

# Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit

Ein Beitrag zur Rezeption des Nizänums im syrischen Sprachraum

Von Peter Bruns

Die theologischen und speziell die christologischen Anschauungen des Arius sind in den letzten beiden Jahrzehnten des öfteren Gegenstand historischer Forschung gewesen.<sup>1</sup> Es fällt jedoch auf, daß die Behandlung des Themas „Arianismus“ ausschließlich der Darstellung in der griechischsprachigen Dokumentation des arianischen Streites folgt.<sup>2</sup> Dabei bleibt allerdings wichtiges Quellenmaterial gerade der nichtgriechischen, orientalischen Kirchen unberücksichtigt. Denn der arianische Streit, der zunächst nur als lokale Auseinandersetzung eines alexandrinischen Presbyters mit seinem Bischof begann, war sehr bald zu einer gesamtkirchlichen Angelegenheit geworden, die über die sprachlichen und kulturellen Grenzen hinweg selbst die Gemüter in den fernen Randprovinzen des Römischen Reiches erhitze. Verwundern mag dabei die Tatsache, daß die arianische Kontroverse, anders als etwa die spätere Diskussion um das Konzil von Chalzedon, die Alte Kirche nicht zu einer Spaltung entlang des Kulturgrabens hellenisierte Welt-Orient führte, sondern daß die Fides Nicaena auch von den orientalischen Nationalkirchen rezipiert wurde, so daß sie bis auf den heutigen Tag als das einigende dogmatische Band zwischen allen christlichen Kirchen in Ost und West angesehen werden kann. Als exemplarisches Beispiel für den Antiarianismus der orientalischen Kirchen soll im folgenden die syrische Kirche mit ihrem wohl prominentesten Vertreter des 4. Jh. – dem hl. Ephräm nämlich – herausgegriffen werden. Die Rezeption des nizänischen Glaubens durch die syrische Kirche ist nämlich aus dem Grunde um so bemerkenswerter, als sie am Rande des Römerreiches und vor allem in einem wenig hellenisierten, stark

<sup>1</sup> Einen Überblick bietet: J. T. Lienhard, *Recent Studies in Arianism*, in: *RelStRev* 8/4 (1982) 331–337; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rom 1975; Th. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge 1979; R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979; R. D. William, *The Logic of Arianism*, in: *JThS* 34 (1983) 56–81; A. Grillmeier, *Jesus der Christus I*, Freiburg 1979, 356–385.

<sup>2</sup> H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites (= Athanasius, Werke III 1)*, Berlin/Leipzig 1934/35.

semitisch geprägten Kulturkontext erfolgte. Gerade darum hat die Beschäftigung mit der frühen syrischen Kirche ihren besonderen Reiz, denn die Rezeption des nizänischen Glaubens in einem nichtgriechischen Kontext kann deutlich machen, wie wenig Stichwörter wie „Hellenisierung und Ent-hellenisierung des Christentums“ für die Dogmengeschichte geeignete Begriffe sind.

Als Hauptzeuge für die Rezeption des nizänischen Glaubens in der syrischen Kirche ist der Kirchenvater Ephräm († 373) zu nennen, der sich in den „Hymni de fide“ (HdF) und den „Sermones de fide“ (SdF)<sup>3</sup> eingehend mit der arianischen Kontroverse befaßt. Auf diese beiden Textsammlungen beschränkt sich daher auch die vorliegende Untersuchung. Ephräms Auseinandersetzung mit dem Arianismus ist seit den fünfziger Jahren nicht mehr Gegenstand der Forschung gewesen. Die damals von E. Beck<sup>4</sup> durchgeführten Untersuchungen basieren zudem noch auf älteren, in der Zwischenzeit überholten Texteditionen. Deshalb erscheint eine Neubearbeitung dieses Problemkreises angemessen.

Im folgenden sollen nach einer knappen Einführung in den geschichtlichen Rahmen der ephrämschen „Reden“ und „Hymnen über den Glauben“ die klassischen christologischen Themen wie die Zeugung des Sohnes aus der Wesenheit des Vaters und die Rezeption der Logoslehre bei Ephräm näher beleuchtet werden. Aufgrund der sprachlichen und kulturellen Eigenständigkeit der syrischen Kirche gegenüber der reichskirchlichen Entwicklung<sup>5</sup> sind hier andere Akzentsetzungen zu erwarten. Unerlässlich ist eine eingehende Behandlung von Ephräms reicher Namens- und Symbolchristologie,<sup>6</sup> die das Herzstück des früh-syrischen Sprechens von Jesus dem Christus darstellt. In einem weiteren Punkt soll das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus bei Ephräm behandelt werden. Abschließend ist noch die Antithetik von früh-syrischer Frömmigkeit und arianischem Rationalismus zu besprechen. Denn Dogmengeschichte wird ja nicht nur durch gelehrte Theologen vorangetrieben, Formulierung und Rezeption eines Dogmas hängen entscheidend auch von nichtrationalen Faktoren wie spirituellen Stimmungen und Frömmigkeitshaltungen ab. Daß sich dabei der Instinkt der Volksfröm-

<sup>3</sup> E. Beck (Hg.), *Des heiligen Ephräm des Syrers Sermones de Fide* (= CSCO.SS 88/89), Louvain 1961 (abgekürzt: SdF); ders. (Hg.), *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Fide* (= CSCO.SS 73/74), Louvain 1955 (abgekürzt: HdF). Eine knappe Einführung in die Theologie bietet: A. de Halleux, *Mar Ephrem Théologien*, in: *ParOr* 4 (1973) 35–54. Zur Bibliographie siehe: M. P. Roncaglia, *Essai de bibliographie sur Saint Ephrem*, in: *ParOr* 4 (1973) 343–370.

<sup>4</sup> E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben*, Rom 1949, 62–80 (abgekürzt: Theologie); ders., *Ephräms Reden über den Glauben*, Rom 1953, 111–118 (abgekürzt: Reden).

<sup>5</sup> Vgl. dazu: F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907, 1.

<sup>6</sup> Vgl. dazu: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975. Kap. V handelt von den Namen und Bildern Christi und der Bischöfe. Von den Namen und Titeln Christi führt der Weg direkt zur Christologie, vgl.: Ders., *Symbols*, 346 f.

migkeit oftmals anders als die gelehrte Theologie verhielt, ist ein Aspekt, der auch für die Abwehr des Arianismus im syrischen Raum in Anschlag gebracht werden muß.<sup>7</sup>

Gegenüber einer rein werkimmanenten Vorgehensweise, die den Autor ausschließlich aus sich selbst zum Sprechen bringen will,<sup>8</sup> müssen in einer dogmengeschichtlichen Darstellung durch ständigen Aufweis von Parallelen aus der übrigen früh-syrischen Literatur (Oden Salomos, Bardaisan, Tatian, Aphrahat) die Verbindungs- und Entwicklungslinien hin zu Ephräm gezogen werden. Nur so erscheint es möglich, das theologische Profil dieses syrischen Kirchenvaters auf dem zeitgenössischen theologischen Hintergrund deutlicher nachzuzeichnen.

### 1. Der geschichtliche Rahmen der „Reden“ und „Hymnen über den Glauben“

Die zeitliche Einordnung dieser beiden Hymnensammlungen bereitet keine allzu großen Schwierigkeiten: Die Reden über den Glauben fallen mit Sicherheit noch in die nisibenische Periode des syrischen Kirchenvaters, wie die zahlreichen Anspielungen auf den römisch-persischen Krieg (um 350 n. Chr.) zeigen.<sup>9</sup> Die Hymnen über den Glauben hingegen sind zeitlich später anzusetzen, sicherlich nach 363, als Nisibis von den Römern an die Perser abgetreten wurde und zahlreiche Bewohner, darunter auch Ephräm, die Stadt verlassen mußten.<sup>10</sup> Als Entstehungsort der Hymnen über den Glauben ist die römische Grenzstadt Edessa anzunehmen, wo Ephräm bis zu seinem Tode 373 gewirkt hat.<sup>11</sup> Gegenüber den Reden über den Glauben, die auch noch die Abwehr des jüdischen Proselytismus in Nisibis zum Inhalt haben (III 147–384), bestechen die Hymnen über den Glauben durch ihre Homogenität und ihre differenzierte Polemik gegen den Arianismus. Für die Spätdatierung dieser Sammlung spricht ferner die Einbeziehung des Hl. Geistes in Ephräms Apologie des christlichen Glaubens, die in der antiarianischen Polemik der nisibenischen Zeit noch fehlt. Ephräms Hinweis auf den

<sup>7</sup> J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante*, in: RHE 19 (1923) 481–506; 20 (1924) 5–37; N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie*, in: Kairos NF 14 (1972) 161–187.

<sup>8</sup> So etwa E. Beck, *Theologie*, 3.

<sup>9</sup> Vgl.: SdF VI 345–507. SdF VI 443 f. enthält einen deutlichen Hinweis auf die Breche, die bei der dritten Belagerung 350 in die Mauern von Nisibis geschlagen wurde. Vgl. dazu auch: Ephr., cJul II 19; III 3; Theodoret, h. e. II 30,2–14; CNis II.

<sup>10</sup> Vgl.: Am. Marc. XXV 7.9. Für den Prediger Ephräm ist der Fall dieser Stadt, die im Zeichen des Kreuzes 30 Jahre lang den Heiden getrotzt hatte, ein Gottesgericht über den Frevelkaiser Julian (vgl.: cJul III 1–3).

<sup>11</sup> Die *Vita Ephraemi* (Brockelmann, *Chrestomathie*, 27\*f.) nennt als Stationen auf der Flucht von Nisibis noch Beit °Arbāye und Amid, bevor Ephräm sich endgültig in Edessa niederließ.

bedrohlich erstarkten Arianismus in HdF LX kennzeichnet die Situation des orthodoxen edessenischen Christentums am Vorabend der von Kaiser Valens (364–378) inszenierten Verfolgung, die nach dem Zeugnis des *Chronicum Edessenum*<sup>12</sup> in der Vertreibung der orthodoxen Gemeinde durch die Arianer gipfelte. Daß diese Vertreibung nur zwei Monate nach dem Tod des syrischen Kirchenvaters Ephräm hereinbrach, kann als Indiz dafür gelten, wie sehr der Tod dieses Mannes die orthodoxe Partei geschwächt haben muß. Die Gemeinde hatte in Ephräm ihren wortgewaltigen Theologen und wenig später in Barse<sup>13</sup> auch ihren rechtmäßigen Hirten verloren. Dieser war 361 auf kaiserlichen Befehl von Harran aus auf den edessenischen Bischofsstuhl übergewechselt, hatte aber mit einer starken arianischen Opposition in Edessa zu kämpfen, bis er schließlich nach Ephräms Tod durch Kaiser Valens verbannt wurde. Mit der verheerenden Niederlage dieses Kaisers bei Adrianopel verlor der Arianismus auch in Edessa seine weltliche Stütze, so daß er im Dezember 378 endgültig der orthodoxen Partei unter dem neuen Bischof Eulogius<sup>14</sup> weichen mußte, der mit seiner Amtsübernahme die von Barse und Ephräm getragene Kirchenpolitik zum Abschluß brachte.

Ephräms Leben und Wirken vollzog sich in einer unruhigen und wirren Zeit; seine Reden über den Glauben spiegeln die katastrophalen Zustände in Nisibis während des fast dreißigjährigen römisch-persischen Krieges wider. Der Tod ist auf den Straßen allgegenwärtig (SdF VI 460 ff.), viele Menschen haben ihren ganzen Besitz verloren, sind heimatlos geworden und beständig auf der Flucht (SdF VI 455–458), die wirtschaftliche Grundlage des gesamten öffentlichen Lebens ist weitgehend ruiniert.<sup>15</sup> Auch die Kirche ist durch die Invasion der zoroastrischen Perser schwer getroffen; Ephräm spricht von der Verbrennung der Kirchen, der Schändung des Altars und

<sup>12</sup> „Im Jahre 684 (der Griechen = 373 n. Chr.), im Monat Haziran (Juni), am neunten Tag, verschied aus (dieser) Welt der hochweise Mar Ephräm, und im Monat Elul (September) desselben Jahres verließ das Volk die Kirche von Edessa aufgrund der Verfolgung durch die Arianer“ (Übers. nach: I. Guidi, *Chronica Minora I* [= CSCO.SS 1] 5,6–9).

<sup>13</sup> Vgl.: I. Guidi, *Chronica*, 4,25–27. CNis XXIX beklagt die zur Irrlehre Abgefalenen und empört sich über die Verleumdung, die der betagte Bischof Barse (361–78) von seinen Gegnern erdulden mußte. Von der Verbannung des Bischofs unter Valens handelt Theodoret, h. e. IV 16 ff. Der Arianismus zeichnete sich in Edessa durch eine besondere Militanz aus, vgl.: Jul., *Epist.* 59. Die von Julian angeordnete Konfiszierung des arianischen Kirchengutes dürfte wohl auch der orthodoxen Partei neuen Auftrieb gegeben haben.

<sup>14</sup> Vgl.: I. Guidi, *Chronica I*, 5,13–15. Die arianische Gemeinde stellte nach 378 keine ernsthafte Bedrohung mehr für die Orthodoxie dar, bestand aber noch bis ins 5. Jh. hinein, als sie dann unter Rabbula zwangsweise der orthodoxen Partei einverleibt wurde (vgl.: G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Kempten 1874, 196).

<sup>15</sup> CNis V 12–14 und VI 10–12.17–20 berichten vom wirtschaftlichen Ruin der Bauern und Winzer.

liturgischer Bücher durch die Perser.<sup>16</sup> Doch bleibt er als Seelsorger nicht nur bei der Anklage der äußeren Lebensumstände stehen; sie sind für ihn nur der Spiegel für eine tiefer gehende, geistige Krise. Der äußere Krieg kann nicht abnehmen, solange der innere tobt (SdF VI 11); denn bevor die Perser mit Pfeil und Bogen kamen, haben die Theologen sich gegenseitig zu Zielscheiben ihrer Attacken gemacht.<sup>17</sup> Ephräm konstatiert einen Kampf an allen Fronten, offen und verdeckt (SdF VI 507f.). Die zerstörte Glaubenseinheit geht dem Perserkrieg voraus (SdF VI 473); dieser ist die Strafe Gottes für allgemeine Sittenverderbnis und die Kirchenspaltung des Arianismus (SdF VI 345 ff. 383 ff.). Daß Ephräm hier unzweideutig die Arianer meint, geht aus einer anderen Stelle hervor, wo er auf die Subtilitäten des Aëtius anspielt, der „den milden Hirten Christus mit Füßen tritt“.<sup>18</sup> Die durch den Arianismus verursachte Spaltung stellt eine ernsthafte Bedrohung für die Glaubwürdigkeit des Christentums dar, Juden und Heiden nämlich fühlen sich in ihrem Unglauben bestätigt.<sup>19</sup> Durch diesen innerkirchlichen Kampf scheint der Sieg des Christentums wieder in Frage gestellt (HdF XXXIX 2–4), die ganze Welt wird durch ihn erschüttert und in Aufruhr versetzt (HdF LIII 2). Der dauernde Kampf um vakante Bischofsstühle hat den christlichen Klerus korrumpiert (HdF LXXXVII 6f.), doch auch das einende Band zwischen Klerus und Laien ist zerrissen, denn beide machen sich gegenseitig das Leben schwer (SdF VI 191–194). Eine totale Sittenverderbnis im Umgang der Gemeindeglieder untereinander ist die Folge des arianischen Streites (SdF VI 223 ff.); selbst die Tiere auf den Bergen sind einträchtiger als die Seelen in der Kirche (SdF VI 209f.). Dies ist das Bild, das Ephräm über die Situation der syrischen Christen nach Ausbruch der arianischen Streitigkeiten vermittelt. Aufs Ganze gesehen scheint die Partei der Rechtgläubigen, wie sie Ephräm bei seinem Kommen nach Edessa vorfand, nur eine kleine Minderheit innerhalb einer Vielzahl rivalisierender Gruppen gewesen zu sein.<sup>20</sup> Daß dieser Zustand nicht von Dauer war, hing nicht zuletzt von Ephräms Engagement und der Überzeugungskraft seiner Hymnen und Reden ab.

<sup>16</sup> Vgl.: SdF VI 465–470. Die vv 463f. lassen sich auf die von Schapur II. im „Land der Magier“ inszenierte Christenverfolgung beziehen.

<sup>17</sup> SdF VI 479f., SdF VI 477ff. nennt Bogenschützen und Panzerreiter als die Hauptstreitmacht der Perser, vgl.: Am. Marc., XXIV 2,5; XXV 1,11–13.

<sup>18</sup> Vgl. SdF VI 17–20 mit Rekurs auf Hebr 10,29. HcHaer XXII 4,2 spricht in ganz ähnlichen Worten von den Subtilitäten der Aëtianer.

<sup>19</sup> Vgl.: SdF VI 383–390; HdF IX 13.

<sup>20</sup> Darauf verweist HcHaer XXII 5, wo Ephräm sich gegen die Bezeichnung der Rechtgläubigen als Palutianer (hergeleitet von Palut, Bischof von Edessa) verwahrt. Neben Arianern haben Bardaisaniten, Manichäer und Markioniten das religiöse Leben der Stadt geprägt. Vgl. dazu: W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen <sup>2</sup>1964, 6–48; H. J. W. Drijvers, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum, in: Symposium Syriacum 1972 (= OrChrAn 197), Rom 1974, 291–310.

