DISSERTATION

Titel der Dissertation

„*Auch* wir nennen diesen Christus Sohn Gottes"

Das Christusbild und die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats,

des Persischen Weisen, in der Auseinandersetzung mit den Juden

Verfasser

Mag. theol. Georgius Harian LOLAN

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im Juni 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 080 011
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Katholische Fachtheologie
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Josef WEISMAYER

Vorwort und Danksagung

Da diese Dissertation nun fertig gestellt ist, gehen meine Gedanken zurück zu den verschiedenen Etappen ihrer Entstehung. Es ist mir unmöglich, hier all denen zu danken, die je auf ihre Weise – oft verborgen und indirekt – zum Zustandekommen dieser Arbeit beigetragen haben.

Mein Doktorvater Herr Prof. Dr. Josef WEISMAYER (Institut für Dogmatische Theologie, Universität Wien) hat vor und nach seiner Emeritierung die Entstehung der Arbeit mit Interesse und Anteilnahme begleitet. Ich bin ihm dankbar für seine Offenheit, seine wohlwollende Geduld und große Mühe, sowie für die Erstellung des Erstgutachtens. Herrn Prof. Mag. Dr. Rudolf PROKSCHI (Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens, Universität Wien) gilt mein Dank für die fachlichen Gespräche sowie für die Erstellung des zweiten Gutachtens und die mit der zweiten Fachprüfung verbundenen Mühen.

Herzlich danken möchte ich Msgr. Darius NGGAWA († 09.01.2008), dem Altbischof meiner Heimatdiözese Larantuka (Flores Timur – Indonesien) sowie dem Bischof Msgr. Fransiskus KOPONG KUNG samt ihren Ordinariatsräten für die Freistellung zum Theologiestudium und für das Vertrauen, das sie in mich gesetzt haben. Ein von Herzen kommendes 'Dankeschön' sage ich dem Altrektor der Afro-Asiatischen Gemeinden in Wien, Msgr. Petrus BSTEH sowie Frau Dr. Brigitte PROKSCH für ihre Unterstützung beim pastoralen Dienst in der Indonesischen Gemeinde (1996-2002) sowie die wissenschaftliche Begleitung bei der Findung des Themas. Ihr Hinweis «Rückkehr zu den biblischen Quellen und zurück zum normativen Ursprungszeugnis des Glaubens!», hat mein Suchen nach dem Thema der Arbeit entscheidend beeinflusst. Dieser Satz spornte mich an, aus dem „Brunnen" der Bibel und der Vätertheologie zu schöpfen. Daher kam die Anregung und die Ermutigung, die Schätze im Garten der Heiligen Schrift zu entdecken und das weite Feld der früheren Christologie zu „beackern" und zu bestellen. Ich danke den beiden für ihre Geduld in der Zeit von der „Aussaat" bis zu den ersten sichtbaren Halmen und vor allem für die umsichtige Hilfe beim Einbringen der Ernte. Als Zeichen dankbarer Verbundenheit möchte ich Msgr. Petrus BSTEH zur Vollendung des

80. Lebensjahres, Frau Dr. Brigitte PROKSCH und meinem in Gott ruhenden Altbischof Msgr. Darius NGGAWA diese Arbeit widmen.

Frau Brigitte BINDER und Frau MMag. Katharina PRAMMER haben mir immer wieder ihre Zeit zum Korrekturlesen einzelner Abschnitte zur Verfügung gestellt. Ihr Interesse am Entstehen und Fortgang der Arbeit sowie ihr Bemühen, mein indonesisches Deutsch zu verdeutschen, eine Anzahl von Unvollkommenheit im Text zu beseitigen und die Wiedergabe des Gemeinten zu verdeutlichen, war für das Gelingen dieser Arbeit von unschätzbarer Bedeutung. Frau Rosa WEIGEL, Herr Dr. Stefan MALFÈR, Frau Dr. Lore KUMER, Herr Dr. Ludwig SCHUBERTH und Herr Otto MILOWIZ haben mich beim Korrekturlesen und bei stilistischen Verbesserungen tatkräftig unterstützt. Bei der technischen Computerarbeit konnte ich auf die verlässliche Hilfe von Herrn Ing. Hok-Tjhoen TAN und Herrn Dr. Ir. Hari GINARDI M.Sc. zurückgreifen. Dafür danke ich ihnen herzlich.

Das Theologiestudium, das mir die Erzdiözese Wien ermöglicht hat, sowie die Möglichkeit, das Gemeindeleben in Wien kennenzulernen und hier meinen priesterlichen Dienst erweisen zu dürfen, sind ein großer Reichtum und ein Geschenk, für das ich sehr dankbar bin. Diesbezüglich bin ich Herrn Mag. Alexander KRALJIC, dem Generalsekretär von der Afro-Asiatischen Gemeinden, für die Unterstützung zu Dank verpflichtet. Er hat mir auch zur Kenntnis der syrischen Sprache verholfen und auf ihre Richtigkeit in dieser Arbeit geachtet.

Eine tiefe Verbundenheit, das Dabeisein in allen Höhen und Tiefen sowie weitere finanzielle Unterstützung erfuhr ich von Herrn Georg GEIGER († 17.11.2001), Frau Maria TRUCKENTANNER († 22.07.2010), Frau Theresia AICHINGER und Frau Maria GEIGER sowie von Frau Martha PANY und Herrn Dr. Thomas SCHMAL. Sie alle haben das Bezahlen der Studiengebühren und die Literaturbeschaffung erheblich erleichtert. Auch mein Bruder Paskalis LOLAN, meine Priesterkollegen Herr Hans ETTL, Herr Mag. Andreas SA'U und Herr Mag. Johanes Hans MONTEIRO sowie Sr. Lelia SURTINA haben mich oft durch ihre Freundschaft in „Durststrecken“ zum Weitergehen ermutigt. Zudem haben sie die zeitraubende Aufgabe übernommen, die Bibliographie zu erstellen. Auch ihnen sage ich meinen herzlichen Dank.

Allen MitarbeiterInnen und Pfarrmitgliedern von Breitensee (Wien 14), der Indonesischen Gemeinde in Wien (KKIA) und nicht zuletzt den Mitgliedern der Benediktinernen der Anbetung (Wien 16) sowie allen Freunden und Bekannten in Österreich danke ich für ihre Herzlichkeit. Sie haben mich durch ihre Zusammenarbeit bzw. ihre Freundschaft immer wieder ermutigt, in schwierigen Phasen „dran“ zu bleiben. Ich danke ihnen für die liebevolle Unterstützung im Dienst des Evangeliums Christi, zu dessen Verkündigung ich mich berufen weiß: „Ein Zwang liegt auf mir; wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde…!“ (1Kor 9,16). In besonderer Weise haben sie mir durch die Feier der Liturgie immer wieder den Erfahrungsraum für das geistige Schriftverständnis eröffnet. So war die Arbeit am Schreibtisch immer mit der Lebenswirklichkeit und dem Gebet der Kirche verbunden.

Von Herzen danken möchte ich dem Pfarrer von Breitensee (Wien 14), Herrn Mag. Georg FRÖSCHL, für die Unterkunft während meines Studienaufenthaltes sowie für die kollegiale Zusammenarbeit während meines Einsatzes als Aushilfskaplan. Für das Geschenk einer familiären und heimatlichen Atmosphäre, ja eines unkomplizierten, fruchtbaren und frohen menschlich-geistlichen Lebensumfeldes in der *vita communis* bin ich ihm sehr dankbar.

Jesus Christus ist „Ort“ und „Angesicht“ Gottes; mit ihm und in ihm lässt Gott uns die Wirklichkeit seiner Herrlichkeit und seines leuchtenden „Angesichts“ schauen; durch ihn haben wir Gott erkannt und sind dadurch an aller (Götzen-) Verehrung gehindert. Vielleicht kann diese Arbeit einen kleinen theoretischen Beitrag zur Reflexion und praktischen Umsetzung unseres Glaubens liefern.

.

Inhalt

Einleitung 1
1. Hinführung zur Thematik 3
2. Zur Problemstellung und Grundsatzerklärung 5
3. Zum forschungsgeschichtlichen Überblick 8
4. Zur Zielsetzung und Fragestellung 11
5. Zur Methode und Ansätzen der Erklärung 12
6. Zum Aufbau der Arbeit 14
Erster Teil: Das Christusbild in der frühsyrischen Literatur vor und um Aphrahat19
1. Aphrahat und das syrische Christentum 21
2. Das Christusbild der syrisch-christlichen Literatur vor und um Aphrahat 24
2.1. Tatian der Syrer (ca. 125 – ca. 185) 24
2.1.1. „Die Rede an die Griechen“ 25
2.1.2. Diatessaron 27
2.2. Bardaisạn von Edessa, der „aramäische Philosoph“ (154-222) 28
2.3. Die Oden Salomos (2. Jahrhundert) 32
2.4. Das Thomasevangelium (2. Jahrhundert) 41
2.5. Die Thomasakten (3. Jahrhundert) 54
2.6. Die syrische Didaskalie (3. Jahrhundert) 71
2.7. Ephräm der Syrer (306-373) 80
2.8. Der Liber Graduum (Das Buch der Stufen) (5. Jahrhundert) 84
3. Zusammenfassung 85
Zweiter Teil: Das Christusbild und die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats... 88
1. Kapitel: Schriftenreihe und Person 90
1.1. Schriftenreihe Aphrahats 90
1.2. Leben und Denken Aphrahats 96
1.2.1. Der „Persische Weise“ und ein „christusgleicher“ Asket 98
Īḥīḏāyā 99
Qᵉyāmā 103
1.2.2. Ein Schüler der Heiligen Schriften 107
1.2.3. Ein Lehrer der Heiligen Schriften 111

1.2.4. Unzulänglichkeit der Rationalität 114
1.2.5. Ein Mann des Dialogs 119
1.3. Zusammenfassung 126
2. Kapitel: Die Besonderheit des Glaubensbekenntnisses Aphrahats 128
2.1. Das „offizielle“ Credo Aphrahats 128
2.1.1. Zu den einzelnen Elementen 129
2.1.2. Heilserfahrung – Bittgebet – Bekenntnis – Lobpreis 139
2.1.3. Heilserfahrung – Glaubensbekenntnis – Glaubensarbeit – Lebensform ... 143
2.2. Namenstheologie und der trinitarische Gottesglaube nach Aphrahat 146
2.2.1. Trinitarisches Taufbekenntnis 146
2.2.2. Trinitarische Anrufung Gottes 148
2.2.3. Trinitarische Doxologie 150
2.2.4. Hymnisches Christusbekenntnis 153
2.3. Zusammenfassung 157
3. Kapitel: Christus, der „Steinfelsen“ und der „Anfangsstein“ 161
Exkurs: Die rabbinische Schechina-Vorstellung 162
3.1. Christus, der „Steinfelsen“ im Bauwerk Gottes 167
3.1.1. Der „Steinfelsen“ in dreifacher Funktion 167
Christus, das felsensteinerne Fundament 168
Christus, der Grund-Eckstein der Fundamentsmauer 170
Christus, der Bauschlussstein 171
3.1.2. Stein des Anstoßes – Anstoß zum Glauben 176
3.1.3. Typologie Christi, des „Felsenmannes“ 177
3.2. Christus, der „Anfangsstein“ im „Schöpfungshaus“ Gottes 184
3.2.1. Der „Grundstein“ im Schöpfungshaus 184
3.2.2. Der „Anfangsstein“ als eine geschichtliche Wirklichkeit des Glaubens ... 186
Die Dynamik der Heilsgeschichte 187
Christus-īḥīḏāyā, der eingeborene Sohn 191
3.2.3. Die eschatologische Typik des Steines im Tempel und im Garten Eden .. 194
3.3. Zusammenfassung 197
4. Kapitel: Christus, das Tempelheiligtum und der Ort der schechinatischen Gottesgegenwart 202
4.1. Weltschöpfung und Tempel 203

4.1.1. In der rabbinischen Literatur 203
4.1.2. In der Priesterschrift 205
4.2. Die Schechina, gegenwärtige Gottheit „in Christus“ 211
4.2.1. Die Schechina als königliche Glanzfülle 212
4.2.2. Das Licht des Messias – das Licht als Symbol der Inkarnation 217
4.2.3. Der Stein, der nicht von (Menschen-)hand herausgeschnitten wurde 222
4.2.4. Sieben Augen auf einem Stein 227
4.2.5. Der königlich priesterliche Stein 230
4.3. Der Ort des Christus: Weitere Bedeutungen des Steines 235
4.3.1. Christus, „der Stein der Begegnung“ 235
4.3.2. Christus, „der Stein der Ver-Bindung“ 238
4.3.3. Christus, „der Stein der Tränkung“ 242
4.3.4. Christus, „der Eingang-Stein“ 247
4.4. Christus als Ort durch Tod und Auferstehung 249
4.5. Eschatologische Wohnung und himmlische Gemeinschaft 254
4.6. Zusammenfassung 257
5. Kapitel: Der Mensch als Haus und Tempel der Einwohnungsgegenwart Christi262
5.1. Christuseinwohnung im Haus der Einzelnen 263
5.1.1. Das Haus „in Christus“, dem Felsenmann 265
5.1.2. Statik und Dynamik der Einwohnungsgegenwart Christi 268
5.1.3. Das Haus als Ort der größten Lebensfülle 270
5.1.4. Christologisch-soteriologische Metaphorik als Paränese 273
5.2. Christuseinwohnung im Tempel der Einzelnen 280
5.2.1. Die Steine empfangen die Salbung 281
5.2.2. Der Tempel für die Einwohnung Christi 286
5.2.3. Ein Mensch besteht aus dreien 289
5.2.4. Eschatologische Heilszusage Gottes 292
5.3. Der Modus der Einwohnungsgegenwart Christi im Menschen 294
5.3.1. Die Einwohnungsgegenwart Christi im Glauben 295
5.3.2. Die Einwohnungsgegenwart Christi durch die Taufe 299
5.3.3. Die Einwohnungsgegenwart Christi in der Eucharistie 304

5.3.4. Die Einwohnungsgegenwart Christi im Gebet 309

Mt 6,6: Der Mund und die Kammer des Herzens.....309
Mt 18,20: Wo einer (allein) ist, wohnt Gott und Christus in ihm.....315
5.3.5. Die Einwohnungsgegenwart Christi im Erkennen des Weltschöpfers 319

5.4. Zusammenfassung 330

6. Kapitel: Christus und das schauende Erkennen vor dem Angesicht Gottes –

Annäherung zur Antlitzmystik.....334

6.1. Der Ort der Erkenntnis im großen Tempel 334

6.1.1. Der Ort der Erkenntnis und der Klugheit.....336

6.1.2. Die Erkenntnisfülle des Herzens.....339

6.2. Der himmlische Tempel als Heiligtum 348

6.3. Ein Ort im Angesicht Gottes.....350

6.4. Mose erfährt die „Gottesschau“ an seinem Standort 353

6.5. Die Mose-Christus-Typologie 364

6.5.1. Mose, der große Prophet.....365

6.5.2. Mose als Freund und Geliebter Gottes 374

6.6. Schauen und Sehen – Angesicht Gottes und Antlitz Jesu Christi.....376

6.7. Zusammenfassung 381

7. Kapitel: Christus, der Wachende im Gottes- und Menschendienst 384

7.1. Die wachenden Engel im Dienste Gottes 385

7.2. Christus, der Wachende und der Erwecker.....388

7.3. Neuschöpfung des Menschen zur Engelgleichheit 393

7.3.1. Wiederherstellung des ursprünglichen Wachseins 394

7.3.2. Christusförmigkeit als Krönung der Neuschöpfung 395

7.4. Engel-Henoch-Metatron 399

7.4.1. Thron-Gottes-Mystik 400

Thron der Herrlichkeit der Schechina.....401
7.4.2. Die mystische Gestalt der Gottheit (das Schiʿur Komah).....405

Die Herrlichkeit des Herrn von ihrem Ort aus.....406
7.4.3. Engel Henoch-Metatron, der „kleine JHWH“ 412

Diener Gottes, Engel und Fürst des (göttlichen) Angesichts.....413
Der Menschenengel Metatron.....414
Die Einkleidung und Krönung.....417

Henoch-Metatron, der „Jüngling“ und der „kleine JHWH“ 420
7.5. Jesus, der erstgeborene Sohn – Christus-Adam-Metatron 421
Das Volk Israel als erstgeborener Sohn 422
Jesus der Bruder – die Verwandtschaft mit Christus-Adam-Metatron 425
Christus der Herr von Herrlichkeit zu Herrlichkeit..... 429
7.6. Metatron-Mystik und die Internalisierung des Wohntempelkonzepts 430
7.6.1. Die „Gottesschau“ der Weisen 431
7.6.2. Engel – Geist – Gebet..... 433
Die Wachenden aus dem Geist..... 434
Das Gebet als Bote des Menschen zu Gott 435
7.7. Zusammenfassung 436
8. Kapitel: Christus, der Adamssohn: Kleid des Lichtes und Gewand der Herrlichkeit 442
8.1. Das Eingehen Christi in die gefallene menschliche Natur 443
8.2. Die Menschen als Adamssöhne (Adamskinder) 447
8.2.1. Adam als das erste und letzte Geschöpf..... 448
8.2.2. Die Erschaffung Adams vom „Mittelpunkt“ und „Ort“ des Heiligtums... 450
8.2.3. Licht vom Tempel 454
8.2.4. Der Mensch in Gottes Herrlichkeit 455
Das himmlische Lichtkleid..... 455
Das priesterliche Kleid 456
8.2.5. Der Geist Christi und die Bekleidung aus dem Taufwasser..... 457
Das Gewand für das Gastmahl 459
8.2.6. Engelgleiche Lebensweise aus dem Geist der Heiligkeit..... 460
8.3. Bundessöhne – Söhne des Brautgemaches..... 462
8.3.1. Heiligkeit und sexuelle Abstinenz..... 463
8.3.2. Jungfräulichkeit und Ehe..... 466
8.3.3. Jungfräulichkeit und Jesus Christus 473
8.3.4. Das Brautgewand und das Eingehen „in das Brautgemach“..... 476
8.3.5. Die Wiederherstellung der Jungfräulichkeit 480
8.4. Freundschaft und Verwandtschaft mit Christus 483
8.5. Die Schatzkammer des Tempels 487
8.6. Zusammenfassung 489
9. Kapitel: Christus, „die Stimme, die das Wort ist“..... 493

9.1. Jesus, das hörende Wort Gottes 494

9.2. Das „inkarnierte“ Wort Gottes – Gott in Jesus Christus mit den Menschen 499

Trennung vom Wesen des Vaters 502
Der reiche und arme Christus 505
Der gottmenschliche Christus und die Christusförmigkeit des Menschen ..508
9.3. Jesus, Gottes machtvoller Sprecher 513

9.3.1. Jesus, der Töter des Todes 514

Adam-Christus-Typologie bei Aphrahat 515
Das Geburts- und Todesverständnis Aphrahats.....516
9.3.2. Die Schriftgemäßheit der Auferstehungsgewissheit.....523

Die Überlegenheit des Lichtglanzes Christi 523
Zwei Auferstehungen.....526
Söhne der Auferstehung.....528
Wiedervereinigung mit dem Heiligen Geist 533
Zwei Leben 537
9.3.3. Bundessöhne – Söhne seines Geheimnisses 540

9.4. Zusammenfassung 542

10. Kapitel: Christus, „das Wort, das der Bund ist“ 545

10.1. Die prophetische Ankündigung des Neuen Bundes 546

10.1.1. Jeremianische Bundestheologie 548

10.1.2. Rezeption und Auslegung bei Aphrahat 551

Jer 31,31-32 554
Heb 8,8-9 555
10.2. Christologische Grundlegung und Ausrichtung des Bundes 556

10.2.1. Der neue Bund in und durch Christus.....557

10.2.2. Christus und die Sonderstellung Israels.....559

Christus, die Segensbeere in der Traube.....559
Christus, der Same in den Gerechten.....562
10.2.3. Das dynamische Bundes-Geschehen 565

Christus, das letzte Glied in der adamitischen Generationskette.....567
Christus, die Heilsgabe Gottes in allen Bundesordnungen.....569
10.3. Christus und das dynamische Bundes-Geschehen in der Kirche.....572

10.3.1. Die Kirche der Völker als der bunte Vogel 573

10.3.2. Abraham als Glaubensvorbild und Identifikationsfigur 585

10.4. Christus und das dynamische Bundes-Geschehen im Einzelnen.....587

10.4.1. Die im Gesetz (enthaltene) Gerechtigkeit und das Gesetz im Herzen.....588

Das sog. Doppelgebot der Liebe 590
Die doppelte Funktion des Gesetzes 591
Christus, die Vollgestalt und Wahrheit des Gesetzes 594
„Jesus enthüllte das Verborgene und erfüllte, was geschrieben steht“ 597
10.4.2. Das Kultus- oder Zeremonialgesetz 605
10.5. „Es starb der Bringer des Testamentes“ 611
10.6. Theologie und antijüdische Hermeneutik 615
10.6.1. Wo ist (euer) Gott? – Verfolgung und Erwählung der Christen 615
10.6.2. Gott ist mit uns – Versammlung und Erlösung 619
10.6.3. Brautschaft und Sohnschaft Gottes – Verwerfung und Vertilgung 620
10.7. Zusammenfassung 623
11. Kapitel: Christus, die gottgewirkte Erfüllung und Vollendung der wahren Beschneidung 630
11.1. Die wahre Taufe aus dem Wasser des wahren Jordans 631
11.1.1. Der Durchzug durch das Rote Meer 631
11.1.2. Das Durchschreiten des Jordans 639
11.2. Christus, der eschatologische Träger des göttlichen Geistes 643
11.2.1. Salbung und Geistbegabung 643
11.2.2. Die Wahrheit der Gottesliebe in Christus 647
11.3. Christus, der Mittler des göttlichen Geistes 651
11.3.1. Die Taufe auf Christus und die Namenschristologie 651
11.3.2. Salbung der Apostel – Salbung der Täuflinge 654
11.4. Die Herzensbeschneidung und die Entstehung des Bundes 657
11.4.1. Die Aussonderung aus dem Wasser der Erprobung 657
11.4.2. Die Taufe aus dem Wasser der zweiten Beschneidung 662
Exkurs: Die Beschneidung als Zurechtweisung im Targum zu Josua 5 668
Die Zurechtweisung zu unserem Heil liegt in Christus 670
Das Anlegen der Waffen Christi als Rüstung für den Wettkampf 677
Der Mensch als Werkzeug, Diener und Gesandter Gottes 682
11.5. Die Fußwaschung und das Geheimnis der Taufe 688
11.5.1. Tauffußwaschung 689
11.5.2. Das Geheimnis der Taufe – Christus, der Ort der Neustiftung 691
11.6. Zusammenfassung 694

12. Kapitel: Christus, das wahre Paschalamm – das Geheimnis und die Wahrheit der Gottesliebe 697
12.1. Christus-Paschalamm-Typologie im Blut-Leben 698
12.1.1. Das Paschalamm als Symbol der Inkarnation 699
12.1.2. Das Paschablut als Symbol des Lebens 699
12.1.3. Die Singularität des Paschalammes im „Leben für Leben“ 706
12.2. Christus-Paschalamm-Typologie im Leiden und Tod 713
12.2.1. Christus und die Figur des Knechtes Gottes 714
12.2.2. Schweigende Übernahme von Erniedrigung, Leiden und Tod 717
12.2.3. „Alle meine Gebeine jammerten“ (Ps 22,18) 722
12.2.4. Der Märtyrertod als Konsequenz der Lebenshingabe 724
12.2.5. Die stellvertretende Liebe und das fürbittende Martyrium 728
12.3. Christus-Paschalamm-Typologie im Neuen Paschamahl 732
12.3.1. Jüdische Peschafeier: Kompendium der Heilsgeschichte 733
12.3.2. Das letzte Abendmahl Jesu, des wahren Paschalammes 737
Wo ist Gott?: Abendmahl – Kreuzigung – Tempel Gottes 740
Christus, der Erweis der Gottheit Gottes 742
12.3.3. Eine vor dem Bösen geschützte Pascha-Gemeinschaft 745
Judas, der Freund und Jünger Jesu 747
Der eine und ungeteilte Christus 749
Glaubensbekenntnis und Taufe: Anfang des Lebens in Christus 751
Teilhabe an der heiligen Eucharistie 753
12.4. Pascha-Eucharistie – Gedächtnis der Kreuzigung und der Schmach unseres Erlösers 754
12.4.1. Der Zeitpunkt der Pascha-Eucharistie-Feier 755
12.4.2. Theologische Vertiefung und christologische Ausweitung 764
Der „Tod des Todes“ – der „im Sieg verschlungene Tod“ 765
Das christliche Leben als „Tod des Todes“ – die Feier der christlichen Erlösung 769
12.4.3. Christologisch-soteriologische Heilspräsenz und Spiritualität 772
Das geheimnisvolle Einswerden des Menschen in und mit Christus 774
Der Mensch als die Gott dargebrachte Gabe 778
12.5. Der Antijudaismus – die Kehrseite der Christologie 780
12.6. Zusammenfassung 784

Dritter Teil : „Auch wir nennen diesen Christus Sohn Gottes“ – Zusammenfassende Übersicht, Ergebnis, Schlussbetrachtung und Ausblick 791
I. Zusammenfassende Übersicht 794
1. Rückblick auf die Ausgangsfrage 794
2. Hermeneutik bezeugter Gottes- und Glaubenserfahrung 794
3. Die Wirklichkeit Christi als Einwohnung im Herzen des Menschen 795
4. Die Formen der Einwohnungsgegenwart Christi 797
4.1. Die erscheinende und bleibende Gegenwart Gottes im Menschen 797
4.1.1. Schechinatische Christologie: Der Ort und das Angesicht Gottes 798
4.1.2. Memra-Christologie: Vom Ort zur Stimme, die das Wort ist 802
4.1.3. Paradies-Christologie: Von der Stimme zum Wort, das der Bund ist 804
4.1.4. Adams-Christologie: Die Menschengestalt Gottes und die Verwandlung des Menschen 807
4.2. Die im Geist erfahrene Einwohnungsgegenwart Gottes 812
II. Ergebnis 816
III. Schlussbetrachtung 820
1. Jesus der Messias: Gottessohnschaft, Gottheit und Verehrung Christi im jüdisch-christlichen Spannungsverhältnis 820
1.1. Jüdisch-Rabbinische Beschwerden und Vorwürfe 821
1.2. Die Antwort und Vorgangsweise Aphrahats 822
1.2.1. Die Vereinbarkeit des Gottesverständnisses 823
1.2.2. Menschengestalt Gottes und Ebenbildlichkeit des Menschen 825
1.2.3. Geist-Erfüllung und Geist-Wirkung Christi 827
1.2.4. Die heilsgeschichtliche und soteriologische Bedeutung Christi 829
1.2.5. Die Verehrung Adams und Christus als Ebenbild Gottes 832
IV. Ausblick: Glauben in christlicher und interreligiöser Perspektive 835
Abkürzungen 841
Quellen- und Literaturverzeichnis 842
Abstract 896
Lebenslauf 900

Einleitung

„Wer eine religiöse Erfahrung – und genau darum geht es
in der Begegnung mit Jesus – bezeugen will,
wird sich in seiner eigenen religiösen Tradition
und mit ihrer Hilfe artikulieren
und so diese Erfahrung selbst zu verstehen suchen.
Wer sie anderen verständlich zu machen sucht,
wird auch deren religiösen Hintergrund beachten.“[1]
„Das heutige Christentum ist aber kein Maßstab
für die Christlichkeit der alten Vorstellungen,
sondern umgekehrt ist das Urchristentum der Maßstab,
welcher die Unchristlichkeit der heutigen Theologie aufzeigt.“[2]

1. Hinführung zur Thematik

„Auch wir nennen diesen Christus Sohn Gottes.“[3] Dieser christologische Bekenntnis- und Erkenntnissatz aus der *XVII. Demonstratio* Aphrahats, des Persischen Weisen, dient zugleich als Überschrift dieser Untersuchung. Aufgrund der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung über den Messias und aus dem Kontext dieser argumentativen Stellungnahme Aphrahats lässt sein „*Auch*“ (*ʾāp̄*) die implizite Tatsache erahnen, dass der geborene Jude Jesus aus Nazareth nicht der Erste war und nicht der Einzige, der als „Sohn Gottes“ bezeichnet bzw. *genannt* wurde.[4]

Wenn das christliche Bekenntnis zu diesem geschichtlichen Menschen Jesus, dem *Christus* als dem „Sohn Gottes“, zum Kern der neutestamentlichen und der gesamten christlichen Erfahrungstradition gehört, erhebt sich die entscheidende Frage: Weshalb wird Jesus „Sohn Gottes“ im exklusiven Sinne *genannt*? Im Hintergrund steht nicht nur die Feststellung einer zeit- und kulturbedingten Entwicklungsstufe, sondern vor allem die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Verehrung und der Begründung der Gleichnamigkeit Jesu Christi mit dem *Einen* und *Einzigen* Gott Israels in seiner absoluten Exklu-

---

[1] G. BAUSENHART, Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen, Freiburg u.a. 2010, 78.
[2] G. QUISPEL, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle (NT.S 15), Leiden 1967, 52.
[3] D 17:4; FC II, 419 (PS I 790,19-20): (*ʾāp̄ ḥᵉnan qrēnē(h)y la-hānā mᵉšīḥā bᵉreh d-(ʾ)allāhā*).
[4] Der „Sohn Gottes“ ist eine in der vor- und außerchristlichen Religionswelt verbreitete Aussage.

sivität.[5] Hierbei ist die Übertragung des Herrentitels (des *Qere* des Tetragramms JHWHs) auf Jesus (*yešūʿ*) zu betrachten.[6] In dieser hermeneutischen Hinsicht artikuliert Aphrahat (s)eine erste kurze Begründung: „[…] durch den wir Gott erkannt haben.“[7]

Der Benennungsname „Sohn Gottes“ (*b^{e}rā d-(ʾ)allāhā*) kommt dem Juden Jesus aufgrund seines geschichtlichen Handelns und seiner Wirksamkeit zu – im Herniederkommen und Zelten unter den Menschen, im Leben und im Tod, im Eintreten in die Unterwelt, in der Auferstehung und in der Himmelfahrt sowie in der Verherrlichung bzw. Einsetzung zur Rechten Gottes. Aus dieser für die Menschen gewirkten „Oikonomia“ führt Aphrahat nochmals an anderer Stelle die Begründung an: „Für uns (Christen) aber steht fest, dass Jesus Gott ist, Sohn Gottes. In ihm haben wir den Vater erkannt und sind dadurch an aller (Götzen-)Verehrung gehindert.“[8]

Aus Aphrahats Begründungsmotiv für die Gottessohnschaft Jesu ist die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes zu erheben. Dabei zeigt sich, dass Aphrahat alle Bildworte über Jesus und alle Aussagen über die Heilsbedeutung Christi an eine Namensbezeichnung *b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhāʾ* bindet. In diesem Namen bündeln sich also alle übrigen Namen.[9] Wie die nachfolgende Untersuchung zeigen will, geht es um eine Bestandsaufnahme der verschiedenen Motive der mannigfaltigen Bezeichnungen Christi sowie um einige Aspekte der Christusbilder Aphrahats. Hierfür wird versucht, auf der Grundlage der Quellenbearbeitung, d.h. der bibelbezogenen Bild- und Namensinterpretation Einblick in die christologisch-soteriologische Anschauung Aphrahats zu geben.

Aus dem Untertitel – *Das Christusbild und die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats, des Persischen Weisen, in der Auseinandersetzung mit den Juden* – sind der Grundge-

---

[5] Ex 34,14; Dtn 32,9; *siehe* APHRAHAT D 17:1; FC II, 418.

[6] Zum Folgenden *siehe* L. SWIDLER, Jeshua. A Model for Moderns, Sheed & Ward TM 1988 (=Berarbeitete und leicht gekürzte Ausgabe in Deutsch: Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991); A. RÜCK-SCHRÖDER, Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie (WMANT 80), Neukirchener 1999; TH. BENNER, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (Paderboner Theologische Studien 26), Paderborn u.a. 2001; S. VOLLENWEIDER, ›Der Name, der über jedem anderen Namen ist‹. Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament, in: I. U. DALFERT/P. STOELLGER (Hg.), Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name (RPhTh 35), Tübingen 2008, 173-186; zur weiteren Diskussion *siehe* auch andere Beiträge in diesem Band.

[7] D 17:4; FC II, 419 (PS I 790,20-21) (*d-beh īdaʿnē(h)y la-(ʾ)allāhā*).

[8] D 17:8; FC II, 425 (PS I 801,26-28).

[9] *Siehe* dazu D 17:2; FC II, 418.

danke und Schwerpunkt dieser Arbeit zu entnehmen. Die nachstehenden Ausführungen sind im syrisch-sprachigen Teil des Sassanidenreiches im 4. Jahrhundert „situiert“.[10] Aphrahats Ausführungen sind zu betrachten als Frucht des christlichen Glaubens, als kritisches Bewusstsein der biblisch-inkarnatorischen Spiritualität und als Herausforderung der mystisch-asketischen Praxis einer konkreten geschichtlichen Bundes-Gemeinschaft (*q^{e}yāmā*) von Christusgläubigen.[11]

2. Zur Problemstellung und Grundsatzerklärung

Die hier untersuchte spirituelle Ausdeutung der biblischen Christusbilder bei Aphrahat spricht für eine Hermeneutik bezeugter Gotteserfahrung. Dies hat zur Folge: Wer sich in diese lebendige Glaubensgeschichte der frühsyrischen Tradition hineinversetzen will, wird wie von selbst veranlasst, das bibelgemäße Christusbild Aphrahats geschichtlich zu denken, an dem Gott sich in Jesus von Nazareth nicht nur *in* der Geschichte, sondern auch *als* und *durch* Geschichte offenbart.[12] Hierfür ist es bezeichnend, dass Aphrahat die gesamte Geschichte der Welt und das ganze Menschengeschlecht „von Adam bis jetzt“[13] einzubeziehen sucht, um so die latente Frage seiner Zeit zu beantworten: Was es für die Einzelnen, Bundessöhne und Bundestöchter, Adamssöhne und Adamstöchter besagt, dass Jesus von Nazareth der Adamssohn (*barʾ ādām*), der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), der Erlöser (*pārōqā*), Gott (*ʾallāhā*), Sohn Gottes (*b^{e}rā d-(ʾ)allāhā*) und Eingeborener (*īḥīḏāyā*) ist.

Die bekenntnishafte Stellungnahme Aphrahats zum irdischen wie dem verkündigten Jesus: „Auch wir nennen diesen Christus Sohn Gottes, durch den wir Gott erkannt haben“ klingt für den heutigen Christen zwar aufs erste eindeutig und prägnant, aber sie kann sich mit verschiedensten Vorstellungen verbinden.[14] Das hängt nicht nur mit der

---

[10] *Siehe* dazu W. KLEIN, Einleitung, in: *DERS.* (Hg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 13-30, hier: 15-16.
[11] Vgl. P. BRUNS, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen (Hereditas 4), Bonn 1990, 220-221.
[12] Zum Ganzen *siehe* B. FORTE, Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes – Gott der Geschichte (TTS 22), Mainz 1984; *DERS.*, Jesus of Nazareth, History of God, God of History. Trinitarian Christology in a Pluralistic Age, in: T. MERRIGAN/J. HAERS (ed.), The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (BETL 152), Leuven 2000, 99-120.
[13] D 23:60; FC II, 570 (PS II 124,10).
[14] *Siehe* zum Beispiel: F. HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1963 (engl.Ü.: The Titles of Jesus in Christology. Their History in Early Chris-

Verankerung dieses Bekenntnisses im jüdischen Mutterboden zusammen, sondern auch mit seinem Erwachsen aus den jüdischen Gemeinden Mesopotamiens sowie seiner Verwurzelung in Adiabene, in der frühen ostsyrischen Kirche.[15] Diese war sowohl räumlich wie auch sprachlich abseits der römisch-hellenistischen Kulturwelt angesiedelt.[16]

Im Unterschied zu dem analytisch-spekulativen Ansatz der westlichen, griechisch-römischen Theologie[17] wird sich in dieser Untersuchung die grundlegende Ausdrucksfülle der orientalischen, syrisch-aramäischen Theologie in ihrer Vielfalt von Bildern, Namen und Symbolen, in ihrer Poetik, im Wortspiel und Paradoxon sowie im Gleichnis, in der Parabel, Typologie und Metapher als spezifischer Ansatz erweisen.[18] Für ein unmittelbares Sinnverständnis und die richtige Würdigung der Gottesbezeichnung für Jesus Christus in den Schriften Aphrahats ist es erforderlich, seiner bibelbezogenen Bildrede nachzugehen, besonders aber den Zusammenhang seiner Messias-Bilder mit ihrem atl.-jüdischen Ursprung herauszuarbeiten und in ihrem eigenen sozio-kulturellen und religiös-geistigen Kontext zu betrachten, d.h. dem semitisch-orientalischen Milieu, in dem Aphrahat lebte sowie der syrischsprachigen Welt, in der er dachte und schrieb.[19]

---

tianity, Cambridge (Repr.) 2002; M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975 (engl.Ü.: The Cross of the Son of God, London 1986); D. A. CARSON, Jesus the Son of God: A Christological Title Often Overlooked, Sometimes Misunderstood, and Currently Disputed, Wheaton/Illinois 2012.

[15] *Siehe* dazu G. LANGER, Das Judentum in Syrien von den Hasmonäer bis um 700 n.Chr., in: P. W. HAIDER/M. HUTTER/S. KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 242-260.

[16] Vgl. R. C. BONDI, Die Spiritualität der Christen syrischer Sprache, in: B. MCGINN/J. MEYENDORFF/J. LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 174-181, hier: 174; A. M. SCHWEMER, Die ersten Christen in Syrien, in: D. BUMAZHNOV/H. R. SEELIGER (Hg.), Syrien im 1.-7. Jahrhundert (STAC 62), Tübingen 2012, 168-193, *bes*. 189f.

[17] *Siehe* zum Beispiel: M. PEPPARD, The Son of God in the Roman Word: Divine Sonship in its Social and Political Context, Oxford 2011.

[18] Neben den zwei großen bekannten patristischen Sprachen (Griechisch und Latein) und deren Kultur gilt das Syrische als dritte klassische patristische Sprache und Kultur, die schon von den ersten Anfängen an eine eigenständige Theologie betrieb; *siehe* BONDI, Spiritualität, 174; Vgl. D. W. WINKLER, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (StOKG 26), Münster 2003, 43-45; S. P. BROCK, The Syriac Orient: a third "lung" for the Church?, in: OCP 71 (2005) 5-20; er weist auf die Realität hin, dass es neben dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen noch eine dritte Komponente gibt, nämlich den sog. „syrische Orient"; bildlich spricht er hier vom „dritten Lungen".

[19] N. BROX, Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: Kairos 26 (1984) 1-16, hier: 10f; BRUNS, Christusbild, 24; P. SCHWEN, Afrahat, Seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte des Christentums im Osten (NSGTK II) [Berlin 1907] Repr. Aalen 1973, 82;93; I. ORTIZ

Die exegetische Leistung Aphrahats liegt in (s)einer angemessenen Weise der „Übersetzung“ des Glaubens in die „schechinatische, einwohnenden Gegenwart Gottes“, die die Heiligen Schrift in sich birgt, um so die drängenden Fragen seiner Zeit in Ostsyrien beantworten zu können: „Wo ist (euer) Gott?“; „Wo und wie ist heute Gottes Gegenwart erfahrbar?“; „Wo und wie kann der Mensch heute den Gott Jesu Christi richtig erkennen und anerkennen?“ Die beantwortete Frage nach der Erfahrung und der Erfahrbarkeit Gottes, also nach dem „Wo“ des Ortes, an dem und von dem aus Gott in der Welt wirkt, wird bei Aphrahat mit der liebenden Barmherzigkeit und tätig dienenden Gegenwart Gottes in und durch Jesus von Nazareth zusammengedacht. Beides zu verstehen und zu explizieren ist der Problemhorizont dieser Untersuchung.

Beachtlich ist, dass die Einwohnungsvorstellung für Aphrahat eine wichtige Grundlage für seine theologisch-christologische Reflexion und alle sittliche Ermahnung zur Nachahmung und Nachfolge darstellt. In der Betonung der Einheit zwischen personaler Einwohnung und deren Konsequenz für das praktisch-asketische *īḥīḏāyā*-Leben erweist sich das biblisch vermittelte Christusbild Aphrahats als kontextuell und lebensweltlich. Die zusammenfassende Übersicht und Ergebnisse im dritten Teil dieser Untersuchung weisen in diese Richtung.

Bildet die Vorstellung von der schechinatischen Gegenwart Gottes den Leitfaden seiner ganzen Darlegung, so sind einige Ausführungen Aphrahats, die in Form einer „Counter-Exegesis“[20] in der Auseinandersetzung mit den Juden stehen, bedeutsam für den Aufweis und die Darbietung des inhaltlichen Bestandes. Indessen ist zu beachten, wie Aphrahat sich bemühte, eine verantwortete „alttestamentliche Christologie“ zu entwickeln,[21] um so den zeitgenössischen gläubigen Juden die Geschichte des Jesus von Nazareth als das Christusgeschehen für das Heil der Menschen verständlich zu machen. Die Wahr-

---

DE URBINA, Die Gottheit Christi bei Afrahat (OCA 31/1, 87), Roma 1933, 49; G. G. BLUM, Art., *Afrahat*, in: TRE 1 (1977) 625-635, hier: Sp. 628.

[20] S. HIDAL, Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers, in: O. SKARSAUNE/R. HVALVIK (eds.), Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries, Peabody/Massachusetts [2]2007, 568-580, hier: 572; Vgl. J. NEUSNER, Aphrahat and Judaism, the Christian-Jewish argument in fourth-century Iran (StPB 19), Leiden 1971, 6;7;144.

[21] Zum Ganzen H. CAZELLES, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee (ThRom 13), Einsiedeln 1983; Vgl. dazu H. H. SCHMID, Alttestamentliche Voraussetzungen neutestamentlicher Christologie, in: Altes Testament und christlicher Glaube (JBTh 6), Neukirchen 1996, 33-45.

heit und die Wirklichkeit des Christusbekenntnisses kritisch und konstruktiv auszulegen und vor dem Hintergrund des eigenen Selbstverständnisses die Haltung und die Beziehungen zu anderen Religionen aufzuzeigen, soll wegweisend für die nachstehenden Ausführungen sein.

Gilt die Vorstellung von der schechinatischen Gegenwart Gottes als Grundsatzerklärung und damit als bestimmende Mitte der christologisch-soteriologischen Denkbewegung Aphrahats,[22] so ist es auch hier von großem Interesse, ihre „Berührungspunkte formaler und inhaltlicher Art"[23] mit der *Schechina*,[24] eine aus dem Alten Testament herausgewachsene rabbinische Vorstellung,[25] zu erheben. Aus diesem näheren Kontext des zentralen jüdischen Glaubensinhaltes ist die Vorstellung von *Memra* nach der targumischen Tradition[26] für seine Reflexion und Interpretation mit einzubeziehen.

3. Zum forschungsgeschichtlichen Überblick

Dass die Wahl aus allen syrischen Kirchenvätern auf Aphrahat, genannt der „Persische Weise" (*ḥakkīmā pārsāyā)*, fiel, erklärt sich vornehmlich aus seinen 23 erhaltenen *Demonstrationen*. Sie gelten als erste eigenständige syrisch-christliche Literatur, die ihre Existenz nicht der Übersetzung aus dem Griechischen verdanken. PETER BRUNS legte in seiner Studie „Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen" (1990) einen forschungsgeschichtlichen Überblick vor.[27] Einige repräsentative Untersuchungen und Aufsätze nach Bruns' Publikation sind in der Arbeit von STEPHANIE K. SKOYLES JAR-

---

[22] Jesus Christus wird hier als anwesende und die Menschen füllende Schechina Gottes gedeutet.

[23] BRUNS, Christusbild, 187; ein wichtiger Hinweis von Peter BRUNS: „Die Einwohnungsvorstellungen Aphrahats sind traditionell und weisen mit den rabbinischen Auffassungen von der Schekhina mancherlei Berührungspunkte formaler und inhaltlicher Art auf" führt zu der hier untersuchten Thematik.

[24] Im Folgenden eingedeutscht als „Schechina" geschrieben; weitere Erklärung *siehe* unten im zweiten Teil (3. Kapitel): *Exkurs: Die rabbinische Schechina-Vorstellung*.

[25] Vgl. J. RAHNER, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes". Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998, 132: „Nicht die Problematik der Existenz Gottes ist der umtreibende alttestamentlichen Theologie in all ihren Stufen, sondern die Frage nach der bleibenden und erfahbaren Gegenwart Gottes für sein und in seinem Volk."

[26] Mit diesem aramäischen Ausdruck *mêmrā* (מֵימְרָא) handelt sich um das Bild von „Gottes Wort", das in vielen nachbiblischen Texten Gott für die Menschheit sichtbar und erfahrbar machen soll; dieser Ausdruck steht parallel zum biblisch-hebräischen Ausdruck *dāḇār* (דָּבָר); zum Folgenden *siehe* R. HAYWARD, Divine Name and Presence, the Memra (Publications of the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies), Allanheld 1981; J. L. RONNING, *The* Jewish Targums *and* John's Logos Theology, Peabody/Massachusetts 2010.

[27] BRUNS, Christusbild, 2-7; *siehe* dazu Rez. v. A. GRILLMEIER, in: ThPh 66 (1991) 587-588; S. BROCK, in: JThS 42 (1991) 738-740; H. J. W. DRIJVERS, in: Numen 41 (1994) 102-104.

