willen in die Welt gekommen sei und auch durch Willensanstrengung überwunden werden könne. Auch Ephräm wird nicht müde, immer wieder die Willenskraft der Kreatur herauszustellen, vgl. E. Beck, Ephräms Reden über den Glauben, Rom 1953, 64-67.

68 Satan wurde nicht böse geschaffen, sondern er hat willentlich gesündigt und ist böse geworden, vgl. Eznik, de Deo, §§ 48, 51, 262, 263.

schung und Lockung.⁶⁹ Als Zeugen (dienen), die sagten: »Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus, Sohn Gottes, bist du gekommen, uns vor der Zeit zu quälen?« (Mt 8,29) Und daß er niemanden gewaltsam zum Bösen antreibt, sondern nur in der Weise und in dem Maße, wie er Befehl dazu erhalten hat, in die Versuchung führt, das erfahren wir aus den Versuchungen, mit denen er den Ijob in Versuchung führte.⁷⁰ Denn nicht so, wie er wollte, führte er in Versuchung, sondern wie er Befehl dazu erhielt. Und der Versucher versucht sie nämlich nicht über menschliches Vermögen hinaus, denn (73) es heißt: »Treu ist Gott, der euch nicht mehr in Versuchung stürzt, als ihr es vermögt, sondern zugleich mit der Versuchung wird er den Ausweg daraus schaffen, daß ihr bestehen könnt.« (1Kor 10,13) Denn obgleich auch der Versucher seine gute Natur, die er erhalten hatte, in Schlechtigkeit verkehrte, vollbringt dennoch der Urheber des Guten (= Gott) durch dessen Schlechtigkeit Gutes.⁷¹ Denn durch ihn scheidet er die Gerechten, und die Heiligen prüft und reinigt er in seinem Schmelzofen⁷². Und den Schmutz und Dreck der Sünder läßt er durch den Schmelztiegel deutlich hervortreten. Er läßt ihm (Satan) Schimpf und Schande angedeihen durch die Rechtschaffenen, die erwählt werden. Und daß er kein Vorauswissen hat, ist daraus ersichtlich, daß er völlig wirt kämpft.⁷³

So erfahren wir bezüglich aller vernunftbegabten Wesen, daß sie aufgrund des Willens sich dem Guten oder Bösen zuwenden und ihren Werken gemäß erben sie auch die Namen. Und das Böse und Gute existiert eigentlich nicht durch sich selbst, sondern von den Werken her, die bisweilen gut waren und dann schlecht oder die bisweilen schlecht waren und dann gut, empfängt es den Namen.⁷⁴ Und 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 zu denken, die Vernünftigkeit besitzen.

69 Innerhalb der frühsyrischen Literatur gilt Satan nicht als widergöttliches Prinzip, sondern als listiger Jäger und Fallensteller (Aphr., Dem. XIV 41.43). Zur Parallele bei Eznik, De Deo, § 88.

70 Auch Eznik, De Deo, § 259, enthält den Hinweis auf Ijob. Wie Aithallaha beruft sich auch Eznik auf den Apostel (vgl. 1Kor 10,13 in Eznik, De Deo, § 262).

71 Das Böse stellt eine Perversion der ursprünglich guten Schöpfung dar, vgl. Eznik, De Deo, § 51.

72 Arm. *bov* \triangleq syr. *kurā* begegnet bei Aphrahat nicht, wohl aber bei Ephräm (vgl. Thes. Syr., 1711f.).

73 Satan ist nicht vorauswissend, seine Attacken kommen unvermutet und planlos. Erst der Mensch ist es, der ihm immer wieder Gewalt gibt, so daß er mächtig wird, vgl. Eznik, De Deo, §§ 88f.

74 Bei den Kategorien Gut und Böse handelt es sich um rein moralisch-aktuelle Qualitäten, nicht aber um Wesenseigenschaften; vgl. dazu auch Eznik, De Deo, § 18, und den Kommentar bei Mariès/Mercier, 699-701.

Und daß die Menschenseelen unsterblich sind,⁷⁵ dies hat David gesagt: »Du nimmst von ihnen den Geist, und sie sterben dahin.« (Ps 104,29) Und »es zieht aus sein Geist, und er kehrt zu seinem Erdboden zurück.« (Vgl. Ps 146,4; Gen 3,19) Und Elija sagt: »Es kehre der Geist des Jungen in ihn zurück!« (1Kön 17,21) Und der Herr sagt: »Den Geist können sie nicht töten.« (Mt 10,28) Daß die Seele nach der Lösung vom Körper am Leben bleibt, haben wir aus den göttlichen Schriften gehört. Ob⁷⁶ sie aber vollkommen ist in der (74) Erkenntnis, wie gewisse Leute von uns deutlich gesagt haben,⁷⁷ oder ob sie an der Erkenntnis gehindert sei, wie es andere im Anschluß an das Wort Davids vermutet haben: »Es zieht der Geist aus ihm aus, und er kehrt zu seinem Erdboden zurück, und an jenem Tag wird es aus sein mit all seinen Plänen« (Ps 146,4), dies ist nicht recht klar, und es ist auch nicht notwendig, danach zu forschen. Denn es steht nicht zwischen Sünde und Gerechtigkeit,⁷⁸ sondern nur dies eine laßt uns glauben, daß sie lebt und existiert und bleibt bis zur Auferstehung des Fleisches, daß, wenn ihr Genosse aus der Erde erneuert wird, sie zusammen Vergeltung erhalten für ihre Werke⁷⁹, sei es für das Gute, sei es für das Schlechte, gemäß dem, was der Apostel sagt: »Der Sohn Gottes soll (wieder-)kommen in Herrlichkeit und die Zeiten beschließen.«⁸⁰