## 2. Die Zeugung des Sohnes aus der Wesenheit des Vaters: Ein syrisches Homousios?

Die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater gehört zu den Kernaussagen des nizänischen Glaubens und ist von Arius nachdrücklich bestritten worden.<sup>21</sup> Es ist nun bemerkenswert, daß Ephräm zwar vom Nizänum Kunde besaß und auch einen prominenten Konzilsteilnehmer, den Bischof Jakob von Nisibis, zu seinen geistlichen Lehrern zählte,<sup>22</sup> daß er aber nirgends eine direkte Beeinflussung durch die konziliare Terminologie erkennen läßt. Die aus den syrischen Übersetzungen der griechischen Konzilsakten bekannten Äquivalente für ὁμοούσιος<sup>23</sup> sucht man bei Ephräm vergebens; bei der einzigen Stelle in Ephräms Werk, wo ein syrisches *bar ʾitutā* im technischen Sinne des ὁμοούσιος gebraucht wird, ist Vorsicht geboten, da hier eine nachträgliche Interpolation nicht auszuschließen ist.<sup>24</sup> Gleichwohl besitzt die syrische Sprache zwei dem griechischen οὐσία entsprechende Ausdrücke (*ʾityā*/Wesen und *ʾitutā*/Wesenheit), von denen auch Ephräm reichen Gebrauch macht und die, wie seine Polemik gegen Bardaisan zeigt, in der syrischen Literatur eine längere Tradition haben. Kennzeichnend für den bardaisanschen Wesensbegriff ist seine Verknüpfung mit der stoischen Elementenspekulation.<sup>25</sup> Als die fünf weltgestaltenden Elemente gelten Licht, Luft/Wind, Feuer, Wasser und Finsternis, die allesamt Geschöpfe des großen Gottes sind.<sup>26</sup> In der syrischen Rezension der Thomasakten zeichnet sich ein anderes Verständnis von *ʾityā* ab, das keine Gleichsetzung von „Wesen“ und

<sup>21</sup> Vgl.: Arius, Thalia, nach Athan., Syn. 15: Opitz, A. W. II 1,9.

<sup>22</sup> HcHaer XXII 20 enthält einen Hinweis auf das Konzil von Nizäa mit einem Lobpreis auf den Kaiser. In HcHaer XXII 4 werden Arianer in einem Atemzug mit den Spitzfindigkeiten der Aëtianer genannt. Mit großem Respekt spricht Ephräm von seinem geistlichen Vater in CNis XIII. Das Zweistromland war in Nizäa durch fünf Bischöfe vertreten, vgl.: F. Schultheß, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon (= AGWG.PH NF X 2), Berlin 1908,7.

<sup>23</sup> Nach F. Schultheß, Syrische Kanones, 2f., bietet für ὁμοούσιος τῷ πατρὶ eine syr. Handschrift (B 7. Jh.) *bar ʾitutā d-ʾabā* = „der Wesenheit des Vaters teilhaftig“, während eine spätere Handschrift (E) präziser formuliert: *šāwe b-ʾusia l-ʾabā* = „dem Vater gleich in der Usia“. Die persischen Väter haben 410 in Seleukia-Ktesiphon das Glaubensbekenntnis in der nizänischen (nicht in der konstantinopolitanischen) Form für die „Kirche des Ostens“ angenommen. Sie übersetzen ὁμοούσιος mit *bar kyānā d-ʾabuy* (= connaturalem Patri suo), vgl.: A. Vööbus, New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity, in: VigChr 26 (1972) 291–96, hier: 295.

<sup>24</sup> Die einzige Stelle ist Evangelium Concordantiae XIII 8, von der L. Leloir, La christologie de S. Ephrem dans son Commentaire de Diatessaron, in: HandAm 75 (1961) 449–466, hier: 452, Anm. 16, sagt, daß sie nur die Idee impliziere.

<sup>25</sup> Im Liber Legum Regionum 10 (Ps II 548) werden die *ʾestukse*/στοιχεῖα mit den Wesen (*ʾitye*) parallelisiert.

<sup>26</sup> Dies ergibt sich aus der Parallelisierung von *ʾitye* und *kyāne* in LLR 22 (PS II 579,11) und aus LLR 8, wo von einem noch nicht erschaffenen Wesen die Rede ist (vgl.: PS II 579, 11 ff.).

„Geschöpf“ erkennen läßt.<sup>27</sup> Diese Sicht wird auch durch den syrischen Kirchenvater Aphrahat († nach 345) bestätigt. In seiner Darlegung „Über die Beere“ findet sich auch die Gebetsanrede: „Wesen deiner selbst, der du uns aus dem Nichts erschaffen hast.“<sup>28</sup> Ebenfalls in der letzten Darlegung aus dem Jahre 345 findet sich folgender Passus: „Wir preisen in dir (= Christus) das Wesen deiner selbst (*'ityā d-naphšeh*), das dich von seiner Wesenheit getrennt (*d-paršak men 'ituteh*) und zu uns gesandt hat.“<sup>29</sup> Gott ist für Aphrahat das Wesen, das unableitbar nur aus sich und durch sich selbst existiert, während die Schöpfung von ihm abhängt. Dem Sohn wird hier ein göttlicher Ursprung aus dem Wesen des Vaters<sup>30</sup> zugesprochen, wenngleich aus dieser Stelle nicht klar hervorgeht, ob jene Trennung nun von Ewigkeit her ist oder nur kurz vor und zum Zwecke der Inkarnation erfolgt ist. Aphrahat legt den gedanklichen Schwerpunkt auf die Sendung des Sohnes und den Vorrang der Heilsökonomie. Doch an der Herkunft des Sohnes aus der göttlichen Wesenheit des Vaters kann bei Aphrahat kein Zweifel bestehen.

Ephräm entwickelt seine Auffassung vom „Wesen“ Gottes in Auseinandersetzung mit der bardaisanschen Vorstellung von den mitschöpferischen Elementen und Äonen. Gerade Bardaisans Gleichsetzung von „Wesen“ und „Geschöpf“ hat den schärfsten Widerspruch<sup>31</sup> bei Ephräm erfahren, denn nicht aus Einzelwesen hat die göttliche Wesenheit das All erschaffen – das wäre ein Widerspruch in sich –, da das Wesen niemals Geschöpf sein kann.<sup>32</sup> Das göttliche Wesen ist nämlich anfangslos und ewig, unableitbar west es durch sich selbst.<sup>33</sup> Zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht ein gewaltiger Abgrund, der vom Geschöpf nicht überwunden werden kann. Das göttliche Wesen bleibt daher der geistigen und sinnlichen Schau des Menschen notwendig verborgen.<sup>34</sup> In Ephräms Schöpfungstheologie ist kein Platz für mit Gott konkurrierende Äonen und Gewalten, ebensowenig für Emanations-

<sup>27</sup> ActThom 52: „Licht, welches von der gepriesenen Existenz (*'ityā š'biḥa*) zu uns gesandt worden ist . . .“ (Wright I 221 syr).

<sup>28</sup> Dem. XXIII 58: PS II 117,11 f.

<sup>29</sup> Dem. XXIII 52: PS II 100,18 f.

<sup>30</sup> Diese Stelle bezieht sich nicht auf ein göttliches Pneuma in Christus, sondern Christus selbst ist der Adressat der Anrede, so daß es nicht als Stütze für Aphrahats Geistchristologie herangezogen werden kann. Dies wird bei Lorenz, Arius judaizans, 155 f., etwas unterbewertet. Seine Ausführungen stützen sich auch nicht auf die Übers. Parisots, sondern auf Berts fehlerhafte.

<sup>31</sup> Vgl. dazu: HcHaer III; E. Beck, Reden, 1–4. Im Gegensatz zu Bardaisan begegnet bei Ephräm *'ityā* niemals im Plural, außer wenn er sich polemisch gegen ihn wendet und ihn zitiert.

<sup>32</sup> Zur Definition der *'itutā* gehört ihre Ungeschaffenheit, vgl.: SdF I 143 f; II 415–418; HdF XLV 3 ff.; LV 7.

<sup>33</sup> Vgl.: HdF LXIX 3; LV 10; XXVII 1.3.

<sup>34</sup> Zur Unsichtbarkeit s.: HdF V 13; VI 9 f.; XXXI 3; XXXIII 13; LXXII 11. Die göttliche Wesenheit ist den Geschöpfen unähnlich (HdF XXVI 7.12) und unaussprechlich (HdF XLIV 8).

vorstellungen, die stufenweise zwischen Transzendenz und Immanenz vermitteln. Gott ist nicht wie seine Knechte in die Kategorien geschöpflichen Seins wie Maß, Gewicht, Erstarrbarkeit oder Raum eingeschlossen.<sup>35</sup> Daraus folgt für den ephrämschen Wesensbegriff, daß „Wesen“ und „unerschaffener Gott“ austauschbare Namen sind. Wie es nämlich nicht gleichzeitig mehrere Götter geben kann, so kann es auch nicht mehrere Wesen geben. An anderer Stelle in den Reden über den Glauben wird deutlich, daß Ephräm die Uner-schaffenheit der göttlichen Wesenheit (*'ityā/'itutā*) vom hebräischen Gottesnamen (*haw d-'itarw(b)i* = *ὁ ὢν* in Ex 3,14) ableitet.<sup>36</sup> Es gilt zu beachten, daß hier *'ityā* konkret als Eigenname Gottes zu fassen ist, d. h., eine Parallele zur nizänischen *οὐσία*, die neben *φύσις* das Allgemeine in Gott, die göttliche Natur bezeichnet, liegt nicht vor. Vielleicht liegt hier auch ein Grund, warum sich die syrischen Übersetzungen mit dem griechischen *ἰσοούσιος* so schwertaten: Wenn *'ityā* ein konkreter Eigenname ist, dann impliziert das Bekenntnis zur Wesenseinheit von Vater und Sohn im syrischen Sprachgebrauch auch die volle Personalidentität von Jesus und Jahwe. Der Sabellianismusverdacht, von dem Ephräm sich energisch absetzt, wäre dann nicht mehr abzuweisen.<sup>37</sup> Von daher stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Sohnes zur göttlichen Wesenheit bei Ephräm mit einer besonderen Dringlichkeit.

Unter der Prämisse der Einzigkeit des göttlichen Wesens kann auch der Sohn kein eigenes Wesen neben dem Vater haben; ein solches Wesen müßte dann wie die bardaisanschen Wesen notwendig geschöpflich und begrenzt sein, könnte dann aber bestenfalls nur sich selbst, nicht aber den göttlichen Sohn erkennen.<sup>38</sup> In der Tat gibt es für Ephräm nur das eine göttliche Wesen, den alttestamentlichen Gott, der in den drei Namen zur Vielheit wird.<sup>39</sup> Wie aus HdF XLV 3 hervorgeht, ist auch der Sohn nicht ein zweites Wesen neben dem Vater, sondern eine innergöttliche Zeugung aus dem fruchtbaren Schoß der Wesenheit. Die Rede von der *'ityā/'itutā* zielt daher unmittelbar auf den Vater und nur mittelbar auf den Sohn, der auf unergründliche Weise aus seinem unbegrenzten Schoß hervorging:

<sup>35</sup> Vgl. dazu: HdF XXX 1; XLV 3f. Nur die drei göttlichen Personen fallen nicht unter die kreatürlichen Kategorien (HdF XXX 4).

<sup>36</sup> Vgl.: HdF LV 9; nach HdF LXIII 5 ist *'ityā/'itutā* der unübertragbare Name Gottes, der alleiniges Reservat Gottes bleibt und niemals den Geschöpfen beigelegt werden kann. Vgl. auch HdF LX 10: „Wer sollte nämlich Vergleiche anstellen für die Namen des Heiligen, der in allem vollkommen übereinstimmt als Wesen in seiner Wesenheit, als Gerechter in seiner Gerechtigkeit ...“ (Beck 187,13–15).

<sup>37</sup> Vgl.: HcHaer XXII 4.20; XXIV 12. Nach Epiph., Pan. haer. 62,3 war der Sabellianismus gerade in Mesopotamien stark verbreitet.

<sup>38</sup> Dies ist der Sinn der schwierigen Verse SdF I 115–124. Nach HdF III 13 ist der Sohn kein Wesen neben dem Vater, sondern innergöttliche Frucht des väterlichen Schoßes.

<sup>39</sup> Vgl.: SdF I 125f. Auf diesen Aspekt der Namensvorstellung ist noch weiter unten einzugehen. Hier sei nur vorweggenommen, daß syr. *šmā* über die bloß äußere Benennung (*ὀνομασία*) im Sabellianismus hinausgeht. Vgl.: Epiph., Pan. haer. 62,4. Nach Ephräm ist die Trinität eine einzige *'ityā* (HdF XXXVI 11; LXXIII 21).



„Wenn du jenes Wesen (= Gott) ermißt,\*  
 hast du auch den Sohn aus seinem Schoß ermessen;  
 wenn du den Vater zu ermessen vermagst,\*  
 vermagst du es auch bei seinem Eingeborenen.  
 Dem Wesen (= Gott) aber genügst du nicht,\*  
 (daher) genügst du auch nicht seinem Sohn.“<sup>40</sup>

Da das göttliche Wesen, wie Ephräm mehrfach betont, unerforschlich ist<sup>41</sup> und der Sohn einen streng göttlichen Ursprung aus dem Schoß des Vaters hat, folgt für Ephräm daraus, daß auch der Sohn aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem Vater für den menschlichen Geist unerforschlich sein muß:

„Nah verwandt ist der Sohn seinem Vater\*  
 in der Herrlichkeit wie im Namen;  
 wie er in den beiden Dingen nah verwandt ist,\*  
 ist er auch im dritten nicht fern:  
 Da der Vater unerforschlich ist,\*  
 ist (auch) der Sohn unerforschlich.“<sup>42</sup>

Während für Arius eigentlich nur der Vater unaussprechlich und unerforschlich ist, ist für Ephräm auch der Sohn aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem Vater allen Geschöpfen gegenüber verborgen und transzendent.<sup>43</sup> Vater und Sohn sind beide – und zwar in verschiedener Hinsicht, aber doch uneingeschränkt vollkommen (SdF II 1–6). Gegenüber Arius betont Ephräm ausdrücklich die vollkommene Gotteserkenntnis des Sohnes, der aufgrund seiner naturhaften Verwandtschaft mit dem Vater diesem in allem genügt.<sup>44</sup> Die volle Gotteserkenntnis des Sohnes bildet dann auch die Voraussetzung für seine Offenbarertätigkeit, die Ephräm mit der Lichtmetapher illustriert:

„Um auf die große Kraft der Sonne\*  
 sich zu fixieren, ist das Auge zu schwach . . .  
 Wenn der Sohn des Verborgenen nicht wäre,\*  
 gäbe es keinen, der den Verborgenen gesehen hätte,  
 denn mächtiger ist er als seine Knechte (a. Geschöpfe).  
 Durch den Gezeugten wurde sichtbar\* das unsichtbare Wesen.

<sup>40</sup> SdF V 101–106; syr. bei: Beck 39,1–4.

<sup>41</sup> Vgl.: SdF II 479, IV 123 ff.; man kann die Güte des Vaters nur lieben, seine Wesenheit aber nicht erforschen; vgl. auch: HdF L 4.

<sup>42</sup> HdF V 14: Beck 21,17–22. In der dt. Übers. bei Beck fehlt Z. 22 mit dem Hinweis auf die Unerforschlichkeit des Sohnes. Vgl. auch: HdF XXXIV 24: Die Natur des göttlichen Wesens und der Schoß des Vaters sind die Mauern des Sohnes, die keine Erkenntnis übersteigen kann. Zur verborgenen Zeugung des Sohnes vgl. auch: HdF XXXVIII 16.

<sup>43</sup> Vgl.: HdF LIII 12. Nach LV 13 ist Christus nicht Knecht sondern Herr, steht also nicht auf einer Stufe mit der menschlichen Natur und ist daher auch dem Menschenwort unaussprechlich. Nach Athan., Syn. 15, hat Arius gelehrt, daß Gott für den Sohn unaussprechlich und unerforschlich sei. Ganz anders Ephräm. In HdF LXX 15 betont er, daß der Sohn bei der Erforschung des Vaters nicht in Verlegenheit kommen kann.

<sup>44</sup> Der Gezeugte, der aus Gott ist, ist ihm ebenbürtig (HdF XI 10) und kommt vor der göttlichen Natur nicht in Verlegenheit (HdF LXX 14 f.).

Im Strahl, der aus ihm ist, wurde mild\* seine wunderbare Kraft.  
 Er wurde nicht wirklich schwach;\* uns wurde er angenehm,  
 da er für uns mild wurde.<sup>45</sup>

Diese Verse sind ein Beleg dafür, daß Ephräm nicht in klarer begrifflicher Distinktion um eine Herausstellung der einen göttlichen Wesenheit zu den drei göttlichen Personen bemüht ist, daß der *'ityā*-Begriff vielmehr in enger Beziehung zur Person des Vaters steht. Person und Wesen des Vaters werden aber in der Offenbarertätigkeit des Sohnes für Mensch und Schöpfung transparent und sichtbar. Ephräms konkretes Denken kann, so scheint es, unmöglich lange um einen abstrakten Begriff göttlicher Wesenheit kreisen, er muß notwendig konkret-personal werden.