KINS „Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God. A Study of Early Syriac Theological Anthropology“ (2008)[28] zu finden. PETER BRUNS legte sein Augenmerk auf die älteren Formen der frühsyrischen Christologie, wie sie in den Darlegungen Aphrahats vorkommen,[29] mit Beachtung des frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrunds. Zu dieser frühsyrischen Frömmigkeit legt DIANA JUHL eine vergleichende Studie vor unter dem Titel: „Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit“ (1996).[30] STEPHANIE JARKINS konzentriert ihr Interesse auf die Tempel-Theologie; der Anknüpfungspunkt der bildhaften Rede mit ihren Überlegungen hinsichtlich der anthropologisch gewendeten Christologie Aphrahats hat auch in diese Arbeit Eingang gefunden. Im Hinblick auf die Adamsspekulation hat OLEH SHCHURYK die sprachliche Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* in seinem Artikel: „*L^{e}bēš pagrā* as the Language of „Incarnation“ in the *Demonstrations* of Aphrahat the Persian Sage“ (2007)[31] zum Thema gemacht. Insbesondere hinsichtlich der

---

[28] S. K. S. JARKINS, Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God. A Study of Early Syriac Theological Anthropology (ECS 8), Gorgias Press 2008. An dieser Stelle danke ich Herrn Lambert LEYN, der mir dieses Buch geschenkt hat.

[29] Die ältere Übersetzung von G. BICKELL, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt (BKV[1]), Kempten 1874 und G. BERT, Aphrahat's, des persischen Weisen, Homilien (TU 3,3.4), Leipzig 1888 gelten als Text-Vergleiche. Die Edition von J. PARISOT, Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes, in: R. GRAFFIN (ed.), Patrologia Syriaca, I/1 [*Demonstrationes* 1-22] und I/2 [*Demonstratio* 23], 1-489, Paris 1894 und 1907 gilt ebenfalls als Text-Vergleich. Ohne von diesem Text zu zitieren gebe ich hier die Bandzahl, die Kolumne(n) und Zeile(n) an, z.B. PS I 661,24. Als Text-Vergleiche gelten auch englische Übersetzungen: J. GWYNN, Aphrahat: Selections Translated into English from the Hymns and Homilies of Ephraim the Syrian and from the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage, in: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, vol. 13/2 (Oxford: Parker & Co 1898) Repr. Grand Rapids, Mich: Eerdmans 1979, 343-412 (*Demonstrationes* 1, 5-6, 8, 10, 17 und 21-22); S. P. BROCK, The Syriac Father on Prayer and the Spiritual Life (CistSS 101), Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1987, 5-28 (*Demonstratio* 4); F. H. HALLOCK, On Charity, in: JSOR 14 (1930) 18-31 (*Demonstratio* 2) und On Penitents (*Demonstratio* 7), in: JSOR 16 (1932) 43-56; NEUSNER, Aphrahat, 19-119 (*Demonstrationes* 11-13, 15-19, 20 und 23 (nur in Auszügen); T. JANSMA, Aphraates' Demonstrationes VII §§ 18 and 20. Some Observation on the Discourse on Penance, in: ParOr 5 (1974) 21-48; K. VALAVANOLICKAL, Aphrahat: Demonstrations (Catholic Theological Studies of India 3), Changanassery 1999, 18-188 (*Demonstrationes* 1-10). Es fehlt die englische Übersetzung von *Demonstrationes* 3; 9; 14; 20 und teilweise von *Demonstratio* 23; inzwischen ist aber eine vollständige Übersetzung von A. LEHTO, The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage (Gorgias Eastern Christian Studies 27), Piscataway/New Jersey 2010, erschienen.

[30] D. JUHL, Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit (OBC 9), Wiesbaden 1996; Rez. von M. TAMCKE, in: ThLZ 123 (1988) Sp. 319-320.

[31] O. SHCHURYK, *L^{e}bēš pagrā* as the Language of „Incarnation“ in the *Demonstrations* of Aphrahat the Persian Sage, in: ETL 83/4 (2007) 419-444; dazu auch seine Masterarbeit unter dem Titel: Christological Views of Aphrahat the Persian Sage (Master Thesis, Faculty of Theology, K.U.Leuven), Leuven 2004 (leider ist mir diese Arbeit nicht zugänglich); von der Thematik her ist die Masterarbeit von EMANUEL

Applikation einer „biblischen Christologie“ Aphrahats sind der Artikel von BOGDAN GABRIEL BUCUR (2008)[32] und drei Artikel von JEFF W. CHILDERS (2006/2009)[33] sowie der Artikel von DALE LOEPP (2009)[34] und J. EDWARD WALTERS (2009)[35] bedeutsam. Die Studie von NAOMI KOLTUN-FROMM, „Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community“ (2010)[36] ist auch sehr hilfreich für weitere Überlegungen hinsichtlich der spirituellen „Tempelwerdung” der Christusgläubigen. Hierzu ist die aktive und mütterliche Rolle des Heiligen Geistes gemäß der frühen syrischen Tradition zu beachten. Um diese Überlegungen weiter zu vertiefen erweist sich die Dissertation von EMMANUEL KANIYAMPARAMPIL, „The Spirit of Life. A Study of the Holy Spirit in the Early Syriac Tradition“ (2003)[37] ebenfalls als hilfreich. Ein weiteres Werk, das eine eigene Erwähnung verdient, ist die Dissertation von THOMAS KREMER, „Mundus Primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers“ (2012).[38] Seine Überlegungen beziehen sich in systematischer Weise auf die Kosmologie und Anthropologie Ephräms. Diese wertvolle Studie liefert zahlreiche Berührungspunkte mit der Thematik

---

ANGELO FIANO, Aphrahat’s Christology. A Contextual Reading (Master Thesis Univ. Duke), Durham NC (USA) 2010 zu erwähnen (Online publiziert; Zugriff: 29.06.2010).

[32] B. G. BUCUR, Early Christian angelomorphic Pneumatology: Aphrahat the Persian Sage, in: *Hugoye* – Journal of Syriac Studies 11 (2008) 1-41; Online publiziert in: http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol11No2/HV11N2Bucur.html (Zugriff: 12.09.2009).

[33] J. W. CHILDERS, ‘Humility Begets Wisdom and Discernment’: Character and True Knowledge in Aphrahat, in: StPatr 41 (2006) 13-22; *DERS.*, Virtuous Reading: Aphrahat’s Approach to Scripture (Analecta Gorgiana 121), Piscataway/New Jersey 2009 (Erstveröffentlichung in: G. A. KIRAZ (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway/New Jersey 2008, 43-70) und *DERS.*, Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat, in: V. H. HOVHANESSIAN, Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East. Select Papers from the SBL Meeting in San Diego 2007, New York u.a. 2009, 23-32.

[34] D. LOEPP, The Adamic Creation Tradition in the Seventeenth *Demonstration* of Aphrahat, in: V. H. HOVHANESSIAN, Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East. Select Papers from the SBL Meeting in San Diego 2007, New York u.a. 2009, 9-21.

[35] J. E. WALTERS, Son of Man, Son of God: Aphrahat’s Biblical Chritology, in: V. S. HOVHANESSIAN (ed.), The Old Testament *as* Authoritative Scripture *in the* Early Churches *of the* East (Bible in the Christian Orthodox Tradition Vol. 1), New York u.a. 2010, 9-17.

[36] N. KOLTUN-FROMM, Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community, Oxford-New York 2010.

[37] E. KANIYAMPARAMPIL, The Spirit of Life. A Study of the Holy Spirit in the Early Syriac Tradition (OIRSI 268), Kerala 2003; Georg KOLANCHERY hat dieses Buch von Indien besorgt; dafür danke ich ihm herzlich.

[38] TH. KREMER, Mundus Primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers (CSCO Vol. 641/Sub. 129), Leuven 2012; an dieser Stelle danke ich dem Autor herzlich für den Hinweis, vor allem aber für seine Großzügigkeit, mir schon vor der Publikation seine Manuskripte zum Lesen gegeben zu haben.

der vorliegenden Arbeit, besonders im Zusammenhang mit der messianisch aufgefassten Wiederherstellung bzw. Wiedererlangung des Paradieses als eine Erklärung der Erlösung und somit als Bewegung zur Vollendung der Schöpfung Gottes und der Heilsgeschichte durch das göttliche Gericht als Rettung und Neuschöpfung. Dabei zeigt sich der anthropozentrische, sympathische Gott Israels, aus dem die spezifische Tempel-Christologie Aphrahats als „Paradies-Christologie" bzw. „Adams-Christologie" abzuleiten ist. Zuletzt ist die Untersuchung von ELIYAHU LIZORKIN, „Aphrahat's Demonstrations. A Conversation with the Jews of Mesopotamia" (2012) erschienen.[39] Die nähere Fokussierung dieser Arbeit liegt auf der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen in Mesopotamien. Sie gilt als eine wertvolle Hilfe für die nachstehende Untersuchung, weil der Autor die äußeren Bezüge der Darlegungen Aphrahats darstellt: sowohl die babylonische Talmud-Tradition als auch die Position von Juden, den Disputspartnern Aphrahats.[40]

4. Zur Zielsetzung und Fragestellung

Ziel dieser Arbeit ist es, das theologische Christusbild Aphrahats aus seinen *23 Demonstrationes* herauszuarbeiten. Dies geschieht anhand der biblischen Einwohnungsvorstellung als Grundsatzerklärung. Ihre Verwendung innerhalb der Schriftargumentation Aphrahats wird beschrieben und erklärt. Die Vorgehenweise untersucht die Motivkomplexe seiner bibelbezogenen Christusbilder, wie auch die der Namensbezeichnungen Jesu und die Funktionen seiner biblischen Beweisführung. Auf diese Weise kann sowohl die zentrale Bedeutung der Bildsprache für eine „biblische" Theologie und soteriologische Christologie, als auch die Applikation für eine „biblisch-inkarnatorische" Spiritualität herausgearbeitet werden.

---

[39] E. LIZORKIN, Aphrahat's Demonstrations. A Conversation with the Jews of Mesopotamia (CSCO Vol. 642/Sub. 129), Leuven 2012 (zunächst Online publiziert; Zugriff: 29.06.2010); von der Thematik her ist die Arbeit von J. L. KAUTT, Aphrahat in der Auseinandersetzung mit den Juden: Ein Vergleich seiner Argumentation in den antijüdischen *Demonstrationes* mit der Justins im Dialog mit Trypho (Diplomarbeit Ebenhard-Karls-Universität Tübingen), Tübingen 1995 zu erwähnen; mein Bruder Paskalis Kalixtus Teli LOLAN ermöglichte mir diese Arbeit aus Deutschland zu bekommen; dafür danke ich ihm herzlich.

[40] In diesem Zusammenhang ist auch der Artikel von A. ADELMANN, „Abraham, der das Gesetz beachtete, obwohl das Gesetz ihm nicht gegeben wurde …" – Aphrahats Patriarchenbild zwischen jüdischer Auslegungstradition und antijüdischer Polemik, in: A. KUYT/G. NECKER (Hg.), Orient als Grenzbereich? Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum (AKM 60), Wiesbaden 2007, 37-50, auch zu nennen.

Basierend auf seiner Grundsatzerklärung möchte die Arbeit den Fragen nachgehen, wie es dazu kommt, dass Aphrahat den Juden Jesus von Nazareth *auch* „Sohn Gottes“ *nennt*? Ausgehend von der Frage, wie Aphrahat und seine Gemeinde die Namensbezeichnungen „Sohn“ und „Sohn Gottes“ sowie „Gott“ und „Herr“ auf Jesus anwenden konnten, muss hier herausgestellt werden, in welchem Zusammenhang diese göttlichen Namen Christi stehen und welche benennende Funktion ihnen im jeweiligen Kontext zugedacht wird. Welcher Bereich ist gemeint, wenn Aphrahat diesbezüglich auch von Gotteserkenntnis durch und im Namen spricht, und wie hängt dies mit der namentlichen Christologie zusammen? Aus diesen Fragen erwächst schon das bewegende und wichtige Teilproblem: Wie versteht Aphrahat die Gottheit Jesu und welchen Sinn hat das Bekenntnis zur Gottheit Jesu?

Die daraus gewonnenen Einsichten führen einen Schritt weiter zur Darlegung der reziproken Inkarnationsformel bzw. der Idee des wunderbaren Tausches der Kirchenväter, um so die hier gestellten Fragen zu beantworten: Wie ist die biblisch bezeugte, christologisch vermittelte Herrlichkeit und Erniedrigung Gottes sowie die Erhöhung des armen Menschen erfahrbar? Wie ist sie nach Aphrahat vor allem denkbar? Und: Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser biblischen Perspektive sowohl für die Anbetung Gottes und die Verehrung Christi, als auch für das mystisch-asketische *iḥidāyā*-Leben in der Nachfolge Christi?

5. Zur Methode und Ansätzen der Erklärung

Um eine angemessene Christusdeutung Aphrahats herauszufinden ist es erforderlich, seine *23 Demonstrationes* als Einheit zu betrachten. Dabei soll Aphrahat an entscheidenden Punkten – bei welchen er nach Möglichkeit aus dem biblischen und näheren Kontext Anhaltspunkte für seine Interpretation sucht – „selbst“ zu Wort kommen.[41]

---

[41] Als textliche Grundlage wurde die deutsche Übersetzung von Peter BRUNS benutzt: N. BROX/W. GEERLINGS/G. GRESHAKE/I. ILGNER/R. SCHIEFFER (Hg.), Fontes Christiani. Zweisprachige Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Bd. 5/1-2: Aphrahat, Demonstrationes. Unterweisungen I – II. Aus dem Syr. übers. und eing. v. Peter BRUNS, Freiburg i. Br. u. a. 1991 (zitiert in den Anmerkungen als: *D* steht abkürzend für *Demonstratio* Aphrahats mit Angabe der Nummer und des Kapitels; *FC* steht abkürzend für *Fontes Christiani* mit Angabe des Bandes und Seitenzahl. Das syrische Original nach dem Text von PARISOT steht in runden Klammern); folgendes Zeichen « » für Zitat innerhalb des Textes und (zu erg.: …) für besseres Verständnis des Textes in der Übersetzung hinzugefügt. Wo es nötig erscheint, werden origi-

Methodisch ist hier der Weg einer systematischen Darstellung gewählt, die ihre Priorität bei einer werkimmanenten Betrachtung der vom Syrer Aphrahat in seinem Schriftencorpus verwendeten Bildern und Namenstitulaturen für Jesus Christus sieht. Diesem „semitischen“ Weg[42] entsprechend ist die deskriptive Methode im Sinne der Erklärung und Beschreibung für diese Untersuchung zu verwenden. Es handelt sich um die beschreibend-verstehende und erklärende Bildsprache ausgewählt nach der oben genannten Grundsatzerklärung oder nach ihrer besonderen christologisch-soteriologischen Relevanz.

Die vorliegende Untersuchung findet sich im Grenzgebiet zwischen Patrologie und Dogmatisch-Christologischer Theologie. In den Darlegungen Aphrahats hat der christologische Bekenntnissatz „Auch wir nennen diesen Christus Sohn Gottes“ in mehrfacher Hinsicht Einfluss ausgeübt. Apahrahat bietet in seinen Darlegungen fünf Ansätze für das Thema „Gottheit Christi“. Sie gelten als Aufweise bzw. Kriterien, mit deren Hilfe die Thematik untersucht werden soll.

Bei Aphrahat findet sich zuerst die Sonderstellung Christi, die mit der liebenden Barmherzigkeit und tätig dienenden Gegenwart Gottes in Jesus Christus zusammengedacht wird. In dieser Erwägung liegt die Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit der rabbinischen Schechina-Vorstellung und der targumischen Memra-Vorstellung. Anhand der biblischen Aussagen über den Tempel als Ort Gottes ist und bleibt die drängende Frage nach der Gegenwart Gottes in der Welt unserem Ausgangspunkt entsprechend wichtig.

In der Konsequenz dieser Überzeugung liegt dann der *zweite* Ansatz, nämlich die sichtbare Erscheinung Gottes, welche die Würde Christi als „Bild des *unsichtbaren* Gottes“ ausmacht. In der Betonung der universalen Heilsbedeutung Jesu und seines singulären Verhältnisses zu Gott seinem Vater, hebt die syrische Literatur die Würde Christi als „Angesicht“ (*parṣūfā*) und „Ort“ (*ʾaṯrā*) Gottes hervor.

---

nale syrische Worte bzw. Texte in Form einer Transkription (in runden Klammern) angeführt. Für die Text-Vergleiche *siehe* oben Anm. 26.

[42] Wie bereits erwähnt, gilt das „Bild“, in dem sich die andauernde Einwohungsgegenwart Gottes darstellt, als übergeordnete Bezeichnung für Symbol, Metapher, Gleichnis und Parabel. Es ist wichtig zu beachten, dass sich in den Schriften Aphrahats keine systematischen Aussagen finden, sondern eine bibelbezogene Bildsprache, die mit vielen syrischen Namenstitulaturen für Jesus Christus versehen ist.

Damit hängt als *dritter* Ansatz die grundlegende Heilsfunktion Christi zusammen, deren erlösende Wirkung in der ganzen Menschheitsgeschichte präsent ist. Das besagt zugleich: Jesus Christus repräsentiert die Wirksamkeit und Güte Gottes, also sein schöpferisches und erlösendes Handeln. Beachtung gebührt der Tatsache, dass die Heilsgeschichte nicht den Weg der Abstraktion geht. Sie ist vielmehr anschaulich und erfahrbar. Diese besagten Termini sind dazu geeignet, das mystische Erleben und die asketische Erfahrung Aphrahats auszudrücken.

Der göttliche Name Christi bildet den *vierten* Ansatz. Die Übertragung der Gottesprädikate auf Jesus Christus lässt die geschichtliche Zuwendung der liebenden Barmherzigkeit und Gottesnähe als Akt der Selbsterniedrigung Gottes auf die menschliche Realität erkennen sowie das pro-existent-dienende Gottsein in Christus. Dies sieht man in der Gesamtheit des Christusereignisses, einschließlich seines tragfähigen und heilswirksamen Innewohnens in den gläubigen Menschen.

Den *fünften* Ansatz bildet die Anbetung Christi als „Gott“ und „Sohn Gottes“ in den christologischen Homologien Aphrahats. Entscheidend bei ihm ist ferner, dass dieser Name Grundbestandteil der liturgischen Anrede des Auferstandenen ist. Hier sind wichtige Gesichtspunkte festgehalten: Dieser Name beschreibt nicht eine Apotheose, sondern das singuläre Verhältnis Jesu zu Gott seinem Vater und die Einzigartigkeit des Heilsgeschehens im Christusgeschehen um der Menschen willen. Das hat sehr weitreichende Folgen: Jesus Christus ist nicht nur Ort und Zeit der eschatologischen Offenbarung, sondern zugleich der eschatologische „Ort“ der Gottesverehrung, „dass im Namen Jesu ein jedes Knie sich beugen muss, nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel, dass es sich beugen (wird), anbeten und sprechen: «Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes, des Vaters» (Phil 2,9-11).“[43]

6. Zum Aufbau der Arbeit

Die nachfolgende Arbeit gliedert sich in drei Teile:

Der erste Teil umfasst eine kurze Darstellung des Christusbildes in der syrischen Literatur *vor* und *um* Aphrahat. Er dient der Hinführung zum gesamten Kontext des Zeit-

[43] D 14:31; FC II, 363 (PS I 624,25-653,3).

raums, in dem Aphrahat lebte. Als Quellenmaterialien finden diese frühsyrische Literatur wie jene Tatians dem Syrer, Bardaiṣan des „aramäischen Philosophen“, die Oden Salomos, das Thomas-Evangelium und die Thomas-Akte Eingang. Schließlich wird der Blick auch auf die syrische Didaskalie, auf den Syrer Ephraem und auf das „Liber Graduum“ (das Buch der Stufen) gerichtet.

Daran schließt sich der zweite Teil an, der insbesonders Aphrahat und seinen Schriften gewidmet ist. Dieser Teil ist in zwölf Kapitel gegliedert:

Das *erste Kapitel* beinhaltet einen Überblick über seine Schriftenreihe samt kurzen Kommentaren. Die spezifische Bedeutung der syrisch-protomonastischen Terminologie *īḥīḏāyā* und *q^{e}yāmā* werden kurz erklärt.

Das *zweite Kapitel* befasst sich mit dem Inhalt der Schriften Aphrahats, insbesondere mit dem ihm „eigentümlichen Glaubensbekenntnis“ und damit mit dem „offiziellen“ Credo der von ihm repräsentierten christlichen Gemeinden im Sassanidenreich.

Im *dritten Kapitel* wird der bibelbezogenen Bildrede Aphrahats von Christus als dem „Steinfelsen“ (*šōʿā d^{e}-ḵēpā*) und „Anfangsstein“ (*kēpā rēšāytā*) besondere Beachtung geschenkt. Gefragt wird in welchem Zusammenhang diese bildlich-metaphorische Rede mit dem Glauben Aphrahats steht und welche Funktion diese Bildrede in den theologisch-christologischen und spirituellen Ansätzen Aphrahats hat.

Wie sich im *vierten Kapitel* zeigen wird, bringt Aphrahat die bildhafte Rede vom Wohnungnehmen Gottes in Zusammenhang mit der inkarnatorischen Gegenwart Christi. Aphrahat spricht mit Vorliebe darüber, dass Gott mit seinem Messias Jesus nicht nur „fleischlich“ mitten unter den Menschen, sondern auch „geistlich“ in den Gläubigen wohnt. Die ausführliche, mit Beispielen und Schriftzitaten versehene und mahnende Darlegung lenkt den Fokus auf das Asketentum und die Ratschläge für das tägliche *īḥīḏāyā*-Leben.

Weiterführend wird all dies innerhalb des *fünften Kapitels* vertieft, begleitet von den Fragen: „Wie ist die Gemeinschaft Gottes und des Menschen zustandegekommen?“ und „Wie kann eine solche Gemeinschaft erfahren werden?“ Die Beachtung des jeweiligen Kontextes der literarischen Bezeichnungen für Haus und Tempel für die Einwohnungs-

gegenwart Christi ist nicht nur für die theologisch-christologische Linie Aphrahats von Bedeutung, sondern auch für die „Tempelwerdung“ des Menschen und seine asketische Richtung als praktische Seite der Hermeneutik.

Unter Berücksichtigung der Bezeichnung des Menschen als „ein großer Tempel seines Schöpfers“ (*hayk^{e}lā rabbā*) soll diese Linie im *sechsten Kapitel* weiter verfolgt werden. In der Verbindung mit der Schechina-Theologie und der Sendung Christi ist der weisheitliche Ursprung erkennbar. Demzufolge werden hier die engen Zusammenhänge mit dem Antlitz Jesu Christi und dem schauenden Erkennen im mystischen Geschehen der Antlitz-zur Antlitz-Kommunikation dargelegt.

Die Bezeichnung Christi als der Wachende (*ʿīrā*) im Gottes- und Menschendienst wird im *siebten Kapitel* behandelt. Die Ähnlichkeit dieser biblisch-christolo-gischen Hermeneutik Aphrahats mit anderer syrischer Literatur, insbesondere mit der klassischen Hekhalot-Literatur wird dabei in ihren Aussagen über den Menschenengel Metatron und die „Gottesschau der Engel“ verglichen. Dieser Vergleich soll das Spezifische der Gedanken Aphrahats über die „engelhafte“ Gestalt Christi im Dienen und die mystische „Gottesschau“ des Weisen zeigen.

Im *achten Kapitel* soll die Kleidungsmetaphorik Aphrahats in Zusammenhang mit der Bezeichnung Christi als Kleid des Lichtes und Gewand der Herrlichkeit dargestellt werden. Aphrahat greift diese biblisch-jüdische Tradition auf, gewichtet sie typologisch und legt ihr eine anthropologische Bedeutung zugrunde. Ganz in diesem Sinne stellt er hier eine Paradies-Christologie bzw. Adams-Christologie heraus. Im Anschluss daran wird die mystisch-asketische Aussage Aphrahats über die Bundessöhne als „Söhne des Brautgemaches“ näher erläutert.

Die Überschrift des *neunten Kapitels* lautet: „Christus, die Stimme, die das Wort ist“. Diese zwei Wörter – die Stimme (*qālā*) und das Wort (*mell^{e}ṯā*) – die Aphrahat in die soteriologisch akzentuierte Christologie integriert hat, lassen sich vom biblischen Zeugnis der messianischen Weissagungen und Verheißungen in den prophetischen Verkündigungen ableiten. Aufgrund der Schöpfungsabsicht Gottes und in enger Berührung mit der Schechina- und Memra-Vorstellung fasst Aphrahat Christus als das hörende, „in-

karnierte“ Wort Gottes auf; Christus ist die Wirklichkeit und Verwirklichung des Bundeshandelns Gottes.

Dieses wichtige Element wird im *zehnten Kapitel* weitergeführt: Christus, „das Wort, das der Bund ist“. Anhand der Bildsprache von der Beere in der Traube wird die christologische Grundlegung und Ausrichtung des Bundes erläutert. Wichtig für diesen Bezug ist es auch, sich die Darlegung Aphrahats über das Gesetz im Herzen zu vergegenwärtigen. Was in der frühen ostsyrischen Kirche als Quelle des „Gottesbundes“ verstanden wird und welches Aussageanliegen dem zugrunde liegt, wird hier behandelt. Somit wird die Haltung Aphrahats als Christ gegenüber den gläubigen Juden erklärt.

Als bedeutende Weiterentwicklung der Christusdeutung Aphrahats lässt sich das Bild-Wort „zweite Beschneidung“ im *elften Kapitel* heranziehen. Gemäß der syrischen Tradition geht es hier um die Salbung mit Olivenöl sowie die Taufe aus (mit) dem Wasser als zweite Beschneidung. Ausgehend von der Auffassung, dass Christus der Ort der Neustiftung, die gottgewirkte Erfüllung und Vollendung der wahren Beschneidung ist, wird der Gedanke Aphrahats von der christologisch-soteriologischen Heilspräsenz und Spiritualität herausgestellt.

Im *zwölften Kapitel* geht es um die Pascha-Eucharistie als Feier der christlichen Erlösung. Die enge Verbindung zwischen dem Taufgeheimnis und dem Paschamysterium nach der ältesten Tradition der syrischsprachigen Christenheit wird dargestellt. Eine theologische Vertiefung und christologische Ausweitung weist auf die „Gleichzeitigkeit“ Christi als Hirt und Lamm hin, der die Wahrheit der Gottesliebe deutlich macht. Wie Aphrahat viele Bezeichnungen Christi besonders in der vertrauten soteriologischen Richtung auf die Taufe ausdeutet und wie er Pascha-Eucharistie und Einwohnungsgegenwart Christi in einem sinnvollen Zusammenhang sieht, soll in diesen beiden letzten Kapiteln erläutert werden.

Diese Arbeit endet im dritten Teil mit einer zusammenfassenden Übersicht und den Ergebnissen, die zu einer Schlussbetrachtung und einem Ausblick weiterführen. Hier werden die theologisch-christologischen und spirituellen Ansätze Aphrahats, die sich besonders in einer im christlich-jüdischen Disput verantworteten Christologie finden, her-

ausgestellt: Jesus Christus, der dienende Sohn Gottes – Paradigma für den Dialog zwischen Juden und Christen.

Erster Teil: Das Christusbild in der frühsyrischen Literatur *vor* und *um* Aphrahat

„Die Jünger sprachen zu Jesus:
Sage uns, wie wird unser Ende sein?
Jesus sprach: Habt ihr denn schon den Anfang endeckt,
dass ihr jetzt nach dem Ende fragt?
Denn wo der Anfang ist, dort wird auch das Ende sein.
Selig ist der, der im Anfang stehen wird.
Da wird er das Ende erkennen,
und er wird den Tod nicht schmecken.“[1]
„Jesus sprach: Wer von meinem Munde trinken wird,
wird wie ich werden. Ich selbst werde zu ihm werden.
Und was verborgen ist, wird sich ihm offenbaren.“[2]

Das zentrale Thema, mit dem sich Christen bzw. Schriftsteller syrischer Sprache und Kultur *vor* und *um* Aphrahat befassten, ist die Heilsbedeutung Jesu Christi, seine tätig dienende Wirksamkeit, sein rettendes Wort und seine Lehre für ihre Zeit und ihre gegenwärtige Situation. Das unten Folgende ist eine kurze Beschreibung des Sinnverständnisses ihrer Christusbilder. Zuvor ist aber eine Übersicht über den Ursprung und die Entstehung des syrischen Christentums erforderlich.

1. Aphrahat und das syrische Christentum

Das Eindringen des Christentums in den syrischen Raum liegt im Dunkeln. Da die erhaltenen syrischen Quellen über die ersten Anfängen dort viel „legendären“ und religiös gefärbten Stoff beinhalten, ist die Feststellung der Historizität eine schwierige Aufgabe. Ungeachtet dessen erlaubt es jedoch die begründete Annahme, dass das Christentum bereits in den ersten Jahrhunderten im Großraum Syrien bekannt war.[3] Gemäß heutiger Forschung hat es bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Christen im

---

[1] EvThom 18 (Text: NORDSIECK, 93).
[2] EvThom 108 (Text: NORDSIECK, 374).
[3] *Siehe* dazu W. PRATSCHER, Das Christentum in Syrien in den ersten zwei Jahrhunderten, in: P. W. HAIDER/M. HUTTER/S. KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 273-284; SCHWEMER, Die ersten Christen in Syrien, 169-193, *bes*. 189f.; der hier verwendete Ausdruck „Großraum Syrien“ ist ein kultureller, kein politischer Be-griff. Obwohl „Syrien“ kein homogener ethnischer und kultureller Raum ist, geht es hierbei um die semitische Kultur. Demnach reicht der gemeinte Großraum von der palästinischen Mittelmeerküste bis über den Tigris hinaus, vom Persischen Golf bis nach Nordmesopotamien. Die Mehrheit der Bevölkerung innerhalb dieses Großraums war ethnisch semitisch und von aramäisch-syrischer Sprache und Kultur geprägt.

Euphrat- und Tigrisgebiet gegeben.[4] Zudem spielten zwei geistige Zentren, nämlich Edessa im nördlichen Mesopotamien sowie Adiabene östlich des Tigris, eine wichtige Rolle für eine eigenständige Entfaltung des syrischen Christentums.[5]

Die Christianisierung Edessas in Nordsyrien ist aus der Überlieferungsgeschichte der Abgarsage[6] zu entnehmen.[7] Dort wird von der Missionsreise des Apostelschülers Addai (dem Jünger Thaddäus) nach Edessa im 340. Jahr der edessenischen Ära (= 30 n.Chr.)[8] und dessen erfolgsreicher Missionstätigkeit als Begründer des edessenischen Christentums erzählt.[9] Um die apostolische Grundlegung der edessenischen Kirche zu untermauern,[10] verbindet diese legendäre Geschichte Addai direkt mit dem Apostel Judas-Thomas als Auftragsgeber bzw. Traditionsträger.[11] Wichtig für diesen Bezug ist die

---

[4] BRUNS, Christusbild, 11; Vgl. das Zeugnis der Chronik von Edessa bei J. B. SEGAL, Edessa. 'The Blessed City', Piscataway/NJ [2]2001, 24-26.

[5] Vgl. BONDI, Spiritualität, 174-181; B. t. H. ROMENY, Hypothese on the Development of Judaism and Christianity in Syria in the Period after 70. C.E., in: H. v. d. SANDT (ed.), Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, Assen/Minneapolis 2005, 13-33; *siehe* dazu unten im zweiten Teil: 1.2.

[6] P. BRUNS, Abgar-Legende, in: LACL ([3]2002) 2-3; es handelt sich um einen syrischen Briefwechsel zwischen dem König Abgar V. Ukkāmā (der Schwarze) von Edessa (4 v.Chr. – 7 n.Chr. und 13-15 n.Chr), der die Heilung erbittet und Jesus, der die Sendung eines Jüngers nach der Himmelfahrt verspricht; *siehe* Textüberlieferung bei EUSEBIUS VON CAESAREA (260-339), *h.e.* I 13,1-21; II 1,6-8 (Text: HAEUSER, Kirchengeschichte, 111-114.118); weiters *siehe* H. J. W. DRIJVERS, Abgarsage, in: NTApo [6]I, 389-395; diese legendäre Erzählung liegt erweitert vor in der Thaddäuslegende, der sog. 'Doctrina Addai'; *siehe* engl. Übersetzung aus dem Syrischen zunächst bei G. PHILIPPS, The Doctrine of Addai, the Apostle, London 1876; und jetzt bei G. HOWARD (ed./tr.), The Teaching of Addai (SBLTT 16, Early Christian Literature Series 4) Chico 1981; Vgl. dazu J. QUASTEN, Patrology Vol. I: The Beginnings of Patristic Literature – From the Apostles Creed to Irenaeus, Westminster 1992, 140-143.

[7] Vgl. A. S. ATIYA, A History of Eastern Christianity, London 1968, *bes*. 239-246.

[8] Die Datierung nach EUSEBIUS (*h.e.* I 13,21); der Apostelschüler Addai wird von EUSEBIUS Thaddäus genannt; *siehe* dazu P. BRUNS, Addai (Doctrina Addai), in: LACL ([3]2002), 7; G. RÖWEKAMP, Thaddäus-Akten, in: LACL ([3]2002), 674; weiters *siehe* S. P. BROCK, Eusebius and Syriac Christianity, in: H. W. ATTRIDGE/G. HATA (ed.), Eusebius, Christianity, and Judaism (StPB 42), Leiden u.a. 1992, 212-234 [wieder abgedruckt in: *DERS.*, From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999, Ch. II].

[9] W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10), Tübingen 1934, 6-48 (engl.Ü.: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Philadelphia 1971); zur Rezeption *siehe*: D. J. HARRINGTON, The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade, in: HThR 73 (1980) 289-298.

[10] A. F. J. KLIJN, Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien, Neukirchen 1965, 10-12. 29-41; Vgl. H. WALDMANN, Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom (Tübinger Gesellschaft Wissenschaftliche Reihe 5), Tübingen 1996, 20-24.

[11] KLIJN, Edessa, 10-13; DRIJVERS, Abgarsage, 389; er weist auf die Reiseberichte einer Nonne aus Südfrankreich Namens EGERIA hin (17,1 und 19,1-19), die auf ihrer Pilgerreise ins Hl. Land auch im Jahr 384 Edessa besuchte (Text: RÖWEKAMP, Egeria, 191.195-203); dazu seine Bemerkung: „Es ist bemerkenswert, daß Egeria Thomas als den Apostel von Edessa betrachtet und den Namen Thaddäus oder Addai gar nicht erwähnt, obwohl sie ausführlich über den Briefwechsel berichtet"; weiters *siehe* auch B. KÖTTING,

Hervorhebung der Thomastradition als ursprünglich-orthodoxe Form des Christentums in Edessa.[12] Doch gerade die Begründung dieser Annahme zeigt, dass das christologisch-soteriologische Motiv des Christusbildes stärker zur Geltung kommt.[13]

Die Christianisierung von Adiabene in Ostsyrien (mit ihrer Hauptstadt Arbela) ging von Antiochien und Edessa aus.[14] Bemerkenswert ist allerdings, dass Edessa zu dieser Zeit zum römischen (und später byzantinischen) Reich im Westen gehörte und so unter vielen verschiedenen Einflüssen, die stark hellenisiert waren, stand.[15] Die Landschaft Adiabene um Arbela hingegen gehörte nur kurze Zeit zum römischen Kaiserreich; die längste Periode gehörte sie zunächst zum Partherreich und später (seit 224) zum persischen Sassanidenreich im Osten. So wird es denn auch verständlich, wenn dieses persische Christentum, d.h. auch das Christentum Aphrahats in Ostsyrien, stärker von der griechischen Kultur abgeschnitten war als Edessa. Die Hauptströmungen waren die syro-aramäische Tradition, deren Vorstellung, Denkweise und Sprache; hinzu kamen auch die Einflüsse aus der persischen Vorstellungswelt. Hieraus folgt, dass das Christentum Aphrahats in diesem Raum nicht die gleichen Kämpfe mit dem Gnostizismus oder Mar-

---

Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (FVK 33-35), Münster [2]1980, 131f.

[12] Im Gegensatz zur traditionellen Hypothese, die den Ursprung des edessenischen Christentums in einer heterodoxen Form als markionistisch oder gnostisch und damit als ketzerisch beurteilt; hierzu *siehe* BAUER, Rechtgläubigkeit, 34f.; neuere Forschung bei BRUNS, Christusbild, 17-18; Vgl. dazu KLIJN, Edessa, 35-41; DRIJVERS, Abgarsage, 391; hier gilt die erhaltene Abgarlegende als (korrigierender) Bericht über die Anfänge des edessenischen Christentums im 3. Jh. (unter König ABGAR IX.) – mit einer deutlichen Tendenz gegen den Manichäismus (mit Mani als „Paraklet“, als „Apostel des Lichts“ und als „Arzt aus dem Land Babylon“), der diese Anfänge sehr geprägt hatte. Das Motiv des Christusbildes in dieser Legende gilt ebenfalls als christliches Pendant zum Bild Manis. Auch antijüdische Absichten in dieser Korrespondenz sind nicht auszuschließen (Ebd. 392 mit Anm. 4); Vgl. H. J. W. DRIJVERS, The Image of Edessa in the Syriac Tradition, in: H. L. KESSLER/G. WOLF (eds.), The Holy Face and the Paradox of Representation (Papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Roma and the Villa Spelman, Florence, 1996, vol. 6), Bologna 1998, 13–31; zur neueren Diskussion über die Rechtgläubigkeit und Ketzerei nach BAUERs Untersuchung, *siehe* Beiträge in: JECS 14:4 (2006) *bes*. die Einleitung von Lewis AYRES, The Question of Orthodoxy, in: JECS 14 (2006) 395-398.

[13] Weitere Diskussionen bei S. H. GRIFFITH, The ‘Doctrina Addai‘ as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century, in: Hugoye – Journal of Syriac Studies 6 (2003) 269-292, *bes.* 272f. (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No2/HV6N2Griffith.html; Zugriff: 12.09.2009); I. L. E. RAMELLI, Possible Historical Traces in the ‘Doctrina Addai‘, in: Hugoye – Journal of Syriac Studies 9 (2006) 51-127 (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol9No1/HV9N1Ramelli.html; Zugriff: 12.09.2009).

[14] KLIJN, Edessa, 32; BRUNS, Christusbild, 11; W. S. MCCULLOUGH, A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam (Map of the Sassanian empire reprint from the Cambridge Ancient History, vol. XII), Chico 1982, 34.

[15] BRUNS, Christusbild, 12-14. 19

kionismus zu bestehen hatte wie in Edessa.[16] Hinsichtlich des Christusbildes zeigte sich im Lauf der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Juden eine von der biblischen und der bibelnahen Welt durchgehende Linie, die als eine eigenständige „semitische Christologie“ zu bezeichnen ist.

2. Das Christusbild der syrisch-christlichen Literatur *vor* und *um* Aphrahat

Im Kontext der Hervorhebung des Christusbildes sei vorweg bemerkt, dass die syrische Kirche aus christlichen Gruppen erwächst, die wesentlich durch eine Anzahl von Personen, namentlich Mani, Markion, Bardaiṣan sowie Tatian und Palut, bestimmt waren.[17] Die vom Syrer Ephräm (306-373) verwendete Bezeichnung „Palutianer“[18] spricht für eine solche Absplitterungsbewegung und gilt als Indiz dafür, dass die Gruppen verschiedene Namen tragen, also nach irgendeiner Führungspersönlichkeit benannt sind.[19] Innerhalb dieses Abschnitts sollen einige Personen bzw. Schriften, die – soweit die bisherige Forschung erkennen lässt – zur ältesten Periode des syrischen Christentums gehören und die in manchen Punkten eine theologische Verwandtschaft mit den Darlegungen Aphrahats bzw. mit dessen Christusbild aufweisen, kurz vorgestellt werden.

2.1. Tatian der Syrer (ca. 125 – ca. 185)

Tatian der Syrer ist durch die um 165 entstandene, griechisch geschriebene „Rede an die Griechen“ (*λόγος πρὸς Ἕλληνας*)[20] und die nach dem Jahr 172 von ihm verfasste Evangelienharmonie, das sog. „Diatessaron“ ([*τὸ*] *διὰ τεσσάρων* [*εὐαγγέλιον*] = durch [die] vier [Evangelien])[21] bekannt. Über Tatian als Verfasser gibt dieses zweite Werk keine Auskunft; aber durch eigenes Bekunden in der „*Oratio ad Graecos*“ sowie aus

---

[16] Vgl. BONDI, Spiritualität, 174.
[17] KLIJN, Edessa, 40.
[18] EPHRÄM, *HcHaer* 22,5.
[19] KLIJN, Edessa, 41.
[20] Text: dt. Übersetzung von V. GRÖNE, Tatians Rede an die Griechen (BKV[1] 46), Kempten 1872; E. J. GOODSPEED (Hg.), Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen, (Göttingen 1914) Repr. Göttingen 1984, 266-305; engl.Ü. M. WHITTAKER (ed./tr.), TATIAN: Oratio ad Graecos (Oxford 1982) Repr. 2003.
[21] P. BRUNS, Tatian der Syrer, in: LACL ([3]2002) 666-667; W. L. PETERSEN, Tatian, in: TRE 32 (2001) 655- 659.

den späteren Zeugnissen der Kirchenväter[22] lässt sich ein wenig über sein Leben und Denken erfahren.[23]

2.1.1. „Die Rede an die Griechen“

Nach seiner eigenen Aussage in *Oratio 42,2* ist Tatian vermutlich zwischen 120 und 130 n.Chr. „im Land der Assyrer“[24] geboren. Die Angabe in *Oratio* 35 bezeugt, dass der Syrer Tatian ein hochgebildeter Mann war, der auf seiner ausgedehnten Reise bei vielen Philosophen studierte (vgl. *Or*. 29). Der Christ gewordene Tatian lebte schon im Alter von 30 Jahren (um 150 n.Chr.) in Rom. Dass er möglicherweise dort ein Schüler Justins des Märtyrers (ca. 100-165 n.Chr.) war[25] und später eine eigene Schule gründete (um 185 n.Chr.), ist aus dem Zeugnis des Irenäus im ersten Buch gegen die Häresien zu entnehmen.[26]

Aufgrund seiner Konversion zur häretischen Gnosis (um 170 n.Chr.) – das war nach dem Märtyrertod Justins (ca. 165 n.Chr.) – wurde Tatian im Jahr 172 n.Chr. aus der römischen Gemeinde ausgeschlossen. Nach dieser Trennung, so dem Zeugnis Epiphanius von Salamis[27] zufolge, kehrte Tatian in den Osten zurück. In seiner alten Heimat wirkte der Syrer Tatian als Enkratit.[28] Seine rigoristisch-asketische Lehre und Lebensweise waren sehr stark von einer Theologie geprägt, die programmatisch als „ethischer

---

[22] W. L. PETERSEN, Tatian’s Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship (SVigChr 25), Leiden/New York 1994, 35-67.
[23] Vgl. VÖÖBUS, HASO vol. I, 31-45.
[24] PETERSEN, Tatian, 656: nach zeitgenössischem Verständnis erstreckte sich das „Land der Assyrer“ vom Tigris im Westen bis nach Medien im Osten und von den Bergen Armeniens im Norden bis nach Ktesipon im Süden.
[25] *Siehe* dazu E. J. HUNT, Christianity in the Second Century. The Case of Tatian, London/NewYork 2003, 52-73.
[26] IRENÄUS, *Adv.haer*. 1,28,1 (Text: BROX, 325); hier wird Tatian als Häretiker verurteilt; *siehe* weiter *Adv.haer*. 3,23,8 (Text: BROX, 293-295). Eine weitere Erwähnung seiner vielfältigen Beziehungen zu JUSTIN DEM MÄRTYRER, seiner Lehrtätigkeit sowie RHODONS als einen seiner Schülern in Rom ist bei EUSEBIUS (*h.e.* IV 29; V 13) zu lesen (Text: HAEUSER, Kirchengeschichte, 228f. 254f.); *siehe* dazu BARDENHEWER, GAKL I, 392-394. Es sei noch vermerkt, dass die früheste Erwähnung in einer orientalischen Originalquelle erst 791 im *Liber scholiorum* von THEODOR BAR KONI zu finden ist; *siehe* dazu PETERSEN, Tatian, 658; *DERS*., Tatian’s Diatessaron, 51-52.
[27] EPIPHANIUS, *haer*. 46,1.8-9 (Text: K. HOLL/J. DUMMER (Hg.), EPIPHANIUS II, *Panarion haer*. 34-64 (CGS 66), Berlin ^{2}1980, 204-205).
[28] *Or*. 42,2; HUNT, Christianity, 144-145; Vgl. D. G. HUNTER, Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity. The Jovianist Controversy, (New York 2007) Repr. 2010, 101-105.

Monotheismus“ beschrieben wurde.[29] All dies hat die syrische Spiritualität mitgestaltet.[30] Wie in Rom gewann Tatian, der sich selbst als „Herold der Wahrheit“ (*Or*. 17,1) bezeichnet,[31] durch seine eigene Schule auch hier in Mesopotamien weitreichenden Einfluss.[32] Schon hier ist zu bemerken, dass die Religiosität der *Oratio* ethisch, philosophisch und abstrakt ist.[33]

Aus der letzteren Bemerkung ist auch zu verstehen, warum Tatian die Worte „Jesus“, „Christus“ und „Christentum“ in seiner *Oratio* nicht verwendete.[34] Bemerkenswert ist dabei, dass die Christologie und Soteriologie bei Tatian nur eine untergeordnete Rolle spielen.[35] Ein weiteres bemerkenswertes Detail, das sich auf die besondere Diskussion über die Darlegungen Aphrahats bezieht, ist von PETER BRUNS[36] (unter Rückgriff auf MARTIN ELZE „Tatian und seine Theologie“[37]) und neuerdings von EMILY HUNT[38] (mit kritischen Bemerkungen) erörtert worden. Hieraus ergibt sich, dass die Anthropologie und Soteriologie bei Tatian nicht im Rahmen der Christologie, sondern unter der Pneu-

---

[29] BRUNS, Christusbild, 26f.; hier ist das gnostische Element erkennbar, wenn er von einem Mittler redet, also nicht vom Höchsten Gott, der die Welt geschaffen hat (*Or*.7,1-3). An anderer Stelle spricht er doch nachdrücklich von Gott, dem Schöpfer (*Or*. 5,3; 6,1), der alles als gut geschaffen hat (*Or*. 17,2; vgl. *Or*. 5,3; 12,1); hierzu *siehe* HUNT, Christianity, 45-46. TATIAN versteht seinen Glauben nicht als Religion, sondern als „Philosophie“ (*Or*. 31,1), „Wahrheit“ (*Or*. 17,1), „Unterweisung“ (*Or*. 12,5; 35,2) oder als „wahre Weisheit“ (*Or*. 17,1). Aus seiner Aussage in *Or*. 31,35-41, Mose sei größer als Homer und andere griechische Schriftsteller, ist die Identifikation des Christentums mit der Heilsgeschichte Israels zu entnehmen (vgl. *Or*. 40,1); *siehe* dazu PETERSEN, Tatian, 657; HUNT, Christianity, 103-104. Wie MARKION erklärte auch TATIAN die Ehe als „Schändung und Unzucht“; er war gegen den Besitz von Eigentum, verwarf auch Fleisch- und Weingenuss (*Or*. 11) (vgl. IRENÄUS, *Adv.haer*. 1,28,1); die rigoristische Art seines Enkratismus geht sogar so weit, dass er selbst den Wein in der Eucharistifeier durch Wasser (*Aquarii*) ersetzte (EPIPHANIUS, *haer*. 46,1); hierzu *siehe* QUASTEN, Patrology Vol. I, 221. Auf diesem Hintergrund erklärt sich auch die Grundlage seines Christusbildes, wenn TATIAN Jesus nicht als den „wahren Weinstock“ sondern als den „Baum mit Früchten der Wahrheit“ (Joh 15,1) bezeichnet; *siehe* dazu VÖÖBUS, HASO Vol. 1, 40-41; PETERSEN, Tatian’s Diatessaron, 77-82.