Dies ist der wahre Glaube gemäß dem Glauben der Kirche, die durch das

75 Aithallaha bekämpft hier die im syrischen Raum stark vertretene Lehre des Thnetopsychismus. Aphrahats Vorstellung vom Seelenschlaf ist in der Folgezeit vom Araberbischof Georgios heftig kritisiert worden, vgl. I. Forget, *De vita et scriptis Aphraatis*, Lovanii 1882, 293-315, und die Übersetzung des Georgiosbriefes, ebd. 39-51. Aithallahas Ausführungen zeigen, daß die Frage nach den Eschata in der syrisch-persischen Kirche voll entbrannt war. Im Gegensatz zu Aphrahat geht er jedoch von einer geistigen Substanz aus, die den menschlichen Tod überdauert, während nach Aphrahat die Seele zusammen mit dem toten Körper begraben wird. Die Frage, ob die Seele nach dem Verlust des Körpers überhaupt noch fühlen kann, ist ein Problem, das Ephräm im achten Hymnus *de paradiso* diskutiert, vgl. E. Beck, *Ephräms Hymnen über das Paradies*, Rom 1951, 77-96. Für Aphrahat ist die Kontinuität nicht in der todüberdauernden Seele gegeben, sondern pneumatisch im Geist Christi begründet, der den Sterbenden im Tod verläßt und ihn vor dem erhöhten Christus bis zur Auferstehung des Fleisches in Erinnerung hält. (Vgl. Dem. VI 14, VIII 23). Doch auch davon ist Ephräms Seelenlehre weit entfernt, vgl. Beck, aaO., 91.

76 Der deliberative Sinn ergibt sich, wenn man dem arm. *t'ē - t'ē* im Syr. ein *en - en* zugrunde legt. Vgl. Th. Nöldeke, *Syrische Grammatik*, § 374 C.

77 Es ist nicht klar, auf wen sich Aithallaha hier bezieht. Innerhalb der jüdischen Literatur ist es Flavius Josephus, der für die Unsterblichkeit der Seele plädiert (Ant XIX 325; Bell II 154f., 163; VI 47). Justin, *Apol. I* 18, spricht davon, daß die Seelen auch nach dem Tod noch bei Bewußtsein sind. Für Tatian, *Or. 13*, ist die Seele nicht an sich unsterblich, sondern nur in dem Maße, als sie sich auf das göttliche πνεῦμα eingelassen hat und die Gotteserkenntnis besitzt.

78 Eine stehende Formel bei Aphrahat für etwas Belangloses, Heilsirrelevantes: Dem. XIII 2.

79 Auch für Aithallaha gibt es offensichtlich kein vorgezogenes Einzelgericht über die Seele. Seele und Leib werden beide zusammen gerichtet am Jüngsten Tag. Nach Ephräm kann die Seele ohne Leib nicht ins Paradies eintreten, sondern beide erhalten zusammen die Vergeltung, vgl. E. Beck, *Ephräms Hymnen über das Paradies*, 82-86.

80 Vgl. 2Tim 4,1 sowie das Credo in syro-palästinischer Überlieferung (DS 60): καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐπὶ συντελεῖα τοῦ αἰῶνος μετὰ δόξης.

kostbare Blut des eingeborenen Sohnes Gottes, der Gott aus Gott ist,⁸¹ erlöst worden ist, der kam und Mensch wurde unter Menschen, ohne allerdings die göttliche Natur irgendwie zu verändern.⁸² Vielmehr als er im heiligen Leib der Jungfrau war, bildete er in allen Leibern die Leibesfrucht⁸³ und baute beständig seinen Tempel auf im Heiligen Geist. In jede geschaffene Leibesfrucht blies er die Seele ein und erschuf⁸⁴ ... Christus, unser Gott. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.

81 Die Formel »Gott aus Gott« ist vornizänisch belegt, vgl. Aphr., Dem. XVII 2. Vgl. I. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Afrahat, Rom 1933, 49f.; Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, 122-128; die Formel Θεὸν ἐκ Θεοῦ begegnet im palästinischen Raum bei Eusebius (vgl. DS 40).

82 Damit soll die Wandelbarkeit und Veränderlichkeit des Logos klar ausgeschlossen werden (DS 126).

83 Die göttliche Allmacht, im mütterlichen Schoße der Jungfrau verborgen, war nach außen hin schöpferisch tätig, so auch Ephräm, Nat. IV 162.163.165.

84 Hier ist der arm. Text lückenhaft.