Von hier aus ist der Bogen zu dem eingangs erwähnten Passus im syrischen Diatessaronkommentar zu schlagen.<sup>46</sup> Mit Rekurs auf Joh 5,26 heißt es bezüglich der Wesensverwandtschaft von Vater und Sohn:

„Wenn er (der Sohn) nicht mit ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar 'ituteh*) ist, dann ist es (das göttliche Leben) eine Hinzufügung. Daß es ihm eingepflanzt wurde, ist nicht wahrscheinlich. Wenn aber doch, dann ist er (der Sohn) für und aus sich ihm (dem Vater) wesensgleich (*bar 'ituteh*) und zugleich ihm wesensfremd (*m<sup>e</sup>nakray l-'ituteh*). Und wenn er (der Vater) auf etwas, was nicht ist, das Leben seiner Wesenheit gab, dann ist das der gleiche (Widerspruch).“<sup>47</sup>

Das Zitat macht deutlich, daß das syrische *bar 'itutā* hier nicht wörtlich mit „*filius essentiae (divinae)*, i. e. *Dei*“ zu übersetzen ist, sondern im technischen Sinne des nizänischen *Homousios*<sup>48</sup> zu verstehen ist. Gegenüber der arianischen Verwendung von Joh 5,26 beharrt der Kommentar auf der Unvereinbarkeit von Wesensgleichheit und Hinzufügung des göttlichen Lebens, ohne daß diese Antinomie völlig aufgelöst würde, etwa in dem Sinne, diese Hinzufügung sei nur auf die menschliche, nicht aber auf die göttliche Natur zu beziehen. Ein solch statisch-abstraktes Wesensdenken, das keine geschichtliche Änderung oder Hinzufügung gelten lassen will, hat in

<sup>45</sup> HdF VI 2f.: Beck 24,24–25,13.

<sup>46</sup> S. Anm. 24. Vgl. dazu auch: E. Beck, Der syrische Diatessaronkommentar zu Joh 1,1–5, in: OrChr 67 (1983) 1–31.

<sup>47</sup> E(vangelium) C(oncordantiae) XIII 8 (syr.: Leloir 106 ff.; arm.: Leloir 180 f.). Der Armenier übersetzt: „Wenn der Vater das Leben, das er wesenhaft hat, ihm (dem Sohn) gibt und dieser (erst) wird, ist er ihm nicht wesensgleich, sondern es geschieht eine gewisse Hinzufügung. Und etwas Unähnliches ist seine (des Lebens) Aufpflanzung auf ihn (den Sohn). Wenn es ihm also aufgepfropft wird, wird er im nachhinein durch ihn (Gott) zu seinem Wesensgenossen, wo er doch seiner Substanz fremd ist. Und wenn er (der Vater) auf eine Nichtexistenz das Leben seiner Substanz gegeben hat, ist es daselbe“ (Leloir 181).

<sup>48</sup> Dies zeigt die arm. Übers. Sie bietet für syr. *bar 'itutā* *ēākiç* (wesensgleich) und *goiakic* (Wesensgenosse). Das *Homousios* darf man mit Beck, Diatessaronkommentar, 30, nicht nur wegen seines biblizistischen Konservativismus absprechen, sondern vor allem aus inhaltlichen Gründen, da er die technische Begrifflichkeit des Nizänums nicht kennt.

Ephräms Hymnen und Reden über den Glauben keine Parallele. Wie oben dargelegt, sind Ephräms Wesensvorstellungen stark konkret-personal gefärbt und unmittelbar auf den Vater bezogen, so daß diese Stelle des syrischen Diatessaronkommentars Ephräm nicht ohne weiteres zugesprochen werden kann. Was dies für die literarische Einheitlichkeit und Echtheit des syrischen Kommentars insgesamt bedeutet, kann in diesem Zusammenhang nicht diskutiert werden. Für die hier angeschnittene Frage gilt es festzuhalten, daß sich bei Ephräm kein Hinweis auf eine technische Verwendung des nizänischen Homousios findet.

### 3. Zur Rezeption der johanneischen Logoslehre

In der Forschung wird die arianische Krise oft auch als eine Krise der Logos-Theologie bezeichnet.<sup>49</sup> Die Logoslehre der Apologeten<sup>50</sup> steht im Schnittpunkt von christlicher Tradition, die sich vom Johannesprolog herleitet, und hellenistischer Philosophie, wie sie im Mittelplatonismus und in der Stoa ausgeprägt war. In der Stoa ist der Logos weltimmanentes Ordnungsprinzip, im Mittelplatonismus vermittelt er zwischen dem einen transzendenten Gott und der Vielfalt der Welt. Für den syrischen Raum ist vor allem der Apologet Tatian zu nennen.<sup>51</sup> Seine Logoslehre ist eigentlich kein christologisches, sondern eher ein kosmologisches Thema.<sup>52</sup> Die Einzigkeit Gottes ist als strukturierte Einheit zu betrachten, in der der Logos zwar nicht ewig prä-existent und von Gott geschieden gedacht wird, aber doch als eigenständige Größe durch „Hervorspringen“ aus der Einfaltigkeit Gottes<sup>53</sup> hervorgeht und als das erstgeborene Werk des Vaters und gleichzeitig als Ursprung der Welt gilt. Wenn nun der Hervorgang des Logos eng mit der Erschaffung der Welt verknüpft wird, ist die Gefahr groß, ihm eine geminderte Transzendenz zuzusprechen, ja ihn selbst zum Geschöpf zu machen.

Innerhalb des syrischen Sprachraumes wird der hellenistische Logosbegriff durch zwei äquivalente Begriffe wiedergegeben, die allerdings, wie die Oden Salomos zeigen, austauschbar sind.<sup>54</sup> Gegenüber Tatian betonen die Oden

<sup>49</sup> So B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 180. Ähnlich urteilt A. Grillmeier: „Die Krise, die mit dem Namen des Arius verbunden ist, ist nichts anderes als das Ausbrechen eines Fiebers in einem Prozeß, der durch Keime eingeleitet wurde, deren Virulenz die Apologeten zu wenig beachtet haben (ausgenommen Athenagoras)“ (A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg 1979, 227).

<sup>50</sup> Vgl. dazu: Ders., a. a. O., 225–230.

<sup>51</sup> Vgl.: M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.

<sup>52</sup> Vgl. dazu die Ausführungen bei: Elze, a. a. O., 70–83.

<sup>53</sup> Tatian, Or 5,1: Goodspeed 272.

<sup>54</sup> Die Oden Salomos verwenden *meltā* und *petgāmā* synonym und unterscheiden terminologisch nicht zwischen menschlichem und göttlichem Wort, vgl.: J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973, 69, Anm. 7.

Salomos stärker den soteriologischen und offenbarungstheologischen Aspekt, obwohl auch ihnen die Schöpferfähigkeit des göttlichen Wortes nicht unbekannt ist,<sup>55</sup> doch lassen sich auch hier gewisse subordinatianische Tendenzen, die ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Milieu dieser Schrift haben, nicht leugnen.<sup>56</sup> Eine weitere Eigentümlichkeit der Oden Salomos besteht darin, daß sie einerseits das göttliche Wort mit dem Messias identifizieren, andererseits ihn auch als seinen autorisierten Sprecher darstellen.<sup>57</sup> Ode 23 handelt ausführlich von der Präexistenz des göttlichen Gedankens, der als Brief ans Rad geheftet, den gekreuzigten Christus symbolisiert. Ode 41,15 spricht von der Präexistenz des Messias vor der Gründung der Welt als einem ewigen Besitz Gottes.<sup>58</sup> Er ist älter als die Erinnerung der Menschen, so daß auch sein Werk über jegliche Zerstörung erhaben bleibt.<sup>59</sup>

Als weiterer Zeuge für die frühsyrische Logos-theologie kommt Aphrahat, der Persische Weise, in Betracht. Der Logos wird bei ihm neben *meltā/pet-gāmā* auch noch *qālā* (Stimme)<sup>60</sup> und *mēmṛā* (Rede) genannt. Im Vordergrund des theologischen Interesses steht bei Aphrahat nicht die kosmologische Spekulation wie bei Tatian, „Wort Gottes“ meint bei ihm vielmehr die der Welt zugewandte Seite Gottes, seine offenbarende Anrede an die Menschen, die er wie die Oden Salomos einerseits mit Christus identifiziert, andererseits auch von ihm verschieden denkt.<sup>61</sup> Aphrahat führt die psychologisierende Tradition der frühen Syrer weiter, wenn er, vergleichbar mit den Oden Salomos, die Präexistenz des Messias im Rahmen seiner Urmenschenspekulationen als Gedachtsein im Verstande Gottes auffaßt.<sup>62</sup> Reale, distinkte Existenz erhält der Urmensch erst durch „Zeugung“, die ganz unnizänisch mit dem Schöpfungsakt identisch ist.<sup>63</sup> Nirgends wird dem Sohn eine Teil-

<sup>55</sup> Das Wort der Wahrheit steht parallel zur Erkenntnis des Höchsten (OdSal 8,8), ist an der Erleuchtung des menschlichen Herzens beteiligt (10,1). Das göttliche Wort wohnt im Menschensohn ein (12,12) und wirkt stimulierend auf die Gotteserkenntnis des Menschen (12,10). Es erkennt das Unsichtbare (16,7f.) und begleitet die Menschen auf ihrem Weg (18,4; 37,3; 41,11).

<sup>56</sup> Vgl.: Od 7,7f.; Wort und heiliger Gedanke Gottes bezüglich des Messias sind parallel (9,3). Die Feinheit des Wortes ist unaussprechlich (12,5). Mächte und Gewalten sind dem Wort untertan (16,14), die Welten sind durch das Wort geworden (16,19). Das Wort stammt aus jener Wahrheit, die aus sich selber ist (32,2). Das Wort ist von altersher in Gott (41,14).

<sup>57</sup> Das Wort des Gottessohnes vernichtet die Hölle (15,9), es kämpft die Feinde nieder (29,9f.) und überbrückt die Chaoswasser (39,9).

<sup>58</sup> Das *men brēsīt* in OdSal 41,9 ist sicherlich eine Anspielung auf Gen 1,1/Joh 1,1.

<sup>59</sup> Vgl.: OdSal 28,18; 9,3–5.

<sup>60</sup> Auch in den Thomasakten wird Christus als Stimme bezeichnet: ActThom 10; 34; 48; zu Aphrahat: PS I 392,6.8.

<sup>61</sup> In Dem. VIII 15 (PS I 388,23f.; 389,17–392,9) erscheint Christus sowohl als Wort wie auch als Sprecher des Wortes.

<sup>62</sup> Zur Adam-Christus-Parallele vgl.: PSI 794,19–25; 795,21–25; 798,8–12; 800,2–8.17–801,2.

<sup>63</sup> Vgl. dazu: PS I 796,20–797,11. Die Präexistenz ist eine gedachte, keine reale. Zeugung und Schaffen fallen bei Aphrahat zusammen, vgl.: PS II 68,8.

habe am Schöpfungsakt oder die Gleichewigkeit mit dem Vater zugesprochen.<sup>64</sup> Bemerkenswert für die frühsyrische Anthropozentrik ist, daß im Unterschied zu Tatian bei Aphrahat der Mensch und nicht der Logos Gottes erster und vornehmster Gedanke ist. Insgesamt gesehen, spielt also die Logospekulation bei den frühen Syrern nicht die große Rolle, wie man sie von den griechischen Apologeten her gewohnt ist.

Gegenüber allen Versuchen, die Zeugung des Sohnes mit der Schöpfung in Verbindung zu bringen, betont Ephräm energisch, daß keine äußeren Gründe, etwa die Notwendigkeit eines Schöpfungsmittlers, für die Zeugung des Sohnes verantwortlich sind. Diese ist nämlich nicht Ausdruck eines Mangels oder Bedürfnisses, so als ob Gott eines Sohnes zur Erschaffung der Welt bedürfe, sondern allein Frucht der überströmenden Liebe des Vaters.<sup>65</sup> Anders als Aphrahat, unterscheidet Ephräm stärker zwischen Theologie und Anthropologie. Wenn beispielsweise Adam im *Carmen Nis. XXXVIII* 106 ff. als Anlaß der übrigen Schöpfung genannt wird, so folgt für Ephräm daraus, daß der Sohn noch viel älter sein muß.<sup>66</sup> Wenn es irgendwelche Anlässe für die Schöpfung gäbe, dann müßten sie älter sein als der Sohn, und das ist für Ephräm undenkbar. Daher läßt Ephräm keinen anderen „Grund“ für die Zeugung des Sohnes gelten als die tiefe und unerforschliche Liebe des Vaters.<sup>67</sup> In Abgrenzung zum Arianismus und bardaisanscher Elementenspekulation entwickelt Ephräm seine Vorstellung von der Schöpfertätigkeit Christi:

„(Zu) klein ist das Geschöpf (a. Knecht), daß es schüfe  
zusammen mit dem Schöpfer die Schöpfung.  
Es gibt kein anderes Wesen (*ityā*),  
das ihm wie ein Partner (*šautāpā*) wäre.  
Der Knecht scheidet aus und der Gefährte,  
bestehen bleibt der eingeborene Sohn,  
der weder wie ein Knecht Befehl erhält  
noch wie ein Gefährte ebenbürtig ist . . .  
Über beide ist er erhaben:  
Er ist nicht Knecht (a. Geschöpf), da er Gezeugter ist,  
und auch nicht Gefährte, da er Erstgeborener ist.“<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Adams Empfängnis geschieht *men q<sup>e</sup>dim*, damit ist also noch keine Gleichewigkeit mit dem Vater ausgesprochen (vgl. auch: OdSal 41,14). Die Schöpfertätigkeit Christi wird bei Aphrahat nirgends behauptet. Die einzige Belegstelle in PS I 788,6 ist als Vokalisationsfehler zu betrachten (statt *bāre / creans* ist *brā / filius* zu lesen).

<sup>65</sup> Vgl.: HdF VI 1; Gott kann zeugen, und dies bedeutet für ihn keinen Mangel (HdF XLV 7) und keinen Schaden (HdF XLVI 3).

<sup>66</sup> Bei Aphrahat sind die Grenzen zwischen Urmensch und Christus fließend; Ephräm betont hingegen, daß Christus als Erlöser Adams auch sein Schöpfer ist (HdF VI 7).

<sup>67</sup> Die Zeugung des Sohnes, sein „Anfang“, ist unerforschlich (HdF XLVII 4).

<sup>68</sup> HdF VI 11 f.: Beck 28,14–29,7. Der syr. Konsonantenbestand *‘bd’* läßt sich als *‘bādā* (Werk, Geschöpf) oder als *‘abdā* (Knecht) lesen.

Unüberhörbar ist die Polemik gegen den Arianismus: Christus ist Sohn, Gezeugter und nicht Gottes vornehmstes Geschöpf, das dann selbst wiederum schöpferisch tätig wird. Aber auch die polytheistische Vorstellung von mitschöpferischen Archonten und konkurrierenden Wesen weist Ephräm zurück, ein Gedanke, den er mit späten jüdischen Vorstellungen teilt.<sup>69</sup> Ephräm beläßt es aber bei der bloßen Abwehr des Arianismus und der bardaisanschen Elementenspekulation, ohne darauf näher einzugehen, wie die Schöpfertätigkeit Christi sich zu der seines Vaters verhält. Für ihn steht fest, daß Christus nicht Knecht oder Geschöpf ist, sondern ganz auf der Seite Gottes, des Schöpfers, steht. Daraus folgt für Ephräm auch, daß Christus über Zeit und Anfang erhaben ist:<sup>70</sup>

„Der Gezeugte: er war\* mit dem Vater vor allem  
und übersteigt alle Zeiten,\* denn in ihm wurden die Zeiten erschaffen.  
Und er geht den Zahlen voran,\* den Zeiträumen und Festzeiten.  
Unerforschlich ist das Wie\* und unfasßbar das Wann  
und undiskutierbar das Warum,\* unermeslich das ‚Wie groß er ist‘,  
unertastbar das ‚Wo er ist‘.\* Lobpreis seinem Erzeuger!“<sup>71</sup>

In Anlehnung an Joh 1,1 nennt Ephräm Christus „Wort und Gott, dessen Wie unerforschbar ist“ (HdF XXXIII 1), und „Gott, der bei Gott ist“ (HdF XXXV 7). Dieses göttliche Wort des Schöpfers, das Christus ist, kann vom Menschen nur durch Schweigen angemessen verehrt werden (LVII 10). Einen schwachen Reflex der Diskussion um das inneseiende und nach außen tretende Wort<sup>72</sup> bietet HdF LII:

„Sprich: Der Mensch,\* sein Werk ist außerhalb von ihm,  
seine Stimme ist in seinem Innern.\* Sprich: Gott  
schafft, und nicht aus sich,\* denn sein Wort ist sein Gezeugter,  
nicht Wort einer Stimme,\* jenes Wort, das fähig ist,  
von allem zu künden,\* jenes Wort, das unmöglich  
von unserem Wort ausgesagt werden kann.\* Preis deiner Verborgenheit!“<sup>73</sup>

Diese nicht ganz leicht verständliche Stelle bietet einen Vergleich zwischen menschlichem und göttlichem Wort. Beim Menschen ist der Laut oder die Stimme im Innern anzusiedeln, sein Werk ist die nach außen gekehrte Seite.