[30] W. HAGE, Nestorianische Kirche, in: TRE 24 (1994) 264-276, hier: 265; HUNT, Christianity, 144-155.

[31] Vgl. J. LÖSSL, Hermeneutics and Doctrine of God in Tatian’s *Ad Graecos*, in: StPatr 45 (2010) 409-412.

[32] M. ELZE, Tatian und seine Theologie (FKDG 9), Göttingen 1960, 42. 112; Vgl. PETERSEN, Tatian, 655ff.; daher liegt die Vermutung nahe, dass TATIAN zwischen 180 und 190 im Osten verstorben ist; *siehe* dazu *DERS*., Tatian’s Diatessaron, 72.

[33] Doch muss man sich von einer Überbetonung hüten, eben weil TATIAN sich gegen die griechische Philosophie stellt; ausführlich bei HUNT, Christianity, 48. 74-143.

[34] ELZE, Tatian, 105, spricht von Tatian’s „Theologie ohne Soteriologie“ und von seinem „Christentum ohne Christus“; Vgl. PETERSEN, Tatian’s Diatessaron, 69; HUNT, Christianity, 47.

[35] BRUNS, Christusbild, 26.

[36] Ebd., 26-29.

[37] ELZE, Tatian, 77ff.

[38] HUNT, Christianity, 170-174; Vgl. *DERS*., Tatian’s Use of Speech and Fire Metaphors: The Development of a Judaeo-Christian Philosophical Tradition, in: StPatr 40 (2003) 429-433.

matologie abgehandelt wird.[39] Tatian zufolge geht es bei der Erlösung um die (Wieder-)vereinigung (*συζυγία*) von Seele (*ψυχή*) und Geist (*πνεῦμα*), die als Rückkehr in den prälapsarischen Zustand verstanden wird (*Or*. 13,2; 15,1; vgl. 20;30).[40] Dies findet aber nicht im Hier und Heute statt, sondern nach der Aferstehung.[41] Deutlich ist, dass die Thematik vom Urzustand des Menschen und vom Ziel des Menschseins nach der Tradition der Auslegung von Gen 2,7 in Verbindung mit Gen 3 entfaltet wird.[42] Besonders bemerkenswert dabei ist seine spezifische Logoslehre (*Or*. 15,2-3; vgl. 13,1; 21).[43] Aus seiner Rede- und Darstellungsform ist festzustellen, dass seine Logoslehre der Kosmologie näher steht als der Christologie.[44]

2.1.2. Diatessaron

Für das syrische Christentum erlangt Tatian große Bedeutung durch die Schaffung einer zweiten erhaltenen Schrift: Die Evangelienharmonie, das sog. Diatessaron,[45] das seit dem späten 2.Jh. bis zu seiner Ersetzung durch die „getrennten“ Evangelien im 5. Jh. als Standardevangelium verwendet wurde.[46] Wie der Name „Evangelienharmonie“ (*ʾewangelyōn da-m^{e}ḥall^{e}ṭē*) sagt, besteht dieser erste syrische und armenische Evangelientext aus der einheitlichen Darstellung der Synoptik, in der aber das Johannesevangelium als erstes in der Reihe der Evangelien steht.[47]

Da der Originaltext verloren ist, kann man nicht mehr ausmachen, ob dieses erste Evangelium der orientalischen Christen ursprünglich in Griechisch oder Syrisch abgefasst

---

[39] Vgl. ELZE, Tatian, 88ff; H.-D. HAUSCHILD, Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie (BEvTh 63), München 1972, 197-206.
[40] Vgl. dazu J. E. MORGAN-WYNNE, Holy Spirit and Religious Experience in Christian Literatur ca. AD 90-200, Paternoster 2006, 80-83; im Zusammenhang mit APHRAHAT *siehe* unten im zweiten Teil: 5.3.1; 5.3.5 und 9.2.
[41] HUNT, Christianity, 49.
[42] Vgl. HAUSCHILD, Gottes Geist, 199.
[43] ELZE, Tatian, 77ff.; HUNT, Christianity, 21-47; *siehe* dazu H. J. W. DRIJVERS/G. J. REININK, Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten, in: T. BAARDA et al (eds.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn, Kampen 1988, 91-110, hier: 98-102.
[44] BRUNS, Christusbild, 27.
[45] Nach dem ersten Zeugnis von EUSEBIUS, *h.e.* 4,29,6 ist TATIAN der Verfasser des Diatessaron.
[46] QUASTEN, Patrology Vol. I, 224-225; *siehe* dazu die Einleitung von Christian LANGE, Ephraem der Syrer. Kommentar zum Diatessaron (FC 54/1), Turnhout 2008, 44-52.
[47] B. ALTANER/A. STUIBAR, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg u.a. ^{8}1993 (Sonderausgabe), 72; PETERSEN, Tatian, 657f.

war. Für die bisher übersetzten Texte[48] gelten die Bibelzitate des Syrers Aphrahat[49] und der Kommentar zum Diatessaron von Ephräm[50] als wichtige Quelle für eine solche Annäherung.[51] Die vorwiegend enkratitische Tendenz des Diatessaron, von der die Zitate bzw. Kommentare bei Aphrahat und Ephräm, aber auch bei dem anonymen Autor des *Liber Graduum* Zeugnis ablegen, gelten als Indiz dafür, dass das Diatessaron auch in der Folgezeit[52] die syrische Spiritualität mitgestaltet hat.[53]

2.2. Bardaiṣan von Edessa, der „aramäische Philosoph“ (154-222)

Nach dem Zeugnis der Chronik von Edessa wurde Bardaiṣan[54] am 11. Juli 154 im Zweistromland geboren.[55] Er stammte aus einem vornehmen parthischen Geschlecht. Dass er den ersten Teil seines Lebens in Edessa, am Hof des Königs Abgar IX. des Großen (179-216) verbrachte, bestätigt seine Zugehörigkeit zur parthischen Aristokratie. Die Überlieferung nennt ihn den „aramäischen Philosoph“. Dieser Beiname berechtigt zur Annahme seines großen persönlichen Ansehens innerhalb des politischen und

---

[48] *Siehe* P. BRUNS, Diatessaron, in: LACL ([3]2002) 193-194; weiter über das Diatessaron: B. M. METZGER, The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations, Oxford 1977, 10-36; D. WÜNSCH, Evangelienharmonie, in: TRE 10 (1982) 626-629; B. ALAND, Bibelübersetzungen I:4,2: Neues Testament, in: TRE 6 (1980) 189-196; Vgl. dazu U. MELL, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians (SUNT 77), Göttingen 2010, 205-246.

[49] *Siehe* PETERSEN, Tatian’s Diatessaron, 45.121 (D 1:10); 421 (D 2:1); 312 (D 2:20); 191.227 (D 9:11); 172 (D 11:12); 252 (D 14); 415 (D 14:26); 258 (D 14:44) und 227 (D 14:48).

[50] Von EPHRÄM ist sogar ein vollständiger Diatessaron-Kommentar vorhanden (eine armenische Übersetzung ist seit dem 6. Jh. bekannt; die syrische Fassung ist erst seit 1957 bekannt); zum Text *siehe* C. LANGE (dt.Übers.), Ephraem der Syrer. Kommentar zum Diatessaron (FC 54/1+2), Turnhout 2008; C. MCCARTHY (ed./tr.), Saint Ephrem’s Commentary on Tatian’s Diatessaron. An English Translation of *Chester Beatty* Syriac MS 709 with Introduction and Notes (JSSt.Sup. 2) Manchester 1993.

[51] Vgl. J. JOOSTEN, Tatian’s *Diatessaron* and the Old Testament Peshitta, in: JBL 120 (2001) 501-523; R. F. SHEDINGER, Did Tatian Use the Old Testament Peshitta? A Response to Jan Joosten, in: NT 41 (1999) 265-279 [als Antwort auf: J. JOOSTEN, The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels: A Contribution to the Study of the Diatessaron, in: *Textus* 15 (1990) 55-76].

[52] *Siehe* A. RÜCKER, Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen ‘Buche der Stufen‘, in: BZ 20 (1932) 342-354.

[53] HUNT, Christianity, 144-155.

[54] H. J. W. DRIJVERS, Bardaiṣan of Edessa (SSN 6), Assen 1966, 217; sein Name steht in Verbindung mit dem Fluss Daiṣan in Edessa; Vgl. dazu H. H. SCHAEDER, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, in: ZKG 51 (1932) 21-73, hier: 28; weiters zur Etymologie des Namens bei J. TUBACH, Bar Dayṣans Name, in: M. TAMCKE (Hg.), Syriaca. Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (July 2000, Wittenberg) (StOKG 17), Münster u.a. 2002, 11-18.

[55] KREMER, Mundus Primus, 18.

intellektuellen Kreises am Hof von Edessa,[56] vor allem aber seiner weltoffenen Haltung „als Zeuge einer facettenreichen Kulturbegegnung.“[57] Im Unterschied zur Verurteilung als Häretiker[58] lässt sich jedenfalls die Überzeugung Bardaiṣans finden, dass er ein „weltoffener Christ“ und der große philosophisch-theologische Denker der syrischen Christenheit seiner Zeit war,[59] der die Philosophie und Astrologie mit Elementen des christlichen Glaubens in eine harmonische Synthese brachte.[60] Nach dem Zeugnis von Michael dem Syrer († 1199) verstarb Bardaiṣan im Jahr 222 im Alter von 68 Jahren.[61]

Der große Teil der Schriften Bardaiṣans ist nicht erhalten. Seine Lehre kann nurmehr bruchstückhaft aus vielstimmigen Zeugnissen der Kirchenväter und den verschiedenen Polemiken seiner Gegner rekonstruiert werden.[62] Das von seinem Schüler Philippus redigierte „Buch der Gesetze und Länder“ (= Liber Legum Regionum)[63] blieb erhalten. In einer Dialogform bietet Bardaiṣan hier (s)ein kosmologisches und anthropologisches Erklärungsmodell dar. Kosmologisch bezieht es sich auf die Antwort der Frage nach der Alleinherrschaft des prinzipiell guten Schöpfergottes und damit zusammenhängend der Existenz des Bösen in der von Gott geschaffenen Welt.[64] Was die Anthropologie betrifft, geht es hier vor allem um die Antwort auf die Frage nach dem Schicksal und der Freiheit der Menschen. Deren wesentliche Denkform in Bildern und Vergleichen und

---

[56] BRUNS, Christusbild, 30; er war bedeutend nicht nur auf dem Gebiet der Philosophie, sondern auch der Kosmologie, Etnologie, Politik und Poesie; *siehe DERS.*, Bardaisan (griech.: Bardesanes), in: LACL (^{3}2002) 106-107; KREMER, Mundus Primus, 19.

[57] KREMER, Mundus Primus, 26; Vgl. BRUNS, Bardaisan, 106; er schreibt dazu: „Er (=Bardaiṣan) repräsentiert ein weltoffenes, antiasketisches Christentum der edessenischen Oberschicht, in dem syrische und griechische Elemente zu einer harmonischen Synthese verschmolzen.“

[58] Aufgrund der religiösen Polemik wurde die Dreiheit Markion, Bardesanes und Mani in der Kirchengeschichte – entsprechend ihrer historischen Reihenfolge – als Häretiker in einem Atemzug genannt; *siehe* dazu M. HUTTER, Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis, in: P. W. HAIDER/M. HUTTER/S. KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 261-272, hier: 262-264 (mit Anm. 12); Vgl. BRUNS, Christusbild, 30-31.

[59] KREMER, Mundus Primus, 19 mit Anm. 71; Vgl. P. KAWERAU, Das Christentum des Ostens (RM 30), Stuttgart 1972, 34-37.

[60] KREMER, Mundus Primus, 59; auch 55-56.

[61] Vgl. BRUNS, Bardaisan, 106.

[62] Ebd., 107; KREMER, Mundus Primus, 21; namentlich sind die Zeugnisse von EPHRÄM DEM SYRER, EUSEBIUS, HIPPOLYT, EPIPHANIUS VON SALAMIS und GEORG DEM ARABERBISCHOF hervorzuheben; *siehe* dazu Einleitung von T. KRANNICH/P. STEIN, Das „Buch der Gesetze der Länder“ des Bardesanes von Edessa, in: ZAC 8 (2004) 203-229, hier: 203-209.

[63] KREMER, Mundus Primus, 21 mit Anm. 84; in dieser Arbeit wird nach der dt. Übersetzung von KRANNICH/STEIN (oben Anm. 62) zitiert.

[64] Tendenziell steht diese Antwort als polemische Feststellung gegen die Lehre von MARKION (vor 100 bis ca. 160 n.Chr.); *siehe* dazu KREMER, Mundus Primus, 10-18.22.

inhaltliche Bedeutung hat besonders THOMAS KREMER ausgearbeitet.[65] Wichtig im Textzusammenhang ist das Kernstück seiner soteriologischen Christologie. Dabei wird vielfach auf die Erörterung von PETER BRUNS bezogen,[66] ohne es hier im Detail zu wiederholen. Einige wesentliche Überlegungen sind dazu kurz zu referieren.

Anders als bei Aphrahat in Ostsyrien, der noch die ursprüngliche Bennenung „Messianer“ (*m^{e}šīḥāyē*) verwendet,[67] spricht Bardaiṣan von einer „neue(n) Familie der Christen (*kresṭyānē*), die der Messias bei seiner Ankunft in jedem Land und in allen Gegenden errichtet hat.“[68] Die Fortsetzung der hier angeführten Stelle weist auf die liturgische Versammlung der Christen (*kresṭyānē*) am ersten Tag der Woche sowie das Fasten an festgelegten Tagen hin. Die Rede von den für eine gottwohlgefällige Lebensführung der Christen universalen „Gesetzen ihres Messias“ gehört zum wichtigen Teil des 46. Kapitels dieses Buches.

Den Hymnen *contra Haereses* von Ephräm dem Syrer ist die „bardaiṣansche Trinitätslehre“ im Rahmen einer anthropomorphen Gottesvorstellung zu entnehmen.[69] In diesem Kontext scheint seine Trinitätlehre auf eine Vorstellung als himmlische Familie hinzudeuten. In diesem Zusammenhang ist die mütterliche Funktion bzw. Muttergestalt des Heiligen Geistes bzw. die Nennung des Geistes als Mutter zu erwähnen.[70]

Eine reine Wortoffenbarung und deren Funktion als lebenserhellende Erkenntnis stehen im Mittelpunkt seiner soteriologischen Christologie. Das Motiv der rettenden und erlösenden Kraft des Sterbens und der (leibhaften) Auferstehung Jesu kommt nicht vor.[71]

---

[65] KREMER, Mundus Primus, 27-66.
[66] BRUNS, Christusbild, 31-36.
[67] APHRAHAT, D 22:10; FC II, 467 (PS I 909,11-18); *siehe* unten im zweiten Teil: 5.2.1. mit Anm. 109.
[68] BARDAIṢAN, *LLR* 46 (dt.Text: KRANNICH/STEIN, 228).
[69] EPHRÄM, *HcHaer* 55,1-2 (dt.Text: BECK, 187); *siehe* BRUNS, Christusbild, 31-32.
[70] H. KRUSE, Das Brautlied der syrischen Thomas-Akten, in: OCP 50 (1984) 291-330, hier: 325-326; er weist auf *HcHaer* 55,5 hin: „Und er (Bardaiṣān) sagte: ‘Wann werden wir noch dein Hochzeitsmahl erleben, o Geist?‘ Klein ist nämlich (noch) die Tochter, die er (der Geist als Mutter) auf seine Knie setzte und liebkoste.“ Weiters schreibt KRUSE: „Das eigentliche Zitat endet mit «o Geist?» Das Folgende ist Begründung der Frage durch Ephraem im Sinne Bardaiṣāns. Der Geist hat eine Tochter geboren, die Kirche. Da sie aber noch jung ist, ist der Tag der Hochzeit mit ihrem Bräutigam Christus noch nicht abzusehen. Wir wissen nicht, in welchem Zusammenhang Bardaiṣān dies gesagt hat; vielleicht hat er das Bild von der Mutter weiter gesponnen, im Sinne des Paulus […], Eph 5,29. Für Ephraem war diese Sprechweise schon anstößig.“ Bezüglich dieser Thematik *siehe* auch unten im zweiten Teil: 2.1.1.
[71] BRUNS, Christusbild, 33.35-36: „Das Kreuz ist kein Erlösungssymbol im strengen Sinn, sondern ein kosmisches Ordnungsprinzip, das die Himmelsrichtungen festlegt, in die die Elemente verteilt werden.

Das sachliche Gewicht liegt im kosmologischen Denken, woraus die kosmologische Ordnungfunktion Christi als das schöpferische Wort Gottes bzw. als das „Wort des Gedankens“[72] bedeutet. Dabei zeigt sich, dass Bardaiṣan die vorgegebene Adam-Christus-Parallele zunächst aufgreift, sie aber verkürzt: Jesus Christus ist der zweite, neue Adam. Als solcher ist er aber nur für die Seele der Menschen zuständig. Seine Heilsfunktion besteht also nur darin, der Einzelseele die rechte Wahrheitserkenntnis zu bringen und ihr den Weg in die oberen Sphären zu weisen.[73]

Damit ist das Kernstück seiner präsentischen Eschatologie, die in der Erlangung der rechten Wahrheitserkenntnis besteht, ersichtlich. Sie steht aber in enger Verknüpfung mit einer futurischen Eschatologie, die als Seelenreise zur endgültigen Vereinigung mit dem Göttlichen als „Brautgemach des Lichtes“ beschrieben wird. Ob Jesus Christus auch im eschatologischen Drama eine Rolle spielt, lässt sich nicht bestimmt sagen. Da aber Bardaiṣan nur an die Auferstehung der Seele glaubt, scheint er auch die volle Menschwerdung Christi geleugnet zu haben.[74]

Abschließend ist das von Bardaiṣan verwendete syrische Wort *ʾityā* (= Wesen) zu erwähnen. Seine Darstellungsweise steht ganz in der Linie der stoischen Elementenspekulation. Im Plural spricht er von *ʾityē* (= Wesenheiten) – namentlich von den fünf weltgestaltenden Elementen: Luft/Wind, Wasser, Feuer, Licht und Finternis. Im Rahmen der Astrologie werden die Sterne und Planeten auch *ʾityē* (= Wesenheiten) genannt. Nach der Auffassung Bardaiṣans können diese Wesenheiten wie der Schöpfer Gott aus sich selbst existieren. Gegen diese Gleichsetzung legt Ephräm heftige Polemik ein, z.B. in den Hymnen *contra Haereses* 3,1-2.4.13.[75] Wie Ephräm verwendet auch Aphrahat zwei syrische Worte, nämlich *ʾityā* (Wesen) und *ʾitutā* (Wesenheit), die in einem inneren Zusammenhang ausschließlich für den Schöpfer Gott reserviert sind.[76]

Die Welt wird vom Schöpfungswort in die Mitte gestellt, um als Puffer zwischen den rivalisierenden Elementen zu fungieren” (ebd., 35).

[72] Ebd.

[73] Ebd., 33-34.

[74] Ebd.

[75] *Siehe* dazu U. POSSEKEL, Ephrem’s Doctrine of God, in: A. B. MCGOWAN/B. E. DALEY/T. J. GADEN (ed.), God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Llyod G. Patterson (SVigChr 94), Leiden u.a. 2009, 195-237.

[76] APHRAHAT, D 23:52; FC II, 560 (PS II 100,17-19); D 23:58; FC II, 567; *siehe* dazu BRUNS, Christusbild, 140-144; *DERS.*, Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner

2.3. Die Oden Salomos (2. Jahrhundert)

Die Oden Salomos sind eine frühchristliche Sammlung von 42 hochpoetischen und geheimnisvollen Hymnen,[77] die von einem oder einer anonymen Verfasser(in) während der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im syrisch-edessenischen Raum geschrieben wurden.[78] Ähnlich dem Lob Gottes in den alttestamentlichen Psalmen sowie verwandt mit der rabbinischen Literatur, aber auch mit der klassischen Hekhalot-Literatur und der Qumran-Tradition[79] geht es in den Oden Salomos primär um die Anbetung und den Lobpreis des Herrn (*tešbōḥtā d-māryā*).[80] Es herrscht darin ein Ton des frohen Dankes und der Glaubensfreude[81] wegen der durch den Herrn geschehenen Erlösung.[82]

Zeit. Ein Beitrag zur Rezeption des Nizänums im syrischen Sprachraum, in: ZKG 101 (1990) 21-57, hier: 26-31; CHR. LANGE, A Study in Trinitarian Technical Terms in the Syriac Commentary on the Diastessaron, in the Light of the Question of Ephraem's Possible Authorship, in: Harp 11-12 (1998-1999) 225-253; *siehe* unten im zweiten Teil: 9.2. *bes.*: *Trennung vom Wesen des Vaters*.

[77] H. CHADWICK, Some Reflections on the Character and Theology of the Odes Salomos, in: P. GRANDFIELD/J. A. JUNGMANN (Hg.), Kyriakon. FS Johannes Quasten in Two Volumes, Aschendorf, Münster Westfalen, 1970, 266-270, hier: 267; M. LATTKE, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis (OBO 25/ 4), Göttingen 1998, 107-110.169-170; ihre Ähnlichkeit mit den späteren syrischen Hymnen von EPHRÄM DEM SYRER ist aus den bisherigen Forschungen zu entnehmen: A. J. WENSINCK, Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Salomon, in: ExpTim 8/3 (1912) 108-112; J. R. HARRIS, Ephrem's Use of the Oden of Salomon, in: ExpTim 8/3 (1912) 113-119. Der erhaltene Oden-Text liegt in drei Sprachen, nämlich griechisch, koptisch und syrisch vor. Aus der Reihe von *Fontes Christiani* ist eine dt.Übersetzung vorhanden, die in dieser Arbeit als Haupttext zu zitieren ist: M. LATTKE, Oden Salomos (dt.Übers. u. eingel.) (FC 19), Freiburg i. Br. u.a. 1995. Inzwischen ist die Zusammenstellung dieser drei Texte mit deutscher Übersetzung von Michael LATTKE erschienen, die in dieser Arbeit zu berücksichtigen ist: M. LATTKE, Die Oden Salomos: Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung, Darmstadt 2011; Text-Vergleiche: J. H. CHARLESWORTH (ed. & tr.), The Odes of Salomon, Oxford 1973; *DERS.*, Oden of Salomon. A New Translation and Introduction, in: *DERS.* (ed.), The Old Testament Pseudopigrapha Vol 2, New York, 1985, 725-771.

[78] K. RUDOLPH, War der Verfasser der Oden Salomos ein "Qumran-Christ"?, in: RQ 4 (1964) 522-555, hier: 536f.; BRUNS, Christusbild, 38; B. MCNEIL, The Odes of Salomon and the Scriptures, in: OrCh 67 (1983) 104-122, hier: 121-122; W. BAUER (übers.), Die Oden Salomos, in: NTApo ^{6}II, 576-625, hier: 577; weitere Diskussion über die Herkunft (Zeit und Ort) sowie die Sprache der ursprünglichen Version der Oden Salomon; *siehe* L. ABRAMOWSKI, Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos, in: OrChr 68 (1984) 80-90; LATTKE, Einleitung in: Oden Salomos (FC 19), 7-90, hier: 16-35 sowie Einleitung für die viersprachige Zusammenstellung, 9-13.

[79] *Siehe* dazu D. E. AUNE, The Odes of Salomon and Early Christian Prophecy, in: NTS 28 (1982) 435-460, hier: 443 mit Anm. 42; H. HESS, Salvation motifs in the Odes of Salomon, in: StPatr 20 (1989) 182-190, hier: 182; M. LATTKE, Die Oden Salomos: Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte, in: ZNW 98 (2007) 277-307; M. A. NOVAK, The Odes of Salomos as Apocalyptic Literature, in: VigChr 66 (2012) 527-550; die OdSal-Handschriften des syrischen Kodex Harris (*H*) und des der Nitriensis (*N*) bringen die beiden syrischen Wörter *zmīrtā*/*zmīrāṯā (= Ode/Oden)* und *mazmōrā/mazmōrē* (= Psalm/Psalmen) als Überschrift zur Geltung; hiezu LATTKE, Zur Bildsprache der *Oden Salomos*, in: Oden Salomos (OBO 25/4), 17-36, hier: 22-23; zum Kodex *H* und *N siehe* M. LATTKE, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis (OBO 25/1), Göttingen 1979, 32-51 (*Kodex N*) und 52-77 (*Kodex H*).

[80] Z.B. OdSal 11,7: „Ich verehre den Herrn wegen seiner Herrlichkeit"; oder im Schöpfungspsalm: OdSal 16,1-20; Vv13-14 besingen die Größe (*rabbūṯā*) und die Herrlichkeit des Herrn (*tešbōḥtā* oder *šūbḥā d-*

Der hymnische Charakter der *Oden* birgt in sich eine mystisch-spirituelle Heilserfahrung,[83] die tief in der soteriologischen Christologie von Innen verankert ist.[84] Hier liegt auch die Wurzel dessen, was später als prinzipielles Verhältnis von Gebet (*lex orandi*) und Glauben (*lex credendi*) gilt.[85] Wichtig für diesen Bezug ist der Gebrauch der proklamatorischen bzw. anbetenden Hymnen und Gebete in (oder *vor*) der lebendigen Gemeinde,[86] wo die Offenbarung Gottes und die Konkretisierung der Motivkomplexe von Salbung/Taufe[87] und Eucharistie/Pascha[88] einen Platz schon in der präbaptismalen Ka-

---

māryā) sowie die Schönheit seiner Schöpfung; Vgl. OdSal 8,1f.; 11,1; 14,7f.; 16,2; hier kommt die Bildrede von den „Früchten der Lippen" (*pēṗrē d-sepōwaṯā*) zur Sprache, die parallel mit dem „Jubel" oder „Lobpreis" steht; *siehe* dazu RUDOLPH, "Qumran-Christ", 531f.; Vgl. OdSal 40,5-6: „Wie die Quelle ihr Wasser hervorsprudelt, so sprudelt mein Herz Preisungen des Herrn hervor, und meine Lippen lassen für ihn herausgehen einen Hymnus. Und meine Zunge ist süß bei den Antiphonen für ihn, und üppig sind meine Glieder bei den Oden für ihn, und es jauchzt mein Antlitz im Jubel über ihn, und es jubelt mein Geist in der Liebe zu ihm, und meine Seele leuchtet auf durch ihn. Und die Frucht wird sich auf ihn befestigt werden. Und ihr (zu erg.: der Erlösung) Gewinn ist unsterbliches Leben, und seine (zu erg.: des Lebens) Empfänger sind unvergänglich."

[81] OdSal 5,1: „Ich sage dir Dank/Preis, Herr"; das Wort „Freude" (*ḥaḏuṯā*) begegnet oft in den OdSal 7,1.2.17; 15,1; 31,3.6; 23,1; 32,1.

[82] Z.B. OdSal 3,11; 4,15; 11,24; *siehe* dazu R. ABRAMOWSKI, Der Christus der Salomooden, in: ZNW 35 (1936) 44-69, hier: 45-47; H. J. W. DRIJVERS, Salomon as Teacher. Early Syriac Didactic Poetry, in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 123-134, hier: 126-127 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994, 123-134).

[83] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 13-15 mit der Betonung auf die tiefe Verankerung der mystischen Gedanken der *Oden* in der semitisch-jüdischen Gedankenwelt; obwohl der Odist keine biblischen Zitate aus dem Ersten und Zweiten Testament angibt, kann man doch seine Dichtung mit den beiden Testamenten in Verbindung bringen (ebd., 12 mit Anm. 13); signifikant dafür ist (s)eine enge Verknüpfung mit dem Johannesevangelium; dazu ist die Bemerkung von Johannes QUASTEN, Patrology Vol. I, 162 bezüglich der *Ode* 19 zu vergegenwärtigen: „The content of these hymns breathes throughout the spirit of an exaltet mysticism, which seems to be influenced by the Gospel of St. John. Most of them contain general praises of God with no traces of theological or speculative thought"; *siehe* dazu J. H. CHARLESWORTH/R. A. CULPEPPER, The Odes of Salomon and the Gospel of John, in: CBQ 35 (1973) 298-322, bes. *Addendum I*, 321-322.

[84] Vgl. dazu J. H. CHARLESWORTH, The Odes of Salomon – Not Gnostic, in: CBQ 31 (1969) 357-369; HESS, Salvation, 183.189; MORGAN-WYNNE, Holy Spirit, 58-80.

[85] *Siehe* auch unten im zweiten Teil: 2.2.4.

[86] OdSal 6,7; *siehe* auch der imperative Plural in OdSal 3,11: „Seid weise und erkennt und seid erweckt!"; OdSal 8,12: „Erkennt meine Gnosis, die ihr in Wahrheit mich erkennt"; OdSal 23,4: „Wandelt in der Gnosis des Herrn, und ihr werdet erkennen die Gnade des Herrm ohne Neid, sowohl zum Jubel über ihn als auch zur Fülle seiner Gnosis" oder OdSal 30,1 „Schöpft euch Wasser aus der lebendigen Quelle des Herrn, weil sie euch erschlossen hat"; hierzu M. PIERCE, Themes in the «Odes of Salomon» and Other Early Christian Writings and their Baptismal Character, in: EL 98 (1984) 35-59, hier: 39; Vgl. dazu H. KRUSE, Die 24. Oden Salomos, in: OrChr 74 (1990) 25-43; hier steht das Bild der Taube nicht für den Heiligen Geistes sondern für die Kirche (*knūštā/ʿēdtā*); OdSal 42,14 spricht von der „Versammlung von Lebendigen" (*knūštā ḏ-ḥayyē*). Die Texte aus OdSal 6,13-18 und 12.4.10-13 weisen auf eine Hierarchie bzw. offizielle Dienstordnung als „Diener des Trankes" in der Gemeinde hin; hierzu J. E. MORGAN-WYNNE, The Experience of Spirit in the Odes of Salomon, in: StPatr 18 (1989) 173-181, hier: 176.

[87] J. CHALASSERY, The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition, Rome 1995, 7-16.

techese/Keryma[89] und besonders in der Liturgie finden.[90] Innerhalb dieses großen Rahmens fehlt allerdings nicht die typische Verbindung zur syrischen Spiritualität, die stark vom „Individualismus“ geprägt ist.[91]

Aufschlussreich für die Fragestellung der Arbeit ist die spezifische Darstellung dieser Heilswirklichkeit in Bildern, Namen und Vergleichen, mit denen die neu möglich gewordene Erkenntnis (*iḏaʿṯā*) und das geschenkte unsterbliche Leben (*ḥayyē ḏ-lā mawtā*) in einem dynamischen Moment des Heilsgeschehens umschrieben wird. Diesen besonderen Aspekt hat zunächst die Studie von PETER BRUNS und neuerdings von EMMANUEL KANIYAMPARAMPIL bereits sorgfältig erhoben.[92] Hier seien die Ergebnisse nur kurz rekapituliert und ergänzt.

Erwägenswert sind zunächst die Namenstheologie und der trinitarische Gottesglaube.[93] Spricht die *Ode* 4,15 den Schöpfergott[94] mit „Du, Herr“ (*at māryā*) an, bezeichnet die *Ode* 12,10 ihn als das „Wort“ (*peṯḡāmā*).[95] Aber in *Ode* 7,7 wird er als „Vater der Gno-

---

[88] OdSal 4,10; 6,8-18; 11,6-13; 30,1-7; 35,1-7; Vgl. B. MCNEIL, Suffering and Martyrdom in the Odes of Salomon, in: W. HORBURY/*DERS.* (ed.), Suffering and Martyrdom in the New Testament. Studies presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar, Cambridge 1981, 136-142, hier: 139-140; R. MURRAY, Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition, Cambrigde 1975, 25 (14 Anm. 5); *DERS.*, The Exhortation to Candidates for ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church, in: NTS 21 (1974/75) 59-80, hier: 72.74.

[89] Zur Gruppe der Lehrdichtung gehören besonders die OdSal 23 (über den Himmelsbrief); 32 (über die Gnade/Gabe Gottes) und 34 (über das Wort Gottes); *siehe* dazu ABRAMOWSKI, Christus, 50-51; H. J. W. DRIVJERS, Kerygma und Logos in den Oden Salomos dargestellt am Beispiel der 23. Ode, in: A. M. RITTER (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Carl Andresen, Göttingen 1979, 153-172 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, East of Antiochia. Studies in Early Syriac Christianity (CStS 198), London 1984).

[90] *Besonders* OdSal 41; Vgl. A. G. KOLLAMPARAMPIL, From Symbol to Truth. A Syriac Understanding of the Paschal Mystery, Roma 2000, 48 mit Anm. 7; *siehe* dazu NOVAK, Odes of Salomon, 531.

[91] A. HARNACK/J. FLEMMING, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Aus dem Syrischen übersetzt von Johannes Flemming, bearbeitet und herausgegeben von Adolf Harnack (TU 35/4), Leipzig 1910, 98-100; BONDI, Spiritualität, 175. 177; wie bei APHRAHAT gilt auch in den *Oden* die enge Verknüpfung zwischen der Taufe und der geschlechtlichen Enthaltsamkeit (=Jungfräulichkeit/*bᵉṯūlūṯā* und Heiligkeit/*qaddīšūṯā*).

[92] BRUNS, Christusbild, 37-45; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 288-295.

[93] Diese Thematik hat F. G. UNTERGAßMAIR, Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den johanneischen Namensaussagen (fzb 13), Stuttgart 1974, 306-361, ausgearbeitet; bei APHRAHAT *siehe* unten im zweiten Teil: 2.2.

[94] Z.B. OdSal 7,7; 12,10; 16,8-14; Vgl. OdSal 4,15; 6,3-5; (vgl. Joh 1,3). Auch in den *Oden* ist die gnostisch-mythologische Kosmologie, in der die Welt von einem niederen Schöpfergott, also einem gottfeindlichen Demiurgen hergeleitet oder als abgefallene Stufe Gottes erklärt wird, nicht festzustellen. Nach der Auffassung der *Oden* hat Gott die Welt mit seinem Wort geschaffen (OdSal 12; 16; 4,14f.; 7,9).

[95] Vgl. OdSal 7,7f.; 16,8-12.19; J. H. CHARLESWORTH, Qumran, John and the Odes of Salomon, in: *DERS.* (ed.), John and Qumran, Lodon 1972, 107-136, hier: 123f.

sis“ (*ʾb̲ūh d-id̲aʿt̲ā)*[96] benannt. Als solcher ist er das „Wort der Erkenntnis“ (*pet̲ḡāmā d-id̲aʿt̲ā*).[97] Der Schöpfer und Gottvater[98] besitzt die Gnosis (*maddʿā*),[99] die nach *Ode* 8,9 nicht für das Fleisch bestimmt ist.

Auch in dieser Hymnensammlung sind die verwendeten Bezeichnungen „Herr“[100] und „Wort“[101] für Christus (*m^e^šīḥā*)[102] zu finden. Als das Wort ist und bleibt der Herr Messias (*māryā m^e^šīḥā*) „mit uns auf unserm ganzen Wege“ (41,11). Die Funktion Christi des Herrn (*m^e^šīḥā d-māryā*) als Wort besteht darin, die „Erkenntnis des Herrn“ (*id̲aʿt̲ā d-māryā*) oder die des „Höchsten“ (*id̲aʿt̲ā da-mrayymā*) zu vermitteln (6,6; 7,21; 8,8; 23,4),[103] und dadurch das unsterbliche Leben (*ḥayyē d̲-lā mawtā*), das lebendig macht

---

[96] BRUNS, Christusbild, 38; die Verwendung des Epithetons *ʾabā* („Vater“) ist 12mal belegt.

[97] CHARLESWORTH, Qumran, 117.124-125.128-129; Vgl. dazu RUDOLPH, Qumran-Christ, 525.546; OdSal 41,9 spricht vom „Vater der Wahrheit“ (*ʾab̲ā da-šrārā*) und OdSal 8,8 ist die Rede vom „Wort der Wahrheit“ (*pet̲ḡāmā d̲a-šrārā*).

[98] Aus der *Ode* 10 ist die Auffassung von Gott als dem Vater Christi zu entnehmen; Vgl. dazu OdSal 7,15; hier spricht der Odist vom Vater, der sich seines Sohnes wie eines Werkzeuges bedient und wegen seiner Heilstätigkeit ist der Vater zufrieden mit ihm (vgl. Mt 3,17; Mk 1,11).

[99] OdSal 38,21; 17,7.

[100] *Siehe* ABRAMOWSKI, Christus, 47; BRUNS, Christusbild, 38; die Bezeichnung *māryā* („Herr“) taucht fast in jeder *Ode* auf: 106mal für den göttlichen Namen; 14mal ist er Äquivalent für Gott, 34mal für den Höchsten, 6mal für Gott, den Höchsten und Vater. Nach ABRAMOWSKI ist das syrische Wort *māryā* Äquivalent mit dem Griechischen *κύριος*; seine Bedeutung entspricht ganz der griechischen Bibel, nämlich der offenbare Gott, der an sich oder in seinem Sohn offenbar ist.

[101] OdSal 9,3; 41,14.

[102] OdSal 17,16; 24,1 (Herr Messias/*māryā m^e^šīḥā*); 30,6 (Messias des Herrn/*m^e^šīḥā d-māryā*): „Ich glaubte nämlich an den Messias des Herrn, und ich war der Meinung, dass er der Herr ist“. Im Gegensatz zur Vorstellung von *zwei Messiassen* von der Qumran-Gemeinde, der eine König und der andere Priester, spricht der Odist in OdSal 42,15a nachdrücklich von einem Messias: „Messias ist in Wahrheit nur Einer (*m^e^šīḥā b̲a-šrārā ḥad̲-ū*)“, aber er ist mit vielen Namen bezeichnet (vgl. APHRAHAT, D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,6f); wichtig zu beachten ist, dass in dieser Hymnensammlung nirgends dem Namen Jesus zu begegnen ist; außer der christologischen Bezeichnung „Sohn“ (*b^e^rāʾ*): OdSal 19,2 (der Sohn ist der Becher/*b^e^rā k̲āsā ʾīt̲aw*); 23,18 (der Sohn der Wahrheit vom höchsten Vater/*b̲^e^rā d̲a-šrārā men ʾab̲ā mrayymā*) und 23,22 (des Sohnes/*d̲a-b̲^e^rā*); 41,13 (der Sohn des Höchsten/*b^e^reh da-mrayyamā*); 42,15 (Erbarme dich unser, Sohn Gottes!/*ḥonayn b^e^reh d-(ʾ)allāhā*) wird der Herr Christus (*māryā m^e^šīḥā*) auch nirgends Gott (*ʾallāhā*) genannt.

[103] OdSal 12,11 spricht von Christus als dem „Mund des Höchsten“ (*pummeh da-mrayymā*); in diesem Zusammenhang stellt OdSal 30,1-5 eine bekannte Bildrede vom „Wasser aus der lebendigen Quelle“ (*mayyā men mabbūʿā ḥayyā*) dar; aber anders als Joh 7,7-39 oder Joh 4.10.14 bezieht es sich hier nicht auf den Heiligen Geist, sondern auf das Wort, das den Lippen des Herrn entspringt (V5). Weiters ist in OdSal 31,3-4 zu lesen: „Seinen Mund öffnete er und verkündigte Gnade und Freude und sagte neue Lobpreisung seinem Namen. Und er erhob seine Stimme zum Höchsten und brachte ihm dar jene Kinder, die durch ihn waren.“ Es geht also hier um die Verbreitung der Stimme Gottes durch das Wort, das Christus ist. Durch ihn sind wir „Kinder Gottes“ geworden (vgl. Joh 1,12); in OdSal 8,8 stellt der Odist eine Aufforderung dar, indem er sagt: „Hört das Wort der Wahrheit, und empfangt die Gnosis des Höchsten“; das Hören des Wortes der Wahrheit ist identisch mit dem Erhalten der Erkenntnis; Vgl. OdSal 7,7; Christus, das Wort der Erkenntnis ist dem Vater der Erkenntnis gleich; solche Hermeneutik ist auch bei APHRAHAT

und zur Ruhe führt (15,10).[104] Deshalb ist die „Erkenntnis“ für die *Oden* mit „Erlösung“ (*p̄urqānā*) gleichbedeutend.[105] Auch diese Deutung bestärkt die soteriologische Funktion Christi als Erlöser (*pārōqā*).[106] Auffällig ist die syrische Wiedergabe des griechisch-johanneischen „Logos“ abwechselnd mit *mell^{e}ṯā* (dem Wort) und *peṯḡāmā* (der Rede/dem Spruch).[107]

Gemeinsam mit dem Heiligen Geist sind die aktive Rolle Gottes in der Heilsgeschichte, also in der Schöpfung und Erlösung sowie die typische Symbolik aus der fraulichen Bilderwelt der frühsyrischen Literatur zu erheben.[108] Nach der *Ode* 19 hat der Vater (*ʾaḇā*) zwei Brüste[109] als Milchspenderin[110] und der Sohn (*b^{e}rā*) ist der Becher.[111] Die

---

zu finden: D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,6-7) und D 14:39; FC II 376 (PS I 684,11-12); *siehe* unten im zweiten Teil: 4.3.3. und 9.1.

[104] OdSal 11,12; 37,4; 38,4; der Odist spricht von der Ruhe (*nīḥūṯā*) aus der konkreten Heilserfahrung und verbindet sie mit dem Leben bzw. unvergänglichen Leben (3,8-9; 28,7); für den Odist steht dieser Heilsbegriff Ruhe (*nīḥūṯā*) auch gleichbedeutend für Milde und Gnade (20,9), für Verherrlichung und Verwandlung (36,3-6) und für die Wahrheit (38,4); *siehe* CHALASSERY, Holy Spirit, 12-13; ausführlich bei M. FRANZMANN, The Odes of Salomon, Man of Rest, in: OCP 51 (1985) 408-421; *DERS.*, Potrait of a Poet: Reflections on “the Poet” in the Odes of Salomos, in: E. W. CONRAD/E. G. NEWING (ed.), Perspectives on Language and Text. Essays and Poems in Honor of Francis I. Andersen’s Sixtieth Birthday, Eisenbrauns 1987, 315-326; zu dieser Thematik bei APHRAHAT, *siehe* unten im zweiten Teil: 8.4. Der Ansatzpunkt der soteriologischen Vorstellung, in dem die Zusammenhänge zwischen der Ruhe und Erkenntnis dargestellt wurden, wird im nächsten Abschnitt (2.5.) noch näher erläutert.

[105] Für den Odist gilt das unsterbliche Leben, das wir durch seinen Messias empfangen (41,3), für alle Menschen (9,4; 10,2; 11,6f; vgl. Joh 3,15-16; 3,36; 4,14) und dieses ewige Leben ist gegenwärtig bei dem, der zum Licht gehört (3,9; 11,12; 15,8-10; vgl. Joh 3,36; 4,14).

[106]Diese soteriologische Bezeichnung *pārōqā* kommt nur zweimal vor, nämlich in OdSal 41,11 und 42,18; ABRAMOWSKI, Christus, 47; BRUNS, Christusbild, 39.

[107] BRUNS, Christusbild, 39 mit Anm. 84; CHARLESWORTH, Qumran, 124f.; *DERS.*/CULPEPPER, Odes of Salomon, 310f.; zu APHRAHAT *siehe* unten im zweiten Teil: 9. Kapitel.

[108] PIERCE, Odes of Salomon, 40ff.; *siehe* auch unten im zweiten Teil: 2.1.1.

[109] *Siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 292 mit Anm. 114; wie im Targum Ct 7,4 steht diese symbolische Darstellung für das Wort und den Geist Gottes; in seinem fünften Buch gegen die Häresien spricht IRENÄUS von „zwei Händen“ des Gottvaters, d.h. sein Sohn und sein Geist, die er zur Welt gibt (*Adv. haer.* 5,6,1); der Syrer EPHRÄM spricht vom Sohn als der „lebendigen Brust“ (*HdN* 4,149-150).

[110] OdSal 19,4; Vgl. OdSal 8,16 (Brüste oder Schoß und heilige Milch); 14,2 (Milchquelle); solche Vater-Darstellung verweist schon auf die mütterlichen Züge Gottes, die aber mit der physischen Gestalt (als Frau) gleichzusetzen ist (vgl. Num 11,11-12; Jes 49,15; 66,13); *siehe* OdSal 19,4 („die Süße der Milde des Herrn“/*ḥalyūṯā ḏ-ḇassīmūṯeh d-māryā*); OdSal 38,8 („die Süße des Todes“/*ḥalyūṯā d-mawtā*); OdSal 7,3; 11,21; 17,7; 42,16 („seine Milde“/*ḇassīmūṯeh*) und zusammen mit dem Erbarmen Gottes in OdSal 14,3 („dein Erbarmen“/*raḥmayk*) bzw. mit dessen Gnade in 20,9 („seiner Gnade“/*ṭaybūṯeh*); hierzu H. J. W. DRIJVERS, The 19th Ode of Salomon: Ist Interpretation and Place am Beispiel in Syrian Christianity, in: JThS 31 (1980) 337-355, hier: 340f. (mit dem Hinweis auf die Parallele mit CLEMENS VON ALEXANDRIEN und IRENÄUS VON LYON) [wieder abgedruckt in: *DERS.*, East of Antiochia. Studies in Early Syriac Christianity (CStS 198), London 1984]; Vgl. dazu G. WINKLER, Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Deutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen, in: T. BERGER/A. GERHARDS (Hgg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (PiLi 7), St. Ottilien 1990, 7-29, hier: 25; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 290.