<sup>69</sup> Das Mittelhebr. kennt in Anlehnung an das arab. *ʾiṣrāk* (Beigesellung) den Ausdruck *šittuph* für Polytheismus (vgl.: Even-Schoschan, Hamilton *hāhadaš* IV, Jerusalem 1986, 1424b). Es ist begriffsgeschichtlich interessant, daß schon bei Ephräm die Wurzel *š-t-p* diesen negativen Klang hat.

<sup>70</sup> Die Schöpfung kennt Zeit und Anfang, Gottes Denken ist darüber erhaben (HdF XXVI 2). Zur Schöpfertätigkeit des Sohnes siehe auch: HdF LXXVIII 8 mit LXVI 2.

<sup>71</sup> HdF L 1: Beck 156,10–15.

<sup>72</sup> M. Mühl, *Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός* von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, in: ABG 7 (1962) 7–56; zu diesem Problem bei Ephräm vgl.: E. Beck, *Ephräm des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, Louvain 1980, 42–45. HdF IV 12 handelt aber nicht vom äußeren und inneren Logos Gottes, sondern des Menschen, der Christus nicht auszusprechen vermag.

<sup>73</sup> HdF LII: Beck 162,3–8. Zur theologischen Deutung siehe: Beck, *Theologie*, 50f.; ders., *Der syrische Diatessaronkommentar*, 9.

Gott wirkt schöpferisch nach außen, nicht aus sich, sondern durch sein Wort, das sein Gezeugter ist. Es ist aber nicht Wort einer Stimme, das wieder verhallt und hinter seinem Sprecher zurückbleibt, sondern ein machtvolles Wort, das uneingeschränkt alles verkündet. Darin liegt auch eine antiarianische Spitze, denn ein Logos, der nur unvollkommene Gotteserkenntnis besitzt, kann den Menschen nicht „von allem“ Kunde geben. Hier denkt Ephräm konsequent offenbarungstheologisch, Christus ist Wort und Stimme, in dem Gott definitiv sein Schweigen durchbricht und sich ganz ausspricht, wie er an anderer Stelle im Epiphaniehymnus (Nat III 3) sagt.

Eine eingehendere Auseinandersetzung mit der traditionellen Logoslehre findet sich auch zu Beginn des Diatessaronkommentars, der mit Joh 1 begann.<sup>74</sup> Das Wort existiert „von Anfang an“,<sup>75</sup> ist Gefährte seines Erzeugers und existiert, noch bevor es ausgesprochen wurde (EC I 2). Dies wird am Beispiel des Zacharias illustriert, der das Wort nicht aussprechen, wohl aber schreiben konnte (Lk 1,63). Offensichtlich soll damit gesagt werden, daß das Aussprechen dem Wort nichts Neues hinzufügt.<sup>76</sup> Daß hier eindeutig der arianische Subordinatianismus getroffen werden soll, geht aus dem Folgenden hervor. Das Wort selbst, so der Kommentar, steht nämlich jenseits von Zeit und Anfang, es hat also seine „Zeit“, noch ehe die Zeit geworden ist (EC I 4). Hinter dieser Formulierung steht das arianische ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, gegen das Ephräm auch noch an anderer Stelle polemisiert (HdF XL 1).<sup>77</sup> Befremdend mutet jedoch die vom Kommentar gebotene Widerlegung dieses Satzes an: Da der Sprecher des Wortes ewig ist, und dieses ihm gleicht, ist es selbst auch ewig und über die Zeit erhaben (EC I 4). Für diese Anschauung des Kommentars läßt sich aus den übrigen Werken Ephräms keine Parallele beibringen.<sup>78</sup> Eine antiarianische Spitze besteht ferner in der Aussage, daß die

<sup>74</sup> Bis 1963 war dieser Kommentar nur in der arm. Übers. zugänglich (L. Leloir, Saint Ephrem, Commentaire de l'évangile concordant [= CSCO.SA 1/2], Louvain 1953). 1963 wurden dann von L. Leloir die syrischen Fragmente des Kommentars in den Chester Beatty Monographs 8 (Dublin) herausgegeben. Da der syr. Text nur fragmentarisch überliefert ist, kommt der arm. Übers. nach wie vor noch große Bedeutung zu.

<sup>75</sup> Lesart A i skzbanē (a principio), vgl.: H. Jensen, Altarmenische Grammatik, Heidelberg 1959, §346. A ist sicherlich die ursprünglichere; sie entspricht dem syr. *men resit*, das bei Aphrahat bezeugt ist (PS I 20,14f.).

<sup>76</sup> Becks Interpretation von in eo und extra eum basiert auf der Lesart B, während es sich in A auf opus bezieht, also die Problematik von inneseiendem und nach außen tretendem Wort nicht angeht.

<sup>77</sup> Zum ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν vgl.: Lorenz, Arius judaizans, 38f.

<sup>78</sup> So Beck, Diatessaronkommentar, 13f. Ob man Ephräm deswegen den ganzen Kommentar absprechen muß, sei dahingestellt. Schließlich muß Beck auch eine ganze Reihe Übereinstimmungen in wichtigen Begriffen konstatieren (vgl.: Ders., a.a.O., 31). Der Kern des Kommentars mag auf Ephräm zurückgehen, was redaktionelle Zutaten und Überarbeitungen von Schülern nicht ausschließt. Nach R. Duval, La littérature syriaque, 64.335, besaß Ephräm einen Schüler namens Mar Abba, der sich ebenfalls wie sein Lehrer mit exegetischen Fragen beschäftigte.

Natur des Wortes gezeugt sei.<sup>79</sup> Der Arianer hingegen betont, das Seiende könne nicht gezeugt werden (EC I 2). Das syrische Wort für das Seiende (*medem d-'itaw(h)i*) leitet sich von *'ityā* her und entspricht der arianischen οὐσία des Vaters und ihrer Agennesie.<sup>80</sup> Der syrische Diatessaronkommentar bekämpft allerdings den Arianismus nicht im Rahmen einer theologischen Diskussion, bei der die Spannung zwischen „Sein“ und „Zeugung“ durch begriffliche Distinktion gelöst würde, sondern er begnügt sich damit, die Antinomie als schriftgemäß darzustellen. Mit dem Hinweis auf Joh 1,1.18 sagt er, daß der Sohn einerseits existiere, andererseits geboren sei (EC I 2). Auf eine weitere Begründung wird verzichtet. Die Frontstellung gegen den arianischen Subordinationismus führt beim syrischen Diatessaronkommentar auch dazu, daß die bei Aphrahat und in den Thomasakten bezeugte Bezeichnung Christi als „Stimme Gottes“ abgelehnt wird, da der von der Stimme gezeugte Laut (*qālā* = *vox*) keine anfangslose Existenz besitzt und nach einer gewissen Zeit verklingt.<sup>81</sup> Ein solches Bild ist daher ungeeignet, die naturhafte Ähnlichkeit im Verhältnis Vater-Sohn darzustellen, eine Ähnlichkeit, die wesentlich auf der Abstammung durch Zeugung beruht. Gerade mit dem Hinweis auf die Zeugung will der Kommentar die dem Bild von Stimme und Laut anhaftende Unterordnung des Logos unter den Vater ausschließen.

#### 4. Christuserkenntnis in Namen und Symbolen

Wenn der frühe Syrer auf die Gestalt Christi zu sprechen kommt, bedient er sich einer Fülle von Bildern und Namen.<sup>82</sup> So zeichnen sich die Oden Salomos durch ihre reiche Christusprädikation aus,<sup>83</sup> ebenso auch die Thomasakten.<sup>84</sup> Für die Thomasakten ist Jesus Gott und göttlichen Ur-

<sup>79</sup> EC I 2. Dies ist eindeutig auch die Aussage der arm. Übersetzung (Leloir 3,9f.) und wohl auch des syr. Originals (gegen Beck, Diatessaronkommentar 5). Daß das mask. *kyānā* ein fem. Prädikatsnomen hat, ist sicherlich ungewöhnlich. Doch scheint in diesem Fall der Kasus des Prädikatsnomens nicht vom Subjekt, sondern vom Genitivattribut *melā* (f) abzuhängen, wenn man nicht schlicht eine Nachlässigkeit des Schreibers annehmen will (vgl.: Nölkeke, Syrische Grammatik, § 142). Beck's Vorschlag stößt auf unüberwindliche grammatikalische Hindernisse und kommt nicht ohne große Ergänzungen aus.

<sup>80</sup> Vgl. dazu: Lorenz, Arius judaizans, 38 f.

<sup>81</sup> Vgl. dazu: EC 3; PS I 392,6.8; ActThom 10; 34; 48.

<sup>82</sup> Zum Problem siehe: I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison (= OrChrAn 157), Rom 1960; R. Murray, Symbols of Church and Kingdom, Cambridge 1975, 159–204.

<sup>83</sup> Vgl. dazu die Wortstatistik von: R. Terzoli, Repertorio dei nomi divini nelle Odi di Salomone, in: VetChr 11 (1974) 125–140.

<sup>84</sup> Christus ist Wegbereiter, Anführer, Begleiter, Arzt, Heiland, Erlöser, Lebendigmacher, Licht, Leben, Pflanze, Ernährer der Gläubigen, ihr Guter Hirt, Sprudel und Quell, Hafen und Ruhe, vgl.: ActThom 10; 39; 47f.; 143; 157.



sprungs.<sup>85</sup> Die Unaussprechlichkeit und Unauslotbarkeit seiner Gottheit, die in der Wesenseinheit mit dem Vater gründet, wird durch die Ankleidung des Leibes auf den Menschen hin durchbrochen, und der Namenlose wird nun mit Namen genannt und damit für den Gläubigen ansprechbar:

„Jesus, der du im Vater bist und der Vater in dir. Eins seid ihr in der Kraft und im Willen, in Herrlichkeit und in Wesenheit. Um unsretwillen bist du mit Namen genannt worden, bist der Sohn und hast einen Leib angezogen.“<sup>86</sup>

Auch Aphrahat teilt die früh-syrische Hochschätzung des Namens und der Bilder. Er polemisiert gegen die gnostische Vorstellung des Valentinian, der eine Namensnennung des „vollkommenen Gottes“ für völlig unmöglich hält.<sup>87</sup> Nach Ansicht von I. Ortiz de Urbina besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen Aphrahat und den platonisch beeinflussten Griechen eben darin, daß für den Syrer Gott nicht der Namenlose, sondern der Vielnamige ist.<sup>88</sup> Zwar weiß auch Aphrahat sehr wohl um die Grenzen menschlicher Namen und Bilder bei der rechten Gotteserkenntnis, dennoch ist menschliche Symbolrede von Gott sinnvoll, da dieser die Gemeinschaft mit den Menschen sucht und ihren Namen und Bildern einwohnt.<sup>89</sup> Doch nicht nur in der Theologie im allgemeinen, sondern auch in Aphrahats Christologie im besonderen dominiert die Namen- und Bildersprache:

„Für uns jedenfalls steht fest, daß Jesus, unser Herr, Gott ist, Sohn Gottes, König, Königssohn, Licht vom Licht, Sohn, Ratgeber, Wegführer und Weg, Erlöser, Hirte, Sammler, Tor, Perle und Leuchte. Mit vielen Namen ist er bezeichnet worden.“<sup>90</sup>

Eine Differenzierung zwischen Namen, die auf das Wesen Christi zielen, und solchen, die eine ihm verliehene Würde oder Hoheit bezeichnen, nimmt Aphrahat nicht vor.

Bei Ephräm entfaltet die früh-syrische Namens- und Bildtheologie ihren ganzen Reichtum.<sup>91</sup> Für den trinitarischen Zusammenhang ist das Verhältnis des Namens zum Benannten von Bedeutung:

„Bekenne, daß Vater und Sohn existieren (*ʾit*)\*  
in Wahrheit wie auch in den Namen.

Die Wurzel des Namens ist das Ding (an sich)/ die Person (*qnomā*),\*

<sup>85</sup> Vgl.: ActThom 25 f.; 123.

<sup>86</sup> ActThom 40: Wright 216,20 und 217,3. *ʾitntā* (= οὐσία) im syr. Text muß nicht notwendig als nachnizänische Interpolation angesehen werden, da die Gottheit des Erlösers für die Erlösungskonzeption der Thomasakten unverzichtbar ist.

<sup>87</sup> Vgl.: Dem. III 3: PS I 1116,10f.

<sup>88</sup> I. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Aphrahat, Rom 1933,65. Belege zu den Platonikern auf den Seiten 52–59. Auch Arius scheint dieser Tradition zu folgen, vgl.: Lorenz, Arius judaizans, 45, Nach Athan., syn. 15, ist Gott für den Sohn ἄρρητος, ἄλεκτος.

<sup>89</sup> Zu diesem Problem vgl. Aphrahats Ausführungen in Dem. XXIII 59.

<sup>90</sup> Dem. XVII 2: PS I 788,3–9, Vgl. auch: Dem. XVII 11.

<sup>91</sup> Vgl. dazu die Statistik bei: Murray, Symbols, 348 ff. Hier kann nur auf die anti-arianischen Äußerungen Ephräms eingegangen werden.

an ihn sind die Namen gebunden.  
Denn wer sollte einen Namen beilegen\*  
einem Etwas, dessen Selbst nicht existiert?<sup>92</sup>

„Du hast gehört: Vater, Sohn und Geist;\*  
mit den Namen eigne die Personen an!  
Nicht (nur) vereinte Namen sind sie,\*  
in Wahrheit sind die drei vereint.  
Wenn du nur ihre Namen bekennt,\*  
nicht aber ihre Personen bekennt,  
bist du dem Namen nach ein Anbeter geworden,\*  
in der Tat aber ein Leugner.  
Wo etwas nicht im realen Ding existiert,\*  
ist ein leerer Name in die Mitte gestellt;  
bei etwas, dessen Selbst nicht existiert,\*  
ist auch die Bezeichnung nichtig.“<sup>93</sup>

Theologisch bedeutsam ist hier die Einführung des Wortes *qnomā*. Aus diesem Zitat ist zu ersehen, daß *qnomā* bei Ephrām ein real existierendes Ding bzw. eine Person meint, die im Namen zum Ausdruck gebracht wird. Daß Ephrām nicht deutlich zwischen Sache und Person unterscheidet, mag seinem geringen Abstraktionsvermögen zuzuschreiben sein, wie bereits oben am *'ityā*-Begriff gezeigt werden konnte, der sowohl die abstrakte göttliche Wesenheit als auch die konkrete Person des alttestamentlichen Gottes meint. Wichtig für den theologischen Zusammenhang ist der Umstand, daß zwischen dem Namen und dem Ausgesagten eine enge Beziehung besteht, der Name also kein leerer Name ist, sondern über eine inhaltliche Füllung verfügt. Die Einführung des *qnomā*-Begriffes in den trinitarischen Kontext<sup>94</sup> bewahrt Ephrām vor den Gefahren des Sabellianismus, der nach Epiph., haer. LXII 1,3 auch in Mesopotamien verbreitet war und nur eine nominelle, keine personale Differenzierung in Gott gelten lassen will.<sup>95</sup> Daß sich *qnomā* auf das transzendente, dem Menschen unzugängliche Selbst der göttlichen Personen bezieht, *šmā* (Name) hingegen auf die Anrufbarkeit Gottes in der Welt, geht aus einer anderen Stelle hervor:

„Vater, Sohn und Heiliger Geist,\*  
in ihren Namen werden sie erfaßt.  
Sinne nicht nach über ihre Personen,\*  
meditiere über ihre Namen!

<sup>92</sup> SdF II 583–588: Beck 20,2–4.

<sup>93</sup> SdF IV 45–56: Beck 33,7–12.

<sup>94</sup> Neben Ephrām sei hier noch auf das um 400 redigierte Martyrium des Simeon bar Sabba'e hingewiesen: „Herr, Herr, Wesen, das nur durch sich selbst existiert, wir bekennen die Natur deiner Wesenheit und die Trennung der Personen (*qnome*) deiner Dreifaltigkeit“ (Narr 93: PS II 950,10–13). Im 4. Jh. ist Ephrām der erste Zeuge für einen trinitarisch geprägten *qnomā*-Begriff, da Aphrahat *qnomā* noch ganz untechnisch gebraucht.

<sup>95</sup> Anders als in den sabellianischen *ὁνομασίαι* kommen in den Namen bei Ephrām reale Personenunterschiede zum Ausdruck, vgl.: SdF II 605–616.621f.635–638.

Wenn du die Person erforschst, wirst du verloren gehen,\*  
 wenn du an den Namen glaubst, wirst du leben ...  
 Die Namen seien dir Grenzen,\*  
 bei den Namen halte die Fragen zurück!  
 Du hast die Namen und die Wahrheit gehört.\*  
 Wende dich den Geboten zu!<sup>96</sup>

Gewiß besteht hier eine Spannung zu SdF IV 46, wo der Gläubige aufgefordert wird, durch die Namen die Personen sich anzueignen.<sup>97</sup> Doch besteht diese Spannung in der Natur der Sache. Einerseits ist Ephräm darum bemüht, die göttlichen Personen als Wurzelgrund für die Namen erscheinen zu lassen und damit auch ihre Anrufbarkeit sicherzustellen, andererseits verbietet die Transzendenz der göttlichen Personen eine platte Identifizierung, die Person und Namen ineinssetzt und damit das Mysterium Gottes in der Verfügbarkeit durch menschlichen Zugriff aufgehen läßt. Es geht also mit anderen Worten um Einheit und bleibende Unterschiedenheit von heilsökonomischer und immanenter Trinität, die Ephräm mit dem Begriffspaar *šmā / qnomā* zur Sprache bringt. Dabei leistet Ephräm theologisch ein Doppeltes: Die bleibende Differenz zwischen Personen und Namen sichert die Transzendenz Gottes gegenüber Welt und Geschichte, ihre dauerhafte Verbindung hingegen die Möglichkeit von Offenbarung und Anrufung des einen und dreifaltigen Gottes in der Heilsgeschichte.

Für Ephräms Namenstheologie ist ferner zu beachten, daß er, anders als Aphrahat, das Wesen oder die Eigentümlichkeiten Gottes umschreibende Namen kennt und solche, die Gott gnadenhalber den Menschen verleiht.<sup>98</sup> Wenn Ephräm sagt, daß Schöpfer und Geschöpf sich nicht im Namen vergleichen können, dann sind sie nicht nur nominell, sondern auch substantiell geschieden (HdF V 6), d. h., hier zielt der Name nicht auf eine konkrete Person, sondern eine abstrakte Eigentümlichkeit.<sup>99</sup> Der Name „Sohn“,

<sup>96</sup> SdF IV 129–142: Beck 35,1–8. Die Namen garantieren die Nähe Gottes (SdF II 673f.). Zum Unterschied zwischen Namen und göttlichen Personen (*kyāne*) vgl. auch: HdF LIX 5.

<sup>97</sup> Darauf hat Beck, Reden, 10, aufmerksam gemacht.

<sup>98</sup> Vgl. dazu: HdF V 6f. Der Sohn hingegen ist dem Vater auch im Namen der göttlichen Herrlichkeit nahe verwandt (HdF V 14); vgl. auch: HdF XXIX 1.3. Zum Unterschied von wahren und entliehenen Namen siehe: HdF XLIV 2; XLVI 12; LII 1–3; LXI 7–10; LXIII 6–11. Auch Aphrahat, Dem. XVII 3, kennt die Privilegierung des Menschen durch göttliche Namensverleihung. Doch kann man bei ihm nicht auf eine „uneigentliche Anwendung des Namens ‚Gott‘ auf Jesus Christus“ schließen (so Lorenz, Arius judaizans, 154), da auch Aphrahats Namen eine reale Qualität meinen, da „Gott ist, der Gott genannt wird“ (Dem. XVII 2). Anders als Aphrahat, scheint Ephräm durch die arianische Kontroverse stärker auf die Wesensbeschreibung des Namens zu achten und den Gedanken der Privilegierung in der Christologie zu vermeiden.

<sup>99</sup> Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des frühsyrischen Denkens, daß bei Wörtern wie *ityā*, *kyānā*, *qnomā*, *šmā* Abstraktum und Konkretum nicht auseinanderzuhalten sind, vgl.: HdF XXXVI 13.

„Sohn Gottes“ für Christus ist eine Wesensbezeichnung, kein bloßes göttliches Privileg:

„Und wie das Geschöpf – Geschöpf ist ohne Widerrede,\* im Namen und in Wahrheit, – so ist es eine Forderung der Gerechtigkeit,\* daß nun ebenso der Sohn – Sohn ist, wobei er Sohn ist\* im Namen und in Wahrheit . . . Da (Göttersöhne) benannt wurden\* die Menschen aus Gnade (Gen 6,1ff.), – haben sie ihre Seinsweisen nicht\* durch die Bezeichnung verloren. – In die genauen Namen\* der Menschheit bleiben sie gekleidet, – und ihr Name ist ihnen Probe.\* Wenn aber der Sohn Knecht wäre, – dann wäre er als unser Genosse erfunden worden.\* Und wenn der Sohn Herr ist, – dann ist er in Wahrheit unser Gott.“<sup>100</sup>

Unter der Prämisse, daß Name und Sache in Übereinstimmung stehen, leitet Ephräm schon aus dem Sohnestitel Christi seine Ungeschöpflichkeit und damit seine Gottheit ab. Da die Namen „Sohn“ und „Geschöpf“ nicht austauschbar sind, tadelt Ephräm die Arianer wegen ihrer Begriffsverwirrung, daß sie aus dem Sohn ein Geschöpf machen.<sup>101</sup> Wenn nun jeder Name einen Wurzelgrund hat (HdF LXII 5), dann wird selbstverständlich, warum Ephräm die nizänische Formel „wahrer Gott vom wahren Gott“ gegenüber dem Arianismus erst gar nicht zu bemühen braucht. Schon aus der Bezeichnung Christi als Sohn Gottes geht unmißverständlich sein Gezeugtsein und damit auch seine Ungeschaffenheit hervor. In dieser Hochschätzung des Namens unterscheidet sich Ephräm grundlegend von Arius.<sup>102</sup> Daß syrisch *šmā* sowohl die abstrakte Gottheit als auch die konkrete göttliche Person bezeichnen kann, geht aus der folgenden, ebenfalls gegen Arius gerichteten Stelle hervor:

„Trenne die Namen\* des Vater und des Sohnes  
und setze sie wiederum gleich;\* denn der Vater ist Gott  
und der Sohn ist Gott.  
Gott ist nämlich\* der Name des Vaters  
und Gott wiederum\* der Name des Sohnes,  
wie geschrieben steht.  
Getrennt ist er nämlich durch den Namen,\* weil er Sohn ist,  
und gleich ist er durch den Namen,\* da auch er Gott ist.  
Lob seinem Namen!“<sup>103</sup>

<sup>100</sup> HdF LXII 6.9: Beck 192,23–193,18.

<sup>101</sup> Vgl. dazu HdF XXXVI 6f.: „Den Sohn des Schöpfers, durch den wir geschaffen sind, haben die Geschöpfe verleumdet mit ihren Namen . . . Nennt nicht den Namen des Sohnes mit dem Namen der Geschöpfe“ (Beck 118,25–119,6). Vgl. auch: HdF LX 8. In CNis XVII 16f. weist Ephräm darauf hin, daß der Mensch Bruder eines Knechtes wäre, wenn Christus bloßes Geschöpf wäre.

<sup>102</sup> Vgl. dazu: Lorenz, Arius judaizans, 81–85, hier: 85. Die Epinoioi der zweiten Hypostase des Arius sind „also von Gott her gesehen bloße Namen“. Ein solches Namensverständnis ist Ephräm fremd. Die Namen sind glaubwürdige Zeugen, die uns darüber belehren, daß der Sohn nicht Knecht/Geschöpf sein kann (HdF LI 12).

<sup>103</sup> HdF LXXVII 7–9: Beck 233,4–12.

Ein weiterer Aspekt der ephräschen Namenschristologie ist der soteriologische. Gegenüber dem *qnomā*-Begriff, der auf das Wesen einer Person zielt, meint *šmā* die äußere Seite Gottes, unter der er dem Menschen anrufbar wird. Dies kommt besonders im Taufglauben zum Ausdruck,<sup>104</sup> der auch für Ephräm zum Hauptargument in der arianischen Auseinandersetzung wird. Eine Taufe auf geborgte und unechte Namen kann es nicht geben, dann wäre sie ungültig.<sup>105</sup> Die rechte Taufe auf den dreifaltigen Gott ist für Ephräm zum Heile absolut notwendig: Die Ungetauften, die nur auf einen Namen Getauften und die Häretiker gelten ihm als verlorene Schafe.<sup>106</sup> Auch die Juden können, obgleich sie die Namen Gottes rezitieren, nicht gerettet werden, da sie den einen Namen Jesu verwarfen und die Taufe auf den dreifaltigen Gott ablehnen (HdF XLIV 4). Ephrāms Namenschristologie ist im Ansatz antirationalistisch, denn seinem liturgisch-praktischen Bedürfnis genügt es vollauf, daß der eine Gott in Namen offenbar und anrufbar wird, ohne daß dabei die Naturen der göttlichen Personen zum Gegenstand menschlicher Forschung würden. Die Namen und Bezeichnungen Gottes bzw. Christi sind nur zur Errettung der Menschheit, nicht aber zur Untersuchung gegeben (HdF LIX 6f.).

Die Dreiheit der göttlichen Namen Vater, Sohn und Geist sieht Ephräm auch in einer Reihe von Bildern aus der Schöpfung bestätigt (HdF XL 8). Für seine Bildtheologie gilt allgemein der Grundsatz, daß Bild und Form zwar nicht leer sind von der göttlichen Majestät, andererseits aber auch nicht mit der Gottheit selbst identifiziert werden dürfen.<sup>107</sup> Im antiarianischen Kontext ist das Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme wohl das bedeutendste, da es Ephrāms ganze Trinitätslehre enthält.<sup>108</sup>

Im Unterschied zu den zeitgenössischen Griechen erscheint dieses Bild bei Ephräm thematisch sehr breit ausgeführt. Dies hängt mit Ephrāms Psychologie und Erkenntnislehre zusammen, der ein rein begriffliches Denken fremd ist und die weder die Tätigkeiten des „sentire“ und „intellegere“ noch die Objekte der *αἰσθητά* und *νοητά* scharf auseinanderhält.<sup>109</sup> Das Bild der

<sup>104</sup> Vgl.: HdF XII 4–6; XXIII 13f.; XXVIII 12; LXXVII 20; LI 7f.12; LXVII 10.

<sup>105</sup> Vgl.: HdF XXII 6f.; die Namen sind in die Gläubigen eingezeichnet (HdF XLVIII 1). HdF LXIII 1 bietet ein Beispiel aus dem alltäglichen Leben. Bei Testamenten und Schuldbriefen wird immer der wahre Name angegeben. Auch die Taufe hat auf den wahren Namen zu erfolgen.

<sup>106</sup> Vgl.: HdF XIII 6. Eine Taufe nur auf den Namen Jesu (vgl.: Apg 8,12) ist für Ephräm ungültig. Nach can. 19 des Konzils von Nizäa war die Taufe der Paulianer ungültig.

<sup>107</sup> Vgl.: HdF XXVI 13. Gott erniedrigt sich in den Bildern (HdF XXX 5). Um des Heiles willen stellt sich das göttliche Wesen im Bilde dar (HdF V 13). Die unsichtbare Wesenheit bildet sich in sichtbaren Dingen ab (HdF XXXI 3f.). Das Bild sagt eine Ähnlichkeit mit größerer Unähnlichkeit aus (HdF XLII 13; XLIII 10).

<sup>108</sup> Da diese schon Thema einer umfangreichen Studie war (E. Beck, Ephrāms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme [= CSCO 425], Louvain 1981), sollen hier nur die wichtigsten Ergebnisse resümiert werden.

<sup>109</sup> Vgl. dazu: E. Beck, Ephrāms des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre, 97–173.

Sonne ist Ephräm Gleichnis für Einheit und Verschiedenheit der göttlichen Trinität; im Hinblick auf das ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν der Arianer sagt Ephräm:

„Der aufstrahlende Glanz (Lk 1,78 *denḥā*) der Sonne nämlich\*  
ist nicht jünger als sie,  
und er hat keine Zeit,\* da er nicht ist.  
Ihr Licht (*nubrā*) als Zweiter\* und ihre Wärme (*ḥummā*) als Dritter  
bleiben nicht hinter ihr zurück,\* sind ihr aber auch nicht gleich.“<sup>110</sup>

Damit hat Ephräm seine Bildtheologie sowohl gegen den arianischen Subordinatianismus als auch gegen den Sabellianismus, der die Unterschiede der göttlichen Personen verwischt, abgegrenzt. Der Vater wird ins Bild der Sonne gefaßt, der Sohn gilt als „aufstrahlender Glanz“<sup>111</sup> und Licht. Dem Hl. Geist ist die Wärme zugeordnet, ein Gedanke, für den es bei den Griechen keine Parallele gibt.<sup>112</sup> Die Verwendung des syrischen *denḥā* für den Sohn und der Wärme (*ḥummā*) für den Hl. Geist impliziert zugleich den soteriologischen Aspekt von Epiphanie und Pfingsten (HdF LXXIV), den Ephräm bei aller Betonung der Gleichzeitigkeit der göttlichen Personen nicht aus den Augen verliert. Immanente Trinitätslehre und heilsökonomische Betrachtung lassen sich bei Ephräm nicht auseinanderdividieren. Neben dem Bild von Feuer und Licht<sup>113</sup> verwendet Ephräm noch das Bild von Wurzel und Frucht, um die Relation Vater-Sohn zu versinnbildlichen. Auch hier dominiert der soteriologische Aspekt: Das verborgene göttliche Wesen (*ityā*) ist durch die Frucht für den Gläubigen „genießbar“ geworden, denn im Sohn teilt sich die Süße des göttlichen Vaters mit.<sup>114</sup> Die Verborgenheit des Vaters kann in der eucharistischen Frucht des Sohnes verkostet werden, so daß das einende Band der Liebe Vater, Sohn und Gläubige gleichermaßen verbindet (SdF II 29–32). Aus der organischen Verbindung von vollkommener Wurzel und Frucht schließt Ephräm auch auf die Vollkommenheit des Sohnes:

„Gar vollkommen ist die Wurzel,\* vollkommen ihre Frucht wie sie.  
Die Geschmäcke, welche im Baum sind,\* sind vor seiner Frucht nicht verborgen.  
Der nicht umgrenzbaren Wurzel\* Geschmäcke wohnen in ihrem Sproß.  
Wenn schon (irdische) Wurzeln nicht verbergen\*“

<sup>110</sup> HdF XL 1: Beck 130,10–15. Vgl. auch: HdF LXXIII 1.

<sup>111</sup> Syr. *denḥā* ist wohl Lk 1,78 entnommen und umfaßt nach Payne-Smith, Dictionary, 95b, die Bedeutungen: the rising of sun or stars, sunrise, dayspring; brightness, light; the shining forth or manifestation.

<sup>112</sup> Zum Hl. Geist als Wärme vgl.: HdF LXXIV. Die einzige Parallele, die E. Beck, Ephräms Trinitätslehre, 4, bietet, bezieht sich auf die Sabellianer; doch davon setzt sich Ephräm nachdrücklich ab. Eine späte Parallele zu Ephräm findet sich im *ʿanqasa ʿamin* (porta fidei), einer äth. Apologie des Christentums gegen den Islam aus den Jahren 1532/33. Der Äthiopier verwendet das gleiche Bild wie Ephräm: *daḥay (sol)*, *berbāna daḥay (lumen solis)*, *ḥarura daḥay (ardor solis)*: E. J. van Douzel 228,13f. Die Wirkungsgeschichte der syr. Literatur im Orient ist allerdings noch ein offenes Kapitel.

<sup>113</sup> Vgl.: HdF XXXVI 12; XLII 5; LXV 10; der Strahl aus der Gottheit (= Christus) umfaßt alles menschliche Begreifen (HdF LXXI 20).

<sup>114</sup> Vgl.: HdF XLII 8; SdF II 14–28.

ihre Schätze vor ihren Früchten,  
wie sollte (Gottes) gepriesene Wurzel\*  
ihren Reichtum vor ihrer Frucht verbergen?<sup>115</sup>

Auch in diesem Bild bekämpft Ephräm den Subordinatianismus der Arianer, ohne die Verschiedenheit der Personen von Vater und Sohn preiszugeben. Wurzel und Frucht sind verschieden, doch wiederum geeint durch die ihnen gemeinsame Qualität der „Geschmäcke“. Auch hier zeigt sich Ephräms soteriologischer Ansatz: Nur wenn der Vater den vollen Geschmack seiner Gottheit an den Sohn weitergegeben hat, kann dieser ihn wiederum den Gläubigen zur Verkostung weiterreichen (SdF II 19f.). Ephräm ist nun sehr darum bemüht, den Subordinatianismusverdacht dieses Bildes auszuräumen. An anderer Stelle betont er, daß der ganze Adel der Wurzel ebenso auch auf die Frucht übergegangen sei, so daß die Frucht als untrügliches Merkmal des Baumes angesehen werden muß.<sup>116</sup> Es geht Ephräm also darum, die Verbindung Vater-Sohn möglichst eng als eine naturhafte, organische zu fassen, nicht als eine bloß äußerliche und auf Adoption beruhende.

## 5. Das christologische Problem: Gottheit und Menschheit in Christus

Der Arianismus warf nicht nur das theologische Problem des Verhältnisses Vater-Logos auf, sondern auch das christologische des Logos und seines Fleisches.<sup>117</sup> Nach A. Grillmeier hat gerade auch die arianische Inkarnationslehre, die den Logos im Inkarnierten an die Stelle der menschlichen Seele treten läßt und ihm die Affekte und Leiden der Seele zuschreiben muß, zu einer Herabstufung des Logos beigetragen.<sup>118</sup> Auch Ephräm<sup>119</sup> scheint das Problem einer menschlichen Seele Christi zu kennen:

„Wer sollte sich nicht fürchten?\*  
Denn obgleich dein Erscheinen offenbar wurde  
und deine menschliche Geburt,\*

<sup>115</sup> SdF II 5–14; Beck 8,5–9. Becks Übers. für *‘eqārā* mit „Stamm“ ist weder bei Payne-Smith, Dictionary, 426a, noch bei Brockelmann, Lexicon 543b, bezeugt, sie wird von ihm selbst auch in HdF XLI 6 nicht übernommen. Gott ist vielmehr, um im Bild zu bleiben, der absolut verborgene Wurzelgrund und das Urprinzip (*‘eqārā* = *radix, principium*) auch des Sohnes.