Geistmacht der Heiligkeit (*rūḥā d^e-qudšā*), d.h. *die* Heilige Geist ist weiblich.[112] Wertvoll für die Thematik der Arbeit ist die Tatsache, dass die *Ode* die Betonung der aktiven Rolle des Heiligen Geistes deutet. Bildlich gesprochen, baut sie eine „Brücke" zwischen dem Vater und dem Sohn,[113] indem sie „ein Geheimnis des Vaters offenbart, nämlich seine mütterlichen Züge, dargestellt im Symbol der Brüste, wie es auch der mütterliche Geist ist, der die Mischung aus den beiden Brüsten des Vaters der Welt darreicht."[114] Die aktive Rolle des mütterlichen Gottesgeistes beim Melken sowie bei der Mischung der Milch in den Becher (= Sohn) und bei der Vorbereitung des Mutterleibes (Mariens) für das Empfangen der göttlichen Becher-Milch Gottes, ist auch bemerkenswert. Der Geist öffnet den Schoß (*ʿubbā*) des Vaters,[115] legt diese Milch als Bild für göttliche Erkenntnis[116] in den Schoß/Mutterleib (*karsā*) der Jungfrau (Maria) hinein und dann gibt sie diese als „Sohn" der Welt, die ohne Erkenntnis war. Die Betonung der aktiven Rolle des Heiligen Geistes im innertrinitarischen Gott sowie bei der Inkarnation,[117] Taufe und Eucharistie,[118] und überhaupt in der ganzen Heilsgeschichte „von Anfang an" (*men b-rēšīṯ*)[119] liegt auf der Hand.[120]

---

[111] Mit dem Wort „Becker" denkt man auch an das Wort Jesu in Mk 10,38.

[112] Grammatikalisch *Femininum* OdSal 28,1; auch 36,3; *siehe* dazu S. M. BURGES, The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions, Masschusetts ³2000, 172-173; R. R. RUETHER, Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History, London 2006, 127-137; E. KANIYAMPARAMPIL, Feminine-Maternal Images of the Spirit in Early Syriac Tradition, in: Letter & Spirit 3 (2007) 169-187, hier: 178-179. Eine andere Bedeutung in OdSal 24,1-2 (*die* Heilige Geist in Gestalt einer Taube bei der Taufe Jesu im Jordan); *siehe* dazu KRUSE, Oden Salomos, 30; WINKLER, Überlegungen, 16.

[113] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 292-295; Vgl. dazu C. B. HORN, The Virgin and the Perfect Virgin: Traces of Early Eastern Christian Mariology in the Odes of Salamon, in: StPatr 40 (2003) 413-428, hier: 419.

[114] WINKLER, Überlegungen, 26; Vgl. dazu A. D. DECONICK, Holy Misogyny: Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter, London 2011, 27-38.

[115] DRIJVERS, 19th Ode, 341.

[116] BRUNS, Christusbild, 40 mit Anm. 88

[117] OdSal 31,1-6; *siehe* dazu BRUNS, Christusbild, 42-43 spricht von einer adoptianisch gefärbten Christologie (OdSal 6,1f; 10,1f; 12,1-3; 28,7f.; 32,1f.).

[118] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 293-294; in diesem Zusammenhang sind die verwendete Bildersprache von Kleidung und Beschneidung mit dem Geist (OdSal 11; 25) sowie die der Tauben (OdSal 28,1-2) in Anspielung auf Gen 1,2 zu würdigen; Vgl. APHRAHAT, D 6:14; *siehe* MORGAN-WYNNE, Holy Spirit, 58-80; E. FERGUSON, Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, Cambridge 2009, 222-224; DRIJVERS, 19th Ode, 349; Vgl. E. ENGELBRECHT, God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist, in: JECS 7 (1999) 509-526; weiters bei APHRAHAT, *siehe* unten im zweiten Teil: 5.3.3; 6.6.6; 7.3.2 (mit Anm. 92) und 12. Kapitel.

[119] OdSal 23,1-3; *siehe* DRIJVERS, Kerygma, 156.

[120] DRIJVERS, 19th Ode, 349; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 45; es fehlt aber nicht die aktive Rolle des Vaters „von Anfang an" in der Schöpfung und Erlösung: indirekterweise spricht OdSal 19,9 von Gott als „Hebamme" (*ḥayyṯā*), der die Jungfrau/Mutter lebendig erhielt – wie ein Mann (V10); hierzu DRIJVERS, 19th Ode, 346f (in Anspielung auf Ps 22,10-11); weiters *siehe* OdSal 8,16; auch 8,6.20 und 25,2 (Hervor-

In der *Ode* 23 begegnen wir weiters der (mythologischen) Bildrede vom Himmelsbrief. Der Brief ist eine konkrete Verkörperung des präexistenten göttlichen Gedankens (*maḥšaḇtā*) und Willens (*ṣeḇyānā*).[121] Er ist ein Dekret, gleichsam eine große Tafel, die mit dem „Finger Gottes“ beschrieben war.[122] Dass dieser Brief von einem Rad, d.h. vom Kreuz empfangen wurde, weist schon auf die Person (*parṣopā*) Christi[123] und dessen Heilsbedeutung als Gesandter (*īzgaddā*) Gottes hin.[124] Dies ist jedoch nicht von daher zu verstehen, dass das Kreuz der Mittelpunkt der Betrachtung ist.[125] Ein besonderer Unterschied zur Todesmystik und Rechtfertigung des Sünders des Paulus ist zu beachten,[126] denn ähnlich wie bei Aphrahat ist die ganze Folge von Text-Anspielungen der *Ode* von der Feststellung der Selbsterniedrigung Gottes bzw. des Erlösers in die irdisch-menschlichen Existenzweise[127] und in die Unterwelt[128] eingerahmt.[129] Die Einheit der

---

zuheben ist die Rede von der „Rechten des Herrn“/*yemmīneh d-māryā* bzw. „meiner Rechten“/*men yammīnā*); in diesem Kontext gilt die rechte Hand Gottes als Umschreibung der Hilfe und Rettung Gottes; ebd., 341-342 mit Anm. 1 (in Anspielung auf Joh 1,10-12); schwerpunktmäßig sprechen die *Oden* von der Person Christi und dessen Heilstätigkeit als Offenbarung, z.B. als dem Wort/Spruch (OdSal 6,6; 7,21; 8,8; 23,4), das die Liebe ist (OdSal 12,2; vgl. 17,12; 42,7.9) und mit uns ist (OdSal 42,11) oder als dem Heilbringer (OdSal 5,11; 15,6; vgl. 31,12f.; 21,2) bzw. dem Bringer der Erkenntnis (OdSal 8,8-10.13f.), die das Licht (OdSal 10,1; 12,3; 15,2; 16,14; 32,2; 36,4; 41,14; vgl. 3,9; 11,12; 15,8-10) und das unsterbliche Leben ist (OdSal 9,4; 10,2; 11,6f.; 15,9) und als dem Lebendigmacher (OdSal 42,11). Bei dem Gesagten ist und bleibt zu beachten, dass man sich mit der Hervorhebung der aktiven Rolle des Heiligen Geistes vor einer Überbetonung hüten muss.

[121] OdSal 23,5; vgl. OdSal 9,3-5; 16,8-9.19; 17,5; weiters zur Präexistenzvorstellung: OdSal 8,8-10.13f.; 16,18; 28,19; 32,2; 41,8.14-15 (vgl. Joh 1,1f); *siehe* dazu DRIJVERS, Kerygma, 158-159.

[122] OdSal 23,21-22; was den Namen Sohn betrifft ist die Ergänzung in V18 zu beachten: „erschien auch an seinem Kopf das Haupt (*rēšā*), das sich offenbarte, nämlich der Sohn der Wahrheit vom höchsten Vater (*ḇᵉrā ḏa-šrārā men ʾaḇā mrayymā*).“ Aus diesem Text ergibt sich, dass die Christusbezeichnung „Haupt“ (*rēšā*) in einer engen Verbindung mit dem oben erwähnten Heilsbegriff „Erkenntnis“ (*iḏaʿṯā*) steht. Der Sohn der Wahrheit ist also die Offenbarung des höchsten Gottes; er ist der Sohn des Höchsten, der in der Fülle seines Vaters erschienen ist (OdSal 41,13). Weiters ist zu beachten, dass es die Verwandlung des Briefes zu einer großen Tafel ist, die zum Gedanken über die Heiligen Schrift führt. Denkbar ist auch die Verknüpfung der Aussage „Finger Gottes“ mit dem Heiligen Geist (vgl. Lk 11,20; Mt 12,28); *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 44 mit Anm. 25.

[123] Das typisch syrische Wort *parṣopā*, das auf den Sohn angewandt wird, also im christologischen Sinn, kommt nur einmal in OdSal 25,4 vor und bedeutet ganz einfach eine „Person“ im Sinn eines „Individuums“; in vier Stellen OdSal 38,1.7.10.15. wird die „Wahrheit“ (*šᵉrārā*) personifiziert. Das gilt auch für Freundschaft (*rāḥmūṯā*) und Gleichheit (*šawyūṯā*); die Wahrheit seines Wortes ist die Liebe (*ḥubbā*) (12,9.12; vgl. Joh 13,34), die Wahrheit (8,8; 12,3.12; 32,2; vgl. Joh 14,6) und das Leben (41,11; vgl. Joh 14,6), besonders das unsterbliche Leben (10,2; 15,9; vgl. Joh 3,16).

[124] OdSal 23,11-21.

[125] HESS, Salvation, 189.

[126] BRUNS, Christusbild, 39 mit Anm. 85.

[127] OdSal 12,5f; 23,5; aus seiner Milde (*ḇassīmūṯeh*) hat Gott seine Göße (*rabbūṯeh*) verringert; er lässt sich in seiner Einfachheit erkennen: OdSal 7,1-6; vgl. 19,6-10; 39,9; 41,11f. Hier ist die Rede vom Messias als dem inkarnierten Wort (vgl. Joh 1,14), das äquivalent mit dem Licht ist (OdSal 10,1; 12,3; 16,14; 32,2; 41,14; vgl. Joh 1,4; 8,12). Beachtenswert ist auch die einmalige Verwendung des syrischen Wortes

innertrinitarischen Relation in der Unterscheidung,[130] die durch den Symbolismus des Namens ausgedrückt wird, ist aus dem Schlusssatz der *Ode* 23,22 zu entnehmen: „Und der Name des Vaters (*šmā ḏ-aḇā*) (stand) auf ihr (zu erg.: der Tafel) und des Sohnes (*ḏa-ḇrā*) und des Heiligen Geistes (*ḏ-rūḥā qaddīšā*), um königlich zu herrschen in alle Ewigkeit."

Aus diesem formelhaften Gebrauch der Trias ist die soteriologische Christologie von Innen weiter zu verfolgen. Mit der Rede von Christus als dem „inkarnierten" Wort Gottes ist zweierlei gesagt: einmal dass der göttliche Ursprung Christi aus dem Schoß (*ʿubbā*) des Vaters ist.[131] Mit dieser Bildsprache wird die Herkunft Christi von Gott und seine innigen Nähe zu Gott „von Anfang an" gewichtet. Und als Sohn steht er da als „Offenbarer" bzw. „Angesicht" (*parṣūfā*)[132] und „Gesandter", der das göttliche Wort, das Licht-Leben und die liebende Barmherzigkeit des Vaters leibhaft-geschichtlich, anschaulich und erfahrbar macht. Damit ist das Zweite schon gesagt, dass der menschliche Ursprung Christi aus dem Schoß der Jungfrau Maria hervorgeht.[133] Der Darstellungsweise aus der einheitlichen Bewegung Christi vom himmlischen Schoß zum irdischen Schoß[134] ist die „Zwei-Söhne-Christologie" bzw. „gleichzeitige Christologie"[135]

---

k^e^yānā in *Ode* 7,6, das im Zusammenhang mit dem Sohn steht, der die menschliche *Natur* angenommen hat: „Wie meine Natur (*ʾaḵ k^e^yān*) war/wurde er, damit ich ihn erführe." Die verwendeten Bezeichnungen „Geliebter" (*raḥīmā*) in den *Oden* 3,5.7; 7,1 sowie „Freund" (*ḥabbīḇā*) in 8,22; 38,11 gelten aber sowohl für Christus als auch für Gott.

[128] OdSal 17. 22 und 42 (im Zusammenhang mit dem Gebet V15: „Erbarme dich unser, Sohn Gottes!"/*ḥonayn b^e^reh d-(ʾ)allāhā*); Vgl. dazu W. R. NEWBOLD, The Descent of Christ in the Odes of Salomon, in: JBL 31 (1912) 168-209; D. PLOOIJ, Der Descensus ad inferos in Aphrahat und Oden Salomos, in: ZNW 14 (1913) 222-231; *siehe* bei APHRAHAT in zweiten Teil: 9.3.

[129] BRUNS, Christusbild, 39.41; *siehe* auch unten im zweiten Teil: 11.5.2 und 12. Kapitel.

[130] *Siehe* BRUNS, Christusbild, 39.

[131] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 290 mit Anm. 108; er weist auf den alten syrischen Text (Curetonian MS) des Johannesevangeliums (Joh 1,18) hin: Der Sohn ist *vom* Schoß des Vaters, also nicht *im* Schoß des Vaters (*siehe* Text: F. C. BURKITT, Evangelion Da-Mepharreshe. The Old Syriac Version of the Four Gospels Vol I (London 1904), repr. Piscataway/NJ 2003, 425).

[132] OdSal 8,13; 11,14; 15,9; 17,4; 22,11; 31,5; 42,13; *siehe* dazu T. B. MANSOUR, Die syrische Theologie. Einführung: Zur syrischen Christologie vor Chalcedon, in: JCGK 2/3, 438-448, hier: 443.

[133] Der Messias ist gekommen (OdSal 7; 41,3f. 11-15); der Odist verwendet den Terminus „Wohnen" in OdSal 12,12: „Zeltwohnung des Wortes aber ist der Mensch" (*mašknā ḡēr d-p̄eṯḡāma bar nāšā-w*) (vgl. Joh 1,14); Gott macht sich klein, indem er die Menschengestalt anzieht; er ließ sich in seiner Einfachheit erkennen: „Er war wie ich, damit ich ihn annähme. An Gestalt (*ba-ḏmūṯā*) erschien er wie ich, damit ich ihn anlegte. Und ich zitterte nicht, als ich ihn sah. Weil er ist, erbarmte er sich meiner. Wie meine Natur (*ʾaḵ k^e^yān*) war/wurde er, damit ich ihn erführe, und wie mein Bild (*w-aḵ ṣūrt*), damit ich mich nicht abwendete von ihm" (OdSal 7,4-6; vgl. IRENÄUS, *Adv. haer*. 3,19,1).

[134] Ähnlich bei EPHRÄM, *HdF* 24,3; *HdR* I,7; *HdN* 13,7.

[135] BRUNS, Christusbild, 42-43; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 292 mit Anm. 116.

der *Ode* zu entnehmen: Dieser Messias ist beides, Sohn Gottes und Sohn Mariens; er ist der Erlöser, zugleich der erlöste Erlöser bzw. der erlösende Erlöste.[136] Ein derartige christologischer Ansatz, der keinen Gegensatz von „Oben" und „Unten" kennt, ist auch beim Syrer Aphrahat festzustellen, denn nach ihm liegt die Göttlichkeit Christi innerhalb seines Menschseins. Mit anderen Worten: Christus ist von oben, in dem er von unten kommt![137]

Mit der Thematik der Gleichzeitigkeit des gottmenschlichen Christus ist der Gedanke über die „Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes, d.h. dass Gott auf vollkommene Weise erkannt wird",[138] als dynamisches Moment des Heilsgeschehens zu verbinden.[139] Geht der Odist davon aus, dass die Aufgabe und der Sinn der Menschwerdung Christi, also seines gesamten Menschseins, die Rettung des Menschen ist, so liegt es für ihn nahe, sofort an die christologisch-soteriologische Botschaft zu denken: Durch Christus haben die Menschen Gott erkannt. HENDRIK JAN WILLEM DRIJVERS sagt dazu:

> „Erkenntnis hat in den Oden Salomos die Bedeutung von der Erkenntnis des Heils, das im Laufe der Weltgeschichte, die zugleich von Anfang bis Ende Heilsgeschichte ist, von Gott seinen Auserwählten bereitet worden ist. Die Heilsgeschichte ist also ein Weg, worauf die Kenntnis sich mehrt und Unkenntnis vertrieben wird."[140]

---

[136] OdSal 36,3b-4: „Und während ich Mensch war, wurde ich genannt: «Lichtglanz», der Sohn Gottes. Während ich pries unter den Preisenden, (war) ich auch groß unter den Großen"; OdSal 42,15b: „Und es liefen zu mir jene, die gestorben sind, und riefen und sprachen: «Erbarme dich unser, Sohn Gottes»!"; OdSal 3,7: „Ich wurde vereint, weil der Liebende ihn, den Geliebten, fand, weil ich lieben sollte ihn, den Sohn, damit (auch) ich Sohn sei."

[137] *Siehe* unten im zweiten Teil: 4.2.3.

[138] DRIJVERS, Kerygma, 157.

[139] Eng verbunden mit dieser Auffassung ist die verwendete Bildersprache vom „Ent"- und „Bekleiden" zu erwähnen; OdSal 11,10-11.16: „Und ich ließ die Torheit zurück, weggeworfen auf die Erde, ich legte sie ab und warf sie von mir. Und der Herr machte mich neu durch sein Gewand und erwarb mich durch sein Licht […] und er führte mich in sein Paradies, wo der Reichtum der Freude des Herrn ist"; OdSal 21,3.6-7: „Und ich zog aus die Finsternis, und ich zog an das Licht […] Und erhöht wurde ich im/durch das Licht und ging vor seinem Angesicht vorbei. Und nah war ich ihm, während ich Lobpreis und ihm Dank sagte"; OdSal 25,1-2.8: „Ich bin erlöst worden von meinen Fesseln, geflohen bin ich zu dir, Herr, denn du bist mir eine Rechte gewesen, indem du mich erlöst und mir geholfen hast […] Und ich wurde bedeckt mit der Decke deiner Geistmacht, und du hobst von mir meine Kleider von Fell"; OdSal 34,12: „Und diejenigen, die mich anzogen, werden nicht unterdrückt werden, sondern werden in der neuen Welt Unvergänglichkeit erlangen"; der Ansatz für ein mystisches Aufsteigen im Rahmen der Thematik vom „schauenden Erkennen" wird im nächsten Abschnitt zusammen mit dem Logion 37 aus dem Thomasevangelium erörtert werden; *siehe* A. D. DECONIK/J. FOSSUM, Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas, in: VigChr 45 (1991) 123-150, hier: 125-128.

[140] DRIJVERS, Kerygma, 157.

2.4. Das Thomasevangelium (2. Jahrhundert)

Auch im Thomasevangelium,[141] das in seiner jetzigen Gestalt aus 114 Logien besteht, spielt die Erkenntnis eine große Rolle. MICHAEL FIEGER schreibt dazu:

> „Die Logien des ThEv kreisen hauptsächlich um ein theologisches Hauptthema, das auf verschiedene Art und Weise abgewandelt und mit immer neuen Bildern illustriert wird. Es geht um die ständige Erkenntnis des eigenen Lichtpartikels und als Voraussetzung dazu um die radikale Ablehnung der materiellen Welt.“[142]

Die Feststellung seiner literarischen Form[143] als Spruch-Sammlung der verborgenen Worte Jesu, die von Judas Thomas, dem Traditionsträger des syrischen Christentums,[144] schriftlich zusammengestellt wurde, ist dem Prolog dieses Evangeliums zu entnehmen: „Dies sind die verborgenen Worte, die der lebendige Jesus sagte, und Didymos Judas Thomas schrieb sie auf.“[145]

Dem Eingang entsprechend ist der Gegenstand einer Spruch-Sammlung, besonders aber die Würde Jesu als „Urheber“ der geheimen Worte zu erheben.[146] Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die verwendete Bezeichnung Jesu als der „Lebendige“ (ὁ ζων),[147] von dem aus diese Spruchsammlung inhaltlich als „Heilsbotschaft“, als „Evangelium“ bzw. „Spruchevangelium“[148] zu bestimmen ist. Das hat sehr handfeste Folgen, wie Je-

---

[141] R. NORDSIECK, Das Thomasevangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien, Neukirchener [3]2006, 390); aus diesem redaktionellen Abschluss „Das Evangelium nach Thomas“ (EvThom 114) ist die Bezeichnung bzw. der Titel dieser Spruch-Sammlung zu entnehmen.

[142] M. FIEGER, Das Thomasevangelium: Einleitung, Kommentar und Systematik (NTAbh 22), Münster 1991, 4.

[143] Ebd., 3: „Der literarischen Form nach lassen sich die Aussprüche des ThEv in Gleichnisse, Bildworte, Seligpreisungen, Weherufe, Sentenzen, Ich-Worte, Dialoge und Vorschriften gliedern.“

[144] Was Petrus für Rom war, Johannes für Ephesus und Jakobus für Jerusalem, das war Judas Thomas für Edessa; *siehe* oben: 1 mit Anm. 8; H. KÖSTER, Gnomai Diaphoroi: Ursprung und Wesen der Mannifaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums, in: *DERS.*/J. M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 107-146, hier: 124f.; FIEGER, ThEv, 9-11.

[145] EvThom 1 (Text: NORDSIECK, ThEv, 35).

[146] *Siehe* Kommentar von NORDSIECK, ThEv, 34-35.

[147] EvThom 52;59;111; Jesus ist nicht nur Sohn des lebendiges Vaters, sondern zugleich der Lebendige; Vgl. EvThom 37,3: „Dann werdet ihr den *Sohn des Lebendigen* (Gottes) sehen [...]“; vgl. Mt 16,16; hier wird die Prädikation „der Lebendige“ auch dem „Vater“ beigefügt (vgl. EvThom 50,2); EvThom 111 spricht vom Jünger als dem „Lebendigen aus dem Lebendigen“; im Logion 50 findet sich eine Entsprechung mit Jesus, wo seine Jünger als „Kinder“ und „Erwählte des lebendigen Vaters“ bezeichnet wurden; *siehe* dazu P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin u.a. 1975, 622; auffallend ist, dass der Vater niemals Gott genannt wird (vgl. EvThom 30.100).

[148] Im Gegensatz zum „Dialogevangelium“ als „Offenbarungsrede nach der Auferstehung“, das in einem „Wechselgespräch“ aufgebaut wurde; hierzu *siehe* H. KÖSTER, Ein Jesus und Vier ursprüngliche Evange-

sus selbst sagt: „Wer die Deutung dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken.“[149]

Neben der bereits genannten Verbindung mit Jesus als dem Urheber der geheimen Worte stellt das genannte Logion Jesus selbst als Schlüssel und Hermeneut dieser Worte dar.[150] Hierauf basierend ist zu verstehen, warum die Worte Jesu als „geheim“ bezeichnet wurden.[151] Demnach liegt dem Anliegen des Thomasevangeliums auch die Überzeugung zugrunde, dass die Aufgabe der Empfänger, d.h. der Leser bzw. Hörer, darin besteht, die von Jesus gegebenen Sinndeutungen zu finden und zu verstehen,[152] um so „das Wesen des Offenbarers und seiner Offenbarung“[153] zu erkennen. Der Lohn dessen, der diese Deutung findet und versteht, ist eine Verheißung: „Er wird den Tod nicht schmecken!“[154] Der Ansatzpunkt der soteriologischen Vorstellung, in der die Zusammenhänge zwischen dem Nichtschmecken des Todes und der Erkenntnis des präexistenten Lichtfunkens in der eigenen Seele sowie dem mystischen Schauen dargestellt werden,[155] wird noch weiter unten zu erwägen sein.

---

liengattungen, in: *DERS.*/J. M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 147-190, hier: 155f.; Vgl. VIELHAUER, Geschichte, 622-623; J. HARTENSTEIN/S. PETERSEN, Das Evangelium nach Thomas. Frühchristliche Überlieferungen von Jüngerinnen Jesu oder: Maria Magdalena wird männlich, in: L. SCHOTTROFF u.a. (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung (Sonderausgabe), Gütersloh ^{3}2007, 768-777, hier: 769-770.

[149] EvThom 1; hier geht es nicht um den leiblichen sondern geistigen Tod und zwar aufgrund des Erkenntnisverlustes; vgl. EvThom 59;60; auch 11 und 40; *siehe* FIEGER, ThEv, 286-287; NORDSIECK, ThEv, 37-38; nach ihm geht es bei dieser Formulierung „wird den Tod nicht schmecken“ [*γεύσωνται θανάτου*] um einen alten Semitismus, der auch in 4Esr 6,26 und in Hebr 2,9 vorkommt; Vgl. das Todesverständnis bei APHRAHAT im zweiten Teil: 9.3.1.

[150] FIEGER, ThEv, 281-282 mit Verweis auf Logion 39 und 52.

[151] VIELHAUER, Geschichte, 623: „[S]eine Sprüche sind vielmehr «verborgene Worte» im Sinn von verschlüsselten Worten, die dem Wortlaut nach gar keine Geheimnisse offenbaren, sondern deren verborgener Sinn vom Leser oder Hörer erst gefunden werden muss.“

[152] Ebd.; VIELHAUER weist auf die „Weckrufformel“: „Wer Ohren hat (zu hören), möge hören!“ hin, die häufig im Thomasevangelium vorkommt (EvThom 8;21;24;63;65;96; vgl. Mk 4,9).

[153] M. JANßEN, „Evangelium des Zwillings?“ Das Thomasevangelium als Thomasschrift, in: J. FREI/E. E. POPKES/J. SCHRÖTER (Hg.), Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie (BZNW 157), Berlin u.a. 2008, 222-248, hier: 235; *siehe* dazu die Frage über die Natur Jesu in EvThom 61;24;37;43;52;91; Vgl. dazu FIEGER, ThEv, 283: „Im ThEv wird zwischen Wesenheit und Wesensgleichheit nicht streng unterschieden.“

[154] Ebd., 241: das Nichtschmecken des Todes als Heilswirkung des Hörens und Verstehens (Logien 1;18;19); *siehe* dazu EvThom 18 (Text ist bereits zitiert am Eingang dieses ersten Teils) sowie Logion 111,2: „Wer lebendig ist aus dem Lebendigen, wird den Tod nicht sehen“.

[155] Vgl. EvThom 19,4: „Wer sie (zu erg.: die fünf Bäume im Paradies) erkennen wird, wird den Tod nicht schmecken.“

Mit dem „lebendigen Jesus“ ist im Thomasevangelium schwerpunktmäßig der Irdische gemeint.[156] Allerdings handelt es sich hier nicht um die Erzählung des historischen Ablaufs des Lebens Jesu von der Inkarnation bis zur Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt,[157] sondern um die Dokumentation der Offenbarung Jesu, des fleischgewordenen und zugleich erlösenden Lichtes, als schriftliche Vergegenwärtigung der verborgenen Worte Jesu, die er während seines Erdenlebens gesprochen hat.[158] Charakteristisch dabei ist, dass die Bezeichnung „Christus“ („Messias“ oder „Gesalbter“) nicht explizit vorkommt; weitere Bezeichnungen wie „Sohn Gottes“ und „Menschensohn“ sind auch nur sparsam und indirekt in Verwendung.[159]

Von dieser Feststellung aus gewinnt der spirituelle und asketisch-mystische Sinn vom immer gegenwärtigen Jesus als dem lebendigen Wort (Gottes) an Bedeutung.[160] Der lebendige Jesus ist gegenwärtig, indem er selbst zu Wort kommt. Die Präsenz Jesu ist identisch mit seinem Wort; und sein Wort ist das wahre Leben (ζωή), das dem Menschen das wahre, ewige Leben schenkt.[161] So ist die Verbindung des lebendigen Wortes mit der Würde Jesu als „Heils- bzw. Lebensbringer“ zugleich als „Quell des Lebens“,[162] als Ort und Quelle des Lichtes und der Ruhe[163] ersichtlich.

---

[156] Neben Hören und Verstehen findet sich auch im Thomasevangelium die Thematik vom „Sehen“ und „Schauen“: EvThom 59: „Jesus sprach: Schaut aus nach dem *Lebendigen*, solange ihr lebt, damit ihr nicht sterbt und ihn dann zu sehen sucht und ihn nicht sehen könnt“; *siehe* dazu JANßEN, Evangelium, 241; sie hat dazu kommentierend bemerkt: „Wer auf den «Lebendigen blickt» (Log. 59), den Sohn des Lebendigen Vaters (Log. 37) und einzigen Offenbarer (vgl. z.B. Log. 17; 38; 90; 92; vgl. dagegen Log. 52), kann das Heil erlangen”; weiters *siehe* NORDSIECK, ThEv, 236-238.

[157] EvThom 12;28;65;77;79,1 (Inkarnation); *siehe* FIEGER, ThEv, 3.281; im Logion 55 wird die Kreuzigung erwähnt; ansatszweise bezieht sich Logion 60 auf das Sterben Jesu; bemerkenswert ist, dass unter den *Ich-Worten* des Thomasevangeliums die Leidensweissagungen und Menschensohnworte der Synoptiker auch fehlen; synoptische Parallelen finden sich nur in Logien 10;16 und 90; hierzu *siehe* VIELHAUER, Geschichte, 631.

[158] KÖSTER, Ein Jesus, 156; JANßEN, Evangelium, 238: im Thomasevangelium findet sich keine narrative Szene, die auf Jesus als Auferstandenen hinweisen könnte (z.B. Christophanie).

[159] EvThom 28;65;79;99;101 (Sohn); *siehe* KÖSTER, Ein Jesus, 159f. (mit Anm. 34); VIELHAUER, Geschichte, 630-631; NORDSIECK, ThEv, 237: mit dem Hinweis auf EvThom 44.61 und 86 (als Variante des Wortes Mt 8,20/Lk 9,58).

[160] KÖSTER, Ein Jesus, 160-161; Vgl. dazu A. D. DECONICK, Mysticism and the *Gospel of Thomas*, in: J. FREI/E. E. POPKES/J. SCHRÖTER (Hg.), Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie (BZNW 157), Berlin u.a. 2008, 206-221, hier: 209; E. H. PAGELS, Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John, in: JBL 118 (1999) 477-496, hier: 481-48 und 492.

[161] Vgl. EvThom 52; auch 36; *siehe* dazu die Kommentare von NORDSIECK, ThEv, 215; E. E. POPKES, Einleitung zu Parabeln im Thomasevangelium, in: R. ZIMMERMANN (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 851-861, hier: 851; Vgl. OdSal 6,6; 7,21; 8,8; 23,4.

[162] EvThom 13,4-6: „Thomas sprach zu ihm (zu erg.: Jesus): Lehrer, mein Mund vermag es ganz und gar nicht zu ertragen zu sagen, wem du gleichst. Jesus sprach: Ich bin nicht dein Lehrer. Denn du hast getrun-

Diese Anknüpfung wird aber weiter als gleichbedeutend mit der Gegenwärtigkeit der Gottesherrschaft angesehen,[164] die häufig im Thomasevangelium als „das Königreich“[165] oder „das Reich“ sowie „das Reich (Herrschaft) des Himmels“[166] bzw. „das Reich des Vaters“[167] bezeichnet wird.[168] Nur ist die Perspektive des Thomasevangeliums dabei nicht die heilsgeschichtliche von Verheißung und Erfüllung, die den (eschatologischen) Zukunftsaspekt des Reiches hervorhebt, sondern die zeit- und ortlose Offenbarung, in der der Gegenwartsaspekt des Reiches – auch im Gegensatz zu den traditionellen apokalyptischen und christlich-eschatologischen Naherwartungen – betont

---

ken, du hast dich berauscht an der sprudelnden Quelle, die ich ausgemessen habe. Und er nahm ihn (zu erg.: Thomas), er zog sich zurück und sagte ihm drei Worte“; EvThom 28: „Jesus sprach: Ich stand in der Mitte der Welt, und ich offenbarte mich ihnen im Fleisch. Ich fand sie alle trunken. Niemanden unter ihnen fand ich durstig. Und meine Seele empfand Schmerz über die Menschenkinder, weil sie blind sind in ihrem Herzen und nicht sehen, dass sie leer in die Welt kamen und auch wieder leer aus der Welt herauszukommen suchen. Zwar sind sie jetzt trunken. Wenn sie jedoch ihren Weinrausch abschütteln, dann werden sie umkehren; EvThom 108 (Text ist bereits zitiert am Eingang dieses Teils); weitere Kommentare bezüglich der Rede von der sprudelnden Quelle in Verbindung mit dem „Brunnen“ (EvThom 74) und hier besonders in der Verbindung mit dem „Wort“ bei NORDSIECK, ThEv, 73-78.131-133.374-376; Vgl. dazu OdSal 11,6-8; besonders ist hier die Rede vom „Wasser aus dem Mund des Herrn“ bzw. vom „redenden Wasser“ als „Quelle des Lebens“; auffallend ist seine Gemeinsamkeiten in der religiösen Ausdrucksweise mit der synoptischen und johanneischen Tradition; hierzu FIEGER, ThEv, 6-8.

[163] EvThom 49; *siehe* weitere Stichworte „Leben“ (4), „Licht“ (61;83) und „Ruhe“ (50;51;60; 86;90); bezüglich dieser fünf Ruhe-Logien sagt NORDSIECK: „Die Ruhe wird auch (in einem gewissen Gegensatz zu den fragenden Jüngern des Log 51) nicht in erster Linie als jenseitige Ruhe im Sinne etwa eines Schlafens gesehen, sondern, wie schon Log 51 besagt, als schon hier und jetzt anzustrebende und ansatzweise auch erreichbare Größe. Sie ist somit ein Topos, in dem Wachsein, Meditation und Selbsterkenntnis, aber auch Liebe und Freude herrschen“; zur weiteren Diskussion bei A. D. DECONICK, The Yoke Saying in the Gospel of Thomas 90, in: VigChr 44 (1990) 280-294; E. M. HUMPHREY, The Enigma of the Yoke: Declining in Parabels (Mt. 11.28-30), in: M. A. BEAVIS (ed.), The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom, London u.a. 2002, 268-286; *siehe* dazu näheres unten im nächsten Abschnitt (2.5.).

[164] *Siehe* dazu die Metaphorik des Suchens und Findens (z.B. Logien 2;27;38;92;94;111; vgl. Mt 7,7) sowie die Stichwort-Verbindung mit dem *Suchen* und *Finden des Reiches Gottes* in Logien 1-17; hervorzuheben ist die verwendetete Bildsprache von der „kostbaren Perle“ im Logion 76 (vgl. Mt 13,44ff), die auch bei APHRAHAT zu finden ist: D 14:16; FC I, 345f (PS I 609,27-612,2); D 14:39; FC II, 374 (PS I 681,10-12); D 22:26; FC II, 521f (PS I 1048,1-11); *siehe* unten im zweiten Teil: 1.2.4 (mit Anm. 188f.). Auf die Charakteristik des Thomasevangeliums haben HARTENSTEIN/SILKE, Evangelium, 772 darauf aufmerksam gemacht. Es geht hier nicht um das Suchen und die Freude des reisenden Kaufmanns beim Finden, sondern um die Freude beim Aufgeben des bisherigen Berufs, d.h. das Aufgeben des Besitzes und der Ehe sowie der physischen, natürlichen, zeitlichen Bindungen an der Welt; nach Mt 13,45f. hat der Händler seinen Beruf erfüllt; Vgl. dazu QUISPEL, Makarius, 47; NORDSIECK, ThEv, 293.

[165] EvThom 3;22;27;46;49;82;107;109;113.

[166] EvThom 20;54;114.

[167] EvThom 57;76;96-99;113.

[168] KÖSTER, Ein Jesus, 160; *siehe* B. BLATZ, Das koptische Thomasevangelium, in: NTApo ^{6}I, 93-113, hier: 97 mit Anm. 36; ausführlicher über diese Thematik bei J. LIEBENBERG, The Language oft he Kingdom and Jesus. Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas (BZNW 102), Berlin u.a. 2001.

oder ganz radikalisiert wird.[169] Mit dem Hinweis auf den Zusatz im Logion 91: „Doch das, was vor euch liegt, habt ihr nicht erkannt“[170] hat HELMUT KÖSTER kommentiert: „Die Menschen sollen nicht in die Zukunft sehen, noch in die Vergangenheit, sondern an das Gottesreich glauben, das in seiner Botschaft schon gegenwärtig ist.“[171] Eine Tatsache fällt besonders auf: Diese Sicht steht in unverkennbarer Nähe zum asketisch-mystischen Prozess der Vertiefung bzw. Internalisierung bis hin zur Radikalisierung der Apokalyptik, die Aphrahat in seiner spirituellen Schriftauslegung entfaltet.[172]

Dem Ergebnis der bisherigen Forschung zufolge liegt das stufenweise Wachsen des Thomasevangeliums – bis zu seiner jetzigen Form – im griechischen Text aus der älteren Thomas-Tradition im ostsyrischen Raum um Edessa zugrunde.[173] Die Namensform „Didymos Judas Thomas“ (*Ἰούδας Θωμᾶς ὅ καὶ Δίδυμος*), d.h. „Judas der Zwilling“, dient im vorliegenden Kontext der Hervorhebung des besonderen Verhältnisses des Thomas zu Jesus, seiner (spirituellen) Einheit und Verbundenheit mit ihm als „Gleich-

---

[169] EvThom 3: Das Königreich ist nicht im Himmel, noch im Meer; „vielmehr ist das Königreich innerhalb von euch und außerhalb von euch“; Login 113: „Das Königreich des Vaters ist ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht“; im Logion 82 ist die Identifikation Jesu mit dem Reich zu lesen: „Jesus sprach: Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe. Und wer mir fern ist, ist dem Königreich fern“; *siehe* VIELHAUER, Geschichte, 634-635; DECONICK/FOSSUM, Stripped, 134 (mit Anm. 86): „In *Thomas*, a futuristic eschatology is lacking. The eschatology in *Thomas* is realized and spiritualized“; Vgl. FIEGER, ThEv, 285; nach ihm lässt das Reich drei Betrachtungsweisen zu: (a) Das Reich als eine präexistente Größe (Log 49: „Weil ihr daraus seid“); (b) Das Reich als eine präsentische Größe (Log 3;51;113); (c) Das Reich als eine zukünftige Größe (Log 49: „Und wieder dorthin [in das Reich] gehen werdet“); weiters spricht er von einer „Enteschatologisierung“ der Reichgleichnisse des ThEv (Log 20;57;76;96.97; 98;107;109).

[170] EvThom 91: „Sie sprachen zu ihm: sage uns, wer du bist, damit wir an dich glauben. Er sprach zu ihnen: Ihr prüft das Angesicht des Himmels und der Erde. Doch das, was vor euch liegt, habt ihr nicht erkannt, und diesen Augenblick wisst ihr nicht zu prüfen“; Vgl. EvThom 51: „Es sprachen zu ihm seine Jünger: Wann wird die Ruhe der Toten geschehen, und wann wird die neue Welt kommen? Er sprach zu ihnen: Jene (Ruhe), die ihr erwartet, ist schon gekommen, aber ihr erkennt sie nicht.“

[171] KÖSTER, Ein Jesus, 161 (und weitere Belege dort); weiters schreibt er: „Es ist ganz deutlich, dass Thomas die Gegenwart des Reiches so versteht, dass die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, die Jesu Verkündigung charakterisiert, verschwindet; Vergangenheit und Zukunft werden in der religiösen Erfahrung der Gegenwart zu einer Einheit“ (EvThom 18); Vgl. MURRAY, Symbols, 239-246.282-284.

[172] MURRAY, Symbols, 61; *siehe* unten im zweiten Teil: 3.2.3 und 7.6.1.

[173] BLATZ, ThEv, 93-97; NORDSIECK, ThEv, 7-15; FIEGER, ThEv, 1-5; vermutlich ist der ursprünglich griechische Text, der zum Teil auch bis in das 1. Jh. zurückreichen kann, um die Mitte des 2. Jh. n. Chr. abgeschlossen; demgemäß geht der im Jahr 1945 in Nag Hammadi/Oberägypten aufgefundene koptische Text (mit achimidischen und subachmimischen Dialekteinschlägen) als Übersetzung aus dem Griechischen mit Zusätzen und Erweiterungen vom griechischen Ursprung aus der älteren Thomas-Tradition in Syrien (um 4. Jh. n. Chr.) hervor.

gestellter".[174] Mehr als nur für die apostolische Begründung des syrischen Thomas-Christentums[175] gilt Thomas als „the prototypical Thomas Christian".[176] In seinem Namen „Zwilling" birgt sich nicht nur der Garant der Offenbarung, sondern ein spirituelles Programm: Thomas ist ein exemplarischer Jünger, ein Vorbild, was der Leser oder Zuhörer in sein Herz einprägen soll.[177]

Im Hinblick auf die theologische Charakterisierung des Thomasevangeliums sowie dessen christologisch-soteriologische Perpektive, die besonders mit den Vorstellungen Aphrahats in Berührung kommen, sind noch vier weitere Schwerpunkte hervorzuheben.

Erstens ist die soteriologische Funktion Jesu als erleuchtender Erkenntnisbringer zu betrachten. Damit verbunden ist seine Würde als „das Licht",[178] aus dem die präexistente Seele des Menschen stammt.[179] Diese letzte Bemerkung aus dem Logion 50 ist von

---

[174] FIEGER, ThEv, 283-284; JANßEN, Evangelium, 233.235; *siehe* EvThom 13: gegenüber Petrus und Matthäus nimmt Thomas hier einen hervorragenden Platz ein; zu seiner Erkenntnis ist auf die Rede von Thomas' Trinken aus der „sprudelnden Quelle", die Jesus „ausgemessen" hat, hinzuweisen; dass Jesus ihm „drei Worte" anvertraut, verstärkt die herausgehobene Stellung des Thomas, was auch als Indiz für seine besondere Nähe zu Jesus, seine Einheit und Verbundenheit mit Jesus zu weiten ist (vgl. EvThom 12: gegenüber Jakobus; 108: Einheit); weiters *siehe* NORDSIECK, ThEv, 73-78. 374-376.

[175] NORDSIECK, ThEv, 23-24.36.77; KÖSTER, Gnomai, 119-121; namentlich und zwar im allgemeinen kurz *Thomas* oder *Thomas (genannt) Didymus* (*Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος*) ist er aus den kanonischen Evangelien (Mk 3,18; Mt 10,3 Par. Lk 16,15 [Q]; Joh 11,16; 20,24; 21,2; auch 14,5) und der Apostelgeschichte (Apg 1,13) bekannt; die ursprünglich aramäische Bedeutung des Namens תאמא, d.h. „Zwilling", ist mit der griechischen Transkription *Δίδυμος* („Zwilling") zum Beinamen geworden; anders als in der westlichen Tradition ist sein ursprünglicher Name *Judas Thomas* (*tômā dᵉ metemar tômô*) in der syrischen Überlieferung nach der Vetus Syria Joh 14,22 beibehalten (ebd. 125-126); Vgl. JANßEN, Evangelium, 225-228 mit Anm. 23; *siehe* auch die gleiche Namensnennung in ActThom 54.

[176] JANßEN, Evangelium, 235 mit Anm. 78; Vgl. APHRAHAT, D 6:11; FC I, 200f (PS I 284,1-12); D 5:25; FC I, 179 (PS I 236,16-237,7); hier ist die Rede von der christlichen Taufe, die die Gläubigen zu „einzelnen Christusse" (*ḥāḏ mᵉšīḥā*) formt, d.h. zum „kleinen Christus" bzw. zur „Gleichförmigkeit" mit Jesus, dem Messias; *siehe* unten im zweiten Teil: 5.2.3.

[177] In diesem Zusammenhang ist die positive Rolle von Maria (Magdalena) und Salome im Thomasevangelium (21;61;114) zu erwähnen; *siehe* dazu HARTENSTEIN/PETERSEN, Evangelium, 772-777.

[178] EvThom 77; in diesem Logion ist Jesus mit dem Licht und dem All gleichgesetzt, die auch für die „Erscheinungsweisen" Jesu gleichbedeutend sind; Vgl. PAGELS, Exegesis, 483-484, weist auf die Anspielung auf das Licht in Gen 1,3 hin und hebt zugleich die Stellung des lebendigen Jesus als verkörperte, hörbare Stimme Gottes hervor; Vgl. dazu bei APHRAHAT, unten im zweiten Teil: 9. Kapitel; dabei ist die Verbindung des Urlichtes mit dem Stein, wie STEVEN DAVIES, Christology, 664 aufmerksam gemacht hat, bemerkenswert; *siehe* dazu die Rede von Christus als dem Steinfelsen (*šōʿā dᵉ-ḵēpā*) und Anfangsstein (*kēpā rēšāytā*) bei APHRAHAT unten im zweiten Teil: 3. Kapitel.