<sup>116</sup> Vgl.: HdF LXI 5f.; LXXXVI 1–6; für die bibl. Grundlage vgl.: Mt 7,16–18.

<sup>117</sup> Vgl. dazu: R. Lorenz, Die Christusseele im arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius, in: ZKG 94 (1983) 1–51.

<sup>118</sup> Vgl.: A. Grillmeier, Jesus der Christus, 374–385.

<sup>119</sup> Es kann hier nicht um eine vollständige Erfassung der ephrämschen Inkarnationslehre gehen, sondern nur um die Darstellung der antiarianischen Aspekte. Zur Anthropologie vgl.: E. Beck, *besrā* (sarx) und *pagrā* (sōma) bei Ephräm dem Syrer, in: OrChr 70 (1986) 1–22.

ist deine Geburt nicht zu erfassen,  
 welche die Disputierer (= Arianer) in die Irre führte.\*  
 Da ist nämlich jemand, siehe, der verkündet,  
 du habest nur einen Leib (*pagrā*) angenommen.\*  
 Da ist ein anderer hinwieder, siehe, der lehrt:  
 „Leib (*pagrā*) und auch Seele (*naphšā*).“\*  
 Andere irrten und wähten:  
 „Einen himmlischen Körper (*gušmā*).“\*  
 Preis deiner Geburt! . . . Und wenn (schon) deine Menschheit  
 die Menschen nicht begriffen haben,\* wer vermöchte dann zu genügen  
 deiner göttlichen Geburt?\* Preis deiner Geburt!“<sup>120</sup>

Ephräm unterscheidet hier drei verschiedene Gruppen, die er allerdings nicht namentlich aufführt. Eine Gruppe verkündet, Christus habe nur einen Leib angenommen. Dahinter verbergen sich wohl die Arianer, die nach Epiphanius<sup>121</sup> lehrten, der Logos habe keine menschliche Seele angenommen. Daß hier sicherlich traditionelles Gut vorliegt, folgt nicht nur aus der einleitenden Zitationsformel, sondern auch aus inhaltlichen Gründen, da der Semit unter *pagrā* kein ἄψυχον σῶμα versteht.<sup>122</sup> Die zweite Gruppe, auf die Ephräm zu sprechen kommt, scheint wohl die der Apollinaristen zu sein, wobei dann unter *naphšā* nur die animalische Seele ohne den νοῦς im apollinaristischen Sinne des σῶμα ἔμψυχον zu verstehen wäre.<sup>123</sup> Auch ein solches Verständnis ist für die semitische Anthropologie Ephräms höchst ungewöhnlich. Ephräm verfügt zwar über eine reiche Terminologie bei der Beschreibung menschlicher Verstandestätigkeit, doch kennt er keine rein immaterielle Seele, bei der die Geistigkeit des Denkens von den Affekten und sinnlichen Wahrnehmungen abgehoben würde.<sup>124</sup> Der dritte Hinweis auf den „himmlischen Leib“ ist wohl auf die Markioniten zu beziehen, mit denen sich Ephräm auch an anderer Stelle eingehend befaßt.<sup>125</sup> Die Bekämpfung des Apollinarismus hingegen bleibt völlig auf HdF LI 3 beschränkt. Die ganze Diskussion war Ephräm wohl nur vom Hörensagen vertraut und aufgrund seiner eigenen anthropologischen Prämissen weitgehend unverständlich und belanglos. Entscheidend ist für Ephräm, daß schon das leichtere Thema der Jungfrauenge-

<sup>120</sup> HdF LI 3f.: Beck 158, 22–159,8.

<sup>121</sup> Vgl.: Epiph., pan. haer. 69,19; Eustath., De anima adv. Arian. fragm. (Spanneut 100,1–6); PsAthanas. contra Apoll. I 15. Zum Verhältnis Arius/Syllukianisten vgl.: A. Grillmeier, a. a. O., 374 ff.

<sup>122</sup> Für das griech. σώμα in Joh 1,14 liest der Syrer *pagrā*. In HdF XVII 5 entspricht *pagrā* der Menschheit Christi. Der Leib Christi ist leidensfähig (HdF XIX 10), das Sterben des Leibes schließt auch die Aufgabe des Geistes ein (HdF LXIII 3). Personales Ich und der Leib können auch parallel gefaßt werden (CNis LXVI 20).

<sup>123</sup> Vgl. dazu: A. Grillmeier, a. a. O., 480–497.

<sup>124</sup> Es gibt keine wesentliche Trennung von Seele (*naphšā*) und Intellekt (*re‘yānā*), vgl.: E. Beck, Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre, 8–20.

<sup>125</sup> Vgl.: A. v. Harnack, Markion, Leipzig<sup>2</sup> 1924, 124 f. 284\*–87\*; Ephräm, HdVirg XXXVII 9; EC XXI 3.



burt die theologischen Geister verwirrte, um wieviel mehr dann die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater.

Die arianische Kontroverse stellte auch die syrische Theologie vor die Aufgabe, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus näher zu bestimmen. In HdF XXXV 3 beklagt sich Ephräm darüber, die Disputierer (= Arianer) hätten aus der Erniedrigung des Sohnes die Meinung gewonnen, er sei bloß Geschöpf.<sup>126</sup> Die arianische Belegstelle für die Geschöpflichkeit des Sohnes in Spr 8,22 sucht Ephräm dadurch zu entkräften, daß er sie nur im Kontext der biblischen Sohnesaussagen, die die Mehrheit bilden, gelten lassen will (HdF LIII). Dabei gewinnt er folgende christologische Grundregel:

„Von meiner Torheit\* sollen sie in Kürze hören,  
daß alle Kleinheit,\* jene in den Schriften,  
auf die Menschheit\* unseres Erlösers sich bezieht.  
Und wenn du es vermagst,\* überschreite seine Menschheit  
und stoße vor zu seiner Gottheit,\* und du wirst finden, daß über  
dies alles er erhaben ist . . .  
Geh hin, flieg zu ihm\* auf den Schwingen des Verstandes . . .  
Blick auf ihn und blick auf seinen Vater\* und schau, wie gleich er ist,  
ganz und gar, seinem Erzeuger.“<sup>127</sup>

Ephräms Grundsatz, alle Aussagen über Christi Niedrigkeit konsequent auf die Menschheit zu beziehen, gibt ihm auch das Mittel in die Hand, den anderen Schriftbeweis der Arianer (Mk 13,32) zu entkräften. Doch wird hier zugleich das Problem der psychologischen Vermittlung in der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus akut. Ephräm stellt zunächst fest, daß die Frage nach der letzten Stunde, deren Kenntnis dem Sohn angeblich vor-enthalten sei, von den Arianern ungebührlich in den Vordergrund gerückt worden sei. Aus der Wesensverwandtschaft des Sohnes mit dem Vater folgt für Ephräm auch die Vollkommenheit des göttlichen Wissens Christi. Diese These begründet Ephräm ebenfalls mit dem Bild von Wurzel und Frucht:

„In jener Erkenntnis,\* mit der der Sohn den Vater erkannt hat,  
ist auch jene Stunde eingeschlossen (C mitgedacht)  
im Innersten seiner Erkenntnis.  
Wenn er ihm nur vergönnt hätte,\* seine Herrlichkeit zu erkennen,  
aber vor ihm verborgen hätte\* die Zeitstunde,  
wäre sie größer als er . . .  
,Der Sohn allein,\* der den Vater erkannt hat' (Mt 11,27),  
hat ihn ganz erkannt\* und nicht nur einen Teil von ihm,  
denn er ist nicht mangelhaft.

<sup>126</sup> Ein ähnliches Bild findet sich auch in der Hirtenallegorese in HdF XXXVI 1–5: Die heutigen Hirten (= arianische Bischöfe) halten Christus, der zum Paschalamm geworden ist, für ein bloßes Schaf bzw. nur für den ersten der Knechte statt für einen hoheitlichen Hirten.

<sup>127</sup> HdF LIII 11 f.: Beck 167,3–13. Ephräm betont, daß Christus auch nach seiner Menschwerdung nicht aufgehört hat, Gott zu sein (HdF LIV 1 f.).

Und da der Wirkliche\* jene Wurzel ist,  
 hat wirklich\* ihn erkannt die Frucht, die er gezeugt hat.  
 Und welche Frucht\* hat weniger erkannt  
 als ihre Wurzel,\* mit der sie vereint sind,  
 ganz und gar?<sup>128</sup>

Für Ephräm ist klar, daß Christus als Sohn Gottes und als vollkommene Frucht aus der göttlichen Wurzel auch um die letzte Stunde weiß. Daß dieses göttliche Wissen nun unterdrückt wurde, hängt mit Christi Einkleidung in die menschliche Natur zusammen und mit der damit verbundenen Erkenntnismöglichkeit (HdF LXXVII 24 f.). Ursache für Christi Nichtwissen ist allein der Leib, in den er sich kleidete (HdF LXXVII 30). Ephräm unternimmt noch einen zweiten Anlauf, um die arianische These zu widerlegen. Er argumentiert nun von der Schöpfungstheologie her: Christus ist Schöpfer, an seinem Finger hängen alle Geschöpfe (HdF LXXVIII 8), und als Schöpfer ist er auch Herr der Zeit, da sie erst durch ihn geworden ist (HdF LXXVIII 2), während er von Ewigkeit zu Ewigkeit der Sohn des Vaters ist.<sup>129</sup> Daher muß er auch die eine vergängliche Stunde in seinem göttlichen Wissen beschlossen haben (HdF LXXVIII 1.26). Ein weiteres Argument gegen die arianische Interpretation von Mk 13,32 ist das pädagogische. Christus habe mit Absicht seine Unwissenheit hinsichtlich der letzten Stunde demonstriert, um die Arianer vom Forschen abzubringen:

„Er zeigte, daß er nicht wußte,\* und er zeigte, daß er nicht wagte, die Stunde zu erforschen,\* um durch die Stunde ein Hindernis aufzustellen, daß auch die Stunde dich warne,\* den Herrn aller Stunden zu erforschen. Dir sei Preis, Sohn, Christus, Allwissender.“<sup>130</sup>

Damit hat Ephräm die arianische Interpretation zu Mk 13,32 in drei Schritten zurückgewiesen (HdF LXXVIII 29). Die Frage nach dem Wissen Christi ist bei Ephräm auch nur negativ, d. h. im antiarianischen Sinne, entschieden. Die Unkenntnis der letzten Stunde ist daher strenggenommen nur auf die Menschheit Christi zu beziehen, nicht aber auf seine Gottheit. Das Wie einer psychologischen Vermittlung zwischen Gottheit und Menschheit muß offenbleiben. Eine solche Frage zielt auf das Geheimnis Jesu Christi selbst, der als „Herr aller Stunden“ über alles menschliche Bescheidwissen wollen erhaben bleibt.

<sup>128</sup> HdF LXXVII 8–13; Beck 235,9–26. Vgl. auch: HdF LXXIX 14. Nach HdF VIII 16 ist Christus das Schatzhaus des Vaters, das alle seine Gedanken birgt.

<sup>129</sup> In HdF LXXVIII 21 betont Ephräm, daß die göttliche Vaterschaft von Ewigkeit zu Ewigkeit Bestand hat. Arius hingegen betont, Gott sei nicht immer Vater gewesen, vgl. dazu: Lorenz, Arius judaizans, 38 f.

<sup>130</sup> HdF LXXIX 1; Beck 241,22–25.

## 6. Frühsyrische Frömmigkeit und arianischer Rationalismus

Die Abwehr des Arianismus erfolgt bei Ephräm nicht nur auf dem Weg des theologischen Diskurses über das rechte Verständnis einiger Bibelstellen, sie resultiert auch aus einer tiefen Abneigung gegen alles Griechische in der Theologie.<sup>131</sup> Der Arianismus ist für Ephräm eine Frucht griechischer Disputierlust, darum preist er den glücklich, der das „Gift der Weisheit der Griechen nicht verkostet hat“ (HdF II 24). Ironisch bemerkt Ephräm, daß das Netz des Evangeliums die unterschiedlichsten Arten von Fischen gefangen habe: Die ganze Palette der Evangelisierten reicht von den Griechen, „den Grüblern über die Geheimnisse“, bis hin zu den wilden Wüstenbewohnern Arabiens (HdF LXXIX 3), eine Spannung, die nur durch das gemeinsame Joch des Glaubensgehorsams ausgehalten werden kann. Von diesem Joch des Glaubens darf auch der Forscher und Theologe sich nicht befreien (HdF LXXIX 4). Ephräm stellt fest, daß die Griechen schon zu Paulus' Zeiten am Übel des Forschens<sup>132</sup> krankten. Von ihnen stammt die versteckte Motte des verfluchten Disputierens, die das Gewebe des Glaubens zerreißt, wie Ephräm im Hinblick auf die Destruktivität des kritischen Forschens betont.<sup>133</sup> Die Häresie des Arianismus hat für Ephräm ganz deutlich griechische Wurzeln, sie ist für ihn als Semit eine akute „Hellenisierung“ des Glaubens. Den Unterschied zwischen arianischer Häresie und jüdischem Unglauben sieht Ephräm darin begründet, daß der Arianismus durch seine Dialektik die Gottheit Christi schmälert, während das Judentum sie gänzlich leugnet.<sup>134</sup> Die Kritik an Weltweisheit und Bildung der Griechen ist innerhalb der frühen syrischen Literatur nicht so ungewöhnlich,<sup>135</sup> doch verwundert bei Ephräm die Vehemenz, mit der diese Kritik vorgetragen wird. Sie wird aber verständlich, wenn man in Rechnung stellt, daß Ephräm der Arianismus in der Gestalt eines extrem rationalistischen Aëtianismus begegnete.<sup>136</sup> Auch außerhalb des syrischen Sprachraumes mehrten sich in jener

<sup>131</sup> E. Beck, *Theologie*, 63 f., streift dieses Thema nur kurz.

<sup>132</sup> Vgl.: HdF XLVII 11 mit Rekurs auf Apg 17,18. HdF XLVII 13 spricht vom Rauch des Forschens, der die Menge blind macht. Der Arianismus stellt eine Christuslästerung mit dem Schreibrohr dar, eine neue Passion Christi (HdF LXXXVII 13).

<sup>133</sup> Vgl.: HdF LXXXVII 4. Zur Destruktivität der Motte s.: HdF XXX 8.

<sup>134</sup> So HdF XXIII 3; LXXXVI 10. Ephräms Christologie sucht die Balance zwischen Judentum und Markionismus (HdF LXXXVI 18–20).

<sup>135</sup> Schon Tatian bekennt sich mit Stolz zu seiner nichtgriechischen Herkunft (Or 35). In Dem. XXIII 60 lobt Aphrahat mit ähnlichen Worten die Vorzüge des schlichten Glaubens.

<sup>136</sup> Vgl.: HcHaer XXII 4. Hier spielt auch der Konflikt zwischen der gelehrten Theologie der Hauptstadt Antiochien und dem syr. Hinterland eine Rolle. Der Rationalismus wird Arius in der neueren Forschung (Lorenz, *Arius judaizans*, 120), abgesprochen. Ephräm hat aber seine Bekanntschaft mit der zweiten Generation gemacht, deren Repräsentanten Aëtius und Eunomius der arianischen Doktrin ihr spezifisch sophistisches Gepräge gab, vgl. dazu: E. Beck, *Reden*, 111 f.

Zeit die Stimmen, die angesichts dogmatischer Wirren die Philosophie für den Arianismus haftbar machen wollten.<sup>137</sup>

Ephrāms Kritik am Wissensstolz der Arianer gründet in seiner Vorstellung von der Unerkennbarkeit Gottes, die er programmatisch zu Beginn seiner Reden über den Glauben behandelt.<sup>138</sup> Zwischen Gott und Mensch besteht ein unendlicher Abgrund, der nur von Gott her überwunden werden kann (SdF I 153 ff.). Antiarianisch ist jedoch die Feststellung, daß Christus als Gott jenseits dieses Abgrundes auf der Seite des Vaters steht und von den Geschöpfen angebetet und verehrt wird.<sup>139</sup> Die Beziehung des Menschen zu Gott ist durch Glaube und Gebet, nicht aber durch Forschen gekennzeichnet.<sup>140</sup> Dies hängt für Ephrām damit zusammen, daß der christliche Glaube im Unterschied zum Heidentum sich nicht auf einen endlichen Götzen, sondern auf den unendlichen Gott und seinen Sohn richtet.<sup>141</sup> Ephrām ist in seiner theologischen Erkenntnislehre allerdings weit davon entfernt, ein Fideist zu sein. Für ihn ist die theologische Existenz geprägt durch die Spannung, von der göttlichen Wesenheit zu sprechen, ohne sie abschließend zu definieren, ihr unterlegen zu sein und vor ihr verstummen zu müssen, ohne sie jedoch vollständig zu verlieren.<sup>142</sup> Ephrām kennt sehr wohl ein Disputieren mit Maß,<sup>143</sup> doch ist die menschliche Rationalität als kontingente Größe strikt auf die irdische Wirklichkeit zu beziehen. Dort ist sie sogar im Disput mit Anders- und Nichtgläubigen höchst willkommen, da sie durch analytische Schärfe zur Desavouierung irdischer Götzen beiträgt und so die Welt als nicht-göttlich und geschaffen entlarvt.<sup>144</sup> Insofern bereitet die Betätigung menschlicher Rationalität dem Glauben an den wahren Gott sogar den Weg. Der Glaube an den wahren Gott hingegen läßt sich rational nicht erhellen, da er grundsätzlich auf einer anderen Ebene als der des Heidentums anzusiedeln ist. Hier wird auch verständlich, warum Ephrām keine begriffliche, rational operierende Theologie entwickelt. Sie müßte auch seiner Vorstellung vom Glauben an den wahren Gott, der mehr ist als ein von der Vernunft geschaffener Götze, widersprechen.<sup>145</sup> Doch bedeutet eine

<sup>137</sup> Vgl. etwa: Hier., tract. in Ps. 143,13; adv. Lucif. 11.

<sup>138</sup> Vgl.: SdF I 1 ff. Die natürliche Gotteserkenntnis des Menschen dringt nur zum „Daß“, nicht zum „Wie“ Gottes vor, vgl.: E. Beck, Reden 42–68.

<sup>139</sup> Vgl. dazu: Ephrāms Ausführungen in SdF I 25–39.69f.145 f.; HdF XV 2.5; LXIX 11 f.

<sup>140</sup> So SdF II 483 ff.; III 385 f.; IV 117 ff. Nach HdF VII 1 ist Christus Herr der Kreaturen.

<sup>141</sup> Gott kann nicht erforscht werden, da er größer ist als der Mensch (SdF II 323 ff.); Gott ist groß und über das Forschen unendlich erhaben (SdF III 407 f.).

<sup>142</sup> Vgl.: HdF XXXII 6. „Ephrem a donc remarquablement valorisé le sens du mystère de Dieu, dans sa réaction contre le rationalisme arien; mais il a su le faire sans tomber dans l'irrationalisme fideiste“ (A. de Halleux, Mar Ephrem Théologien, 48).

<sup>143</sup> Vgl.: SdF II 139 f.; IV 1 ff.; HdF VIII 9; IX 1.

<sup>144</sup> Vgl.: SdF II 511–536.537–540.547 f.

<sup>145</sup> Daher kann es auch keine Dogmengeschichte im Sinne eines beständigen Fortschreitens zu immer größerer begrifflicher Klarheit geben. Ephrām ist eher bewahrend

solche Sicht nicht Verstehensverzicht in Glaubensdingen, da Gottesbegegnung sich wesentlich auf einer anderen Ebene, nämlich der des Symbols und des Betens ereignet.<sup>146</sup> Ort für Ephräms Sprechen von Gott ist daher der Kult im weitesten Sinne, d. h. in der persönlichen Anbetung des einzelnen Christen als auch in der feierlichen Liturgie der kirchlichen Gemeinschaft. Dies gilt es auch für Ephräms Christologie zu beachten.

Wenn für Ephräm der eigentliche Theologe der Beter ist, der das rechte Maß zwischen Reden und Schweigen bewahrt,<sup>147</sup> dann bedeutet dies für die Christologie, daß sich auch die Gestalt Christi nur dem Betenden und Meditierenden erschließt:

„Ein Wunder bist du ganz und gar,\*  
auf allen Seiten, nach denen wir suchen,  
bist du nah und fern.\* Und wer könnte zu dir gelangen!  
Nicht kann das Suchen,\* sein Sichausstrecken, zu dir gelangen.  
Sobald es sich ausstreckte, um anzulangen,\*  
wurde es unterbrochen und blieb zurück;  
zu kurz ist es für deine Entfernung.\* Der Glaube kommt an  
und die Liebe zusammen mit dem Gebet.“<sup>148</sup>

Ephräm fordert den Theologen zu Selbstbescheidung und Demut auf: der Mensch, der nicht einmal seine eigene Seele zur Genüge kennt, muß erst recht vor dem Geheimnis des Gottessohnes versagen; der einzige Weg ist die schweigende Verehrung der göttlichen Zeugung nach Art der Seraphim.<sup>149</sup> Das bloße Dasein des Sohnes ist für Ephräm evident, sein Wesen aber bleibt in dieser und auch in der kommenden Welt der Forschung verborgen, wohl aber kann es zum Gegenstand der Freude und des Lobpreises gemacht werden.<sup>150</sup> Eine solche Sicht der Dinge ist nicht unbedeutend zur Bestimmung des Subjektes in Ephräms Theologie. Wenn Theologie nämlich vornehmlich Sache spiritueller Erfahrung ist, dann kommen in ihr auch die einfachen und schlichten Gläubigen zu Wort.<sup>151</sup> Ephräm macht sich gerade zum Anwalt der Schwachen und Kleinen, die von den Arianern mit ihren dogma-

---

an der schlichten Repetition, nicht aber an der Interpretation der biblischen Botschaft interessiert (SdF II 93 f.). Auch das Schweigen des Petrus ist in diesem Sinne zu deuten (SdF II 33 ff.).

<sup>146</sup> Die Opfergabe des Gebetes dringt zur göttlichen Wesenheit vor (HdF XI 11 f.; LXXII 10). Das Gebet reift in der Stille (HdF XX 5.11). Gott gebührt Anbetung und Dank (HdF XLIV 8 f.). Das göttliche Schatzhaus öffnet sich nur dem stillen Beter (HdF XLVII 7).

<sup>147</sup> Vgl.: HdF I 16.18 f.; XXXVIII 9.13. Nach HdF XI 5–8 ist die Sprache der göttlichen Personen das Schweigen, daher können Vater und Sohn nur im Schweigen verehrt werden.

<sup>148</sup> HdF IV 11; Beck 13,4–14. Zur Christusliebe vgl. auch: HdF LIV 5.

<sup>149</sup> Vgl. dazu: HdF III; in III 11 findet sich das Wortspiel, daß Christus nicht nach Art der Schriftgelehrten (*sāphre*), sondern nach Art der Seraphim (*s<sup>ε</sup>rāphe*) zu verehren sei. Zur innergöttlichen Zeugung vgl. auch: HdF I 3.9.

<sup>150</sup> Vgl. dazu: SdF VI 297–310.335–338.

<sup>151</sup> Nach SdF VI 83 sind es gerade Leute ohne Bildung, die den Sohn finden, vgl. auch: HdF IV 15; LI 11; LXIX 14 ff.

tischen Spitzfindigkeiten in Verwirrung gebracht wurden.<sup>152</sup> Man darf bei Ephräms Invektiven gegen die rationalistische Geisteshaltung seine Zugehörigkeit zum Mönchtum, das sich wesentlich aus den unteren Volksschichten ohne privilegierte Bildung zusammensetzte,<sup>153</sup> nicht außer acht lassen. Vom Standpunkt des gebildeten Hellenen aus betrachtet, war Ephräm ja selbst ein theologischer Laie, der zur griechischen Schulbildung keinen Zugang hatte. Dieser Aspekt ist auch in der idealisierten Darstellung der Legende niemals unterdrückt worden.<sup>154</sup>

Ephräms Ablehnung des Arianismus entspringt seiner tiefen Christusfrömmigkeit. Der Glaube an Christus ist ihm schön und kostbar wie eine Perle, deren Glanz durch kein äußeres menschliches Zutun gesteigert werden könnte.<sup>155</sup> Die Perle symbolisiert bei Ephräm nicht nur den Glauben, sondern in ihrer Lichthaftigkeit und Unerforschlichkeit Christus selbst (HdF LXXXI 2). Ihr Anblick schenkt größere Freude und geistigen Genuß als Bücher und gelehrte Kommentare (HdF LXXXI 8). Die Perle ist in ihrem geheimnisvollen Entstehen und ihrer ungeschliffenen Schönheit für Ephräm ein Symbol des auf wunderbare Weise gezeugten Sohnes:

„Und wenn jemand wännen sollte,\* du seiest geschaffen,  
dann irrt er sich.\* Deine Natur ruft laut,  
daß du nicht Schöpfung bist\* der Kunstfertigkeit  
wie alle (andren Steine,\* in der Art des Gezeugten,  
den nicht erschaffen hat\* das Schöpfertum (Gottes).“<sup>156</sup>

Die Perlensymbolik ist aus der früh-syrischen Frömmigkeit nicht wegzudenken; sie gilt schon Aphrahat als Symbol für das überaus kostbare und unerforschliche Wesen des Gottessohnes.<sup>157</sup> Christus, symbolisch dargestellt durch die Perle, ist bei Ephräm nicht Objekt kritischer Forschung, sondern Gegenstand gläubiger Betrachtung. In der Christologie gilt der Primat der Ästhetik vor der Logik, sie ist eine Sache des Herzens und der Sinne, nicht aber des kühl rechnenden Verstandes.<sup>158</sup> Doch sollte man sich hüten,

<sup>152</sup> In LXI 1 bezieht Ephräm das Wort Jesu vom Mühlstein (Mt 18,6) am Hals dessen, der den Kleinen Ärgernis gibt, auf die Arianer.

<sup>153</sup> Athanasius legt in der Vita dem Mönchsvater Antonius den Ausspruch in den Mund, daß der Wortbeweis in Glaubensdingen überflüssig sei; Glaube lebe durch die Tat, nicht durch Syllogismen, vgl.: VitAnton 77 (PG 26,951A). Antonius ist nicht durch Weltweisheit, sondern durch Frömmigkeit groß geworden (VitAnton 93: PG 26,974B).

<sup>154</sup> In der Chronik von Seert I 26 (A. Scher 84) wird bemerkt, daß Ephräm des Griechischen nicht mächtig war. Eine spätere Tradition (Chronik von Seert I 54: A. Scher 180) weiß zu berichten, daß Ephräm sich mit dem Lernen schwertat und sich auf keine Wissenschaft verstand.

<sup>155</sup> In HdF LI 13 betont Ephräm, die Perle seines Glaubens habe das Herumfeilen des arianischen Forschens nicht angenommen.

<sup>156</sup> HdF LXXXIV 12: Beck 259,18–22.

<sup>157</sup> Vgl.: PS I 241,9; 605,13; 612,2; 681,11; 788,8; 813,22; 1048,5. Im Perlenlied der Thomasakten meint die Perle das zu rettende Seelenkollektiv.

<sup>158</sup> In HdF LXXXIV 3 stellt Ephräm heraus, daß der Kaufmann an der Perle seine

Ephräms Perlegleichnis zu verniedlichen. Die Perle ist ihm unendlich kostbar und nicht mit Gold aufzuwiegen.<sup>159</sup> Das ganze Leben auf Erden ist für den Mönch Ephräm nur um dessentwillen kostbar, was er sich mit ihm erwirbt und in der kommenden Welt auf ewig besitzt.<sup>160</sup> Hier wird das Perlegleichnis zu Sinnbild und Movens einer radikalen, auf Enthaltbarkeit gerichteten Ethik.

Es ist gerade das spirituelle Defizit des arianischen Rationalismus vom Schlage eines Aëtius, der Ephräms Widerspruch herausfordert. Wo auch immer Christus als Lückenbüßer für ein Gedankensystem – etwa als Vermittler zwischen dem Einen und dem Vielen im Mittelplatonismus – erhalten muß, ist seine Transzendenz extrem gefährdet.<sup>161</sup> Doch gerade diese radikale Transzendenz ist es, die die arianische Häresie durch ihr Scheitern, durch ihr Unvermögen, Christus voll zu erfassen, bestätigt hat.<sup>162</sup> Für Ephräm zählt vor aller Reflexion der Glaubwürdigkeitsbeweis der Praxis: Christi Gottheit wird von Juden und Heiden geleugnet, von den Arianern geschmäler, aber von den Märtyrern bekannt. Wird Christus zum bloßen Geschöpf degradiert, kann man für ihn im Martyrium nicht seinen Nacken hinhalten.<sup>163</sup> Der Unbedingtheitsanspruch des christlichen Martyriums verlangt einen hinreichenden Grund, den es nur innerhalb der rechtgläubigen Kirche mit ihrem Bekenntnis zur vollen Gottheit des Sohnes geben kann.<sup>164</sup> Gerade die Märtyrerfrömmigkeit scheint auch in der syrischen Kirche das schon früh bezeugte Gebet zu Jesus<sup>165</sup> gefördert zu haben. Auch Ephräm kennt das an Jesus gerichtete Gebet:

---

Freude habe, ohne nach ihrem Wann zu forschen. Der Anblick Christi, nicht seine Erforschung bringt Heil (HdF IX 11).

<sup>159</sup> Vgl. HdF LXXXIII 14. Nach Arrianos, Indike 8,13, waren Perlen im Orient der beliebteste Schmuck, der noch dreimal höher als Gold gehandelt wurde.

<sup>160</sup> Die nestorianische Inschrift von Singan fu (8. Jh., China) zeigt über dem Kreuz in der oberen Tafel eine Perle (vgl.: Danielou/Marrou, Geschichte der Kirche I, Einsiedeln 1963, Abb. 41).

<sup>161</sup> Der arianische Christus ist ein Gedankenkonstrukt (*m<sup>e</sup>šihā d-rukābe*) und ein geschaffener Gezeugter (*yaldā d-tuqāne*), ein κτίσμα und Trugbild philosophischer Weisheit (HdF XLIV 11).

<sup>162</sup> Wäre Christus bloßer Mensch, dann wäre seine Untersuchung leicht; da er aber nicht erforscht werden kann, ist dies als Hinweis auf seine Transzendenz anzusehen (HdF IX 14).

<sup>163</sup> „Wenn auch gespottet haben, mein Sohn,\* die Heiden und Kreuziger über unseren Herrn, er sei (nur) Mensch,\* bleibt doch wahr, daß er Gott ist, dessen Herrlichkeit unerforschlich ist,\* und statt der Disputierer, die seine Geburt erforschen,\* die preiswürdige, sind ihm die Zeugen lieber,\* die mit dem Blut ihrer Nacken ihn verkünden, seine Geburt,\* daß er der Sohn Gottes ist“ (HdF XXXIX 1: Beck 128.16–21).

<sup>164</sup> Das Martyrium der Arianer ist nichtig, da man nur für die unteilbare Wahrheit sterben kann (HdF LXVI 12–16).

<sup>165</sup> Zum Martyrium des Simon bar Sabba<sup>e</sup> vgl.: PS II 747,21–24; 766,3; 886,5; 899,20; 903,19; 910,7–12; 955,10. Das Gebet zu Jesus findet sich nicht nur auf den Lippen der Märtyrer, sondern auch schon in den Thomasakten: ActThom 10; (15) 39; 47; 72f.

„Jesus, preiswürdiger Name,\* verborgene Brücke, die hinüberführt vom Tod zum Leben.\* Zu dir gelangte ich und blieb stehen. Beim Jod, deinem Buchstaben, hielt ich inne.\* Eine Brücke sei meinem Wort, daß es hinübergehe zu deiner Wahrheit.\*  
 Mach deine Liebe zur Brücke für deinen Knecht, auf ihr will ich hinüberschreiten zu deinem Vater.\*  
 Ich will hinüberschreiten und sprechen:  
 gepriesen sei jener,\* der seine Macht milderte in seinem Gezeugten.“<sup>166</sup>

Dieses Zitat belegt eindrucksvoll, wie tief die Jesusfrömmigkeit im Gebet des syrischen Kirchenvaters verwurzelt war.<sup>167</sup> Daß Ephräm nicht nur ein privates Beten zu Christus kennt, sondern auch die offizielle liturgische Verehrung der göttlichen Personen, zeigen seine Doxologien.<sup>168</sup> Gerade die Anbetung Christi wird auch in der syrischen Kirche zum Unterscheidungskriterium zwischen Arianismus und Orthodoxie, denn ein Geschöpf kann selbst niemals Gegenstand der Anbetung sein, sondern nur Anbeter.<sup>169</sup> Für Ephräm hängt eben alles im Glaubensleben von der Gottheit ab, und die Torheit des Arianismus besteht für ihn gerade darin, daß er sich mit seiner Leugnung der vollen Gottheit Christi jene Wurzel abschneidet, die den Menschen zum Himmel führen kann.<sup>170</sup>

### Rückblick und Konklusion

Nach diesem knappen Durchgang durch die Schriften Ephräms läßt sich seine Position zum Arianismus zusammenfassend wie folgt charakterisieren: Zunächst gilt es festzuhalten, daß für den Semiten Ephräm der Arianismus, und zwar in seiner späten, aëtianischen Form, ein typisches Produkt griechischer Geisteshaltung darstellt. Den wesentlichen Unterschied zwischen Arianismus und Judaismus im Christentum sieht Ephräm eben darin begründet,

<sup>166</sup> HdF VI 17: Beck 30,23–31,6. Zur Milderung der göttlichen Macht vgl. auch: HdF VI 3.