[179] EvThom 50: „Jesus sprach: Wenn sie zu euch fragen: Woher stammt ihr?, dann sagt ihnen: Wir sind aus dem Licht gekommen – dem Ort, wo das Licht aus sich selbst entstanden ist, das sich hingestellt hat und in ihrem Bild erschienen ist. Wenn sie zu euch sagen: Wer seid ihr?, dann sagt: Wir sind seine Kinder, und wir sind die Erwählten des lebendigen Vaters. Wenn sie euch fragen: Was ist das Zeichen eures Vaters an euch?, dann sagt ihnen: Bewegung ist es und Ruhe"; Gen 1,3-2,2 steht als Hintergrund der

besonderer Wichtigkeit, weil sie die Anthropologie und die soteriologische Christologie aufeinander bezieht.[180]

Thematisch geht es zunächst um die ursprüngliche Bestimmung des ersterschaffenen Adams, deren hermeneutische Verankerung im 1. Kapitel der Genesis deutlich zu sehen ist. Urzustandmäßig ist Adam ein „Lichtmensch" der Ebenbildlichkeit (vgl. Gen 1,26), weil er aus dem Licht bzw. Reich stammt (vgl. Gen 1,3); darin liegt auch seine Lichtzugehörigkeit.[181] Der Sündenfall Adams ist die Ursache,[182] warum seine Nachkommen jetzt der Welt der Vergänglichkeit und dem Raum des Unheils angehören.[183] Da der Mensch von seiner dunklen Welt aus und in seiner dunklen Fremdheit die himmlisch-paradiesische Welt nicht fassen kann,[184] ist er auf die Hilfe von Oben, also vom Erlöser aus dem oberen Bereich, angewiesen. Damit ist die weitere Thematik auch schon gesagt. Es geht um soteriologische Christologie.

Der soteriologische Ansatz des Thomasevangeliums liegt in der Bewegung des Herniederkommens Jesu aus der Lichtsphäre und seiner Gegenwart als dem fleischgewordenen und zugleich erlösenden Licht;[185] in seinem Licht verleiht Jesus dem Menschen die Erkenntnis. Durch seine Worte wird dem Menschen der Weg vom Tod zum paradiesischen Heil, zum Ort des Lichtes und der Ruhe gewiesen (vgl. Gen 1,3-2,2).[186] Damit ist zweierlei gesagt: *zum einen* ist es die Gegenwärtigkeit des Reiches bzw. des lichthaften Paradieses. Der „Weg zum Heil" wird hier als eine Rückkehr nach oben ins paradiesische Licht-Leben verstanden und als solcher ist er schon im Heute und Jetzt durch Jesu

---

Erklärung über die Identität der Jüngern als „Kinder" und „Erwählte" sowie die des Vaters als „Bewegung" und „Ruhe"; *siehe* PAGELS, Exegesis, 487.

[180] *Siehe* S. DAVIDS, The Christology and Protology of the Gospel of John, in: JBL 111 (1992) 663-683.

[181] Vgl. PAGELS, Exegesis, 485-487.

[182] EvThom 85.

[183] EvThom 10;11;40;57;111; mit dem Raum des Unheils ist der Leib bzw. die Leiblichkeit gemeint; *siehe* dazu die Anthropologie des Thomasevangeliums bei FIEGER, ThEv, 285-287.

[184] EvThom 13;17;43;77;83; vgl. 8;21;24;63;65; Vgl. BRUNS, Christusbild, 46.

[185] EvThom 28;77;79; FIEGER, ThEv, 281: „Nicht die Geburt und der Tod Jesu sind für die Soteriologie des ThEv von Belang, sondern allein der Grund seines Kommens in die Welt."

[186] EvThom 24: „Seine Jünger sprachen: Zeige uns den Ort, an dem du bist, weil es für uns nötig ist, dass wir nach ihm suchen. Er sprach zu ihnen: Wer Ohren hat, soll hören. Es ist Licht im Inneren eines Lichtmenschen, und er leuchtet der ganzen Welt. Wenn er nicht leuchtet, ist Finsternis"; Vgl. EvThom 1;4;18;19; siehe dazu FIEGER, ThEv, 281; PAGELS, Exegesis, 487; im Rahmen seiner Schriftauslegung greift APHRAHAT diese theologische Thematik immer wieder auf und entfaltet sie – anhand der Kleidungsmetaphorik – als soteriologische Christologie und Askesetheologie; *siehe* unten im zweiten Teil: *besonders* 8. Kapitel.

erleuchtete Offenbarung – im Hören und Beachten seiner Worte, im Empfangen seiner Lichterkenntnis[187] – ermöglicht und verbindlich vollzogen worden;[188] *zum anderen* ist es die Erkenntnis Jesu, der „aus dem Gleichen"[189] kommt und der in Form eines Lichtfunkens in jedem einzelnen Menschen, also im inneren Reich bzw. in der präexistenten Seele des Menschen gegenwärtig ist.[190]

Im Anschluss daran ist die spirituelle Erkenntnis als *zweiter* Schwerpunkt zu erheben. Eine doppelte erkenntnisvermittelnde Funktion der erleuchteten Offenbarung Jesu ist festzuhalten. Im ersten Fall handelt es sich um die Erkenntnis des eigenen Zustandes. Das Wort Jesu ist dazu da, um zuerst dem Menschen zu sagen, in welchem Zustand er im Hier und Jetzt lebt. Dem Anliegen des Thomasevangeliums entsprechend beinhaltet die spirituelle Erkenntnis des Selbst eine gestellte Gabe und Aufgabe, in der eine asketische Agonie notwendig ist.[191] Im zweiten Fall und zwar als Folge darauf wird dem Menschen eine neue Möglichkeit gewährt, um das Licht-Leben wieder zu erkennen und die Ruhe zu genießen. Allerdings gibt es keine direkten Aufforderungen zum Glauben. Entscheidend ist die aktive Rolle des Menschen im *Suchen* und *Hören*, im *Beachten* und *Erkennen*.[192] Auch die Aufgabe Jesu scheint nur darin zu bestehen, den Menschen zum Licht hinzuführen und damit zur Erkenntnis seines präexistenten Lichtfunkens in der

---

[187] EvThom 79; in diesem Zusammenhang ist die Asketenbezeichnung „Söhne seines Geheimnisses" *(b^{e}nay rāzēh)* nach APHRAHAT (D 8:15; FC I, 248/PS I 392,6-10) zu erwähnen; *siehe* unten im zweiten Teil: 9.3.3.

[188] EvThom 3;5;18;19;46;51;65;67;78;91;109; das Logion 52 geht von der Auffassung aus, dass die alttestamentlichen Propheten nicht imstande sind, dem Menschen das wahre Leben zurückzuschenken (vgl. Log. 36); darin liegt der Unterschied zu TATIAN, der der Meinung ist, dass die Propheten die Erkenntnis vermitteln und dadurch ermöglichen sie die (Wieder-)vereinigung (*συζυγία*) von Seele (*ψυχή*) und Geist (*πνεῦμα*) (*Or*. 13,1-3; 15,2).

[189] EvThom 61.

[190] FIEGER, ThEv, 284; er schreibt dazu: „Das Reich bzw. das Licht, aus dem die präexistente Seele des Gnostikers stammt, entspricht dem spiritualisierten Reich bzw. dem Lichtfunken im Inneren des Menschen. Die Seele ist der Ort des Lichtes"; die Rede von der präexixtenten Seele geht auf jüdischen Einfluss zurück; *siehe* L. GINZBERG, The Legends of the Jews III, Philadelphia 1954, 75.

[191] Vgl. BRUNS, Christusbild, 46-47 (und die Belege dort).

[192] FIEGER, ThEv, 282; POPKES, Einleitung, 852; *siehe* EvThom 3,4: „Wenn ihr euch erkennt, dann werdet ihr erkannt werden; und ihr werdet begreifen, dass ihr Kinder des lebendigen Vaters seid. Wenn ihr euch aber nicht erkennt, dann existiert ihr in Armut, und ihr seid die Armut"; Logion 67: „Jesus sprach: Wer das All erkennt, aber sich selbst verfehlt, verfehlt den ganzen Ort des Alls"; Logion 111,3: „Ist es nicht so, dass Jesus (auch) sagt: Wer sich selbst gefunden hat, dessen ist die Welt nicht würdig?"

eigenen Seele, was letzten Endes bedeutet: Das Heil des Menschen ist Folge seiner *Selbst*erkenntnis.[193]

Drittens geht es um die mystische und spirituelle Einheit durch Erkenntnis des Anfangs. Die Rückschau auf die Herkunft und den Urzustand vor dem Sündenfall[194] ist gleichbedeutend damit, den (protologischen) „Anfang" wieder zu erkennen. Gemäß dem Einheits- bzw. Ganzheitsprinzip des Thomasevangeliums ist die Gleichzeitigkeit von Anfang und Ende wahrzunehmen: „Selig ist der, der im Anfang *stehen* wird. Da wird er das Ende erkennen."[195] Daher erklärt sich die Sinnbedeutung des „Anfangs" als das *Stehen* als „der Einzelne*",* als „der Einzigartige" bzw. „der Geeinte" im gegenwärtigen Heil, „denn wo der Anfang ist, dort wird auch das Ende sein."[196] Für das Thomasevangelium sind Urzeit und Endzeit eins.[197]

Das urzeitliche „Ein-Sein",[198] die Eingeschlechtigkeit des ersterschaffenen Adams – eben weil Adam im Anfang als perfekte, androgyne Einheit von Mann und Frau geschaffen wurde[199] – steht in Gegensatz zum gegenwärtigen Elend: Alle Menschen sind zu Mann und Frau geworden.[200] Die letzte Aussage ist aus Gen 1,27b entnommen, aber ihre Hermeneutik zielt auf die permanente und präexistente Einheit (Gen 1,27a): Es geht

---

[193] FIEGER, ThEv, 282; dieses Verständnis von Erlösung scheint zunächst ganz „gnostisch", besagt aber keineswegs, dass das Thomasevangelium zum Gnostizismus gehört. Nach dem Thomasevangelium ist die Erkenntnis als Ganzes eine Gabe von Oben; es wird aber vorwiegend an der militant-asketischen Ethik als Aufgabe gedacht. Es geht also hier um die Betonung der aktiven und bewussten Mitwirkung des Menschen, der immer auf die Hilfe von Oben angewiesen ist und der immer Mensch bleibt und nicht Gott wird. Das bedeutet nun aber, dass das Thomasevangelium, wie auch schon TATIAN, mit dieser anthropologischen Ansicht von dem Gnostizismus scheidet, der der Auffassung ist, dass der Mensch sich selbst durch die Selbsterkenntnis erlösen kann und durch diese seine Identität mit der Gottheit entdeckt.

[194] EvThom 49 (stammt aus dem Reich); 3;35;105 (göttliche Ursprung); 50 auch 83;84 (geschaffen nach dem Bild Gottes); *siehe* dazu EvThom 19.67.84.111.

[195] EvThom 18; *siehe* NORDSIECK, ThEv, 93-95 mit Verweis auf das „Stehen" im Logion 16.

[196] PAGELS, Exegesis, 483 mit Verweis auf Logion 19: „Selig ist, wer war, bevor er wurde"; weiters schreibt sie: „Going back to the beginning, then, requires that one goes back not only to the beginning of time, but even before the Genesis account of human creation."

[197] Vgl. QUISPEL, Makarius, 32-33.

[198] A. F. J. KLIJN, The 'Singel One' in the Gospel of Thomas, in: JBL 81 (1962) 271-278, hier: 273f.; *siehe* auch weiterer Kommentar bei NORDSIECK, ThEv, 203-206.

[199] E. L. DIETRICH, Der Mensch als Androgyn, in: ZKG 58 (1939) 297-345; Vgl. aus der rabbinischen Traditio in GenR 8,1; *b*Megillah 9a; *siehe* W. A. MEEKS, The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, in: *DERS.*, In Search of the Early Christians (ed. by A. R. HILLTON/H. G. SNYDER), New Haven/London 2002, 3-54.

[200] EvThom 22.114.

also um die Einheit und Ganzheit des Lichtmenschen.[201] Dafür gilt das inhaltliche Gespräch zwischen Jesus und Salome im Logion 61 als Beweis.[202]

Derselbe Vorstellungskreis, nämlich Spaltung und Entfremdung bzw. Trennung von Oben und Unten, von Äußerem und Innerem, von Männlichem und Weiblichem,[203] als auch das „Männlich-“ bzw. „Kindwerden“ zur Vereinigung bzw. Vereinzelnung[204] als Wiederherstellung der himmlischen Existenz (in ihrer präexistenten Einheitlichkeit, in ihrem Lichtglanz und in ihrer Ruhe), der im Thomasevangelium ausführlich entfaltet wird,[205] ist zum Teil auch bei Aphrahat zu finden.[206] Dazu sind mehrere ähnliche, be-

---

[201] Vgl. QUISPEL, Makarius, 27; er hat dazu bemerkt: „Allerdings hat «Monachos» im *Thomasevangelium* noch eine Nebenbedeutung: er ist auch Mensch, der, eben weil er ein Unverheiteter ist, «das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigen macht, so dass das Männliche nicht (mehr) männlich und das Weibliche nicht (mehr) weblich ist» (L. 22).“

[202] EvThom 61: „Jesus sprach: Zwei werden auf einer Liege ruhen. Der eine wird sterben, der andere wird leben. Salome sprach: Wer bist du, *Mann*, der wie aus dem *Einen* ist? Du hast auf meiner Liege Platz genommen und hast von meinem Tisch gegessen. Jesus sprach zu ihr: Ich bin der, der aus dem *Gleichen* stammt. Mir ist gegeben worden von dem, was *meines Vaters* ist. (Salome sagt): Ich bin *deine Jüngerin*. (Jesus sagte): Deswegen sage ich: Wenn einer [*gleich*] ist, wird er sich mit Licht füllen. Wenn er aber getrennt ist, wird er sich mit Finsternis füllen“; die in einer Sprache der sexuellen Bipolarität formulierte Frage nach der Identität Jesus als „Mann“ (vgl. Gen 1,27b) wird in einer asexuellen und zwar im Sinn von Gen 1,27a geantwortet: Er ist ungeteilt – in der Vollgestalt des Lichtes!; weiters *siehe* S. PETERSEN, “Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHMS 48), Leiden u.a. 1999, 198-202; PAGELS, Exegesis, 483.

[203] EvThom 22.

[204] EvThom 4;22 (im Zusammenhang mit der Wendung: „Eingehen in das Königreich“) und 114; *siehe* dazu bezüglich der Rede von „einem kleinen Kind von sieben Tagen“ im Logion 4 mit dem Hinweis auf den ersterschaffenen Adam, der in seinem Urzustand noch nicht vollkommen war, d.h. noch Kind war, bei E. PETERSON, Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli, in: *DERS.*, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg u.a. 1959, 183-208, hier: 195-196. 206-207 mit Anm. 88; QUISPEL, Makarius, 47-48; DAVIES, Christology, 668; weiters *siehe* KÖSTER, Ein Jesus, 162 mit Anm. 47; DECONIK/FOSSUM, Stripped, 134-135; K. NASH, The Language of Mother in the *Gospel of Thomas*: Keeping Momma out of the Kingdom (*Gos. Thom.* 22), in: M. A. BEAVIS (ed.), The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom (BiSe 86), London u.a. 2002, 174-195; Vgl. dazu bei APHRAHAT in D 6:3; FC I, 89 (PS I 256,25-27); *siehe* unten im zweiten Teil: 5.1.4 (mit Anm. 72).

[205] Vgl. EvThom 11;16;30;(61b);(72);75;106; es kann hier nicht darum gehen, diese Thematik, die Hans-Josef KLAUCK, Apokryphe Evangelien: Eine Einleitung, Stuttgart [3]2008, 158 als „pneumatische Emanzipation von Frauen“ bezeichnet wurde, ausführlich zu behandeln. Die für unseren Zusammenhang wesentlichen Hinweise auf die vorhandene Literaturen müssen genügen; neben dem oben genannten Artikel von HARTENSTEIN/PETERSEN sind Folgende zu nennen: J. LAGRAND, How was the Virgin Mary „like a man“? A Note on Mt. i 18b and Related Syriac Christian Texts, in: NT 22 (1980) 97-107; M. W. MEYER, Making Mary Male: The Categories ‘Male’ and ‘Female’ in the Gospel of Thomas, in: NTS 31 (1985) 554-570; J. J. BUCKLEY, An Interpretation of Logion 114 in *the Gospel of Thomas*, in: NT 27 (1985) 245-272; K. VOGT, «Männlichwerden» – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, in: Conc 21 (1985) 434-442; S. ARAI, ‘To make her male’: An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas, in: StPatr 24 (1993) 373-376.

[206] U. KÜHNEWEG, Hätte Eva sich nicht von Adam getrennt … Geschlechtereinigung und Rückkehr ins Paradies in Judentum, Frühchristentum und Gnosis, in: M. TAMCKE/W. SCHWAIGERT/E. SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS W. HAGE (StOKG 1),

deutungsgelandene Bezeichnungen der Gläubigen als „Einsame“ oder als „Einzige“ sowie die symbolische Bedeutung vom Eingehen „in das Brautgemach“[207] und die asketische, ethische Aufforderung zur Abkehr von der materiellen Welt, zum Verzicht auf die Sexualität, zur Ablehnung von Körper, Ehe, Fortpflanzung und familiären Bindungen,[208] hervorzuheben.

Der christologische Ansatz geht von der Auffassung aus, dass Jesus das lebendige Wort und das erlösende Licht ist, dass er der „Einzelne“ ist und vom „Einen“ und aus dem „Gleichen“ stammt.[209] Wie die Begründung hier zeigt, hat die Einheit und Verbundenheit Jesu mit dem Einen, den er auch Vater nennt, zum Inhalt.[210] Aufgrund dessen kann er auch alle Dualität und Zerrissenheit durch seine erleuchtende Offenbarung zur Vereinigung und Vereinzelnung führen. Dieser Gedanke ist mit der Rede Jesu in Logion 108 zu verbinden: „Jesus sprach: Wer von meinem Munde trinken wird, wird wie ich werden. Ich selbst werde zu ihm werden. Und was verborgen ist, wird sich ihm offenba-

---

Münster 1995, 234-265, hier: 260f.; anders als bei TATIAN (*Or.* 13,2; 20,1; 15,1) sowie bei APHRAHAT kommt die Rede von der Vereinigung mit dem Heiligen Geist im Thomasevangelium nicht vor; *siehe* unten im zweiten Teil: 8.2.5 und 9.3.2.

[207] EvThom 4;16;49;75: „Und sie werden ein *Einziger* sein“ (4,3); „Und sie werden dastehen als *Einzelne*“ (16,4); „Jesus sprach: Ich werde euch auserwählen, einen aus tausend und zwei aus zehntausend. Und sie werden dastehen als *Einziger*“ (23,1-2); „Jesus sprach: Selig die *Einzelnen*, die erwählt sind; denn ihr werdet das Königreich finden. Denn ihr stammt (auch) aus ihm und werdet wieder dorthin gehen“ (49,1-2); „Jesus sprach: Viele stehen vor der Tür, aber die *Einzelnen* sind es, die in das *Brautgemach* eingehen werden“ (75); in diesem Zusammenhang ist das Bild vom himmlischen Brautgemach im Logion 104 zu erwähnen; *siehe* dazu QUISPEL, Makarius, 26-28 und 32-34; eine weitere Erklärung und ihrer Parallelen mit der Verwendung *īḥīḏāyā* (Sing.) oder *īḥīḏāyē* (Pl.) als Asketenbezeichnung erfolgt bei APHRAHAT, *siehe* unten im zweiten Teil: 1. und 2. Kapitel sowie 11.4.1.; in D 14:38; FC I, 373 (PS I 678,26-27) ist zu lesen: „Ihr seid die Söhne des Brautgemaches (*b^{e}nay gnōnā*) (Mt 9,15); *siehe* unten im zweiten Teil 5.3.2 und 8.3.4.

[208] EvThom 27;46;49;54;55;56;80;110 (Negation der Welt); 7;29;79;87;112 (Ablehnung von Fortpflanzung und Körper, der als heilsunfähiger „Leichnam“ [56;60] gilt);16;31;55;79;99;101;105 (Ablehnung von Familie und Mutterschaft); stellt das Logion 114 den „Vater“ als Repräsentant der kommenden Welt „männlich“ dar und nicht aus dem Weibe geboren (vgl. Log. 15;79), sind doch seine mütterlichen Züge im Bild der „Stillkinder“ als „Einssein an Gottes Brust“ gemäß dem Logion 22 deutlich zu sehen; Vgl. OdSal 19,1; der Odist drückt diese mystische Erfahrung mit den Worten: „Der Becher der Milch wurde mir dargereicht, und ich trank ihn/sie in der Süße der Milde des Herrn“; *siehe* oben: 2.3.

[209] EvThom 61; das Anliegen Jesu im Thomasevangelium findet hierin seine Zuspitzung, wenn er im Logion 72 sagt, dass er kein Teiler ist: „Ein *Mensch* sprach zu ihm: Sage meinen Brüdern, dass sie den Besitz meines Vaters mit mir teilen sollen. Er sprach zu ihm: O *Mensch*, wer hat mich zum *Teiler* gemacht? Er wandte sich um zu seinen Jüngern und sprach zu ihnen: bin ich etwa ein Teiler?“; *siehe* NORDSIECK, ThEv, 281; er spricht von Christus als einen, der durch Einigung Neues herbeiführt; *siehe* FIEGER, ThEv, 282, im Gegensatz zum Teiler ist Jesus das einheitsstiftende Licht.

[210] Vgl. A. MARJANEN, The Potrait of Jesus in the *Gospel of Thomas*, in: J. M. ASGEIRSSON u.a. (ed.), Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas (NHMS 59), Leiden u.a. 2006, 209-219, hier: 210-214; P. POKORNÝ, A Commentary on the Gospel of Thomas. From Interpretations to the Interpreted, New York 2009, 31.

ren.“[211] Und an anderer Stelle sagt Jesus zu Judas Thomas: „Ich bin nicht dein Lehrer. Denn du hast getrunken, du hast dich berauscht an der sprudelnden Quelle, die ich ausgemessen habe.“[212] Wie im Fall von Thomas dem „Zwilling“ gilt hier die „Gleichrangigkeit“ bzw. „Gleichheit“ mit Jesus als Folge einer persönlichen Nähe sowie die persönliche Einheit und Verbundenheit mit Jesus als erstrebenswert.[213] Ganz abgesehen davon, dass das Thomasevangelium die Aufgabe des Lichtmeschen für die anderen erwähnt (z.B. Log. 24;33;34) und dass es sich auch sehr stark an der ethisch-realisierenden Askese orientiert (z.B. Log. 63;64;78;95;100), liegt hier deutlich eine betonte und bewusste „individualistische Soteriologie“ vor, was typisch für frühsyrische Spiritualität ist.[214]

Abschließend ist der Ansatz für die schauende Erkenntnis Jesu noch kurz zu erwägen. Der Haupttext ist aus dem Logion 37 zu entnehmen:

> „Seine Jünger sprachen: An welchem Tag wirst du uns erscheinen, und wann werden wir dich sehen? Jesus sprach: Wenn ihr euch entkleidet, ohne euch geschämt zu haben, und eure Kleider nehmt und sie unter eure Füsse legt wie kleine Kinder und darauf trampelt. Dann werdet ihr den Sohn des Lebendigen sehen, und ihr werdet euch nicht fürchten.“

DeConick und Fossum[215] haben in ihrem Aufsatz „Stripped before God“ darauf verwiesen, dass die ganzen Text-Anspielungen auf die Schöpfungsgeschichte und auf den Sündenfall im Rahmen der Paradieserzählung des Jahwisten – ähnlich wie bei den Oden Salomos[216] – sich in der Taufe verankern und zwar gemäß der frühsyrischen Tradition

---

[211] EvThom 108.

[212] EvThom 13 (der ganze Text ist bereits oben in Anm. 160 zitiert); *siehe* dazu weiterer Kommentar dieses Textes bei S. L. Davies, The Gospel of Thomas and Christian Wisdom, New York 1983, 91f.; *Ders.*, Christology, 675.

[213] Vgl. Bruns, Christusbild, 46, er spricht von einer „Verschmelzung der Identität“.

[214] Fieger, ThEv, 283 mit dem Hinweis auf Logien 16 und 30; Vgl. P. Bruns, Thomas-Literatur, in: LACL (^{3}2002) 691-693, hier: 692; *Ders.*, Christusbild, 173.

[215] DeConick/Fossum, Stripped, 123-150; Vgl. dazu A. D. DeConick, Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas (SVigChr 33), Leiden u.a. 1996, 144-145.

[216] OdSal 4,6-10: „Denn wer wird deine Gnade *anlegen* (*ṭaybūṯāḵ ʾu-neṭṭlem*) und [doch] unterdrückt? Weil dein *Siegel* erkannt ist (*d-ḥāṯmāk [ʾiḏ] īʿū*), sind auch ihm deine Geschöpfe bekannt. Und deine Kräfte (*ḥaylawwāṯ[āḵʾa]*) besitzen es, und erwählte Erzengel sind mit ihm bekleidet (*ʾu-rabbay malaḵē ḡḇayyā lᵉḇīšīn leh*). Du gabst uns deine Gemeinschaft (*šawtāpūṯāḵ*). Es ist nicht so, dass du uns brauchst, sondern wir brauchen dich. Sprenge auf uns deine Tropfen und öffne deine reichen Quellen (*mabbūʿayk ʿattīrē*), die uns Milch (*ḥalḇā*) und Honig (*ḏeḇšā*) spenden“; der letzte Vers ist schon eine Anspielung auf die Taufe und Eucharistie, aber die Rede von „Anlegen der Gnade“ und „Siegel“ oder „Zeichen“ (*ḥtm*) weist deutlich auf die Salbung vor der Taufe (präbaptismale Salbung) hin; Vgl. OdSal 3,7: „Denn der Herr ist ein *Zeichen* (*d-āṯā*) auf/in ihnen (zu erg.: den Flüssen), und das *Zeichen* (*āṯā*) ist der Weg derjeni-

im Sinne der Salbung noch bevor der Taufakt mit Wasser erfolgt ist.[217] Dem oben ausgeführten Gedanken über die spirituelle Erkenntnis entsprenchend zeigt die Folge dieser Text-Anspielungen ebenso eine Verknüpfung mit dem Akt des mystischen Herabsteigens bzw. „In-sich-Gehens“ auf, was zugleich als Akt des Aufsteigens bzw. Fliegens ins/zum Paradies zu verstehen ist.[218] Die beiden Aussagen stehen in Zusammenhang mit der Rückkehr zum Paradieseszustand. Die Kernbotschaft aus dieser gleichzeitigen Bewegung kann so lauten: Der Mensch, der bereits mit Hilfe der leuchtenden Offenbarung in sich geht und sich entkleidet, kann im Heute und Jetzt – wie es bei Adam und Eva anfangs im Paradies war (Gen 2,25; vgl. Gen 3,7) – ohne Furcht und ohne Beschämung „Nackt“ zu sein (vgl. Log. 21,4) den Sohn des Lebendigen sehen und schauen.[219] Wie noch zu sehen sein wird, ist die ganze Folge der Schriftauslegung Aphrahats von der Feststellung eingerahmt, dass der Mensch – von seinem Standort bzw. „Selbststand“ als Einzelner aus im Heute und Jetzt – die erlösende Gegenwart Christi und damit das schauende Erkennen vor dem Angesicht Gottes erfahren kann.[220] In diesem Zusammenhang ist die christologische Relevanz aus dem Logion 17 zu erwähnen.

> „Jesus sprach: Ich werde euch das geben, was kein Auge gesehen und was kein Ohr gehört hat und was keine Hand berührt hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist.“[221]

Die Zusammenstellung der geheimen Worte Jesu nach der Art des Thomasevangeliums gehört zum semitisch-syrischen Weg der Rezeption der Überlieferung Jesu. Motivmä-

---

gen, die hinübergehen im Namen des Herrn (*d-ʿā ḇrīn ba-šmeh d-māryā*)“; 8,15: „Und noch ehe sie waren, erdachte ich sie. Und ihre Angesichter, ich *versiegelte* (*ṭebʿeṯ*) sie“; *siehe* dazu DECONICK/FOSSUM, Stripped, 126.

[217] Vgl. NORDSIECK,ThEv, 161-163.

[218] *Siehe* auch die verwandten Texte: OdSal 11,10-11.16; 21,3.6-7; 25,1-2.8; 34,12 (die Texte sind bereits oben zitiert: 2.3. Anm. 137); 36,1: „Es ruhte auf mir die Geistmacht des Herrn, und sie hob mich empor zur Höhe.“ TATIAN erläutert das Verhältnis von Geist und Seele durch Exegese von Joh 1,5. Wenn also die Seele die Verbindung (*συζυγία*) mit dem Pneuma gewonnen hat, führt der Geist sie hinauf (*ὁδηγεῖ*). Eine doppelte Funktion des Geistes ist festzuhalten: er ist „Führer“ (*ὡδήγσε*) der Seele zugleich ihre „Flügel“ (*πτέρυγες*).

[219] Vgl. EvThom 3;5;6; da die Akzentuierung auf der gleichzeitigen Bewegung liegt, steht diese Auffassung in der Linie von DECONICK/FOSSUM, jedoch mit einer gewissen Erweiterung. Man darf annehmen, dass die Bewegung des „In-sich-Gehens“ und die des „Zum-Paradies-Gehens“ für das Thomasevangelium miteinander in Zusammenhang stehende Ereignisse sind, ja sogar ineins als gleichzeitiges Ereignis aufgeffasst wird.

[220] *Siehe* unten im zweiten Teil: 6. Kapitel.

[221] EvThom 17; eine ausführlichere Darstellung dieser Sicht der Soteriologie ist hier nicht beabsichtigt; *siehe* T. ONUKI, Traditionsgeschichte von Thomas 17 und ihre christologische Relevanz, in: *DERS.*, Heil und Erlösung: Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis (WUNT 165), Tübingen 2004, 220-239; NORDSIECK, ThEv, 90-93.

ßig entsprechend geht es hier um die „Über-Setzung“, d.h. um die Heilsbedeutung Jesu und seiner Botschaft den Menschen in ihre religiöse Erfahrung „hinüber-zu-bringen“. Demnach liefert das Thomasevangelium ein wichtiges Zeugnis für eine in Syrien entstandene Linie der Rezeption der Jesusüberlieferung.[222]

2.5. Die Thomasakten (3. Jahrhundert)

Die Thomasakten, welche in der ersten Hälfte des 3. Jh. in Ostsyrien entstanden sind, stehen in großer Nähe zum Thomasevangelium. Entsprechungen in konzeptueller Hinsicht, aber auch in der Symbolik und Typologie der Darstellungsweise führen zur plausiblen Annahme eines gemeinsamen sozio-kulturellen und religiös-geistige Milieus, aus dem der (die) anonyme Autor(in) bzw. Redakteur(in) der Thomasakten sowie des Thomasevangeliums stammen.[223] Auch ist zu beachten, dass sich das Thomasevangelium und die Thomasakten mit dem Namen „Zwilling“ nicht nur wortwörtlich, sondern auch motivmäßig entsprechen.[224] Um zu verdeutlichen, dass es sich hier um einen festen Vorstellungszusammenhang handelt,[225] seien noch einige relevante Texte aus den Thomasakten angeführt, die ursprünglich in syrischer Sprache abgefasst und dann ins Griechische übersetzt wurden.[226]

---

[222] J. SCHRÖTER/H.-G. BETHGE, Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2), in: H.-M. SCHENKE u.a. (Hg.), Nach Hammadi Deutsch, Berlin [2]2010 (Studienausgabe/2. überarbeitete Auflage), 124-139, hier: 125.

[223] Vgl. S. S. MYERS, Spirit Epicleses in the *Acts of Thomas* (WUNT 2. Reihe 281), Tübingen 2010, 34; sie hält es für wahrscheinlich, dass die Thomasakten von einer Frau oder eine Gruppe von Frauen im syrisch-edessenischen Raum geschrieben worden sind.

[224] ActThom 1 (der aramäische Name Thomas Zwilling, seine Sendung und seine Verweigerung zur Mission nach Indien; die erste Tat: Abreise und Hochzeitsfest); ActThom 10.78 und *bes*. 39 – parallel zum EvThom 13 (Judas Thomas ist Empfänger und Vermittler besonderer Geheimoffenbarung); ActThom 47: „Und er (zu erg.: Thomas) begann zu sagen: «Jesus, verborgenes Geheimnis, das uns geoffenbart wurde, du bist es, der uns sehr viele Geheimnisse bekanntgemacht hat, der du mich von allen meinen Genossen ausgesondert und *mir drei Worte* gesagt hast, von denen ich glühe, die ich aber andern nicht sagen kann […]»“ (Kursivierung vom Verfasser); *siehe* oben: 2.4. (mit Anm. 166-168 und 202).

[225] Vgl. HUNT, Christianity, 155-163; inhaltlich stehen die Thomasakten auch TATIAN nahe.

[226] H.-J. KLAUCK, Apokryphe Apostelakten: Eine Einführung, Stuttgart 2005, 153-190, hier: 153.157-157; Griechischer Text: R. A. LIPSIUS/M. BONNET, Acta Apostolorum apocrypha (AAAp) 2,2, Leipzig 1903 (photomechanischer Nachdruck: Hidelsheim 1972), 99-291; deutsche Übersetzung: H. J. W. DRIJVERS, in: NTApo [6]II, 288-367; englische Übersetzung: J. K. ELLIOTT, The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation, Oxford (repr.) 2009, 447-511. Syrischer Text: W. WRIGHT, Apocryphal Acts of the Apostles, Edinburgh 1871 (unveränderter Nachdruch: Amsterdam 1968), 99-291; englische Übersetzung: A. F. J. KLIJN, The Acts of Thomas: Introduction – Text – Commentary (NTSupp 5), Leiden 1962. Im Folgenden wird nach DRIJVERS und KLIJN zitiert.

In Kapitel 11 spricht Jesus in der Gestalt des Thomas zum Bräutigam;[227] er stellt sich als Bruder des Thomas vor: „Ich bin nicht Judas, sondern sein Bruder“ und fordert das Brautpaar auf, sich des „schmutzigen“ Geschlechtsverkehrs zu enthalten. Ähnlich wie beim Thomasevangelium ist die Botschaft von einer Abwertung des Körper-Materiellen sowie die der radikalsten Ablehnung von Sexualität, Ehe und Fortpflanzung in den Thomasakten nicht zu überhören.[228] In Kapitel 31 bezeichnet der Drache den Thomas als „Zwillingsbruder des Messias” und im 34. Kapitel stellt der Jüngling fest, dass Thomas ein Mensch ist, der „zwei Gestalten” (*μορφαί*) hat.[229] Hervorzuheben ist ebenfalls der Text aus dem 39. Kapitel.[230]

Anders als beim „Evangelium des Zwillings“, das die geheimen Worte Jesu dokumentiert, findet sich hier – wie der Name „Apostel*akten*“ schon sagt – die „Praxis des Zwillings“. Es geht um Judas Thomas selbst, den Zwillingsbruder des Messias, den irdischen Doppelgänger und Repräsentanten Jesu.[231] Die Gleichnamigkeit Thomas und Jesus als „Apostel des Höchsten“, weist auf die Gleichstellung des Thomas mit Jesus als Heiland

---

[227] Parallel dazu ActThom 151-153, wo Jesus in der Gestalt des Thomas drei Frauen, nämlich Tertia, Mygdonia und Marcia auf den Weg zum Gefängnis begleitet, um dort Thomas zu besuchen.

[228] *Siehe* dazu ActThom 20.144; Vgl. die Tempelmetaphorik von TATIAN, *Or*. 15,2; dieser Gedanke wird unten noch näher erläutert.

[229] Ähnlich auch ActThom 54.

[230] ActThom 39: „Als aber der Apostel noch auf der Landstraße stand und sich mit der Menge unterredete, kam ein Eselsfüllen und trat vor ihn, öffnete seinen Mund und sprach: «Zwillingsbruder des Christus, Apostel des Höchsten und miteingeweiht in das verborgene Wort des Christus, der du seine verborgenen Aussprüche empfängst, Mitarbeiter des Sohnes Gottes, der du, während du frei warst, ein Knecht geworden bist und, verkauft, viele zur Freiheit geführt hast, Verwandter des großen Geschlechts, das den Feind verurteilt und sein Eigentum (von ihm) erlöst hat, der du vielen im Lande der Inder Ursache des Lebens geworden bist – denn du kamst zu den irrenden Menschen, und durch deine Erscheinung und deine göttlichen Worte wenden sie sich jetzt zu dem Gott der Wahrheit, der dich gesandt hat –, steig auf, setze dich auf mich und ruhe dich aus, bis du in die Stadt eingehst!»” (Text: DRIJVERS, 319-320; Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 85); bemerkenswert aus dieser Tat ist ihre Parallele mit dem Einzug Jesu in die Stadt Jerusalem; diesbezüglich gilt sie als „Spiegel“ des Ereignisses Jesu gemäß den Evangelien; *siehe* HUNT, Christianity, 156-157; Vgl. BRUNS, Christusbild, 50; aus der Fortsetzung dieses Textes im Kapitel 41, die das Ende/den Tod des redenden Eselfüllens vor den Toren der Stadt darstellt, ist die anthropologische Auffassung der Thomasakten zu entnehmen: „Das Tier ist als Sinnbild für den menschlichen Leib zu betrachten, der zwar Träger der Seele ist, aber nicht mit ihr erlöst werden kann und nicht auferweckt wird.“

[231] BRUNS, Thomas-Literatur, 691; KLAUCK, Apostelakten, 161; das Bruder- bzw. Zwillingsmotiv ist auch im Kapitel 50 zu lesen; *siehe* dazu C. JOHNSON, Ritual Epicleses in the Greek *Acts of Thomas*, in: F. BOVON u.a. (ed.), The Apocryphal Acts of the Apostles, Cambridge 1999, 171-204, hier: 203.

und Erlöser[232] sowie seine führende Rolle als Traditions- und Verkündigungsträger des thomasischen Christentums in Indien hin.[233]

Aus der narrativen und symbolisch-typologischen Entfaltung ist die Absicht der Thomasakten zu entnehmen. Sie sind danach bestrebt, das Leben des Apostels sowie seine *dreizehn* Bekehrungs- und Wundertaten bis hin zu seinem Märtyrertod in Nordwestindien dem Leben Jesu parallel zu setzen.[234] Thomas ist ein Typus und daher ein Exempel, wie das authentische Leben in der speziellen Art der Vereinigung zur Gleichförmigkeit mit Jesus sein sollte.[235] Dabei lässt sich diese spezifische Art von Christusförmigkeit nicht nur in einer katechetisch-geschichtlichen und symbolisch-romanhaften Erzählform erkennen, sondern auch in den verschiedenen liturgischen Texten, Predig-

---

[232] ActThom 2; im 42. Kapitel wird Thomas als „Apostel des neuen Gottes" bezeichnet; Vgl. ActThom 20;123; er ist der „Apostel Christi, des Höchsten" und „Herold des Verborgenen" (78;97; vgl. APHRAHAT, D 14:39); „Schüler des lebendigen Gottes" (87; vgl. APHRAHAT D 22:26); er ist auch „Arzt" (95), „Zauberer und Magier" genannt worden (107); Vgl. P. J. HARTIN, The Role and Significance of the Character of Thomas in the *Acts of Thomas*, in: J. M. ASGEIRSSON u.a. (ed.), Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas (NHMS 59), Leiden u.a. 2006, 239-253.

[233] ActThom 36: „Als Tertia dies von Mygdonia gehört hatte, sprach sie: «Ich bitte dich, Schwester, führe mich zu jenem *Fremden*, der diese großen Dinge lehrt, damit ich auch hingehe und ihn höre und gelehrt werde, den Gott zu verehren, den er verkündigt, und Teilhaberin seiner Gebete werde und teilhaftig aller Dinge, die du mir gesagt hast.» Mygdonia aber sprach zu ihr: «Er ist im Hause des Kriesgobersten Sifôrs. Denn ‹dieser› ist die Ursache ‹zum Leben› für alle geworden, die in Indien gerettet werden»"; Vgl. ActThom 1; *siehe* KLAUCK, Apostelakten, 161-165; eine Erklärung über die symbolisch-typologische Darstellungsweise sowie die motivliche Parallele in diesem Kapitel steht bei DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 292-293 und 295-296. Im Kapitel 145 bezeichnet sich Thomas als „Wanderer" (*ξένος*) und als solcher ruft er die Menschen auf, auf ihren Besitz zu verzichten, ihr Haus zu verlassen und Wanderer zu werden; eine Parallele mit dem Logion 42 aus dem Thomasevangelium: „Jesus sprach: Werdet Vorübergehende" ist festzuhalten. Diese Entsprechung gilt ebenfalls als Beweis für einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang; *siehe* dazu QUISPEL, Makarius, 20f.; Vgl. die weitere Erklärung bezüglich der zusammenhängenden Bedeutung von Griechischem *παράγων* und Hebräischem עֹבֵר bei J. JEREMIAS, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh [3]1963, 107-110; *siehe* dazu NORDSIECK, ThEv, 176-179; R. VALANTASIS, Is the *Gospel of Thomas* Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory, in: JECS 7 (1999) 55-81; R. URO, The Social World of the *Gospel of Thomas*, in: J. M. ASGEIRSSON u.a. (ed.), Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas (NHMS 59), Leiden u.a. 2006, 19-38, hier: 22ff.

[234] ActThom 11;34;45;57;147-158 (Gleich im Aussehen); 31;30;123 (Gleich im Schicksal und Werk); *siehe* DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 291.

[235] H. KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten, in: OrChr 69 (1985) 33-53, hier: 34-35; Vgl. BRUNS, Christusbild, 49; mit dem Hinweis auf das 15. Kapitel schreibt er: „Der durch Vereinigung mit dem Göttlichen erlöste Mensch ist Christus gleichförmig und zugleich der ursprüngliche, wesenhafte Mensch, wie es im Christusgebet eines Bräutigams heißt: «… der du dich bis zu mir und meiner Armseligkeit erniedrigt hast, um mich neben deine Größe zu stellen und mit dir zu vereinigen; der du dein Erbarmen nicht von mir Verlorenem zurückgehalten, sondern mir gezeigt hast, mich selbst zu suchen und zu erkennen, wer ich war und wie ich jetzt bin, damit ich wieder würde, was ich war»."

ten, Dialogen und Monologen sowie in den Epiklesen und Hymnen.[236] Daraus sind einige Aspekte hervorzuheben, die mit den Vorstellungen Aphrahats korrespondieren.

Im Hinblick auf die theologische und christologisch-soteriologische Perspektive sind die Selbsterniedrigung Gottes und die Gleichzeitigkeit Christi als *erste* zu betrachten. Hiezu gilt der in der Schöpfungstheologie verankerte Gotteshymnus des Apostels im Kapitel 70 als Gegenstand der Betrachtung.

> „Gepriesen seist du, Gott der Wahrheit und Herr aller Wesen (*k^{e}yāne*), dass du deinen Willen gewollt und alle deine Werke gemacht und alle deine Geschöpfe vollendet und sie zur Ordnung ihrer Natur gebracht und auf sie alle deine Furcht gelegt hast, dass sie sich deinem Befehl unterwerfen. Und dein Wille hat den Weg gebahnt von deiner Verborgenheit zum Offenbaren und hat jede Seele, die du gemacht hast, versorgt. Und er wurde verkündigt durch den Mund aller Propheten in allen Gesichten, Stimmen und Gesängen. Aber Israel gehorchte nicht wegen seiner bösen Neigung (*meṭul yaṣr^{e}hon bišā*). Und weil du Herr von allem bist, trägst du auch Sorge für deine Geschöpfe, dass du über uns deine Barmherzigkeit ausbreitest in dem, der durch deinen Willen gekommen ist und den Körper, dein Geschöpf, angezogen hast; er, den du gewollt und gebildet hast nach deiner gepriesenen Weisheit; den du in deiner Verborgenheit verordnet und in deiner Offenbarung aufgerichtet hast; dem du den Namen «Sohn» beigelegt hast; der dein Wille (und) die Kraft deines Gedankens ist; die ihr in verschiedenen Namen, Vater, Sohn und Geist, seid wegen der Leitung deiner Geschöpfe, zur Ernährung aller Naturen (*k^{e}yāne*), während ihr einer seid, in Herrlichkeit, Macht und Willen. Und ihr seid geteilt (*pligin*), ohne getrennt/gespalten (*psiqin*) zu sein, und einer, obgleich geteilt (*meparšin*), und alles besteht in dir und ist dir untertan, weil alles dir gehört. Und ich vertraue auf dich, Herr, und durch deinen Befehl habe ich dieses sprachlose Tier unterworfen, dass du uns und sie (diese Tiere) regiertest, weil es notwendig ist (*eine Hs*: dass du uns und sie versorgtest mit dem, was notwendig ist), und damit dein Name an uns und den sprachlosen Tieren verherrlicht werde.“[237]

Eine detailierte Analyse dieses Hymnuses, der nur im Syrischen überliefert ist, kann hier nicht vorgelegt werden, es soll aber auf einige zentrale Aspekte aufmerksam gemacht werden.

Der ganze Text stellt eine deutliche Annahme der biblischen Perspektive der trinitarischen Heilsökonomie dar. Die Proexistenz Gottes in drei Namen und deren Anrufbarkeit sind untereinander verknüpft. Grundlegend für die Thomasakten ist das Ineinander

---

[236] BRUNS, Thomas-Literatur, 692.
[237] ActThom 70 (Text: DRIJVERS, 331; Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 101-102).

von der Einheit Gottes und der Dynamik der „Teilung“ ohne Spaltung.[238] Der letzte Akt sagt etwas Doppeltes aus: Es handelt sich um die Präexistenz und die irdisch-menschliche Existenz des Sohnes. Die Präexistenz wird hier psychologisch gedacht und zwar, dass sie anfangs im Denken Gottes wohnte.[239] Durch die Teilung und Ankleidung des menschlichen Leibes ist er vom Vater „geteilt“, wird aber von ihm „Sohn“ genannt. Dieser Akt des Namensgebens ist von der semitischen Tradition her zu verstehen. Der Benennungsname „Sohn“ beschreibt das singuläre Verhältnis Jesu zu Gott seinem Vater. Weiters steht er zugleich da für die Einzigartigkeit der offenbarenden Heilstätigkeit Jesu um der Menschen willen. Die Präsenz Gottes im Vollzug seiner Offenbarung wird hier in verschiedenen Namen eingeführt und zugleich gedeutet: „Während ihr einer seid in Herrlichkeit, Macht und Willen. Und ihr seid geteilt (*pligin*), ohne getrennt/gespalten (*psiqin*) zu sein, und einer, obgleich geteilt (*meparšin*), und alles besteht in dir und ist dir untertan, weil alles dir gehört.“ Darin besteht die Gottheit Jesu: Dieser Sohn *ist* Gott und seinem Vater gleich.[240]

Dem/der Verfasser/in ist es allerdings nicht daran gelegen, in die Abstraktion der ontologischen Christologie einzugehen.[241] Er/sie bleibt der/die echte syrische Dichter/in, der/die durch diesen anbetenden Hymnus sein/ihr persönliches Verhältnis und seine/ihre innere Glaubenshaltung als Reaktion auf die erfahrene Rettung und die umfassende Heilserfahrung zum Ausdruck bringt.[242] Das hat der/die Verfasser/in selbst bereits im oben angeführten Text gezeigt, wobei allerdings für ihn/sie, was die Soteriologie anbelangt, die irdisch-menschliche Existenz des Sohnes und dessen Tätigkeiten als Offenba-

---

[238] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 295-300; Vgl. MANSOUR, Christologie, 443-444; BRUNS, Christusbild, 55 und 67.

[239] Eine ähnliche Fassung ist auch bei APHRAHAT zu finden (D 17:7; FC II 422/PS I 796,20-797,12); nach der Sicht APHRAHATs steht eine solche Psychologie des Gedachten in enger Verbindung mit der Adams-Christologie; *siehe* unten im zweiten Teil: 5.3.3. und 8.2.1.

[240] *Der Sohn ist Gott*; *siehe* ActThom 80: „Preis sei deiner Gottheit“; 122: „Preis sei dem Eingeborenen vom Vater, Preis sei dem Barmherzigen, der aus der Barmherzigkeit gesandt worden ist“); 132: „Dir sei Preis, Liebe des Erbarmens! Dir sei Preis, Name des Christus. Dir sei Preis, Kraft, die du in Christus wohnst“; Vgl. ActThom 76; 104; *dieser Sohn Gottes ist dem Vater gleich*; *siehe* ActThom 45 (syr. Version): „Weshalb gleichst du Gott, deinem Herrn, der seine Majestät verbarg und in einem Körper (Fleisch) erschien? Und wir glaubten von ihm, er sei sterblich. Doch er wandte sich um und tat uns Gewalt; du nämlich bist von ihm geboren (vgl. Joh 1,12.13; 3,5)“ (Vgl. syr. Text KLIJN, Acts of Thomas, 88).

[241] Vgl. BRUNS, Christusbild, 55 und 66.

[242] Vgl. TATIAN, *Or.* 5,2; im Zusammenhang mit APHRAHAT, *siehe* unten im zweiten Teil: 9.2.

rer und Gesandter im Heilsplan Gottes entscheidend sind.[243] Denn für ihn/sie ist Jesus als solcher nichts anderes als eine sichtbare Erscheinung Gottes. Jesus ist wirklich das himmlische Wort des Vaters; er ist die konkrete Verkörperung des göttlichen Gedankens. Das besagt zugleich: Jesus ist die Wirklichkeit und Verwirklichung des fortwährenden Erlösungswillens Gottes. Durch sein Kommen, Leben und Reden, in seiner Tätigkeit und Hingabe bis zum Tod, ja bis zu seinem Eintreten in die Unterwelt, ist die grundlose, vollkommene Barmherzigkeit Gottes wirkmächtig-gegenwärtig und erfahrbar.

Die glaubende Feststellung der himmlischen Herkunft Jesu, d.h. seiner Gottheit und seiner universalen Heilsbedeutung wird hier mit der liebenden und tätig dienenden Gegenwart Gottes in Jesus zusammengedacht. Das lässt der/die Verfasser/in der Thomasakten noch deutlicher an jener Stelle erkennen, wo er/sie schreibt:

> „Jesus, Mensch, Getöteter, Toter, Begrabener; Jesus Gott aus Gott und Erlöser, der die Toten lebendig macht und die Kranken heilt; Jesus, der du bedürftig bist wie ein Armer und erlösest wie einer, der keinen Mangel leidet; der du die Fische fängst für das Frühstück und die Hauptmahlzeit, der du alle mit wenigem Brot sättigst; Jesus, der du von der Anstrengung der Reise ausruhst wie ein Mensch und auf den Wogen wandelst wie ein Gott; höchster Jesus, Stimme, die (der Sonne gleich) vom vollkommenen Erbarmen aufgeht; Heiland aller, rechte Hand des Lichtes, die den Bösen durch seine eigene Natur niederwirft, und der du seine ganze Natur an einem Ort versammelst; Vielgestaltiger, der du der Eingeborene bist, *der Erstgeborene vieler Brüder*; Gott vom höchsten Gott und Mensch, der bis jetzt verachtet wird. [Jesus, rechte Hand des Vaters, der du den Bösen unter seine Natur (an die untere Grenze) hinabgestürzt hast und der sein Eigentum an einem gesegneten Versammlungsort versammelt; Jesus, König über alles, der du alles unterwirfst; Jesus, der du im Vater bist und der Vater in dir; und ihr seid einer in Macht, Willen, Herrlichkeit und Wesen, und um unsertwillen bist du mit Namen genannt worden und bist Sohn und hast einen Körper angezogen; Jesus, der du ein Nasiräer geworden bist, und deine Güte lenkt alles wie Gott; Sohn des höchtens Gottes, der du ein verachteter …] Jesus Christus, der du uns in dem, worum wir

[243] ActThom 10: „Und der Apostel trat hin, begann zu beten und zu sprechen: «Mein Herr und mein Gott, Begleiter seiner Knechte, Wegweiser und Führer derer, die an ihn glauben, Zuflucht und Ruhe der Bedrückten, Hoffnung der Armen und Befreier der Gefangenen, Arzt der an Krankheit darniederliegenden Seelen und Heiland jeder Kreatur, der du die Welt lebendig machst und die Seelen stärkst, du weißt das Zukünftige, der du es auch durch uns vollbringst; du, Herr, der du verborgene Geheimnisse offenbarst und geheime Worte bekannt machst, du bist, o Herr, der Pflanzer des guten Baumes, und durch deine Hände werden alle guten Werke hervorgebracht; du bist, o Herr, der, welcher in allem ist und durch alles hindurchgeht und alle deinen Werken einwohnst und durch die Tätigkeit aller geoffenbart wirst»“ (Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 69-70); *siehe* dazu ActThom 27; Vgl. APHRAHAT D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,11).

> dich anrufen, nicht vernachlässigst; der du für das ganze Menschengeschlecht Ursache des Lebens geworden bist; der du um unsertwillen gerichtet und ins Gefängnis geworfen wirst, während du alle, die im Gefängnis sind, lösest; der du Verführer genannt wirst, während du die dir Eigenen von der Verführung erlösest.“[244]

Aus solchem Text wird die anthropologische und heilsgeschichtliche Dimension der soteriologischen Christologie deutlich. Demnach gilt der Aspekt der göttlichen Kondeszendenz in der Herabsendung Christi als Erklärung der Bewegung der Selbsterniedrigung Gottes auf die menschliche Realität. Für eine solche Auffassung spricht auch die Tatsache, dass Gott, der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende, sich klein macht und in den irdischen Raum und in die geschichtliche Zeit eingeht. Weiters bedeutet es: Er zieht einen menschlichen Leib an, erscheint aus Maria, der Jungfrau, heißt Sohn des Zimmermanns Joseph und wohnt unter den Menschen.[245] Im Anschluss daran ist der vom Verfasser/von der Verfasserin dem Thomas in den Mund gelegte Christushymnus von erheblicher Bedeutung:

> „Dir sei Preis, Barmherziger und Gelassener; dir sei Preis, weises Wort. Wie ich dich nennen soll, weiß ich nicht. O Edler, Schweigsamer, Ruhiger und Sprechender, Sehender, der du im Herzen, und Suchender, der du im Verstand bist. Preis dir Gnädigem, Preis dir lebendigem Wort; Preis dir, der du viele Gestalten hast; Preis sei deiner Barmherzigkeit, die über uns ausgegossen ist; Preis sei deinem Mitleid, das über uns ausgebreitet ist; Preis sei deiner Majestät, die sich um unsertwillen herabgelassen hat; Preis sei deinem höchsten Reiche, das sich um unsertwillen erniedrigt hat; Preis sei deiner Stärke, die um unsertwillen schwach wurde; Preis sei deiner Gottheit, die um unsertwillen in einem Menschenbilde erschien; Preis sei deiner Menschheit, die um unsertwillen starb, um uns lebendig zu machen; Preis sei deiner Auferstehung von den Toten, denn durch sie wird unsern Seelen Auferstehung und Ruhe zuteil; Preis und Ruhm sei deiner Auffahrt in den Himmel, denn durch sie hast du uns den Weg zur Höhe gezeigt, nachdem du uns versprochen hattest, dass wir zu deiner Rechten *sitzen* und mit dir die zwölf Stämme Israels richten sollten; du bist das himmlische

---

[244] ActThom 47-48 (mit syrischer Version […]; Text: DRIJVERS, 322-323; Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 89-90).

[245] ActThom 143: „Und er (Thomas) sagt weiter: «Glaubt an den Arzt alles Sichtbaren und Unsichtbaren und an den Erlöser der Seelen, welche seiner Hilfe bedürfen. Er ist ein Freier und stammt von Königen ab. Er ist der Arzt seiner Geschöpfe. Er ist es, der von seinen eigenen Knechten geschmäht wird. Er ist der Vater der Höhe und Herr und Richter der Natur. Der Höchste wurde er vom Größten her, der eingeborene Sohn der Tiefe. Und er wurde *Sohn der Jungfrau Maria* genannt und hieß *Sohn des Zimmermanns Joseph*, er, dessen Niedrigkeit wir mit unsern leiblichen Augen geschaut, dessen Hoheit wir aber durch den Glauben erkannt haben, dessen himmlische Gestalt wir aber auf dem Berge nicht sehen konnten»“ (Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 142).

> Wort des Vaters, du bist das verborgene Licht des Verstandes, du bist der, welcher den Weg der Wahrheit zeigt, o Verfolger der Finsternis und Vernichter des Irrtums!“[246]

Deutlich zu sehen ist das Ernstnehmen der historischen Dimension Jesu von der Inkarnation bis zu Kreuzigung, Scheolfahrt,[247] Auferstehung und Himmelfahrt.[248] Ein weiteres Indiz dafür ist der häufige Gebrauch des Namens Jesus in den Thomasakten. Hierher gehören auch die verwendeten Bezeichnungen „Sohn des Zimmermanns Joseph“ oder „Sohn Mariens“.[249] Für seine Heilsbedeutung ist weiters im syrischen Text aus dem 70. Kapitel zu lesen:

> „O Jesus Christus, Sohn der vollkommenen Barmherzigkeit, o Ruhe und Gelassenheit und du, von dem jetzt durch deine unvernünftigen Tiere geredet wird, o verborgene Ruhe und der durch die Tätigkeit geoffenbart wirst als unser Erlöser und Ernährer, der du uns bewahrst und auf fremden Körpern ruhen lässt, Retter unserer Seelen, süßer und unversieglicher Sprudel, fest stehende, reine und niemals getrübte Quelle, Beistand und Helfer deiner Knechte im Kampfe, der du den Feind von uns abwendest und verscheuchst, der du in vielen Kämpfen für uns kämpfst und uns in allen siegreich machst, unser wahrer und unbesiegbarer Athlet, unser heiliger und siegreicher Heerführer, ruhmvoll und der du den Deinen unvergängliche Freude gewährst und Ruhe, die keinerlei Bedrängnis enthält, guter Hirt, der du dich selbst für deine eigenen Schafe ausgeliefert, den Wolf besiegt und deine eigenen Lämmer befreit und auf gute Weide geführt hast – wir rühmen und preisen dich und deinen unsichtbaren Vater und deinen Heiligen Geist und die Mutter aller Geschöpfe.“[250]

---

[246] ActThom 80 (Text: DRIJVERS, 334-335; Vgl. syr. Text KLIJN, Acts of Thomas, 107).

[247] ActThom 10: „Christus, *Sohn des lebendigen Gottes*, unerschrockene Macht, die den Feind niedergeworfen hat, und Stimme, die von den Fürsten gehört wurde, die alle ihre Gewalten in Bewegung gesetzt hat; Bote, der von der Höhe gesandt wurde und bis in den Hades hinabkam, der du auch die Türen geöffnet und von dort die hinaufgeführt hast, welche in langen Zeiten in der Schatzkammer der Finsternis eingeschlossen waren, und ihnen den zur Höhe führenden Aufstieg gezeigt hast“; ActThom 156: „Da begann Judas zu beten und so zu sprechen: «Gefährte und Bundesgenosse, Hoffnung der Schwachen und Vertrauen der Armen, Zuflucht und Herberge der Müden, Stimme die von der Höhe ausgegangen ist, Tröster, der mitten unter uns wohnt, Herberge und Hafen derer, die durch finstere Länder reisen, Arzt, der unentgeltlich heilt, der du bei den Menschen für viele gekreuzigt wurdest, der du mit vieler Macht in den Hades hinabgingst, dessen Anblick die Fürsten des Todes nicht ertrugen und stiegst mit großer Herrlichkeit empor, versammeltest alle, die zu dir Zuflucht nahmen, und bereitetest den Weg, und in deinen Spuren gingen alle, die du erlöstest, und du führtest sie in deine Herde ein und vereinigtest sie mit deinen Schafen; Sohn der Barmherzigkeit, der aus Menschenliebe von dem oberen, dem vollkommenen Vaterlande uns gesandte Sohn; Herr unbefleckter Besitztümer; der du deinen Knechten dienst, damit sie leben; der du die Schöpfung mit deinem Reichtum angefüllt hast; Armer, der bedürftig war und vierzig Tage gehungert hat; der du dürstende Seelen mit deinen Gütern sättigst»“; *siehe* dazu ActThom 80; Vgl. OdSal 42,11.14-18; bei APHRAHAT *siehe* unten im zweiten Teil: 9.3.2.

[248] *Siehe* dazu KLAUCK, Apostelakten, 189.

[249] ActThom 143 (Text bereits oben zitiert: Anm. 245); *siehe* dazu MANSOUR, Christologie, 440 und die dort angegebenen Belegen.

[250] ActThom 70 (Text: DRIJVERS, 320; syr. Text KLIJN, Acts of Thomas, 102); Vgl. ActThom 66: „Es gründe sich also die Hoffnung auf *Jesus Christus*, den Sohn Gottes, der immer geliebt und immer begehrt wird […] Herr, der du Herr jeder Seele bist, die in einem Körper wohnt; Herr, Vater der Seelen, die auf

Es geht hier nicht um die Definition der Gottheit Christi, sondern darum, die Einzigartigkeit der Person Jesu mit einer bestimmten Bedeutungsbeschreibung zu versehen.

Ähnlich wie in den Oden Salomos sind die Thematik der Gleichzeitigkeit des gottmenschlichen Christus und damit der Ansatz der Zwei-Söhne-Christologie in den Thomasakten festzustellen.[251] Dabei ist an die im Thomasevangelium bedeutungsgeladene Bezeichung des Vaters als „Bewegung und Ruhe"[252] zu denken. Als Folge der bisherigen Erwägungen über die Bewegung Gottes aus der verborgenen Ruhe und die Gleichzeitigkeit des gottmenschlichen Christus gilt nun die theologische und christologisch-soteriologische Sinnbedeutung des Ausdruckes „Ruhe" als *zweite* Perspektive zu betrachten.

Die alte christliche Literatur liefert ein überzeugendes Beispiel für das durchgängige Bemühen, das „rätselhafte" Logion aus dem Matthäusevangelium 11,28-30 zu interpretieren.[253] Für die Kirche im frühsyrischen Raum ist das „Ruhe-Logion" von hoher Bedeutsamkeit. Mehr als nur eine Gabe von Gott ist die „Ruhe" für die Syrer eine hervorragende Bezeichnung Gottes: Sein Name ist Ruhe.[254] Dasselbe gilt auch für Jesus Christus, in seiner Gleichzeitigkeit „It is a statement of Christ's divinity."[255]

Einige wesentliche Überlegungen aus diesem näheren Kontext sind dazu kurz zu referieren. Die Oden Salomon liefern ihre eigenen Interpretationen. Der Odist singt:

---

dich die Hoffnungen setzen und dein Erbarmen erwarten, der du die dir eigenen Menschen vom Irrtum erlöst und von der Knechtschaft und vom Verderben diejenigen befreist […]"; *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 278-283.

[251] *Siehe* oben: 2.3; K. RUFFATTO, The Concept of Rest in the Greek Acts of Thomas, in: OCP 75 (2009) 133-155.

[252] EvThom 50; Vgl. dazu die fünf Ruhe-Logion (50;51;60;86;90).

[253] *Siehe* J. LAANSMA, 'I Will Give You Rest': The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4 (WUNT 98), Tübingen 1997, 129-145.

[254] Vgl. JARKINS, Aphrahat, 75 mit Anm. 436; RUFFATTO, Rest, 139.

[255] RUFFATTO, Rest, 138; weiters schreibt sie: „The titel of «Rest» for Christ makes it clear that rest is seen as an atribute of Christ. Christ, like God in the OT, is the giver of rest, but Christ is also rest itself. Rest is a part of his essence. Rest is an atribute of Christ, just as it is an atribute of God. Rest was considered a divine atribute of the Savior in gnostic writings: God as rest is contrasted with the fallen world, which is characterized by unrest/movement."

„Hervorquellen ließ ich einen Hymnus für den Herrn, weil ich *sein* bin. Und aufsagen werde ich *seine* heilige Ode, weil mein Herz bei ihm ist. Denn seine Kithara [ist] in meinen Händen, und nicht sollen aufhören die Oden seiner Ruhe (*zmīrāṯā ḏa-nyāḥeh*)!“[256]

Viele Gedankenverknüpfungen, z.B. mit dem Leben bzw. ewigen Leben (3,8-9; 28,7), mit Milde und Gnade (20,9), Verherrlichung, Erhöhung (36,3-6) und Wahrheit (38,4), kreisen hauptsächlich um ein Hauptthema, nämlich die spirituelle, mystische Vereinigung mit dem Gott der Ruhe.[257] Darin besteht der geistliche „Selbststand“ des Sängers (26,12) und so kann er singen: „Ich liebe den Geliebten, und es liebt ihn meine Seele. Und wo seine Ruhe ist, bin auch ich“ (3,5).[258] Durch persönliche Einheit und Verbundenheit mit Gott, dem Ort der Ruhe und *seinem* Geist ist der Odist ein „Mann der Ruhe“ geworden.[259] Die „Ruhe“ wird also theologisch und anthropologisch aufgefasst.

Offensichtlich sind die Oden der alttestamentlichen und rabbinischen Auslegungstradition gefolgt.[260] Zu erwähnen ist die Verbindung mit dem Sabbath Gottes (Gen 2,2). Charakteristisch ist die „Ruhe“ mit einem konkreten Ruhe-Ort als Paradies Gottes zusammengedacht.[261] Daher ist die „Ruhe“ als eine realisierte oder zu realisierende Escha-

---

[256] OdSal 26,1-3 (Hervorhebung im Original); Vgl. 14,6-7: „Sowohl deine Ruhe (*nīḥūṯāk*), Herr, wird bei mir bleiben als auch die Früchte deiner Liebe. Lehre mich die Oden deiner Wahrheit, dass ich durch dich Früchte trüge“; 20,7-9: „Leg aber an die Gnade des Herrn ohne Neid, und komm in sein Paradies, und mach dir einen Kranz von seinem Baum, und setz ihn auf dein Haupt und freu dich, und verlasse dich auf seine Ruhe/Sanftmut (*nīḥūṯeh*)! Und einhergehen wird vor dir seine Herrlichkeit (*tešbuḥteh*), und empfangen wirst du von seiner Milde und von seiner Gnade (*ṭaybūṯeh*), und wahrhaft üppig wirst du’s haben in der Herrlichkeit seiner Heiligkeit“; 26,10.12: „Und ich war kräftig durch deine Wahrheit und heilig durch deine Gerechtigkeit […] und ich wurde gerechtfertigt durch seine Milde, und seine Ruhe (*nyāḥeh*) besteht in alle Ewigkeit“; 38,4: „Und sie (zu erg.: die Wahrheit) ging mit mir, schenkte mir Ruhe und ließ mich nicht herumirren.“

[257] FRANZMANN, Portrait, 319; weiters zum Hintergrund bei VÖÖBUS, HASO vol. 3, 63-65.

[258] Vgl. OdSal 11,12: „(Der Herr) machte mich wieder lebendig durch seine Unvergänglichkeit. Ich war wie die Erde, die strotzt und lacht durch ihre Früchte“; 25,12: „Und ich wurde gerechtfertigt durch seine Milde, und seine Ruhe besteht in alle Ewigkeit“; 28,3: „Ich glaubte, deshalb gelangte ich auch zur Ruhe, denn glaubwürdig ist der, an den ich glaubte“; 37.3-4: „Sein Wort kam zu mir, das mir die Früchte meiner Mühen gab und mir Ruhe gab in der Gnade des Herrn“.

[259] OdSal 26,12; LAANSMA, ‘I Will Give You Rest‘, 130-131 mit Anm. 141; wahrscheinlich in Verbindung mit der Beschreibung des Status des Königs Salomos (1Chr 22,9-10). Besonders wichtig ist die Verbindung mit dem Tempel als einer Ruhestätte Gottes (1Chr 28,1-21; vgl. Ps 132,8-10) sowie die mit dem Zion als Ruheort Gottes bzw. als Ruheort seines Namens (Dtn 12,8-11); *siehe* dazu FRANZMANN, Man of Rest, 419.

[260] LAANSMA, ‘I Will Give You Rest‘, 17-101; 122-128.

[261] Zum Sabath: OdSal 16,2; Vgl. APHRAHAT D 23:13; FC II, 510f.; zum Paradies: 20,7-9; 38,17-22; die paradiesische Ruhe wird hier abwechselnd mit anderen Termini berschrieben, z.B Land/Erde des Herrn (15,10; 11,21), Licht (11,19; 21,6), Reich (22,12), heiliger Ort (4,1), Heiligtum (4,2), neue Welt (33,12) und Himmel (16,11).

tologie in den Oden, die vom dualistischen Denken geprägt sind, festzustellen.[262] Die Gegenwärtigkeit der Ruhe Gottes durch *seinen* Geist wird auch mit der bildhaften Rede vom „Wasser“ (der Erquickung; vgl. Ps 23,2) zusammengedacht, lässt aber keine feste Verbindung mit dem Jerusalemer Tempel erkennen.[263] Die Oden entfalten keine Tempel- und Zionstheologie. Entscheidend für sie sind die innige, innerlich erfahrene Einswerdung mit dem Gott der Ruhe und damit mit der Gegenwärtigkeit des Friedens und der Freude des Herzens im Hier und Heute. Da der Gott der Ruhe nicht der statisch Ruhende ist, sondern der dynamisch „Kommende“, so ist es auch der Mensch. Die „Ruhe“ steht also hier für die Dynamik einer mystischen Erfahrung der „Vewandlung“ und des „Aufsteigens“ zur paradiesischen Ruhe.[264] In einer solchen mystischen Soteriologie spielt der Heilige Geist eine wichtige Rolle.[265]

Ähnlich wie in den Oden Salomos hat „Ruhe“ in den Thomasakten viele Bedeutungen. Beachtlich ist die Betonung der Dynamik des Anfangs aus der „verborgenen Ruhe“ und die spirituelle Vereinigung mit Christus, der Ruhe.[266] Durch seine Gegenwart und Auferstehung ist Christus selbst die Gabe und der Geber der Ruhe Gottes.[267] Hierauf baut dann eine asketische Gestalt der Ruhe auf. Sie ist nichts anderes als eine konkrete Antwort auf die Gabe der Ruhe Gottes durch ein Leben in Friede und Freude[268] sowie in Demut, Reinheit und Heiligkeit[269] – im Gegensatz zu Schändlichkeit und „schmutzigem“ Geschlechstverkehr – ohne Furcht und ohne Beschämung „Nackt“ zu stehen.[270]

Gemäß dem Thomasevangelium und den Thomasakten ist die Ruhe als Gabe des Heils in Jesus Christus und durch die von Thomas vermittelte Erkenntnis bereits wirkmächtig-

---

[262] FRANZMANN, Man of Rest, 413-414.
[263] OdSal 6,8; 11,6; 30,1-3; *siehe* FRANZMANN, Man of Rest, 420 mit Anm. 45.
[264] OdSal 14,8; 25,8; 36,1.
[265] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 14-16.
[266] ActThom 39; Vgl. 53; RUFFATTO, 140; hier spricht sie von der Gleichzeitigkeit Christi: „Perhaps by calling Christ «hidden rest», the author is merely saying that Christ, like God, is rest, and that in his natural Form, Christ like God, is invisible. The Author is combining these two divine attributes in one title. Elsewhere Christ ist both the «hidden mystery» (47) and the revealer of hidden mysterien (10).“
[267] ActThom 52: „Kommt, Wasser von den lebendigen Wassern, das Seiende von dem Seienden her, uns gesandt; Ruhe, die von der Ruhe her uns gesendet wurde; Kraft der Rettung, die von jener Kraft kommt, die das All besiegt und ihrem eigenen Willen unterordnet – komm und wohne in diesen Wassern, damit ihnen die Gabe des Heiligen Geistes vollkommen mitgeteilt werde!“; *siehe* dazu RUFFATTO, 137 (und weitere Belege dort).
[268] ActThom 35;50;85;86;94.
[269] ActThom 12;28;84-85;88; Vgl. APHRAHAT, D 7:20; FC I, 228 (PS I 345).
[270] DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 294.

gegenwärtig und erfahrbar.[271] Diese Thematik erscheint im Zusammenhang mit der Auffassung über die paradiesische ungeschlechtliche Unsterblichkeit, die schon Hier und Heute wiederhergestellt wurde.[272] HENDRIK JAN WILLEM DRIJVERS schreibt dazu:

> „Diese Wiederherstellung hat zwei Aspekte. Unter dem einen vollzieht sie sich als Erkenntnisvorgang. Der Mensch erkennt die Wahrheit Gottes und sich selbst, dass er zur Unsterblichkeit geschaffen wurde und durch eine falsche Wahl dem Tod zusammen mit Krankheit und leiblichen Begierden in der Schöpfung Raum gegeben hat. Unter dem anderen Aspekt vollzieht sie sich als Absage an die Geschlechtigkeit, d.h. an den Tod, und als Kampf gegen die Dämonen. Dadurch wird die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen, seine Unsterblichkeit, wiederhergestellt.“[273]

Die Vollendung dieser spirituellen Existenz als Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes (des Menschseins) steht aber noch aus. Die Ruhe Gottes ist beides: eine gegenwärtige und zugleich eine eschatologische Wiederherstellung bzw. Wiedererlangung des Paradieses.

Die Thomasakten illustrieren diese Thematik wieder mit verschiedenen Bildern. Anders als an anderen Stellen, wo die radikale Abwertung der Körper stark im Vordergrund steht, ist eine positive Stellung durch eine christologisch-soteriologische Tempeltheologie in den Thomasakten zu würdigen.[274] Charakteristisch dafür ist auch die Art und Weise einer symbolischen Darstellung mit der Bildsprache von Brautschaft und (An-)Kleidung.[275] Die beiden bedeutungsgeladenen Metaphern sind aus dem berühmten Braut- und Perlenlied der Thomasakten zu entnehmen. Eine ausführlichere Darstellung dieser Sicht des Heils und der Erlösung ist hier nicht beabsichtigt.[276]

---

[271] EvThom 50: „Es sprachen zu ihm seine Jünger: Wann wird die Ruhe der Toten geschehen, und wann wird die neue Welt kommen? Er sprach zu ihnen: Jene Ruhe, die ihr erwartet, ist schon gekommen, aber ihr erkennt sie nicht“; 90: „Jesus sprach: Kommt zu mir, denn sanft ist mein Joch, und meine Herrschaft ist mild. Und ihr werdet Ruhe finden für euch“; *siehe* dazu die Kommentare von NORDSIECK, ThEv, 210-214 und 327-330.

[272] Zum Beispiel ActThom 14;15.

[273] DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 295.

[274] ActThom 86; Vgl. TATIAN, *Or*. 15,2; *siehe* dazu HUNT, Christianity, 162-163; C. CONNORS-NELSON, The Way of Perfection in the Acts of Thomas, in: Studies in Spirituality 11 (2001) 144-165; diese Thematik wird mit der von APHRAHAT im zweiten Teil: 4. und 5. Kapitel behandelt.

[275] HUNT, Christianity, 157-159.

[276] Zum Brautlied *siehe* DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 297; KRUSE, Brautlied, 291-330; MURRAY, Symbols, 131-158; bezüglich des Perlenlieds *siehe* DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 297-298; H. KRUSE, The Return of the Prodigal. Fortunes of a Parable on Its Way to the Far East, in: Orientalia 47 (1978) 163-214; BRUNS, Christusbild, 57-58; KLAUCK, Apostelakten, 176-178; *siehe* dazu unten im zweiten Teil: 7. und 8. Kapitel.

Als Weiterführung dieser Sicht ist der Gedanke über die Vereinigung mit Christus im Heiligen Geist zu vertiefen. Dies gilt als *dritte* Perspektive der Betrachtung. Hier ist nochmals an den bereits erwähnten Symbolismus des Namens zu erinnern: „Vater, Sohn und Geist." Aus der trinitarischen Doxologie „Sohn und (sein) Vater und (sein) Heiliger Geist und die Mutter aller Geschöpfe"[277] ist die soteriologische Christologie im Rahmen einer Kontinuität des göttlichen Willens und damit zusammenhängend die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung festzustellen.[278]

Beachtlich ist die angegebene Reihenfolge: Sohn, Vater, Heiliger Geist. Aus dieser charakteristischen Trinitätsvorstellung, die eine innertrinitarische Rangordnung signalisiert, ist die aktive Rolle des Heiligen Geistes im Erlösungsprozess zu bestimmen.[279] Die liturgischen Handlungen und Gebete aus den epikleseartigen Stellen der Thomasakten zeigen, dass die Taufe und Eucharistie eine integrale Feier sind. Nach der ältesten Tradition der syrischsprachigen Christenheit bestehen die Initiationsrituale aus (präbaptismale) Ölbesiegelung und Wassertaufe. Im Anschluss daran findet die Eucharistie-Feier statt.[280]

Ähnlich der Auffassung Aphrahats gehört die aktiv-dienende Rolle des Heiligen Geistes in engeren Zusammenhang zum Messias als zu Gottvater.[281] Die sogenannte „baptismale Epiklese"[282] aus dem Kapitel 27 der Thomasakten[283] bietet dafür ein schönes Beispiel an.[284]

---

[277] ActThom 70 (*siehe* oben: der erste Perspektive); *siehe* BRUNS, Christusbild, 58 mit Anm. 173.

[278] Im Zusammenhang mit APHRAHAT, *siehe* unten im zweiten Teil: 9.2.

[279] KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 38 mit Anm. 12; mit dem Hinweis auf zwei unterschiedliche Ebenen betont er hier die Unterscheidung zwischen der mütterlichen Rolle des Heiligen Geistes in der trinitarischen Heilsökonomie und der Existenz des Heiligen Geistes als „Mutter" im innertrinitarischen Sinne. Die frühsyrische Tradition hebt die aktiv-dienende Rolle des Geistes hervor, die aber nicht mit seiner Existenz gleichzusetzen ist.

[280] ActThom 27;121;132;157 (Ölversiegelung auf das Haupt); 121;132;157 (Wassertaufe); 27;29; 49f.;133 (Eucharistie mit Brot allein); 121 (Eucharistie mit Brot und Wasser); 158 (Eucharistie mit Brot und Becher, d.h. mit Leib und Blut des Messias).

[281] DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 299; Vgl. APHRAHAT, D 6:14; FC I, 206 (PS I 296,7-9).

[282] S. BROCK, The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition (SCS 9), Kottayam 1979, 73: „the archaic baptismal epicleses".

[283] Der syrische Text lautet: „«Come, holy name of the Messiah; come, power of grace, which is from on high; come, perfect mercy; come exalted gift; come, communion of the blessing; come, revealer of the hidden mysteries; come, mother of seven houses, whose rest was in the eighth house; come, messenger of reconciliation; and communicate with the minds of these youths; come, Spirit of Holiness, and purify their reins and hearts». And he baptised them in the name of the Father and of the Son and oft he Holy Spirit of holines" (syr. Text: KLIJN, Acts ot Thomas, 77); der griechische Text: „Komm, heiliger Name

Der Geist, der in dieser Namensepiklese gerufen wird, steht in Verbindung mit dem „heiligen Namen des Messias, der über jeden Namen erhaben ist“.[285] Auffallend ist außerdem, dass die Einzigartigkeit des Heilsgeschehens Jesu mit vielen Bezeichnungen bzw. Namen versehen ist. [286] Und das, was bereits an erster Stelle dem Messias zugesprochen ist, gilt in der gleichen Weise für den Heiligen Geist. In der Weiterführung des Erlösungswerks Christi ist der Heilige Geist auch Offenbarer und Gesandter. Als solcher ist er ebenfalls aktiver Akteur Gottes im Erlösungsprozess der Menschheit.

Das Öl symbolisiert den Heiligen Geist, der den einzelnen Gläubigen zu einem Neuen Menschen (Adam) „schafft“ – nach dem königlichen Bild des Messias. Gemeinsam mit dem Messias besteht auch seine Aufgabe darin, die verborgenen Geheimnisse zu offenbaren. In diesem Sinne ist der Heilige Geist die Mutter der Barmherzigkeit, die die verborgenen Geheimnisse aus dem himmlischen „Schatzhaus“ offenbart.[287] In dieser dienenden Funktion ist der Geist auch Erzeugerin des Christusgläubigen,[288] in dem der Messias als Träger des Geistes und Bote der Versöhnung oder der Geist des Messias (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) als Kraft von oben, als vollkommene Barmherzigkeit und als höchste Gabe der Gnade einwohnt. Dadurch, dass er die einzelnen Gläubigen zur Vereinigung mit dem Gesalbten führt, erfüllt sich seine Funktion, den ursprünglich königlichen Status des Menschen wiederherzustellen (vgl. 1Sam 10,1; Lev 8,22).[289]

Christi, *der über jeden Namen erhaben ist*; komm, Kraft des Höchsten und vollkommene Barmherzigkeit; komm, höchstes Geschenk; komm, barmherzige Mutter; komm, Gemeinschaft mit dem Männlichen; komm, Offenbarerin der verborgenen Geheimnisse; komm, Mutter der sieben Häuser, dass dir im achten Hause Ruhe werde; komm, Ältester der fünf Glieder: des Verstandes, des Gedankens, der Einsicht, der Überlegung, des Urteils. Teile dich diesen jungen Leuten mit! Komm, Heiliger Geist, und reinige ihre Nieren und ihr Herz. Und versiegele sie zusätzlich auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Text: DRIJVERS, Thomasakten, 314; Vgl. den englischen Text bei ELLIOTT, The Apocryphal New Testament, 458).

[284] Eine ausführliche Erklärung bei KLIJN, Acts of Thomas, 211-218; KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 35-43; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 92-102 (mit dem Hinweis auf manche gedankliche Parallele mit APHRAHAT).

[285] Umfassend aufgearbeitet bei MYERS, Spirit Epicleses, 87-107.

[286] Vgl. ActThom 132; weitere Erklärung über den Namen, *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 94.

[287] Vgl. TATIAN, *Or*. 30, hier spricht er auch vom verborgenen Schatz.

[288] Vgl. ActThom 132; hier ist die Rede von der Wiedergeburt sowie von der Taufe zur Vergebung der Sünden; Vgl. auch TATIAN, *Or*. 112.

[289] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 98.

Weiters ist an das Perlenlied zu denken, das dieses zentrale Motiv der Erlösung mit der Kleidsymbolik zu vermitteln sucht.[290] Die rituale Bekleidung nach der Wassertaufe ist als symbolischer Akt der mystischen Vereinigung mit Jesus dem Messias, dem himmlischen Kleid und Doppelgänger des Menschen, zu verstehen.[291] Bedeutsam nach der frühsyrischen Tradition ist, dass eine solche Vereinigung durch die Salbung und Wassertaufe zu einer bräutlichen Gemeinschaft führt. Betont wird hier die Vereinigung mit dem Geist des Messias (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) oder mit dem Messias, dem himmlischen Bräutigam.[292] Schließlich „macht" der Geist der Heiligkeit das Herz des einzelnen Gläubigen rein, um so in Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) und mit Reinheit des Herzen (*daḵyūṯā lebbā*) wirklich und bereitwillig den Leib und das Blut des Sohnes Gottes in sich aufzunehmen und sich dadurch von innen heraus umgestalten zu lassen.[293] Mit dieser letzten Erwähnung ist die aktiv-dienende Rolle in der Eucharistie weiter zu verfolgen.

Der Grundtext findet sich in der „eucharistischen Epiklese" aus dem Kapitel 50 der Thomasakten.[294] In starker Bindung an die Heilsbedeutung und Funktion Christi ist die

---

[290] Zum Hintergrund *siehe* H. A. BRONGERS, Die metaphorische Verwendung von Termini für die Kleidung von Göttern und Menschen in der Bibel und im Alten Orient (AOAT 211), in: W. C. DELSMAN u.a. (Hgg.), Von Kanaan bis Kerala (FS J. P. M. van der Ploeg), Neukirchen 1982, 61-74.

[291] Vgl. ActThom 48 und 132; die rituale „Ent-" und „Ankleidung" weist auf das „Ausziehen" des alten Menschen und „Anziehen" des Neuen Menschen, das ist Christus (vgl. Kol 3,9f.).

[292] Vgl. ActThom 157; im 7. Kapitel ist die Rede von Christus als dem lebendigen Geist, der im Menschen wohnt; *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 99.

[293] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 101.

[294] Der syrische Text lautet: „«Come, *gift of the Exalted*; come, *perfect mercy*; come, *Holy Spirit*; come, *revealer of the mysteries of the Chosen among the Prophets*; come, *proclaimer of His Apostles of the combats of our victorious Athlete*; come, *treasure of majesty*; come, *beloved of the mercy of the Most High*; come, (*thou*) *silent* (*one*) *revealer of the mysteries of Exalted*; come, *utterer of the hidden things, and shower of the works of our God*; come, *giver of life in secret, and revealer by your deeds*; come, *Giver of joy and rest to all who cleave unto you*; come, *power of the Father* and *Wisdom of the Son*, for You are *one in all*; come, and *communicate with us in this Eucharist which we celebrate, and in this offering which we offer, and in this commemoration which we make*». *And he made the sign of the Cross upon the Bread*, and began to give it. And he gave first to the woman, and said to her: «*Let it be unto thee fort he remission of transgressions and sins and for the everlasting ressurection*». And after her he gave to the persons who were baptised with her. Then he gave to every one, and said to them: «*Let this Eucharist be unto you for life and rest, and not for judgment and vengeance*»; and they said: «Amen»" (Text: KLIJN, Acts ot Thomas, 91; Hervorhebung im Original); der griechische Text lautet: „«Komm, Geschenk des Höchsten; komm, volkommene Barmherzigkeit; komm, Gemeinschaft mit dem Männlichen; komm, Heiliger Geist; komm, Kennerin der Geheimnisse des Auserwählten; komm, Teilnehmerin an allen Kämpfen des edlen Athleten; komm, Schatz der Herrlichkeit; komm, Liebling der Barmherzigkeit des Höchsten; komm, Ruhe (Schweigen), die du die Großtaten der ganzen Größe offenbarst; komm, die du Verborgenes enthüllst und die Geheimnisse kundtust; Heilige Taube, die die Zwillings-Jungen gebiert; komm, verborgene Mutter; komm, die du durch deine Taten offenbar bist und Freude spendest und Ruhe für alle, die dir verbunden sind; komm und nimm mit uns teil an dieser Eucharistie, die wir in deinem

aktiv-dienende Rolle des Geistes als Bote im Dienst der Offenbarung einleuchtend. [295] Es lässt sich aber bei genauerer Betrachtung eine enge Verbindung mit Gott erkennen, eben weil der Heilige Geist hier an dieser ersten Stelle direkt als Gabe des Höchsten und vollkommene Barmherzigkeit angerufen wird. Weitere göttliche Benennungsnamen sind noch einzubeziehen: Der Heilige Geist ist der Offenbarer, Schatz der Herrlichkeit und Liebling der Barmherzigkeit des Höchsten, ja sogar der Lebenspender und Geber der Freude und Ruhe. Und gemeinsam in einer „ökonomischen Trinität“ wird er als „Kraft des Vaters“ und „Weisheit des Sohnes“ angesprochen. Damit tritt die charakteristische Epiklese der Thomasakten deutlich zutage: Die Anrufung des Namens des Geistes über die eucharistischen Elemente vollzieht sich gemeinsam mit den Namen des Vaters und des Sohnes.[296] Es geht also hier um die Anrufung und Anrufbarkeit des *Einen* Gottes in verschiedenen Namen.[297] Das hat zur Folge: Die Auffassung über die wirkmächtige Gegenwart des Heiligen Geistes im eucharistischen Brot muss von dieser gegenseitigen Zugehörigkeit von Vater, Sohn und Heiligen Geist ausgehen.

Die Thomasakten verstehen die christologisch-soteriologische Heilspräsenz in der Eucharistie, d.h. im heiligen Leib und Blut als Gabe Gottes für das Heil und Leben der Menschen.[298] Beachtlich ist, dass der spezifische Ausdruck „Leben“ (*ḥayyē*) im Mittel-

---

Namen begehen, und an dem Liebesmahl, zu dem wir auf deinen Ruf versammelt sind». Und als er dies gesagt hatte, schnitt er auf das Brot das Kreuz ein, brach es und fing an auszuteilen. Und zuerst gab er der Frau, indem er sprach: «Gereiche dir dies zur Vergebung von Sünden und ewigen Vergehungen!» Und nach ihr gab er auch den andern allen, die das Siegel empfangen hatten“ (Text: DRIJVERS, Thomasakten, 324; Vgl. den englischen Text bei ELLIOTT, The Apocryphal New Testament, 468).

[295] Weitere Erklärung bei KLIJN, Acts of Thomas, 245-246; KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 44-52; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 139-153 (mit dem Hinweis auf manche gedankliche Parallele mit APHRAHAT); umfassend aufgearbeitet bei MYERS, Spirit Epicleses, 181-218.

[296] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 147 und 149 mit Anm. 117; zuvor schreibt er: „In this epiclesis of the *ATh*, we observe that the invocation to the Spirit is done without a precise demand for sanctifying the gifts into the body and blood of Messiah. This means that one cannot call this ancient epiclesis an «consecratory epiclesis» in term of modern theological understanding“ (ebd. mit Anm. 116).

[297] ActThom 70 (Text bereits zitiert).

[298] ActThom 50; 133 und 158; diese drei Texte sprechen mehr von den Früchten bzw. der Wirkung der Eucharistie für das ewige Leben und die Vergebung der Sünden; im Gebet des Thomas im Kapitel 49 liegt die Betonung auf dem heiligen Leib und dem Blut des Messias: „Jesus, der du uns gewürdigt hast, an der Eucharistie deines heiligen Leibes und Blutes teilzunehmen, sieh, wir erkühnen uns, zu deiner Eucharistie zu treten und deinen heiligen Namen anzurufen; komm und habe mit uns Gemeinschaft!“; weiters in diesem Zusammenhang steht im Kapitel 133 geschrieben: „Brot des Lebens, dessen Esser unvergänglich bleiben sollen; Brot, das hungernde Seelen mit seiner Seligkeit sättigt.“

punkt steht.[299] Gott ist Quelle und Ursache des Lebens; die Gegenwart Christi im heiligen Brot (und Wein) ist eine konkrete Lebensgabe Gottes und zugleich eine Wirklichkeit und Verwirklichung des einen Bundeshandelns Gottes gemäß der Schöpfungsabsicht Gottes.[300] Deshalb ist hinzuzufügen: In Verbindung mit dem Taufgeheimnis und beruhend nun auf dieser zentralen inhaltlichen Aussage über die Eucharistie kann man die Theologie der Thomasakten und die frühsyrische Theologie überhaupt als „Lebens-Theologie“ bezeichnen.[301]

Aus diesem trinitarisch-heilsökonomischen Hintergrund ist die aktiv-dienende Rolle des Heiligen Geistes in der „eucharistischen Epiklese“ zu verstehen. Seine Funktion wird hier mit der Wirkung bzw. den Früchten, die aus der Eucharistie hervorgehen, berschrieben:[302] „*Let this Eucharist be unto you for life and rest, and not for judgment and vengeance.*“[303] An anderer Stelle heißt es: „*Let this Eucharist be to you for life und rest and joy and health, and for the healing of your souls and of your bodies*.“[304] Die aktiv-dienende Rolle des Heiligen Geistes wird hier mit der liebenden Barmherzigkeit und tätig dienenden Gegenwart Gottes in der Eucharistie, also in Leib und Blut des Messias, zusammengedacht. KANIYAMPARAMPIL schreibt dazu:

> „If such are the effects of Eucharist, this title the points towards the one who enables the participants in the Eucharist to experience these effects, namely the Spirit Herself. Indeed, the feminine forms used in this title support this explanation. Hence, this title invites the Spirit to come and be present in the Eucharist so that the recipients of the body and blood of the Messiah may filled with joy and rest.“[305]

Demgemäß bietet der griechische Text noch ein weiteres auffälliges Detail:

---

[299] Das syrische Wort *maḥyānā* (Lebendigmacher bzw. Lebensbringer) gehört zur festen Bezeichnung Christi; die Thomasakten bezeichnen sowohl den Messias als auch den Heiligen Geist als Lebensgeber; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 150; er schreibt dazu: „[I]n the early Syriac tradition the terms ‘salvation‘ and ‘life‘ are identical and «to be save» means «to live».“
[300] Ganz deutlich in ActThom 158.
[301] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 151 (unter Rückgriff auf A. J. F. KLIJN, The Term ‘Life‘ in Syriac Theology, in: SJT 5 (1952) 390-397); das Ergebnis seiner systematischen Analyse der Quellenmaterialien aus den Oden Salomos und den Thomasakten sowie aus den Darlegungen APHRAHATs bestätigt diese These.
[302] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 147.
[303] ActThom 50 (Text: KLIJN, Acts of Thomas, 91).
[304] ActThom 158 (Text: KLIJN, Acts of Thomas, 149).
[305] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 147.