<sup>167</sup> Wie die Thomasakten, Ephräm und die Märtyrerakten zeigen, reichen die Wurzeln des Jesusgebetes tiefer in die syrische Tradition zurück, als manchmal angenommen wurde: B. Schulze, Untersuchungen über das Jesus-Gebet, in: *OrChrP* 18 (1952) 319–342. Schulze, a. a. O., 339, verweist auf den syr. Mystiker Johannes von Daljatha (= 8./9. Jh.). Zu einer kopt. Variante mit ebenfalls antiarianischer Stoßrichtung vgl.: A. Grillmeier, Das „Gebet zu Jesus“ und das „Jesus-Gebet“. Eine neue Quelle zum Jesus-Gebet aus dem Weißen Kloster, in: C. Laga/J. A. Munitiz (Hgg.) *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History* (= *OLA* 18), Leuven 1985, 187–202.

<sup>168</sup> Zur Anbetung des Sohnes vgl.: *SdF* VI 125–128.337f.; *HdF* LXVII 23f.

<sup>169</sup> Auch bei Origenes betet der Logos zum Vater, ist aber nicht Gegenstand der Anbetung (*de orat.* 15,2).

<sup>170</sup> Vgl.: *SdF* II 567f.; zum Bild der Wurzel als der Liebe zwischen Gott und Mensch vgl.: *CNis* L; der Glaube hängt von der Wahrheit (*HdF* XIII 9) und der Gottheit Christi ab (*HdF* LXXX 2f.).



daß ersterer die Gottheit Christi nur schmälert, während letzterer sie überhaupt leugnet. Ephräms Abneigung gegen den Arianismus aëtianischer Prägung entspringt nicht der expliziten Bejahung einer vom Konzil autoritativ vorgelegten Formel, sondern eher einem unreflektierten, fast instinktiven Unbehagen am Griechischen in der Theologie. Die ganze arianische Debatte erscheint dem Syrer als etwas ihm von außen, d. h. von den Griechen her, Aufgezwungenes, mit dem er sich notgedrungen auseinandersetzen muß, auch wenn es ihm und seinem Glaubensverständnis arg zuwiderläuft. So artikuliert Ephräm das Unbehagen vieler schlichter Gläubigen aus dem nichthellenisierten Kirchenvolk an einer wissensstolzen griechischen Theologielite, die sich in verwirrende dogmatische Disputationen verstrickte und dadurch zur allgemeinen theologischen Verunsicherung beitrug. Für den Dogmengeschichtler ist es nun interessant zu beobachten, wie stark die Rezeption eines Dogmas bzw. die Ablehnung einer theologischen Meinung von nichtrationalen Faktoren wie Frömmigkeit und Spiritualität, aber auch nationalen Eigenarten und Charakteren abhängt. Gerade die Abwehr des Arianismus in Syrien offenbart die theologische Vitalität und die spirituelle Strahlkraft einer Nationalkirche, die sich in wachsendem Maße ihrer eigenen Rolle bewußt wird und diese in den damaligen Auseinandersetzungen selbstsicher zu spielen wußte. Daher könnte es dogmengeschichtlich sehr reizvoll sein, einmal in einem anderen Zusammenhang zu überprüfen, inwieweit nationalkirchliche Elemente die Abwehr des Arianismus in der koptischen Kirche begünstigte. Die koptischen Mönche waren 357 in der großen Verfolgungszeit Athanasius' größter Rückhalt. Ephräms Haltung zum Arianismus läßt sich thesenartig in folgende sieben Punkte fassen:

1. Ephräm besaß zwar über seinen geistlichen Lehrer Jakob von Nisibis Kunde vom Nizänum, läßt aber nirgends eine direkte Beeinflussung durch konziliare Terminologie erkennen. Seine Vorstellung vom göttlichen Wesen zeigt keine Abhängigkeit vom nizänischen Homousios. Gegenüber den bardaisanschen Elementenspekulationen, die „Wesen“ und „Geschöpf“ ineinssetzen, hat sich schon bei Aphrahat um 340 ein geläutertes, von Elementenspekulationen gereinigtes Wesensverständnis durchgesetzt. Auch für Ephräm verbindet sich mit *'ityā* / *'itutā* der Gedanke der Ungeschaffenheit, Immaterialität und Anfangslosigkeit. In seiner Schöpfungstheologie ist kein Platz für mit der göttlichen Wesenheit konkurrierende Äonen und Gewalten, ebenso wenig für Emanationsvorstellungen, die stufenweise zwischen Transzendenz und Immanenz vermitteln. Ein besonderes Charakteristikum des ephrämschen Wesensbegriffs liegt in seiner Verknüpfung mit dem hebräischen Gottesnamen (Ex 3,14). Ephräm faßt *'ityā* konkret als Eigennamen Gottes auf – schon bei Aphrahat begegnet dieses Wort als Gebetsanrede – und nicht als Bezeichnung einer abstrakten göttlichen Substanz. Dies vermag auch die zögerliche Rezeption des griechischen Homousios in der syrischen Kirche zu erklären. Wenn *'ityā* ein konkreter Eigenname ist, dann impliziert das Bekenntnis zur Wesenseinheit von Vater und Sohn im syrischen Sprachgebrauch auch die volle Personalidentität von Jesus und Jahwe. Damit wäre der

Sabellianismusverdacht<sup>171</sup> nicht mehr abzuweisen. Von daher wird verständlich, warum Ephräm die Rede von der göttlichen Wesenheit unmittelbar auf den Vater und nur mittelbar auf den Sohn bezieht, wobei der Sohn kein zweites Wesen neben dem Vater darstellt, sondern das Wesen des Vaters in der Geschichte offenbar macht. Mit Aphrahat stimmt auch Ephräm überein, daß der Sohn einen streng göttlichen Ursprung aus der Wesenheit des Vaters hat.

2. Die Logospekulation spielt bei den frühen Syrern nicht die große Rolle, wie man sie von den griechischen Apologeten her gewohnt ist. Bei Tatian hat der Logos seinen Platz im Rahmen des kosmologischen Systems, um zwischen dem transzendenten Einen und der Vielheit der Welt zu vermitteln. In den syrischen Oden Salomos wird der hellenistische Logosbegriff in mehrere Termini zerlegt und, anders als bei Tatian, vorwiegend als Offenbarungswort angesehen. Aphrahat führt den Psychologismus der frühen Syrer weiter, wenn er wie die Oden Salomos die Präexistenz des Messias im Rahmen seiner Urmenschspekulationen als Gedachtsein im Verstande Gottes begreift. Reale, distinkte Existenz erhält der Urmensch bei Aphrahat erst durch „Zeugung“, die allerdings ganz unnizänisch als Schöpfung aufgefaßt wird. Vom kosmologischen Ansatz Tatians unterscheidet sich Aphrahats Anthropozentrik dadurch, daß sie nicht den Logos, sondern den Menschen als ersten und vornehmsten Gedanken Gottes gelten läßt. Die arianische Kontroverse führt auch in der syrischen Theologie zu einer bedeutenden Verschiebung. Im Unterschied zu Aphrahat differenziert Ephräm deutlicher zwischen Anthropologie und Theologie, indem er die ewige Zeugung des Sohnes klar von der Erschaffung des Urmenschen abhebt. Er lehnt es entschieden ab, irgendwelche äußeren Gründe, etwa der Schöpfung, mit der Zeugung des Sohnes in Zusammenhang zu bringen. Diese hat allein ihren Grund in der überströmenden Liebe und Fruchtbarkeit des Vaters. Die Zeugung des Sohnes bei Ephräm steht jenseits des arianischen Subordinatianismus, der den Sohn zum Geschöpf degradiert, hat aber auch nichts mit den latent polytheistischen Äonenspekulationen Bardaisans zu tun. Christus ist als das vollkommene Wort Gottes ganz auf der Seite des Schöpfers, des Vaters, anzusiedeln und wie dieser über Zeit und Anfang erhaben. Die antiarianische Frontstellung führt im syrischen Diatessaronkommentar auch dazu, die bei Aphrahat und im Thomasschrifttum bezeugte Bezeichnung Christi als „Stimme“, ein Äquivalent für Logos, wegen des darin enthaltenen Subordinatianismus zu eliminieren. Ephräm modifiziert auch die traditionelle Vorstellung vom inneseienden und nach außen tretenden Logos dahingehend, daß er beide aus offenbarungstheologischen Gründen miteinander identifiziert. Christus ist das vollkommene Wort des Vaters, welches nicht hinter seinem Sprecher zurückbleibt, sondern das göttliche Wesen vollkommen zur Sprache bringt.

3. Die Verwendung des Namens geschieht bei Ephräm im trinitarischen,

<sup>171</sup> Der Sabellianismusverdacht bestand ja auch für das nizänische Homousios, zumal da nicht zwischen οὐσία und ὑπόστασις unterschieden wurde (vgl.: DS 126).

christologischen und soteriologischen Kontext. Für Ephräms Trinitätstheologie ist das Begriffspaar *šmā* (Name) / *qnomā* (Person, Selbst) konstitutiv. *qnomā* meint bei Ephräm ein real existierendes Ding bzw. eine Person, die als Wurzelgrund des Namens existiert und im Namen zum Ausdruck gebracht wird. Mit der Einführung dieses Begriffspaares in die Trinitätstheologie leistet Ephräm ein Doppeltes: Die bleibende Differenz zwischen Personen und Namen sichert die Transzendenz Gottes gegenüber Welt und Geschichte, ihre dauerhafte, organische Verbindung hingegen die Möglichkeit von Offenbarung und die Anrufbarkeit des einen und dreieinen Gottes in der Geschichte.

Für die Verwendung des Namens im christologischen Kontext ist zu beachten, daß Ephräm, anders als Aphrahat, das Wesen oder die Eigentümlichkeit Christi beschreibende Namen kennt und solche, die allenfalls eine bloß verliehene Hoheit und Würde zum Ausdruck bringen. Antiarianisch ist Ephräms Feststellung, daß die christologischen Namen „Sohn“, „Sohn Gottes“ und „Gott“ als Wesensbeschreibungen Christi zu gelten haben und nicht gnadenhalber verliehene Privilegien darstellen. Unter der Prämisse, daß jeder Name einen Wurzelgrund hat, leitet Ephräm schon aus dem Titel „Sohn“ und „Herr“ Christi Ungeschaffenheit und damit seine Gottheit ab. Eine terminologische Präzisierung im nizänischen Sinne des „wahren Gott vom wahren Gott“ ist daher in der syrischen Namenschristologie Ephräms überflüssig. Ähnlich wie bei anderen Begriffen macht Ephräm auch bei *šmā* keinen Unterschied zwischen der Bezeichnung einer abstrakten Größe und einer konkreten Person.

Eine weitere Dimension des ephrämschen Namensbegriffes, die aber der trinitarischen und christologischen bereits inhärent ist, ist die soteriologische. So ist die Annahme der drei göttlichen Namen im Taufsakrament absolut zum Heile notwendig. Der Name ist dabei die äußere Seite der göttlichen Person, unter der diese für den Gläubigen anrufbar wird und sich ihm heilsschaffend mitteilt.

4. Einheit und Verschiedenheit der göttlichen Personen sieht Ephräm auch in den Bildern der Schöpfung bestätigt. Die Hochschätzung des Bildes resultiert aus Ephräms Psychologie und Erkenntnislehre, der ein rein begriffliches Denken fremd ist und die weder die Tätigkeit noch die Objekte des „sentire“ und „intellegere“ unterscheidet. Für Ephräms Trinitätslehre ist das Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme wohl das bedeutendste, da es sowohl zur Bekämpfung des arianischen Subordinatianismus als auch zur Widerlegung des Sabellianismus herangezogen wird. Ein weiteres Bild ist das von Baum/Wurzel und Frucht, das Ephräm verwendet, um die Relation Vater/Sohn zu verdeutlichen. Ephräms antiarianische Polemik ist darum bemüht, die Verbindung Vater-Sohn anhand dieses Bildes als eine möglichst enge, naturhafte und organische darzustellen, um dadurch jeden Gedanken der Adoption auszuschließen. Dabei spielt auch das soteriologische Moment noch eine Rolle. Christus ist die vollkommene göttliche Frucht des Vaters, die sich dem Gläubigen in der Eucharistie zur Verköstigung mitteilt.

5. Der christologische Irrtum der Arianer, die Seele Christi zu leugnen und an ihre Stelle einen geminderten Logos treten zu lassen, wird von Ephräm nur flüchtig gestreift und hat wegen seiner anders gelagerten Anthropologie keine nachhaltige Diskussion ausgelöst. Gleichwohl stellte die arianische Kontroverse den syrischen Kirchenvater vor die Aufgabe, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus näher zu bestimmen. Er gewinnt dabei die Grundregel, daß alle Aussagen über Christi Niedrigkeit strikt auf seine Menschheit, nicht aber, wie die Arianer es tun, auf seine Gottheit zu beziehen sind. Aus der naturhaften Verbindung von Vater und Sohn, dargestellt im Bild Wurzel/Frucht, schließt Ephräm auf ein vollkommenes göttliches Wissen Christi. Diese Vollkommenheit wird im Augenblick der Einkleidung in die menschliche Natur verdeckt bzw. von Christus selbst aus pädagogischen Motiven (Demütigung des menschlichen Bescheidwissenwollens) bewußt unterdrückt. Die Frage einer psychologischen Vermittlung zwischen göttlichem und menschlichem Wissen in Christus bleibt bei Ephräm offen.

6. Die Abwehr des Arianismus resultiert bei Ephräm auch aus einer tiefen Abneigung gegen alles Griechische in der Theologie. Der Arianismus ist ihm typische Frucht hellenistischer Geisteshaltung, die durch Forschen und Disput die Gottheit Christi schmälern und ihn zum Objekt endlicher Vernunftkenntnis degradieren will. Ephräm bekämpft leidenschaftlich den Integralismus arianischer Rationalität, die das Glaubensgeheimnis in ein philosophisches System auflöst. Der Ort für Ephräms Christologie ist nicht die theoretische Reflexion, sondern der Kult im weitesten Sinne, d. h. sowohl in der persönlichen Anbetung des einzelnen als auch in der liturgischen Feier der Gemeinschaft. Subjekt in Ephräms Theologie ist daher nicht der intellektuelle Forscher, sondern der gläubige Beter, dem sich die Gestalt Christi meditativ erschließt. Ephräm verkörpert ganz und gar den Typus des mönchischen Gottesmannes, der sich in seinen Hymnen und Reden zum Sprachrohr jener Kleinen und Ungebildeten macht, die durch die arianischen Spitzfindigkeiten in Verwirrung gebracht wurden. Gerade die tiefe, innerliche Christusfrömmigkeit, wie sie von der syrischen Martyrerkirche gelebt und aufs Blut bekannt wurde, hat nicht unwesentlich zur Abwehr des Arianismus beigetragen. Der arianische Rationalismus vom Schlage eines Aëtius mochte zwar im weltoffenen, hellenistisch gebildeten Antiochien dominieren und auch in Edessa unter Valens Triumphe feiern, er konnte aber nicht die von engagierten Mönchen geführte syrische Bevölkerung dauerhaft an sich binden. Ephräm war hier hellstichtig genug, das spirituelle Defizit des arianischen Rationalismus aufzudecken: Mit der Leugnung der vollen Gottheit Christi hat sich der Arianismus die einzige Wurzel abgeschnitten, die zum Himmel führt. Und zu einem Geschöpf kann der Gläubige letzten Endes nicht beten. Gerade von der Christusfrömmigkeit her mußte die Kritik am Arianismus kommen. So zeigt sich einmal mehr, wie stark die *lex credendi* in der syrischen Kirche von der *lex orandi* bestimmt war.

7. Die theologische Bedeutung Ephräms bei der Bekämpfung des Arianismus und der Herausbildung einer Orthodoxie im syrischen Sprachgewand

kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Die Legende stellt Ephräm theologisch (nicht historisch!) neben Basilius<sup>172</sup> und dürfte damit wohl, was Ephräms theologische Bedeutung und Nachwirkung angeht, recht haben. Selbst über die Konfessionsgrenzen des syrischen Sprachraumes hinweg sind seine theologischen Verdienste gewürdigt worden.<sup>173</sup> Die arianische Krise war dank Ephräm nicht dazu in der Lage, den Glaubenskonsens zwischen der Großkirche des Orbis Romanus und der syrischen Kirche dauerhaft zu stören, während die Tragik der Schismen des 5. Jh. darin bestand, daß es keinen Theologen vom Schlage eines Ephräm gab, der zwischen chalzedonischer Orthodoxie und nationalem Syerertum vermitteln konnte.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Vgl.: Chronik von Seert (Scher I 181–84); Brockelmann, *Chrestomathie* 31\*, 23–37\*, 4.

<sup>173</sup> Nach der Chronik von Seert (Scher I 84) begehen die Melkiten Ephräms Gedächtnis am 1. Schevat (im Februar) und die Nestorianer in der „Woche der syrischen Väter“. Die Lateiner feiern sein Fest nach der Erhebung zum *doctor ecclesiae* (5. 10. 1920) am Todestag, dem 9. Juni. Nach Hier., *vir. ill.* 115, war schon zu seiner Zeit Ephräm in der lateinischen Kirche bekannt.

<sup>174</sup> Vgl. dazu: A. de Halleux, *Mar Ephrem Théologies*, 53 f.