„Komm, die du durch deine Taten offenbar bist und Freude spendest, und Ruhe für alle, die dir verbunden sind; komm, und nimm mit uns teil an dieser Eucharistie, die wir in deinem Namen begehen, und an dem Liebesmahl, zu dem wir auf deinen Ruf versammelt sind.“[306]

Schwerpunktmäßig zielt diese Anrufung des Geistes auf die individuelle Beziehung mit Gott in seinem Messias. Hält man zudem daran fest, dass hier an die „individualistische Soteriologie“ gedacht wird,[307] dann schließt sie die aktiv-dienende Rolle des Heiligen Geistes im ganzen Erlösungsprozess der Menschheit ein, nämlich den einzelnen Gläubigen zum Ursprung und der Wiedererlangung von Geist und Herrlichkeit zurückzuführen. Hiermit ist das Charakteristikum der frühsyrischen „Spirit-oriented Christology“[308] zu beachten. Die Aufgabe des Heiligen Geistes besteht darin, den einzelnen Gläubigen zur inneren Sammlung und seinen persönlichen Vereinigung mit dem Messias zu führen. Anders gesagt: Der Geist übernimmt die Funktion als Garant der Universalisierung und individuelle Aneignung des Christusgeschehens.[309] Diese Art von „Geist-Christologie“, die im vorantiochenischen syrischen Christentum vorherrschend ist,[310] findet sich auch in der Darlegungen Aphrahats.[311]

2.6. Die syrische Didaskalie (3. Jahrhundert)

Die unter dem Namen „Didaskalie“[312] (griech. διδασκαλία) oder „Lehre der Apostel“ (*Didascalia Apostolorum*) überlieferte Schrift ist eine in Syrien entstandene Kodifikation der gebräuchlichen Gemeindeordnungen und -regeln.[313] Sie ist in mehreren Manuskripten einer syrischen Übersetzung zu finden.[314] Diese *26 Kapiteln* umfassende „Kir-

---

[306] ActThom 50 (Text: DRIJVERS, Thomasakten, 324).
[307] Vgl. ActThom 14; 117 bezüglich der bräutlichen Verbundenheit.
[308] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 69.
[309] Vgl. HUNT, Christianity, 160-163.
[310] DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 299; *siehe* dazu *DERS*., Early forms of Antiochene Christology after Chalcedon, in: *DERS*., History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994, 99-113.
[311] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 68-69, auch 152.
[312] *Text*: H. ACHELIS - J. FLEMMING, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts II: Die syrische Didaskalia (TU 25 NF. 10,2. Heft), Leipzig 1904; R. H. CONNOLLY, Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments, Oxford 1929; A. VÖÖBUS, The Didascalia Apostolorum in Syriac I-II (CSCO 402/408), Louvain 1979; A. STEWART-SYKES, The Didascalia Apostolorum. An English Version with Introduction and Annotation (STT 1), Turnhout 2009.
[313] VIELHAUER, Geschichte, 722-727; P. F. BRADSHAW, Art. Kirchenordnungen I. Altkirchliche, in: TRE 18 (1989) Sp. 662-670, hier: 665.
[314] B. STEIMER, Didascalia, in: LACL (^{3}2002), 196-197.

chenordnung“[315] wurde im frühen 3. Jahrhundert in Syrien/Palästina in griechischer Sprache verfasst.[316] Der Didachist als Verfasser oder Kompilator dürfte ein Bischof einer (nord)syrischen Gemeinde gewesen sein. Wahrscheinlich war er auch Arzt.[317]

Die häufige Bezeichnung „syrische Didaskalie“[318] spricht für ihre semitisch-orientalische Art und Herkunft, was ihre Anbindung an das biblische Traditionsgut und damit die jüdisch-rabbinische Tradition ausmacht.[319] Die Didaskalie hat kein Interesse an einer theoretischen Erforschung des Glaubens oder einer dogmatischen Lehre. Beruhend auf den beiden Testamenten[320] orientiert sie sich an der „praktischen“ Lebensführung der Christusnachfolge.[321] Im Wesentlichen legt sie den Akzent auf die funktionalen Bestimmungen der Amtsträger – Bischöfe (*rāʿawwātā*), Presbyter (*qaššīšē*), Diakone (*šammašê*) oder Diakonissen (*ʾmšammašê*)[322] – in der Gemeinde und die pastorale Richtlinien bzw. Mahnungen, die von der liturgischen Praxis (Taufe, Eucharistie, Fasten, Beten) nicht zu trennen sind. Bezeichnend hierfür ist das Ineinander von der festgelegten Regelung und dem konkreten Vollzug des spirituellen Gemeindelebens als Glau-

---

[315] G. SCHÖLLGEN, Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie, in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 149-159, hier: 153; er betont, dass die Didaskalie sich selbst nicht „Kirchenordnung“ bezeichnet. Sie stellt also keinen Rechtskodex wie etwa der Codex Iuris Canonici dar. Der Titel „*Didaskalia*“ in der syrischen Fassung steht eben nur für die „katholische Lehre der zwölf Apostel und heiligen Schüler unseres Heilands.“

[316] BRUNS, Christusbild, 58; G. SCHÖLLGEN, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (JAC.E 26), Münster 1998, 5.

[317] B. STEIMER, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW 63), Berlin u.a. 1992, 52 mit Anm. 17.

[318] W. C. Van UNNIK, The Significance of Moses‘ Law for the Church of Christ according to the Syriac Didascalia, in: *DERS.*, Sparsa Collecta, Part Three: Patristica-Gnostica-Liturgica (NTSup 31), Leiden 1983, 7-39, hier: 8 mit Anm. 12.

[319] VIELHAUER, Geschichte, 726 und 736; *siehe* dazu H. van de SANDT/D. FLUSSER, The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity, Minneapolis 2002.

[320] *Siehe* auch Beiträge in: H. van de SANDT (ed.), Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, Assen/Minneapolis 2005; J. G. MUELLER, The Ancient Church Order Literature: Genre or Tradition, in: JECS 15 (2007) 337-380 (mit Literatur).

[321] Vgl. UNNIK, Syriac Didascalia, 11.17.

[322] Bemerkenswert sind die anerkannte Stellung und der Dienst von Frauen (Witwen- und Diakoninnenamt); *siehe*: SCHÖLLGEN, Anfänge, 146-172; C. SCHLARB, Die (un)gebändigte Witwe. Exegetische Überlegungen zur Entwicklungen eines Frauenamtes in der Syrischen Didaskalia, in: M. TAMCKE/W. SCHWAIGERT/E. SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Wolfgang Hage (StOKG 1), Münster 1995, 36-75; E. THEODOROU, Die Weihe (Cheirotonia) oder Segnung (Cheirothesia) der Diakonissen, in: A. JENSEN/G. LARANTZAKIS (Hg.), Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition (GrTS 23), Graz 2008, 34-134; *DERS.*, Frauenordination in der Orthodoxon Kirche? Anmerkungen zum Diakonat der Frau, in: D. W. WINKLER (Hg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive (Orientalia – patristica – oecumenica vol. 2), Münster 2010, 43-70.

bens*arbeit*. Es geht hier um die Bemühung der Gottes- und Christuserkenntnis durch Gebet und Schriftlesung sowie die Realisierung des Glaubens im Tun des Liebeswerkes.[323]

Auf diesem Hintergrund ergeben sich einige formale und inhaltliche Berührungspunkte mit den Darlegungen Aphrahats.[324] Erwähnenswert ist zunächst die ähnliche Betonung des spirituellen und konkreten Vollzugs des Gemeindelebens. Der Glaube soll sich in der tätig dienenden Liebe bewahrheiten und das Tun guter Werke bewirken.[325] Ebenso ist eine Ähnlichkeit in den Initiationsritualen[326] und der quartodecimanischen Paschafeier festzustellen.[327] Wichtig bei diesen Parallelen ist die gemeinsame Wurzel in der palästinischen Tradition.[328]

Das vielschichtige Christusbild der syrischen Didaskalie ist von ihrem Horizont und ihrer Intention her zu verstehen. Namentlich erscheint Jesus Christus in dieser „Kirchenlehre“ (*malpānutā*) als Lehrer (*malpānā*) oder Meister (*rabb*).[329] Dieser Name deutet offensichtlich auf ein Zweifaches hin: Zum einen ist es der Hinweis auf die Funktion Christi als Garant und authentischer Interpret der „Zehn Worte des Gesetzes“. Da Jesus diese mosaischen Zehn Worte mit seinem rettenden Wort und seiner tätig dienenden Lebenspraxis verkündet, ist er zugleich das vollkommene Bild Gottes und das normative Vorbild (*d^{e}mutā*) für die Gläubigen.[330] Der pädagogischen Funktion Christi entsprechend sind die Gläubigen „Schüler Christi“. Darin liegt die Bedeutung der Didaskalie als konkrete Unterweisung für das „Tragen des Jochs Christi“ in der Christusnachfolge.[331]

---

[323] DidSyr 1 (ACHELIS/FLEMMING, 1-3; Vgl. andere Übersetzung: CONNOLLY, 2-4; VÖÖBUS, 10; STEWART-SYKES, 104; Vgl. auch UNNIK, Syriac Didascalia, 21-22.
[324] Zu den Themenabschnitten *siehe* VÖÖBUS, 1-7; SCHÖLLGEN, Gattung, 155-159.
[325] *Siehe* unten im zweiten Teil: 2.1.3.
[326] Vgl. FERGUSON, Baptism, 436-440.
[327] *Siehe* unten im zweiten Teil: 12.4.1.
[328] Vgl. BRUNS, Christusbild, 59 mit Anm. 176.
[329] DidSyr 1 und 7 (Text: ACHELIS/FLEMMING, 2.32; VÖÖBUS, 10.77; STEWART-SYKES, 104.138); DidSyr 19 (VÖÖBUS, 172).
[330] DidSyr 7 (VÖÖBUS, 77 [6-12]); *siehe* dazu DidSyr 5 (VÖÖBUS, 48 [57,20-22]); DidSyr 8 (VÖÖBUS, 93 [98,1-3]); SyrDid 16 (VÖÖBUS, 159 [175,24]); DidSyr 19 (VÖÖBUS, 172 [190,1f.]).
[331] Vgl. SCHÖLLGEN, Gattung, 158-159; BRUNS, Christusbild, 60-61. Ähnlich wie bei APHRAHAT kommt das Stichwort „Kreuzesnachfolge“ bzw. „Kreuzesaufnahme“ in der syrischen Didaskalia auch nicht vor. Entscheidend für sie ist die biblisch bezeugte Einladung Jesu in Mt 11,28-30: „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf

Die Bezeichnung „Lehrer“ (*malpānā*) oder „Meister“ (*rabb*) besagt zum anderen die exponierte Stellung Jesu Christi, ja seine Identität, wenn die Didaskalie von ihm als „Rede“ (*mḗmrā*) und „Spruch“ (*peṯgāmā*) sowie als hörbare „Stimme“ (*qālā*) und lebensspendendes „Wort“ (*mell^{e}ṯā*) *im* mosaischen Gesetz spricht: „Im Gesetz habe ich durch Moses geredet, jetzt aber sage ich euch selbst.“[332] Jesus ist das „ewige Wort Gottes“ und als solcher war er bereits verborgen in den Weisungen/Geboten der Tora wirksam gegenwärtig.[333] Die Worte Jesu gemäß Mt 5,17-18 gelten als weiterer Beweis für seine Wirklichkeit als Verwirklichung und Bewahrung des *einen* Bundeshandelns Gottes.[334] Namentlich und typologisch wird die besondere Stellung Christi im folgenden Passus hervorgehoben:

> „Ihr wißt ja, dass er (zu erg.: Christus) ein einfaches, reines und heiliges Gesetz des *Lebens* (=Heils) gegeben hat, in welches *unser Erlöser* seinen Namen gesetzt hat. Denn er hat die *zehn Worte* gesprochen, Jesum also bekannt gemacht. Die Zehn weist nämlich auf das *Jod* (=*Jud*/*Jota*)[335] hin, *Jod* (=*Jud*/*Jota*) aber ist der Anfang des Namens Jesu […] Das Gesetz also sind die zehn Gebote und Satzungen, über welche Jesus Zeugnis gegeben und also gesprochen hat: «Ein *Jod*, ein Buchstabe, soll nicht vergehen vom Gesetz». Das «*Jod*» also ist es, das nicht vergeht vom Gesetz, welches vom Gesetz als die zehn Gebote erkannt ist, die der *Name Jesu* sind; der «Buchstabe» aber ist das Querholz des Kreuzes.“[336]

---

euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch drückt nicht, und meine Last ist leicht.“ Der Inhalt der Nachfolge liegt im „Tragen des Jochs Christi“. Die Voranstellung dieser Verwendung hat eine erkennbare Verbindung mit der alttestamentlich-jüdischen Vorstellung vom Gesetz als Joch, das Israel auferlegt ist (Jer 2,20; 5,5; Hos 11,4; Sir 40,1); Vgl. dazu JUHL, Askese, 94f.; UNNIK, Syriac Didascalia, 18-19.

[332] ACHELIS/FLEMMING, 2; folgendes Zitat nach BRUNS: „[…] von unserem Herrn und Lehrer Jesus Christus, ihm sei Ruhm und Ehre in alle Ewigkeit. Amen. Wie er auch im Evangelium die Zehn Worte des Gesetzes *erneuert*, *bekräftigt* und *erfüllt* hat: Denn im Gesetz steht geschrieben: Du sollst nicht ehebrechen, ich aber sage euch dieses. Das heißt: Im Gesetz habe ich durch Mose geredet, nun aber spreche ich persönlich zu euch“ (DidSyr 1); „Als der Herr, unser Erlöser, kam, erfüllte er die Gleichnisse (*demwātā*) und löste die Parabeln (*pel ʾātā*) auf. Das Lebensspendende zeigt er auf, das Unnütze schaffte er ab, und das, was nicht Leben schafft, löste er auf“ (DidSyr 21); Vgl. UNNIK, Syriac Didascalia, 14.

[333] APHRAHAT: D 1:10; FC I, 87 (PS I 21,17-18); Vgl. IRENÄUS, *epid*. 84; *Adv.haer*. 4,15,1; *siehe* dazu UNNIK, Syriac Didascalia, 27f.

[334] Vgl. UNNIK, Syriac Didascalia, 9-10.

[335] Vgl. Mt 5,18: griechisch heißt „der kleinste Buchstabe“ *Jota* (ἰῶθ) (= Häkchen, Akzente oder markierende Striche), im Hebräischen/Syrischen heißt aber *Jod* (ܝ/,); *siehe* dazu die griechische Fassung von Ps 119,73/118,73 LXX.

[336] DidSyr 26; zit. nach ACHELIS/FLEMMING, 128-129 (Hervorhebung vom Verfasser); Vgl. engl. Übersetzung bei VÖÖBUS, 223-224 (242,5-8; 243,1-7); STEWART-SYKES, 238-239; in gleicher Weise in DidSyr 9: „Höre, du katholische Kirche Gottes, die du den zehn Plagen entronnen bist, die zehn Gebote empfangen, das Gesetz gelernt und den Glauben festgehalten hast und an das *Jota im Anfang des Namens* und an die Vollendung seiner beständigen Herrlichkeit geglaubt hast“ (ACHELIS/FLEMMING, 45; VÖÖBUS, 99 [103,8-12]; STEWART-SYKES, 150; Vgl. dazu *LG* 22,21.

Der letzte Satz ist schon ein expliziter Hinweis auf die konkrete Person Jesu Christi *von Nazareth*[337] und die Gesamtheit des Christusereignisses[338] als *Erneuerung*, *Bekräftigung*, *Besiegelung* und *Erfüllung* der Zehn Worte des mosaischen Gesetzes.[339] Aus dem zitierten Text ist die gedankliche Verbindung mit der Darlegung Aphrahats und deren christologischer Entfaltung im Rahmen einer Schechina- und Memra-Christologie vor Augen zu halten. Die gemeinsame Verankerung in der syrischen Namenstheologie, die für die Funktion Jesu als Garant des Gesetzes und seine Autorität als Exeget des Vaters bedeutsam ist, ist auch ersichtlich.[340]

Jesus ist mit vielen Namen versehen. Bedeutsam in der Didaskalie ist seine Identität als „Retter", „Heiland" und „Erlöser" (*pārōqā*) oder „unser Erlöser" (*pārōqan*); daher ist auch sein Würdename „Herr" (*māryā*) oder „unser Herr" (*māran*) zu verstehen. Die Namenschristologie findet seine Zuspitzung im österlichen Glaubensbekenntnis: Jesus Christus *ist* „geliebter Sohn" (*b^{e}rā ḥabbīḇā/raḥimā*);[341] er *ist* „Sohn Gottes" (*b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhā*)[342] und „Gott" (*ʾallāhā*).

Die syrische Didaskalie spricht *elf* Mal von Christus als „Gott" (*ʾallāhā*).[343] Wie bei Aphrahat noch zu sehen sein wird, geht es hier nicht um eine spekulative Definition der

---

[337] DidSyr 26 (Text: VÖÖBUS, 247 mit Anm. 266).

[338] *Siehe* die Kurzformel des Glaubens in DidSyr 15: „[…] außer wenn es sich allein um die Gerechtigkeit und um den Glauben an Gott handelt […] Über die Zerstörung der Idole aber, und darüber, dass Gott nur einer ist, über Qual und Ruhe, über das Reich des Namens Christi und über seine Führerschaft […] wie unser Herr mit dem Leibe bekleidet war und über das Leiden Christi [] besonders inbetreff des Namens Christi und der Erlösung durch sein Leiden" (ACHELIS/FLEMMING, 76-77; VÖÖBUS, 145 [159,5f. 9f.]); weiters *siehe* auch die sog. „Credo-Doxologie" DidSyr 26 (Text wird unten zitiert).

[339] *Siehe* dazu DidSyr 26 (Text: ACHELIS/FLEMMING, 138).

[340] *Siehe* besonders unten 10. Kapitel im zweiten Teil. Nochmals zu erwähnen ist die Stellung Christi als Ort der Ruhe. Aus dem Zitat Mt 11,28-30 ist das heilsgeschichtliche Verständnis der „Ruhe", als das Heil, der Friede und die Freiheit zu entnehmen. Diese Ruhe ist stets göttliches Geschenk. Die Verheißung Christi um das „Ruhe-Verschaffen" ist auch im weisheitlichen Denken zu finden. Christus, die wahre Weisheit, die zugleich das neue Gesetz bzw. das „himmlische Joch" oder das „Joch der Heiligen" (APHRAHAT D 6:1.8) verkörpert, ist Ruhespender und selbst „Ruhe"; er teilt sich selbst als Ruhe mit. Das Joch, das Christus auferlegt, ist er selbst; *siehe* dazu F. CHRIST, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (AThANT 57), Zürich 1970, 107ff.; M. SLEE, The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict (JSNTSup 244), London 2003, 84-85 mit Anm. 33; er verweist auf C. DEUTSCH, Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah and Discipleship in Matthew 11.25-30 (JSNTSup 18), London 1987.

[341] DidSyr 1 (VÖÖBUS, 10 [11,13]) mit Anm. 7; DidSyr 21 (STEWART-SYKES, 221).

[342] Gleich bei der „*Einleitung*": zwei Mal als der „eingeborene Sohn" und einmal als „Sohn Gottes"

[343] DidSyr: schon bei der „*Einleitung*": „We, however, the twelve apostles of the only Son, the eternal Word of God, our Lord and our God and our Savior Jesus Christ" (VÖÖBUS, 7-8 [9,8]); *1*: „the great God, Jesus Christi" (VÖÖBUS, 9 [11,11]; ACHELIS/FLEMMING, 1); *8*: „the Lord God, Jesus Christ our good

Gottheit Christi (*ʾallāhūṯā*), sondern darum, die Einzigartigkeit der Person Jesu mit einer bestimmten Bedeutungsbeschreibung herauszustellen. Da Christus Sohn Gottes und Gott *ist*, „macht“ er die Gläubigen zu Kindern des Lichtes, zu Söhnen und Töchter Gottes.[344] Die Ich-bin-Rede Jesu bekräftigt seine erhabene Stellung als *der* Weg des Lebens und des Friedens,[345] der mehr ist als nur ein Modell eines Weges zu Gott. Betont wird auch das Lebenszeugnis Jesu als Bote der Versöhnung, als guter Hirt und mitfühlender Arzt,[346] als der dienende Knecht Gottes, als der wahre Hohepriester[347] und der gerechte Richter.[348] Theozentrisch geprägt ist Christus vom Gottvater auferweckt und erhöht;[349] soteriologisch-christologisch betrachtet ist er aber das Unterpfand unserer Auferstehung; *durch* ihn erweckt Gott die Toten.[350]

Eingebettet in der Ermahnung an die Bischöfe ist folgender Passus bezüglich des Namens „Gott“ für Christus von großer Bedeutung:

> „Wenn also jemand sündigt und die Schriften nicht kennt und von der Langmut und Barmherzigkeit Gottes nichts weiß und die Grenze der Vergebung und Reue nicht kennt, so wird er gerade deswegen, weil er nichts weiß, zu Grunde gehen. Du also, als ein mitfühlender Hirt, voll Liebe und Barmherzigkeit und eifrig für die Herde, überschaue und zähle deine Herde, und suche was in der Irre geht, wie *der Herr Gott Jesus Christus* gesagt hat, *unser guter Lehrer und Erlöser*: «Laß die neunundneunzig auf den Bergen und geh und suche ‹das eine, das sich verirrt hat […]› […]».“[351]

Dazu ist aber noch eine weitere Stelle und zwar im Kontext der Rede an die Konvertierten aus dem Judentum zu erheben:

> „Ihr nun, die ihr euch aus dem (auserwählten) Volke dem *Glauben an Gott, unsern Heiland, Jesum Christus* zugewendet habt, beharret also nicht weiter in euren früheren Gewohnheiten […] Denn

---

teacher and Savior“ (VÖÖBUS, 77 [92,23]; ACHELIS/FLEMMING, 32); *8*: „our Savior and our God“; „our Savior and King and God“ (VÖÖBUS, 89 [93,1.7]; ACHELIS/FLEMMING, 38.39); *11*: „God our Savior“ (VÖÖBUS, 129 [142,3]; ACHELIS/FLEMMING, 67); *19*: „the name of God“; „the name of the Lord God“ (VÖÖBUS, 167 [185,17; 186,4]; ACHELIS/FLEMMING, 92); *20*: „through God our Savior“ (VÖÖBUS, 175 [194,9]; ACHELIS/FLEMMING, 97); *21*: „God our Savior“ (VÖÖBUS, 201 [217,13]; ACHELIS/FLEMMING, 113); *26*: „God our Savior Jesus Christ“ (VÖÖBUS, 223 [241,10]; ACHELIS/FLEMMING, 128)

[344] DidSyr 1 (ACHELIS/FLEMMING, 3; Vgl. VÖÖBUS, 12).

[345] DidSyr 7 (ACHELIS/FLEMMING, 34; Vgl. VÖÖBUS, 79 [86,11]).

[346] DidSyr 7 (ACHELIS/FLEMMING, 32-33; Vgl. VÖÖBUS, 77-79).

[347] DidSyr 8 (ACHELIS/FLEMMING, 41; Vgl. VÖÖBUS, 92-93); DidSyr 9 (ACHELIS/FLEMMING, 45; Vgl. VÖÖBUS, 99 [103,7]).

[348] DidSyr 11 (ACHELIS/FLEMMING, 61-62; Vgl. VÖÖBUS, 122-123).

[349] DidSyr 26 (ACHELIS/FLEMMING, 145; Vgl. VÖÖBUS, 247-248).

[350] DidSyr 20 (ACHELIS/FLEMMING, 97f.; Vgl. VÖÖBUS, 175 [194,9f; 197,17f.; 215,12]).

[351] DidSyr 7 (ACHELIS/FLEMMING, 32; Vgl. VÖÖBUS, 77-78; STEWART-SYKES, 138) (Hervorhebung vom Verfasser).

> indem du die Wiederholung des Gesetzes bekräftigst, stimmst du dem Fluche, der auf *unserm Heiland* lag, zu und verachtest den *König Christus*, der Segnungen an die austeilt, die (dessen) würdig sind […] Welchen Verfluchungen also, welchem Gericht oder welcher Verdammnis werden die überliefert werden, die den Fluch, der auf unserm *Heiland* und *Herr* und *Gott* (lag), bestätigen?"[352]

In gleicher Weise stellt der Didachist im Kapitel XXI eine Gleichsetzung von Jesus Christus mit Gott dar.

> „Wie sie auch seit der Trauer um Christus bis heute am *neunten ʾĀḇ* (zu erg.: Monat August) sich versammeln, die Klagelieder des Jeremias lesen, heulen und wehklagen. Die *Neun* (*Tet*) nämlich weist auf die *Theta* hin, *Theta* aber geht auf *Gott* (*θεός*). Um *Gott* also erheben sie Klage, um Christus der gelitten hat, indessen um *Gottes, unseres Erlöser*, willen, über ihre Seelen und über ihr Verderben."[353]

Dem Verfasser der Didaskalie geht es wie Aphrahat um die besondere Stellung Christi als sichtbare Nähe Gottes innerhalb der Heilsgeschichte und seine Erlösungsfunktion als Heilsmittler für alle Menschen.[354] Gestützt durch den biblisch bezeugten Akt der Namensverleihung sieht man klar, dass die Betonung der relationalen und funktionalen Christologie in sich schon eine gewisse Subordination Christi des Sohnes Gottes beinhaltet.[355]

Überraschend ist dabei eines: Der Name der Gottheit *ʾallāhā* wird nicht nur exklusiv für Gott oder Christus verwendet. Typologisch bezeichnet der Didachist sogar den Märty-

---

[352] DidSyr 26 (ACHELIS/FLEMMING, 128 und 142; Vgl. VÖÖBUS, 223 und 243; STEWART-SYKES, 238) (Hervorhebung vom Verfasser).

[353] DidSyr 21 (ACHELIS/FLEMMING, 113; Vgl. VÖÖBUS, 201; STEWART-SYKES, 222 mit Anm. 53-54) (Hervorhebung vom Verfasser); *siehe* dazu BRUNS, Christusbild, 62 mit Anm. 196: „Syr. *Tet* steht für *neun*, *Theta* für *θεός*".

[354] *Siehe* die heilsgeschichtliche Doxologie zu Beginn in DidSyr 1: „In the name of the Father Almighty, and of the eternal Word and the only Son, and of the Holy Spirit, one God […]; auchbereits erwähnt in DidSyr 20: „God Almighty raises us up through God our Savior, as He has promised. However, He raises us up from the dead as we are – in this form in which we are now, nevertheless in the great glory of everlasting life, with nothing wanting to us" (VÖÖBUS, 175; Vgl. ACHELIS/FLEMMING, 97; STEWART-SYKES, 206). Die Thematik über die Auferstehung steht parallel zu APHRAHAT; *siehe* unten im zweiten Teil: 9.3.2. Bedeutsam ist dabei auch die bildhafte Rede von Gottes „Hand" (*ʾīḏā*) als Symbol der umfassenden Gegenwart und des schöpferisch-machtvollen Heilshandelns Gottes an der Schöpfung, wie auch des wunderbaren, erlösenden Eingreifens Gottes in das Heilsgeschehen am einzelnen Menschen.

[355] Im Rahmen einer Doxologie in *DidSyr* 3: „Again, a woman should be subjected to her husband, since the head of the woman is a man, and the head of a man who walks in the way of righteousness is *Christ, after the Lord who is over all, our God and Father of Worlds*, of that which is and that which is to be, and the Lord of every breath and of all powers, and his living and Holy Spirit, to whom be glory and honour for ever and ever, amen" (STEWART-SYKES, 112; Vgl. ACHELIS/FLEMMING, 9; VÖÖBUS, 20 [22-23) (Hervorhebung vom Verfasser); DidSyr 11 spricht vom Bischof (als Vater) und Diakon (als Sohn) als Abbild (*dᵉmutā*) der himmlischen Herrschaft (VÖÖBUS, 119-120[128,4-7]); Vgl. BRUNS, Christusbild, 63; im Zusammenhang mit APHRAHAT, *siehe* unten im dritten Teil.

rer[356] und Bischof[357] als „Engel Gottes“ oder „Gott auf Erden“.[358] Die formale Berührung dieser Auffassung mit den Darlegungen Aphrahats liegt in der gemeinsamen Verwendung der biblischen Texte (Ex 4,16; 7,1).[359] In einem jedoch unterscheidet sich die Didaskalie von Aphrahat, denn hier wurde der Gottesname *ʾallāhā* den charismatischen Märtyrern, Amtsträgern, Diakonen und Bischöfen als Ehrenprädikat zugeschrieben.[360] Parallel zu Mose (als Bischof) und Aaron (als Diakon) beinhaltet dieser Würdename *ʾallāhā* einen funktionalen Wergzeugcharakter, nämlich um Gott in der Kirche und der Welt erkennbar und erfahrbar zu machen.[361] Eine solche Mittlerfunktion, die als „repräsentative“ Göttlichkeit zu verstehen ist, gilt zugleich als Bezugs- und Vergleichsgröße des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Christus und seinem Vater.[362] Der Würdena-

---

[356] DidSyr 19: „Wer nämlich um des Namens Gottes, des Herrn, willen verurteilt wird, soll bei euch als heiliger Märtyrer, als *Engel Gottes* oder *Gott auf Erden* angesehen werden“ (zit. nach BRUNS, 62; Vgl. ACHELIS/FLEMMING, 92; VÖÖBUS, 167-168[186,3-5]; STEWART-SYKES, 201).

[357] DidSyr 9: „Ihr sollt also den Bischof für den Mund Gottes halten! (vgl. OdSal 12,11). Denn wenn Aaron, weil er für Pharao die Worte dolmetschte, die durch Mose gegeben wurden, Prophet genannt wurde, wie der Herr zu Mose gesagt hat: «Siehe, ich habe dich zum Gott (*ʾallāhā*) gegeben für Pharao, und dein Bruder Aaron soll dir Prophet sein», warum haltet ihr also die, die für euch Mittler des Wortes sind, nicht für Propheten und verehrt sie wie Gott? (vgl. Ex 4,16; 7,1). Nämlich jetzt ist Aaron für uns der Diakon und Mose der Bischof. Wenn nämlich *Mose vom Herrn Gott genannt worden ist*, so soll von euch der *Bischof wie Gott* und der *Diakon wie ein Prophet* verehrt werden“ (zit. nach BRUNS, 62; Vgl. ACHELIS/FLEMMING, 47; VÖÖBUS, 102-103 [107,8-20]; STEWART-SYKES, 154).

[358] Weitere Belege der typologischen Parallelisierung vom Bischof mit Gott: DidSyr 6 (VÖÖBUS, 53 [63,11-13]); DidSyr 7 (VÖÖBUS, 75 [53 81,5-7]); DidSyr 9 (VÖÖBUS, 98 [103, 17ff]; 103 [108,15]; 104 [109,17]; 107 [112,2-4]; 109 [114,17-19]); DidSyr 15 (VÖÖBUS, 149 [164,5f]).

[359] APHRAHAT D 17:3-4; FC II, 419-420; *siehe* unten im dritten Teil: III. Schlussbetrachtung (1.2.1).

[360] Zur Bezeichnung „Engel Gottes“ bei APHRAHAT, *siehe* unten im zweiten Teil: Kapitel 7.

[361] DidSyr 9: „[…] durch den (Bischof) euch der Herr den Heiligen Geist gegeben hat, durch den ihr das Wort lerntet und Gott erkanntet und durch den ihr von Gott erkannt wurdet“ (zit. nach BRUNS, Christusbild, 63; Vgl. VÖÖBUS, 104 [109,7-9]).

[362] DidSyr 9: „[…] Statt der Opfer von damals bringe jetzt Gebete, Bitten und Lobpreisungen dar. Damals gab es Erstlinge, Zehnte, Abgaben und Geschenke, heute aber sind es die Darbringungen, die durch die Bischöfe Gott, dem Herrn, dargebracht werden. Sie sind nämlich eure Hohenpriester, die Priester und Leviten aber sind jetzt die Presbyter und Diakone, die Witwen und Weisen. Levit aber und Hohenpriester ist der Bischof; dieser ist der Diener des Wortes und Mittler, für euch aber der Lehrer und *nächst Gott euer Vater*, der euch durch das Wasser gezeugt hat. Er ist euer Haupt und Führer und für euch der mächtige König, er regiert *an Stelle (dwpta) des Allmächtigen*, ja er sollte von euch *wie Gott geehrt werden*; denn der Bischof sitzt für euch *an der Stelle Gottes*. Der Diakon aber steht an *der Stelle Christi (des Messias)*, und ihr sollt ihn lieben; die *Diakonissin* aber soll nach dem Vorbild des *Heiligen Geistes* von euch geehrt werden. Die Priester sollen euch gleich den *Aposteln* sein, und die *Witwen und Waisen* sollen bei euch dem *Altar* gleichgeachtet werden“ (ACHELIS/FLEMMING, 45; Vgl. VÖÖBUS, 99-100; STEWART-SYKES, 150-151); weitere Erklärung der bildhaften Rede von „Altar“ *siehe* SCHLARB,Witwe, 42-43.63; DidSyr 11: „Seid also, ihr Bischöfe und Diakonen, eines Sinnes und hütet das Volk sorgfältig in Einmütigkeit, denn ihr beide müßt ein Leib sein: *Vater und Sohn*, denn ihr seid das Bild (*dᵉmutā*) der Herrschaft. Und der Diakon soll den Bischof alles wissen lassen, wie Christus seinen Vater […] Es soll jedoch der Diakon das Gehör des Bischofs sein, sein Mund, sein Herz und seine Seele, denn indem ihr beiden eines

me *ʾallāhā* ist in der biblischen Perspektive der Heilsökonomie verankert; typologisch steht er da nicht als Aussage über den ontologischen Status, sondern als Wertmaßstab für die (irdische) Ehrerbietung, die die Christinnen und Christen dem Namensträger entgegenbringen sollen.[363] Eine solche Tendenz der monepiskopal strukturierten Gemeindeordnung ist, wenn man sich an die Herkunft der syrischen Didaskalie erinnert, leicht verständlich. Sie ist in der antiochenischen Tradition verankert.

Auf dem Hintergrund dieses Motivs lässt sich im Kapitel 9 eine bedeutende christologisch-soteriologische Thematik von der Einwohnungsgegenwart Gottes deutlich erkennen.

> „Denn, wenn jemand einen Laien Tor oder (leerer) Tropf nennt, so wird er von der Gemeinde verurteilt als einer von denen, die sich gegen Christus empören, denn er hat seinen Bruder, *in dem Christus wohnt*, leer genannt, der nicht leer ist sondern voll, oder einen Toren denjenigen, in dem *der Heilige Geist Gottes wohnt*, der aller *Weisheit* voll ist, gleich als ob er wegen des Geistes, *der in ihm wohnt*, ein Tor wäre.“[364]

Ähnlich wie bei Aphrahat konkretisiert sich diese Vorstellung in der Einwohnung Christi oder der des Heiligen Geistes im einzelnen Menschen. Dass die beiden Arten der Einwohnung parallel oder abwechselnd verwendet werden, liegt eine Gleichzeitigkeit der anthropologischen und pneumatologischen Christologie zugrunde. Im Zusammenhang mit dem Bekenntnis der göttlichen Monarchia ist auf die Gedankenverknüpfung mit dem verwendeten Possessivsuffix „sein Geist“ (*rūḥeh*), d.h. der Geist Gottes (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*) sowie dem femininen Bild bzw. der sprachlich-femininen Verwendung des Heiligen Geistes (als Mutter) hinzuweisen.[365] Auf diesem Hintergrund ist der charakte-

---

Sinnes seid, ist infolge eurer Übereinstimmung auch Frieden in der Kirche“ (ACHELIS/FLEMMING, 59; Vgl. VÖÖBUS, 119-120; STEWART-SYKES, 166).

[363] *Siehe* dazu BRUNS, Christusbild, 63. Die Fortsetzung der oben zitierten DidSyr 9 lautet: „Darum müßt ihr, um den Bischof zu ehren, alles, was ihr tut, ihm mitteilen, und durch ihn vollendet werden. […] Der nämlich, der ein übles Gerücht über den *Bischof* verbreitet, sei es durch Wort oder Tat, der versündigt sich gegen den allmächtigen *Gott*; und wiederum wenn jemand übel von einem *Diakon* redet, sei es mit Worten oder durch die Tat, der schmäht *Christus*. Darum steht auch im Gesetz geschrieben: «Lästere nicht deine Götter und rede nicht Böses gegen die Häupter deines Volkes.» Niemand jedoch soll glauben, dass der Herr von den steinernen Götzenbildern redet, sondern Götter nennt er diejenigen, welche an eurer Spitze stehen. Andererseits sagt auch Mose im Buch Numeri, als das Volk gegen ihn und gegen Aaron murrte: «Nicht wider uns murret ihr, sondern wider Gott den Herrn». Auch unser Heiland hat gesagt: «jeder, der euch schmäht, der schmäht mich und den, der mich gesandt hat»“ (ACHELIS/FLEMMING, 47-48).

[364] DidSyr 9 (ACHELIS/FLEMMING, 48; Vgl. VÖÖBUS, 103-104).

[365] *Siehe* unten im zweiten Teil: 2.1.1.

ristische Trinitätsglaube in der syrischen Didaskalie heranzuziehen. Der Ansatzpunkt dieser Vorstellung ist in der „Credo-Doxologie“ aus dem letzten Kapitel schon deutlich formuliert:

> „Jenem aber, der mit Macht die Ohren eurer Herzen zu öffnen vermag, damit ihr die scharfen Worte des Herrn annehmt durch das Evangelium und die Lehre Jesu Christi des Nazarener, jener, der gekreuzigt wurde in den Tagen des Pontius Pilatus und entschlief, um Abraham, Isaak und Jakob und allen seinen Heiligen die Frohe Botschaft zu bringen (*n^{e}sabbar*) von der Vollendung und der Auferstehung, d.h. für die Toten, und der von den Toten erstand, um einen Beweis zu erbringen (*n^{e}ḥawwe)* und denen, die ihn erkannten, ein Unterpfand der Auferstehung zu geben, und der zum Himmel auffuhr in der Kraft Gottes, seines Vaters, und des Heiligen Geistes und sich zur Rechten des Thrones des allmächtigen Gottes über die Cherubim setzte, jenem, der da kommt in Macht und Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten: ihm sei Herrschaft und Ruhm und Hoheit und das Reich, und seinem Vater und dem Heiligen Geist, der da war und der da ist und der Bestand hat, jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht in alle Ewigkeit. Amen.“[366]

2.7. Ephräm der Syrer (306-373)

Ephräm (syr. *afrēm)* ist der jüngere Zeitgenosse Aphrahats. Mit ihm ist eine Übergangszeit in der frühsyrischen Literatur *um* Aphrahat zu markieren. Geboren wurde Ephräm um 306 in Nisibis oder dessen Umgebung, einer Grenzstadt zwischen dem römischen und persischen Reich.[367] Mit 18 Jahren empfing Ephräm die Taufe und stand von da an unter dem Einfluss von Mar Jakob, dem ersten Bischof (308-338) und dem Gründer der Schule von Nisibis[368] – der „ersten theologischen Universität des Christentums“.[369]

---

[366] DidSyr 26 (zit. nach BRUNS, Christusbild, 64).

[367] P. BRUNS, Ephräm der Syrer, in: LACL (^{3}2002), 221-224; A. FRIEDL, Ephräm der Syrer, † 373, in: W. KLEIN (Hrsg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 36-56; *siehe* dazu P. S. RUSSEL, Nisibis as the Background to the Life of Ephrem the Syrian, in: Hugoye – Journal of Syriac Studies 8 (2005) 179-235 (Online publiziert bei *Beth Mardutho*; Zugriff: 12.09.2009).

[368] A. MATTAN, The School of Nisibis – Edessa: First Theological University in Christendom, in: COri 6 (1985) 30-39. Die Nisibenische Schule wurde um das Jahr 350 gegründet und zwar nach dem Vorbild der Antiochenischen Schule in Nisibis. Der Ort der Schule war politisch-religiös mit Bedacht gewählt. Die Stadt Nisibis (= Nusaybin in der Turkei/Nordwest von Mosul) lag sowohl im Zentrum des aramäischen Sprachraumes als auch innerhalb des Römischen Reiches, wo den Christen durch das Edikt von Mailand (313) die freie Religionsausübung erlaubt war und KONSTANTIN DER GROßE das Christentum immer stärker privilegierte. Dagegen stand Mesopotamien unter sassanidischer (persischer) Herrschaft, wo der Zoroastrismus eine wichtige Rolle spielte. Nachdem Nisibis im Friedensvertrag von 363 an die Sassaniden/Persien fiel (Kaiser JOVIANUS) wurde diese Nisibenische Schule nach Edessa verlegt (363-489). Dort war sie als „Schule von Edessa“ oder „Schule der Perser“ bekannt und wurde insbesondere durch den Syrer EPHRÄM berühmt. Diese sog. „Schule der Perser“ war eine renomierte theologische Ausbildungsstätte, die sich in besonderer Weise dem Erbe des THEODOR VON MOPSUESTIA († 428) – Leiter und bedeutendsten Exeget und Theologe der antiochenischen Schule in Nisibis – verpflichtet wusste. Seine

Unklar ist, ob Ephräm die später berühmte Schule von Edessa (um 363-489) gründete. Sicher ist, dass er Lehrer der Schule von Nisibis war (wahrscheinlich wurde er auch später zu deren Leiter ernannt).[370] Ephräm führte bis zu seinem Tod seine Tätigkeit als Schriftsteller und Lehrer, als Exeget, als religiöser Dichter, als Polemiker, als Diakon und Prediger fort. Er starb am 9. Juni 373 in Edessa, zur Zeit der Herrschaft des Arianes Kaisers Valens (364-378).[371]

Von Ephräm ist eine große Zahl von Schriften erhalten. Seine Lieder bzw. Hymnen (Madrasche), metrische Reden bzw. Sermones (Memre) und weitere Prosawerke sind auf Syrisch geschrieben. Die umfangreichen Gedanken sowie die Art und Weise seiner theologischen Entfaltung sind parallel zur Hermeneutik Aphrahats. Aufgrund dessen werden seine Schriften in den folgenden Ausführungen häufig zitiert. Ohne hier seine Darstellungsweise und die inhaltliche Vielfalt seiner Theologie vorstellen zu können, sind einige Gesichts- und Berührungspunkte hervorzuheben.[372]

Zunächst ist die glaubende, spirituelle Schriftauslegung von Bedeutung.[373] Ephräm ist der Auffassung, dass Gott sich durch die Heiligen Schriften offenbart; er ist gegenwärtig in der Bibel durch „das Sichkleiden in Namen".[374] Die beiden Testamente gelten als

---

Werke galten als Grundlage der assyrischen Theologie, also für die Theologie der „Kirche des Ostens"; sie wurden in die aramäische Sprache übersetzt und verdrängten dadurch stückweise die Werke EPHRÄMS. Im Jahre 489 befahl der oströmische Kaiser FLAVIUS ZENON († 9. April 491) (unter dem Einfluss vom Bischof QURAS [471-498]) die Schließung der Schule wegen ihrer nestorianischen Tendenzen. Daraufhin wurde sie wieder zurück nach Nisibis verlagert, wo sie wieder an Bedeutung und Größe als erste theologische Universität des Christentums gewann. Demnach heißt sie: Die Schule von Nisibis-Edessa-Nisibis; *siehe* dazu K. PINGGÈRA, Rabbula von Edessa † 503, in: W. KLEIN (Hrsg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 57-70; A. H. BECKER, Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia, Philadelphia 2006; *DERS.*, Sources for the History of the School of Nisibis, Liverpool 2008.

[369] D. W. WINKLER, Narsai von Nisibis, † 503, in: W. KLEIN (Hrsg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 111-123, hier: 116.

[370] E. BECK, Ephraem Syrus, in: RAC 5 (1965) Sp. 520-531, hier: 522; zu dieser Zeit stand EPHRÄM unter dem Einfluss von WALGEŠ oder VOLOGENES, dem 3. Bischof von Nisibis (346-361); *siehe* dazu E. G. MATHEWS/J. P. AMAR, St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works (FC 91), Washington 1994, 3-56 (General Introduction).

[371] Ebd., 524; *siehe* auch FRIEDL, Ephräm, 39.

[372] S. H. GRIFFITH, Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and His Church, in: E. FERGUSON (ed.), Recent Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays, New York/London 1999, 299-325 (Zuvor in: Traditio 45 (1989/90) 7-33).

[373] Zu APHRAHAT, *siehe* unten im zweiten Teil: 1.2.2. 1.2.3. und 1.2.4.

[374] *Siehe HdF* 31,1-7; Vgl. dazu S. P. BROCK, The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian (CistSS 124), Kalamazoo 1992, 53-66; damit ist seine Verbindung mit der Namenstheologie; *siehe* POSSEKEL, Ephrem's Doctrine of God, 212-215.

Hauptquelle seiner schriftstellerischen Tätigkeit.[375] Seine Werke sind als Frucht einer kreativen Meditation über die Bibel als Ganze zu lesen.[376] Seine Schrifauslegungen stehen da ganz im Dienste der Verkündigung; sie werden nach der syrisch-orientalischen Art dargestellt, nämlich in Bildern, Namen und Symbolen, in der Poetik, im Wortspiel und Paradoxon sowie im Gleichnis, in der Parabel, Typologie und Metapher.[377] Hinsichtlich dieser Hermeneutik sind die Spuren einer Interdependenz von jüdisch-rabbinischer und christlicher Tradition der frühsyrischen Gemeinde ersichtlich.[378] Betont wird bei ihm auch die Kontinuität der beiden Testamente. Diese seine Position entsteht aus der biblischen Interpretation der Kontinuität der Heilsgeschichte und der chris-

---

[375] EPHRÄM ist der Auffassung, dass Gott sich in drei verschiedenen Wegen offenbart, nämlich in der Natur, in der Bibel durch das Sichkleiden des menschlichen Namens und in der Inkarnation, d.h. durch das Ankleiden des menschlichen Leibes. Einige Male spricht er von „zwei Büchern“ und meint damit, dass Gott zu uns Menschen durch die erschaffene Welt und die Heilige Schrift spricht (*HdP* 5,2; vgl. *HdF* 35,1; *HcHaer* 28,11-12); an anderer Stelle spricht er von „drei Harfen“; die sind Natur und zwei Testamente (*HdV* 30,1; vgl. *HdV* 29,1); *siehe* dazu TH. KOONAMMAKKAL, Divine Names and Theological Language in Ephrem, in: StPatr 25 (1993) 318-223; U. POSSEKEL, Ephrem's Doctrine of God, in: A. B. MCGOWAN/B. E. DALEY/T. J. GADEN (ed.), God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Llyod G. Patterson (SVigChr 94), Leiden u.a. 2009, 195-237, *bes.* 202-206; P. J. BOTHA, God in a Garment of Words: The Metaphor of Metaphoric Language in Ephrem the Syrian`s Hymn `On Faith`XXXI1, in: Acta Patristica et Byzantina 3 (1992) 63-79.

[376] *Siehe SdF* 2,39-52.

[377] Einige Beispiele dafür sind zu nennen: Das Symbol der Sonne mit ihrem Licht und ihrer Wärme (*HdF* 41,1-2); dieses Symbol wird als Bild für die Trinität verwendet; *siehe*: E. BECK, Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme (CSCO vol. 425/Subs. 62), Leuven 1981; oder das Bild vom Spiegel und Weg mit Meilensteinen und Herbergen; *siehe*: E. BECK, Das Bild vom Spiegel bei Ephräm, in: OCP 19 (1953) 5-24; *DERS.*, Das Bild vom Weg mit Meilensteinen und Herbergen bei Ephräm, in: OrChr 65 (1981) 1-39; BROCK, Luminous, 61-62; 74-77. Bildlich und namentlich wird Christus als das Lamm (*HdN* 4,5; *HdA* 3), als das Öl (*HdV* 4,4-5; 6,1), als die Perle (*HdF* 81; 85) und das Lab (*HdN* 1,85) dargestellt. Dazu gehört auch die Gewandmetapher für die das Ereignis der Fleischwerdung Christi steht (*HcHaer* 32,9). Jesus Christus ist auch der Weg zum Vater (*HcHaer* 26,4; vgl. Joh 14,6) und durch ihn haben wir den Vater erkannt: „Der Eine kann den Eine sehen; und durch den Einen (auch) alle Geschöpfe (*SdF* 1,91-92). Christus ist zugleich die Frücht des paradiesischen Baumes (*SdF* 2,25-32; vgl. *HcHaer* 26,4). Typologisch betrachtet gilt das alttestamentliche Symbol als Vorausdarstellung Christi. Verankert im Sakrament gilt das in Jes 6,6-7 bezeugte alttestamentliche Ereignis als Typos für die Eucharistie (*HdF* 10,10). In *HdF* 20,5 verwendet Ephräm das Bild vom Fisch, um die Tiefe der Stille/des Gebetes zu erklären: „Des Fisches Empfängnis und Geburt ist im Meere. Wenn er in die Tiefe taucht, ist er seinen Fischern entronnen. In klarer Stille, im Inneren des Geistes sammle das Gebet sich selber, dass er nicht umherschweife.“

[378] Besonders ist auf die formalen und inhaltlichen Berührungspunkte der *15 Hymni de Paradiso* hinzuweisen. Diese gelten als das älteste Werk EPHRÄMS, die in Nisibi verfasst wurde; *siehe*: BRUNS, Ephräm, 222f; M. SCHMIDT, Alttestamentliche Typologien in den Paradieseshymnen von Ephräm dem Syrer, in: F. LINK, Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Erster Teil: Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert (Schriften zur Literaturwissenschaft 5/1), Berlin 1989, 55-81.

tozentrischen Geschichtsauffassung.[379] Die bleibt nicht folgenlos für die Denkweise eines christlichen Triumphalismus und *Anti*judaismus.[380]

Ephräm führte ein asketisches Leben als „Einzelner“ (*īḥīḏāyā*). Mit dieser Lebensweise, woraus die spezifische Asketenbezeichnung *īḥīḏāyā* nach der frühsyrischen Tradition zu verstehen ist, ist die nächste Berührung mit dem Syrer Aphrahat gegeben.[381] Schon im nisibischen Frühwerk der *Hymnen de Paradiso*, aber auch in den *Hymnen contra Haereses* ist die mystisch-asketische *īḥīḏāyā*-Lebensform thematisiert worden.[382] Das *īḥīḏāyūṯā* Leben in Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) und Reinheit (*daḵyūtā*), in Demut (*makkīḵūṯā*) und Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlā/b^{e}ṯūltā*) orientiert sich nach dem Bild und Vorbild Christi, des großen *īḥīḏāyā*-Adams. Darin liegt die Bedeutung vom Ineinander des christologisch-soteriologischen Tauschmotivs: Gott wird Mensch, damit der Mensch wieder zum Bild und Gleichnis Gottes wird, zur Gottähnlichkeit der ursprünglichen Schöpfung. Eine weitere Berührung mit der *Paradies*- und *Adams-Christologie* Aphrahats liegt auf der Hand.[383]

In der Sicht Aphrahats wird der Gedanke über die Annahme menschlicher Gestalt und menschlichen Lebens und zwar mit der syrischen Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* bei Ephräm weitergeführt, dies aber im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Arianismus, Markionismus und Bardaisan. Mit dem Syrer Ephräm ist eine „Übergang“ im christologischen Disput mit der griechischen Gedankenwelt zu verzeichnen. Die Verwendung des bildlich-gefassten Wortes „Trennung“ (*puršānā*) von

---

[379] *HcHaer* 25,3: „Im Gesetz bahnte Mose den Weg der Sinnbilder vor jenem Volk, das auf allen Wegen irrte. Unser Herr aber hat in seinen Testamenten den Weg der Wahrheit gelegt, vollendet für die Völker, die zum Weg des Lebens kamen. Es eilten daher alle Sinnbilder auf jenen Weg, den Mose gebahnt hatte, und fanden ihre Erfüllung auf den Weg des Sohnes. So möge unser Geist werden zur ebnen Flur für diesen Weg! Statt auf Fluren lasst uns auf Seelen – meine Brüder, den Weg des Lebens bahnen; Vgl. *HcHaer* 26,5; in *HdA* 4,23-24 schreibt EPHRÄM: „Es tragen die Propheten als Diener die Bilder Christi, der über alle zur Herrschaft kam. Natur und Schriften tragen zusammen die Symbole seiner Menschheit und seiner Gottheit.“ Dieser letzte Text weist schon auf die Art und Weise seiner christologischen Argumentation hin bezüglich der Menschheit und Gottheit Christi.

[380] *Siehe* z.B. P. J. BOTHA, Polarity: The Theology of Anti-Judaism in Ephrem the Syrians Hymns on Eastern, in: HTS 46 (1990) 36-46, hier: 36-37.

[381] TH. K. KOONAMMAKKAL, Ephrem’s Ideas on Singleness, in: Hugoye – Journal of Syriac Studi es 2 (1999) 1-15 (Online publiziert, http://www.leidenuniv.nl/99/peschitta/syrcom/Hugoye/ Vol2No1/HV2N1 Koonammakkal.html; Zugriff: 12.09.2009); *siehe* unten im zweiten Teil: 1.2.1.

[382] BECK, Ephraem Syrus, 521-522; Vgl. dazu N. EL-KHOURY, Die Interpretation der Welt bei Ephräm dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte (TTS 6), Mainz 1976, 17-18.

[383] *Siehe* unten im zweiten Teil, *besonders* Kapitel 8-9.

„Wesen“ (*ʾīṯyā*) und „Wesenheit“ (*ʾīṯutā*) des Vaters als Umschreibung für die „Aussendung“ des geliebten Sohnes (*b^e^rā ḥabbīḇā*) zu den Menschen und seiner Menschwerdung für deren Heil wird unten im zweiten Teil (9. Kapitel) noch zu beleuchten sein.[384]

2.8. Der Liber Graduum (Das Buch der Stufen) (5. Jahrhundert)

Der Liber Graduum[385] ist eine Sammlung von dreißig Traktaten (*Mîmrê*), die von einem anonymen Autor im mesopotamischen Raum stammt. Nach dem Stand heutiger Forschung ist die Sammlung in der zweiten Hälfte des 4. Jh. oder zu Beginn des 5. Jh. in syrischer Sprache verfasst worden.[386] Der Name „Buch der Stufen“ steckt den Horizont und die Intention dieser Sammlung ab. Es handelt sich um die christliche Vollkommenheit und paradiesische Vollendung, die stufenweise durch ein asketisches Leben zu erreichen ist. Wegen ihrer radikalen Askese wurde diese Sammlung lange Zeit der häretischen Strömung des Messalianismus zugeordnet.[387]

Der Liber Graduum vermittelt eine „pneumatologische Mystik“,[388] die sich in der asketischen Lebensführung widerspiegelt. Um seine Mahnungen zu untermauern greift der Verfasser zunächst die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit dem ersterschaffenen Adam im Paradies auf.[389] Betont wird hier die Vollkommenheit Adams als Geschöpf Gottes.[390] Dieser Idealzustand des Menschen wird mehrfach als „Leben im Himmel“[391] oder als „Leben im geistlichen Paradies“[392] beschrieben. Adam lebte für Gott, weil er

---

[384] *Siehe* dazu POSSEKEL, Ephrem’s Doctrine of God, 215-237.
[385] *Text*: R. A. KITCHEN/M. F. G. PARMENTIER (tr.), *The* Book *of* Steps. The Syriac *Liber Graduum* (CistSS 196), Kalamazoo, Michigan 2004.
[386] P. BRUNS, Liber Graduum, in: LACL ([3]2002), 455.
[387] K. FITSCHEN, Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte (FKDG 71), Göttingen 1998, 108ff.
[388] KREMER, Mundus Primus, 79 mit Anm. 324.
[389] Der Verfasser verwendet auch der christlichen Adamslegenden gemäß der syrischen Schatzhöhle; *siehe* P. BRUNS, Spelunca Thesaurorum/Schatzhöhle, in: LACL ([3]2002), 649-650; Text: C. BEZOLD (dt.Übers.), Die Schatzhöhle. »Mĕʿārath Gazzē« (The Cave of Treasures/La Caverne des Trèsors). Eine Sammlung Biblischer Geschichten aus dem Sechsten Jahrhundert Jemals *Ephraem Syrus* Zugeschrieben. Syrischer Text und arabische Version, Amsterdam 1981; A. GÖTZE, Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen, Heidelberg 1922; P. RIESSLER (dt.Übers.), Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel, Freiburg [4]1979, 942-1013.
[390] LG 21,17; *siehe* dazu JUHL, Askese, 38f.
[391] LG 21,8.
[392] LG 23,10.

geistig und himmlisch war.[393] Nun steht aber dieser Idealzustand im Gegensatz zum jetzigen Zustand als Folge des Sündenfalls. Damit zeigt sich die Grundproblematik der Menschheit. Die Beschreibung der Ursache des Sündenfalls entspricht den Ausführungen Aphrahats. Beide führen nicht das Essen vom Baum der Erkenntnis, sondern die Übertretung des göttlichen Gebotes und die Verweigerung der Buße als Ursache an.[394]

Eine „pneumatologische Mystik“ steht hier im Zusammenhang mit der Auffassung über das Eins-Sein des Menschen,[395] der aus Leib und Geist-Seele besteht, zu denen der Tröster-Geist als dritte Komponente eintritt.[396] Demnach ist das Wiederkehren des Geistes nach dem Sündenfall heilsnotwendig. Darin liegt auch die Bedeutung der Wiederherstellung des paradiesischen Lebens. Folglich liegt eine dringliche Ermahnung zur Enthaltsamkeit und Buße auf der Hand.[397]

Verankert in der syrischen Tradition spricht der Verfasser vom „Schlafen“ und meint damit den Zustand der Sünde.[398] Dies hängt mit seiner Auffassung zusammen, dass der ersterschaffene Adam über die Erkenntnisfähigkeit verfügte. Der Sünden-Schlaf hat also mit der beschädigten Erkenntnis zu tun. Die Berührung mit der Paradies- und Adams-Christologie Aphrahats mit ihrer soteriologischen Akzentuierung ist ersichtlich. Jesus Christus ist der Erkenntnisbringer, also der Bringer der Früchte des paradiesischen Lebensbaumes und zugleich der Erwecker des Menschen von seinem Sündenschlaf. Die soteriologische Funktion und Tat Christi, den ursprünglichen Menschen wiederherzustellen, wird weiter mit dem Bild der „Trennungsmauer“ gemäß Gen 3,24 beschrieben.[399]

3. Zusammenfassung

Die literarische Begegnung mit der frühsyrischen Literatur *vor* und *um* Aphrahat hat gezeigt, dass es keine Einheit der soteriologischen Christologie gibt. Ähnlich wie bei

---

[393] LG 15,1.6.
[394] LG 21,18; *siehe* dazu JUHL, Askese, 65f.
[395] Diese Auffasssung verbindet sich mit dem Gedanken von der Eingeschlechtigkeit Adams, d.h. Adam wurde im Anfang als perfekte, androgyne Einheit von Mann und Frau geschaffen; er ist nach dem Bild Gottes geschaffen und übt seine Funktion als Prophet, König und Priester aus.
[396] BRUNS, Liber Graduum, 455.
[397] Ebd.
[398] LG 20,9; 29,1.9.
[399] Vgl. JUHL, Askese, 84. 91; *siehe* unten in zweiten Teil: 3.1.1.

Aphrahat kann man nur von einem „vielschichtigen Christusbild“ reden. Eine solche Darstellungsweise beruht auf der Geschichte Gottes mit den Menschen, wie sie in den beiden Testamenten gezeigt wird. Die frühsyrische Tradition bleibt bei ihrer Bildsprache, mit der sie die Mitteilung der göttlichen Erkenntnis durch die Geschichte und in Jesus Christus zu verdeutlichen sucht. Signifikant dafür ist die tiefe, mystische Innerlichkeit. Diese Erkenntnis fordert zugleich ein aktives Tun des Menschen. Der Glaube an Gott in seinem Sohn Jesus Christus ist von der Glaubens*arbei*t durch das Tun guter Werke nicht zu trennen. Diese vielschichtigen Gedankengänge sind auch in den Darlegungen Aphrahats zu finden. Damit ist der nächste Schritt vorgezeichnet.

Zweiter Teil: Das Christusbild und die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats

1. Kapitel: Schriftenreihe und Person

„Ein jeder, der in den Heiligen Schriften, den ersten und den letzten,
in den beiden Testamenten, liest und mit Verstand liest,
kann lernen und lehren […]
Geliebte, die Schriften Gottes zu lernen und zu lesen,
genügt nicht, sondern man muss sie auch tun.“[1]

Aphrahats Schriftenreihe ist ein wertvolles Quellenmaterial.

1.1. Schriftenreihe Aphrahats

Die erhaltenen 23 Schriften Aphrahats stellen das älteste umfassende Stück syrisch-christlicher Literatur dar. Ihre literarische Bedeutung besteht darin, dass es die erste eigenständige Literatur aus dem syrisch-sprachigen Osten ist.[2] Man spricht traditionell von Homilien, es handelt sich aber nicht um eine Sammlung gelegentlich gehaltener Predigten.[3] Aphrahat selbst versteht seine Schriften als Traktate, Darlegungen (*taḥwīṯā* = Demonstrationes),[4] Briefe (*ʿeggarṯā*)[5] und Rede/Reden (*mēmrā/mēmrē*).[6]

Die Abfassungszeit der Schriften hat Aphrahat genau überliefert. Nach *Demonstratio XXII, 25*[7] hat er die ersten zehn Darlegungen im Jahre 648 der Seleukidenära (336/337 n.Chr.) niedergeschrieben. Sie sind im Einzelnen überschrieben wie folgt: *I.* „Über den Glauben“; *II.* „Über die Liebe“; *III.* „Über das Fasten“; *IV.* „Über das Gebet“; *V.* „Über die Kriege“; *VI.* „Über die Bundessöhne“; *VII.* „Über die Büßer“; *VIII.* „Über die Auferweckung der Toten“; *IX.* „Über die Demut“; *X.* „Über die Hirten“.

---

[1] D 22:26; FC II, 521 (PS I 1045,18-20); D 14:32; FC II, 364 (PS I 653,14-15).
[2] BAUMSTARK, GSyL, 30f; BARDENHEWER, GAKL 4, 319. 327ff.
[3] BURKITT, Urchristentum, 54 (= Early Christianity, 28); BARDENHEWER, GAKL 4, 330; BRUNS, Christusbild, 54; *DERS.*, Einleitung, in: FC I, 36. Diese sogenannte traditionelle Bezeichnung geht zurück auf die erste deutsche Übersetzung von G. BERT mit dem Titel: „Aphrahat’s, des persischen Weisen, Homilien“.
[4] Das syrische Wort *ḥwy* bedeutet „erklären” oder „unterrichten”: D 3:2 (PS I 100,25); D 8:23 (PS I 404,6); D 18:12 (PS I 841,13); D 22:25 (PS I 1044,7).
[5] D 1:1 (PS I 5,1); D 5:25 (PS I 237,13); D 6:8 (PS I 272,25 und 312,18); D 10:7 (PS I 457,25); D 14:1 (PS I 573,2); D 14:48 (PS I 724,24).
[6] D 2:11 (PS I 72,8); D 10:7 (PS I 457,23); D 10:8 (PS I 461,21); D 21:8 (PS I 952,22); D 22:26 (PS I 1048,18); *Plural* D 22:26 (PS I 1044,25 und 1048,24); BRUNS, Christusbild, 71f.; Vgl. dazu L. HAEFELI, Stilmittel bei Afrahat, dem persischen Weisen (LSST NF IV), Leipzig 1968, 5; JUHL, Askese, 34.
[7] D 22:25; FC II, 520 (PS I 1044,19-20).

Die *Darlegungen XI-XXII* wurden sieben Jahre später, also im Jahre 655 der Seleukidenära (343/344 n.Chr.), fertiggestellt. Nach *Demonstratio XXIII, 69*[8] wurde die *XXIII. Darlegung* im Sommer 656 (344/345 n.Chr.) verfasst. Durch ein Akrostichon nach den 22 Buchstaben des syrischen Alphabets[9] ist die Zusammengehörigkeit und Reihenfolge dieser Schriften als ein Gesamtwerk gesichert.[10] Die *XXIII. Darlegung* ist ein Nachtrag[11] und beginnt folgerichtig wieder mit dem ersten Buchstaben, dem Alaph *(ʾālap̄)*. Dies geben die *Demonstrationes X,9, XXII,25 und XXIII,69* zu erkennen:

> „Diese zehn dünnen Bücher, die ich geschrieben habe, führen einander fort und bauen aufeinander auf. Trenne sie also nicht voneinander! Von Alaph bis Jud habe ich es dir aufgeschrieben, einen Buchstaben nach dem anderen.“[12] „Diese 22 Reden habe ich entsprechend den 22 Buchstaben aufgeschrieben.“[13] „Ich habe ihn nach den 22 vorherigen Kapiteln geschrieben, die der Reihenfolge der Buchstaben gemäß nacheinander geordnet sind.“[14]

Die Überschriften der zwölf weiteren Darlegungen des zweiten Teils lauten: *XI.* „Über die Beschneidung“; *XII.* „Über das Pascha“; XIII. „Über den Sabbat“; *XIV.* „Über die Ermahnung“; *XV.* „Über die Unterscheidung der Speisen“; *XVI.* „Über die Völker anstelle des Volkes“; *XVII.* „Über den Messias, dass er der Sohn Gottes ist“; *XVIII.* „Gegen die Juden über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit“; *XIX.* „Gegen die Juden, die da sagen, es sei für sie bestimmt, versammelt zu werden“; *XX.* „Über die Armenversorgung“; *XXI.* „Über die Verfolgung“; *XXII.* „Über den Tod und die letzten Zeiten“; *XXII.* „Über die Beere“.

Die Abfassungszeit der Schriften erklärt die Unterteilung des Schriftkorpus in zwei Hauptstücke und eine Nachschrift.[15] Die dreiundzwanzig selbstständigen Einzelkompositionen beschäftigen sich mit einer Vielzahl religiöser Themen. Inhaltlich lassen sich

---

[8] D 23:69; FC II, 579 (PS II 148,27-28).
[9] J. AßLAG, Art., *Akrostichis* oder *Akrostichon*, in: H. KAUFHOLD (Hg.), Kleines Lexikon des Christlichen Orients, Wiesbaden [2]2007, 6f.
[10] BRUNS, Einleitung, in: FC I, 37; *DERS.*, Christusbild, 70; weiters über die alphabetischen Gestaltungsform in der syrischen Literatur bei B. KIRSCHNER, Alfabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie, in: OrChr 6 (1906) 1-69.
[11] BAUMSTARK, GSyL, 31.
[12] D 9:9; FC I, 278 (PS I 465,2-4).
[13] D 22:25; FC I, 520 (PS I 1044,10-11).
[14] D 23:69; FC II, 579f. (PS II 148,33f).
[15] BRUNS, Christusbild, 70.

auch verschiedene Schwerpunkte ausmachen.[16] Ebenso sind ihre theologischen Explikationsformen sehr verschieden.[17] Die ersten zehn Darlegungen tragen vorwiegend paränetisch-appellhaften Charakter. Sie beinhalten allgemeinchristliche und spezielle praktisch-asketische Beweisführungen *(taḥw^e^yāṯā)*,[18] spirituelle bzw. pastorale Richtlinien und Mahnungen *(m^e^ḥapp^e^ṭānūṯā)* für die Christusnachfolge.[19] Somit sind die innergemeindlichen syrischen Asketinnen und Asketen,[20] *nicht* Anachoreten bzw. Eremiten,[21] auch *nicht* Koinobiten[22] und Seelsorger[23] als die Adressaten dieser Schriften auszumachen.

Mit Hilfe der typologischen Betrachtungsweise[24] entwickelt Aphrahat seine Darlegungen. Um diese geheimnisvolle Beziehung zwischen den Vorausdarstellungen bzw. Vor-

---

[16] BLUM, Afrahat, 627.
[17] Ebd., 628ff.
[18] K. A. VALAVANOLICKAL, The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem (Studies in the Religion and History of Early Christianity Bd. 2), Frankfurt u.a. 1996, 16.
[19] BRUNS, Christusbild, 71f.
[20] A. GOLITZIN, The Place of the Presence of God: Aphrahat of Persia's Potrait of the Christian Holy Man, in: Synaxis Eucharistias: Charisteria eis timen tou Gerontos Aimilianou. An Essay in Honour of Archimandrite Aimilianos of the Monastery of Simonos Petras, Mount Athos (Athen: Indiktos, 2003) 391-447, hier: Abschnitt 5; publiziert online (ohne Seite) in: http://www.marquette.edu/macom/aimilianos.html (Zugriff: 20.12.2008); VÖÖBUS, HASO vol. 1, 197; H. J. W. DRIJVERS, Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker, in: J. TAUBES (Hg.), Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 2), München u.a. 1984, 109-120, hier: 115 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994, 109-120); MURRAY, Exhortation, 69; S. BEGGIANI, Introduction to Eastern Christian Spirituality. The Syriac Tradition, Scranton 2001, 21.
[21] R. H. CONNOLLY, Aphraates and Monasticism, in: JThS 6 (1905) 522-539, hier: 537; G. NEDUNGATT, The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church, in: OCP 39 (1973) 191-215 und 419-444, hier: 204. 209.
[22] Ebd., 421; VÖÖBUS, HASO vol. 1, 97f. 106f. 220f; R. MURRAY, The Characteristics of Earliest Syriac Christianity, in: N. G. GARSOÏAN u.a. (eds.), East of Byzantium. Syria and Armenian in the formative period (Dumbarton Oaks Symposium 1980), Washington 1982, 3-16, hier: 9; Vgl. A. FELBER, Syrisches Christentum und Theologie vom 3.-7. Jahrhundert, in: P. W. HAIDER/M. HUTTER/S. KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 288-299, hier: 293ff; V. KEIL, Eigenarten syrischen Mönchtums im Spiegel der Apopthegmata Patrum, in: M. TAMCKE/W. SCHWAIGERT/E. SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Wolfgang Hage (StOKG 1), Münster 1995, 266-277; deutlicher als zuvor spricht GOLITZIN, Place, Abschnitt 35: „Aphrahat and contemporary Egyptian monks are independent and simultaneous witnesses to common tradition that antedate them both. These traditions, I submit, extend back to the earliest Christian time and, in fact, ultimately to the matrix of Christianity in biblical and post-biblical Israel."
[23] D 14:38; FC II, 374 (PS I 681,4-5): „Ihr seid die Kinder der Kirche, Nährer ihrer Söhne und Sammler der Herde"; D 22:25; FC II, 519: „Diese Denkwürdigkeiten (*ʿuhdānē*) habe ich für unsere Brüder und Freunde, die Söhne der Kirche Gottes, aufgeschrieben"; Vgl. BARDENHEWER, GAKL 4, 331.
[24] J. C. MCCULLOUGH, Aphrahat the Biblical Exegete, in: StPatr 18 (1990) 263-268, hier: 264f.; SCHWEN, Afrahat, 36: „Allegorie im Sinne des Origenes, dass von einer alttestamentlichen Erzählung nur

Bildern bestimmter atl. Personen, Sachverhalte, Ereignisse, Orte und Glaubensäußerungen und ihrer Fülle und Erfüllung im König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) zu verdeutlichen,[25] stützt sich Aphrahat auf biblische Worte und Weissagungen.[26] Die Darlegungen bestehen zum größten Teil aus christologischen Homologien sowie aus zahlreichen proklamatorischen bzw. anbetenden Hymnen und Gebeten,[27] die einen tief reflektierten Eindruck machen. SEBASTIAN PAUL BROCK meint diesbezüglich: „Early Syriac Christianity can justly be described as the product of a creative and fruitful meditation upon Scripture.“[28]

Die Reihe der Titel des zweiten Teils zeigt umso deutlicher, dass die Beziehung zwischen Christentum und Judentum im Mittelpunkt seiner Darlegung steht. Wie aus ihren Bezeichnungen als „Verteidigungsrede“ oder „Gegenrede“ (*mappaq b^{e}-rūḥā*)[29] hervorgeht, haben sie religiös-apologetischen Charakter.[30] Dieser tritt deutlich in der lebhaften Polemik über die asketische Lebensweise, über die Verfolgung der Christen, die Unter-

---

die spiritualistisch-christliche Deutung angenommen, der Wortsinn dagegen für sinnlos erklärt wird, solche Allegorie findet sich überhaupt nicht“; dazu insbes. H. DE LUBAC, „Typologie“ und „Allegorie“, in: *DERS.*, Typologie – Allegorie – geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung (ThRom 23), Einsiedeln ^{2}2007, 265-317; weiteres über die Typologie: L. GOPPELT, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (Gütersloh 1939), repr.: Darmstadt 1973, 18f; H. A. BLAIR, Allegory, Typology and Archetypes, in: StPatr 17 (1982) 263-267; F. NINOW, Überlegungen zu einer biblischen Typologie, in: Spes christiana 12 (2001) 1-29; S. G. HALL, Typologie, in: TRE 34 (2002) 208-224; S. FELBER, Typologie als Denkform biblischer Theologie, in: H. H. KLEMENT/J. STEINBERG (Hg.), Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments (BWM 15), Wuppertal 2007, 35-54.

[25] R. MURRAY, Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature, in: R. H. FISCHER (ed.), A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and Its Enviroment, Primarly in the Syrian East, Chicago 1977, 109-131; M. D. KOSTER, Aphrahat’s use of his Testament, in: B. t. H. ROMENY (ed.), The Peschitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium (MPIL 15), Leiden 2006, 131-141; Vgl. dazu J. DANIÈLOU, Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963, 12f; H. D. PREUß, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart u.a. 1984, 112-120.

[26] SCHWEN, Afrahat, 36; Vgl. L. V. ROMPAY, The Christian Syriac Tradition of Interpretation, in: M. SÆBØ (ed.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Vol. I,1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300) (HBOT I/1), Göttingen 1996, 612-641, *bes*. 619-622; *DERS.*, Antiochene Biblical Interpretation. Greek and Syriac, in: J. FRISHMAN/L. VAN ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 103-123.

[27] BLUM, Afrahat, 628ff.; J.-N. MARTIKAINEN, Bild, Metapher und Mystik bei Aphrahat dem Persischen Weisen, in: M. TAMCKE (Hg.), Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007, Göttingen 2008, 13-17, hier: 13.

[28] S. BROCK, The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life (CisSS 101), Kalamazoo, Michigan 1987, xxxiii.

[29] Belege dafür bei A. VÖÖBUS, Aphrahat: Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum, in: JbAC (1960) 152-155, hier: 153f.; Vgl. BRUNS, Christusbild, 72.

[30] BRUNS, Einleitung, in: FC I, 38.

werfung Israels und die christologische Auseinandersetzung[31] mit seinen jüdischen Disputationspartnern[32] zutage.

Verschiedene Untersuchungen haben ergeben, dass Aphrahat sich nicht nur als Seelsorger und Theologe abseits der griechisch-römischen Welt entwickelte, sondern dass die Existenz seiner Glaubenslehre von der „Gottheit" (*ʾallāhūṯā*) Christi unberührt und unbeeinflusst vom hellenistisch-philosophischen Denken blieb.[33] Das wird im Übrigen durch die Tatsache bestätigt, dass er nur wenige Lehnwörter aus dem Griechischen verwendet.[34] Daher darf man ohne Übertreibung sagen, dass sich in seinen Schriften keine griechische Philosophie erkennen lässt.[35] Kurzum, Aphrahat war kein Philosoph, und griechisch-philosophische Spekulationen oder mystisch-philosophische Gedanken lagen ihm fern.[36]

Weiters wurde nachgewiesen, dass bei Aphrahat, obwohl er über ein Jahrzehnt nach dem Konzil von Nizäa (325) literarisch tätig war, keine Spuren von dem in der griechisch sprechenden Großkirche geführten Streit um die Lehre von Christus, dem einen

---

[31] BLUM, Afrahat, 627; J. NEUSNER, Aphrahat and Judaism, the Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran (StPB 19), Leiden 1971, 128f.

[32] D 12:3; D 15:5.8; D 16:5; D 17:9; D 18:2.3.7.12; D 21:1f. Aphrahats jüdische Widersacher, die mehrfach als Disputatoren (*dārōšē*), Schriftgelehrte (*sāpṛē*), Lehrer (*mall*^{e}*pānē*) und Weise (*ḥakkīmē*) des Volkes bezeichnet werden, waren keine Rabbiner, sondern lokale Autoritäten, die sich intensiv mit der Heiligen Schrift beschäftigten. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass die Adiabene (mit der Hauptstadt Arbela) der mögliche Entstehungsort seiner Schriften ist; (D 2:14 [PS I 77,9] spricht er vom «weisen Meister» [*rabbāynayn ḥakkīmā*]); Vgl. dazu BRUNS, Christusbild, 77. 85; BLUM, Afrahat, 628; NEUSNER, Aphrahat, 128-130. 147.

[33] A. HUDAL, Zur Christologie bei Afrahates Syrus, in: ThG 3 (1911) 477-487, hier: 478; BARDENHEWER, GAKL 4, 337; URBINA, Gottheit Christi, 5; F. LOOFS, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Aphraates, in: *DERS.*, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus (TU 46,2), Leipzig 1930, 257-299, hier: 260; P. KAWERAU, Ostkirchengeschichte I. Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean (CSCO. vol. 451/subs.70), Leuven 1983, 10; *DERS.*, Das Christentum des Ostens (RM 30), Stuttgart 1972, 38; BROX, Wege, 11; BRUNS, Christusbild, 74; *DERS.*, Aphrahat der Persische Weise, in: W. KLEIN (Hg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 31-35, hier: 32; BLUM, Afrahat, 628; W. HAGE, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, in: ZKG 84 (1973) 174-187, hier: 175; VALAVANOLICKAL, Aphrahat, 1; Vgl. dazu JARKINS, Aphrahat, 44f mit Anm. 147.

[34] HAEFELI, Stilmittel, 4.

[35] BLUM, Afrahat, 628; Vgl. dazu R. MURRAY, Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat, in: III Symposium Syriacum (OCA 221), Roma 1983, 79-85; S. P. BROCK, Greek Words in Syriac: Some General Features, in: Studia Classica Israelica 15 (Studies in Memory of Abraham Wasserstein), Jerusalem 1996, 251-262 [wieder abgedruckt in: *DERS.*, From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999, Ch. XV].

[36] Vgl. F. GAVIN, Aphraates and the Jews: A Study of the Controversial Homilies of the Persian Sage in their Relation to Jewish Thought. Contributions to Oriental History and Philology Vol. IX, New York 1966, 2f.

Sohn Gottes,[37] also keine Spuren der arianischen Kontroverse (318-325/337) um das Bekenntnis von Nizäa im Römischen Reich zu bemerken sind.[38] Jedenfalls ist es bedeutsam, was THEODOR NÖLDEKE in diesem Zusammenhang bemerkt:

> „Wir erhalten durch diese ziemlich populären und oft etwas breit gehaltenen Homilien – oder vielmehr Briefe – einen Einblick in ein zwar echt orientalisches aber einfaches und von dem vergiftenden Einfluss der christologischen Streitigkeiten noch nicht berührtes Christenthum […].“[39]

Die Nichterwähnung der arianischen Streitigkeiten und die Nichtverwendung der Terminologie Nizäas in seinen Schriften – trotz Formulierungen wie „Licht vom Licht“ und „Gott, der aus Gott kommt“[40] – gelten als weitere Indizien für Aphrahats Unabhängigkeit von der Entwicklung der griechischen und westlich-lateinischen Christologie.[41] Das erscheint merkwürdig. Diese eigenständige „semitische Christologie“ oder anders gesagt die „Christologie im semitischen Kontext“[42] darf in keiner Weise gewaltsam durch die nachnizänische Orthodoxie vereinnahmt werden.[43] Mit anderen Worten: Die Christologie Aphrahats darf nicht von Nizäa her interpretiert und bewertet werden.[44]

---

[37] K. DEPPE, Die Rolle des Alten Testaments im Streit zwischen Christen und Juden nach dem Zeugnis Afrahats, in: G. WIESSNER (Hg.), Erkenntnisse und Meinungen I (GOF.S 3), Wiesbaden 1973, 83-107, hier: 98.

[38] BARDENHEWER, GAKL 4, 334; GRILLMEIER, JCGK I, 446f. (*siehe* auch über die arianische Kontroverse: 356-413).

[39] TH. NÖLDEKE, Besprechung zu William WRIGHT (ed.), The Homilies of Aphrahat, the Persian Sage, in: GGA (1869), 1521-1532, hier: 1521.

[40] D 17:2; FC II, 418 (PS I 788,6); Vgl. BARDENHEWER, GAKL 4, 339, Anm. 1: Er behauptet, dass die Wendung «Licht von Licht» kein Hinweis auf eine mögliche Kenntnis des Symbols von Nizäa ist; Vgl. dazu BRUNS, Christusbild, 177: Die Lichtmetapher bzw. der Fackelvergleich ist in der syrischen Literatur schon vor APHRAHAT sehr geläufig. Diese Wendung ist besonders bei TATIAN dem Syrer (*Or.* 5,2) zu finden.

[41] Im Gegensatz zur Behauptung von R. H. CONNOLLY, The Early Syriac Creed, in: ZNW 7 (1906) 202-223, hier: 212. 216; dazu sind folgende Untersuchungen: BRUNS, Christusbild, 136. 146; SCHWEN, Afrahat, 83; URBINA, Gottheit Christi, 49. 89; M. SIMON, Versus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425, London 1996, 160; W. L. PETERSEN, The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration, in: VigChr 46 (1992) 241-256, hier: 241. 251; A. KOFSKY/S. RUZER, Logos, Holy Spirit and Messiah: Aspects of Aphrahat's Theology Reconsidered, in: OCP 73 (2007) 347-378, hier: 351 mit Anm. 21; Vgl. zu den Formulierungen des Konzils von Nizäa, *siehe*: DH 125 (Text: P. HÜNERMANN (Hg.), Heinrich Denzinger. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (Lateinisch – Deutsch), Freiburg u.a. [39]2001, 62-64.

[42] BRUNS, Christusbild, 216; Vgl. dazu GAVIN, Aphraates, 1. 13; QUISPEL, Makarius, 5f.; PETERSEN, Christology, 250.

[43] SCHWEN, Afrahat, 83; URBINA, Gottheit Christi, 140; BRUNS, Christusbild, 211-213; *DERS.*, Aphrahat, 33; BLUM, Afrahat, 631.

[44] BRUNS, Christusbild, 211f.; *siehe* oben: *Hinführung zur Thematik*.

1.2. Leben und Denken Aphrahats

Über Aphrahat als Autor geben die Schriften wenig Auskunft.[45] Seine Person tritt ganz hinter seine Schriften zurück.[46] Die spätere Tradition weiß auch nicht viel über ihn zu berichten.[47] Vermutlich ist er zwischen 260 und 275 n.Chr. geboren und kurz nach 345 n.Chr. gestorben.[48] Die Überlieferung nennt ihn den „Persischen Weisen" (*ḥakkīmā pārsāyā*).[49] Dieser syrische Beiname[50] bestätigt seine Zugehörigkeit zum sassanidischen Perserreich, das zu Aphrahats Lebzeiten durchaus national-persisch war und der Lehre bzw. Religion des Zoroaster[51] anhing.

Das elegante klassische Syrisch seiner Schriften, das dem von den Juden in Mesopotamien gesprochenen Dialekt – eine Variante des Ostaramäischen[52] – verwandt ist,[53] verweist auf seine Verwurzelung in der semitischen Tradition.[54] Dieser Dialekt gilt als wei-

---

[45] Der Name *APHRAHAT* oder *Afrahat* (syr. *ʾAp̄rahaṭ*), in gräzisierter Form *ʾΑφραάτης*, ist die syrische Version des altpersischen *Frahāt*. Die jüngere persische sowie arabische Belegform *Farhād* wird von dieser abgeleitet und bedeutet „der mit Bildung Versehene, der Gelehrte, der Meister"; mehr dazu: W. EILERS, Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage (SÖAW.PH 274,2), Wien u.a. 1971, 49 mit Anm. 85.

[46] Man kann wenige implizite Hinweise in der 22. Darlegung „Über den Tod und die letzten Zeiten" herauslesen: „Wenn nun jemand sagt, diese Reden sind von irgendeinem Unbekannten verfasst, so möge er selbst lernen, sich aber nicht damit abgeben, sich um den Verfasser zu bemühen" (D 23:26; FC II, 522 [PS I 1048,22-24]); Vgl. SCHWEN, Afrahat, 3; BRUNS, Christusbild, 41ff.

[47] BROCK, Prayer, 2; S. ABOUZAYD, Iḥidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D., Oxford 1993, 53-54.

[48] BRUNS, Christusbild, 76, *bes*. Anm. 55: „Über Aphrahats Geburtsdatum ist nichts bekannt, sein Todestag ist nach 345 anzusetzen; URBINA, Gottheit Christi, 22, spekuliert wegen der «vollkommenen Reife des Gedankens» und der «wunderbaren Belesenheit in den heiligen Büchern» auf ein «reifes Alter», doch hilft das auch nicht weiter"; Vgl. MURRAY, Symbols, 29.

[49] KAWERAU, Ostkirchengeschichte, 10f; *DERS*., Christentum, 38; Vgl. A. ADAM, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. Die Zeit der alten Kirche, Gütersloh ^{2}1970, 215-219.

[50] Vgl. A. DROST-ABGARJAN, Zur Eschatologie Aphrahats des Persischen Weisen. Differenzen in der armenischen Version des Demonstrationes, in: M. TAMCKE/A. HEINZ (Hg.), Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. FS W. Hage (StOKG 36), Münster 2005, 295-312, hier: 297 mit Anm. 8 und 9.

[51] S. P. BROCK, Christian in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalities, in: SCH 18 (1982) 1-19, hier: 3f. (wieder abgedruckt in: *DERS*., Syriac Perspectives on Late Antiquity [CStS 199], London 1984); J. RIST, Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sassanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen, in: OrChr 80 (1996) 17-42, hier: 25f.; Vgl. J. P. ASMUSSEN, Das Christentum im Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus, in: StTh 16 (1962) 1-24, hier: 11f.; G. WIDENGREN, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, 274ff.; J. WIESEHÖFER, Ancient Persia from 550 BC to 650 AD, London/New York 1996, 199ff.

[52] Vgl. K. BEYER, Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur, in: ZDMG 116 (1966) 242-254; W. HAGE, Das orientalische Christentum (RM Bd. 29,2), Stuttgart 2007, 132.

[53] BARDENHEWER, GAKL 4, 318; BLUM, Afrahat, 626; Vgl. HAEFELI, Stilmittel, 190-195; NEUSNER, Aphrahat, 144ff.

[54] Vgl. TH. KREMER, St. Ephrem's Commentary on Genesis: Some observations concerning his exegetical method, in: Harp 23 (2008) 221-234, hier: 224; hier spricht er von „Edessanian-semitic-tradition".

terer Hinweis, dass Aphrahat im syrisch-sprechenden Teil des Sassanidenreiches (226-641)[55] im 4. Jahrhundert, im damals persischen Ostsyrien, lebte.[56]

Die Stadt Edessa (Urhâi bzw. Osrhoëne[57]), das heutige Urfa,[58] die antike Hauptstadt der heutigen Südosttürkei ist für die Kirchen- und Dogmengeschichte von großer Bedeutung.[59] Sie war auch das erste geistige Zentrum einer eigenständigen Entfaltung des syrischen Christentums vor dem syrischen Antiochia am Orontes (das heutige türkische Antakya), das der Jerusalemer Urgemeinde nahe stand (vgl. Apg 11,26).[60] Gemäß heutiger Forschung ist festzuhalten, dass Edessa, die Mutterstadt und das dauernde Zentrum des syrischen Christentums, seine Religion aus der aramäisch sprechenden palästinischen Gemeinde empfangen hat.[61] Gestützt durch die Angaben der Entstehungszeiten seiner Schriften, gemäß den Regierungsjahren des persischen Königs,[62] und die Hinweise auf die Christenverfolgungen in Persien zwischen 339 und 379 unter Shapur II. (309-379),[63] kann das Entstehungsgebiet der Schriften Aphrahats geklärt werden. Die Unter-

---

[55] *Siehe* dazu MCCULLOUGH, Syriac Christianity, 3-92.
[56] BROX, Wege, 10.
[57] BAUER, Rechtgläubigkeit, 6; SEGAL, Edessa, 1.9; KAWERAU, Christentum, 37; Vgl. dazu L. W. BARNARD, The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the first two Centuries, in: VigChr 22 (1968) 161-175; H. J. W. DRIJVERS, Edessa und das jüdische Christentum, in: *DERS.*, East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity, London 1984, 4-33 [Erstveröffentlichung in: VigChr 24 (1970) 4-33]; *DERS.*, Syrian Christianity and Judaism, in: J. LIEU u.a. (ed.), The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire, London 1992, 124-146 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994, 124-146).
[58] C. D. G. MÜLLER, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (= Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. I, Lieferung D2), Göttingen 1981, 275; BURKITT, Urchristentum, 2.
[59] Vgl. SEGAL, Edessa, 62ff.; E. KIRSTEN, Edessa, in: RAC 4 (1959) 552-597; H. J. W. DRIJVERS, Apocrypal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoëne, in: Apocrypha 1 (1990) 231-247, spricht von Edessa als „Athens of the east“ (ebd. 246).
[60] *Siehe* auch: F. C. BURKITT, Early Eastern Christianity, London 1904, 1-79.
[61] KAWERAU, Christentum, 37; VÖÖBUS, HASO vol. 1, 140; MURRAY, Symbols, 2ff.
[62] D 14:50; D 23:25; FC II, 392. 520.
[63] D 23:69; FC II, 579; Vgl. D 5:23-24; FC I, 176f.; von seiner Erfahrung ist auch in den folgenden Darlegungen zu lesen: D 3:4-6; FC I, 123f; D 5:1; FC I, 157; D 14:7; FC II, 336; Vgl. SEGAL, Edessa, 111; D. J. LANE, Of Wars and Rumours of Peace: Apocalyptic Material in Aphrahat and Šubhalmaran, in: P. J. HARLAN/C.T.R. HAYWARD (eds.), New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium: Essays in Honour of Anthony Gelston, Leiden 1999, 229-245, hier: 231; über die Christenverfolgungen durch Shapur II ist auf folgende Quelle zu verweisen: Persische Märtyrerakten – *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben, aus dem Syrischen übers*. von O. BRAUN (BKV 22), München ^{2}1915. Näheres zu Ursachen, Verlauf und Folgen: G. WIESSNER, Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. (AAWG.PH 3. Folge, 67), Göttingen 1967 und die Rezension von S. BROCK in: JThS 19 (1968) 300-309; J. NEUSNER, Babylonian Jewry and Schapur II's Persecution of Christianity from 339-379 A.D., in: HUCA 43 (1972) 77-99; *DERS.*, Aphrahat on Celibacy, in: Jud 28 (1972) 117-129, hier: 117 mit Anm. 1; ein kurzer Überblick: BRUNS, Christusbild, 21ff.

suchungen ergeben, dass Aphrahat nicht direkt in Edessa lebte, sondern in der Nähe der Adiabene (östlich des Tigris), weit östlich von Edessa.[64]

1.2.1. Der „Persische Weise“ und ein „christusgleicher“ Asket

Man kann den Ehrennamen „der Persische Weise“ (*ḥakkīmā pārsāyā)*[65] als Hinweis dafür nehmen, dass Aphrahat großes persönliches Ansehen als Schriftsteller genoss und in seinem Gebiet eine angesehene kirchliche Persönlichkeit war. Die *XIV. Darlegung* „Über die Ermahnung“,[66] in der Aphrahat für die Hauptstadtgemeinde von Seleukia-Ktesiphon am Tigris die Ergebnisse der Synode im Jahr 344 zusammenfasste,[67] belegt seine bedeutende Position innerhalb der Gemeinde.[68] Die *X. Darlegung* „Über die Hirten“,[69] die vom fürsorglichen Dienst des kirchlichen Hirtenamtes handelt, legt die Vermutung nahe, dass Aphrahat ein Kleriker in höherer Stellung war. Wahrscheinlich war er Bischof,[70] ein vorbildlicher, treuer „Sohn der Kirche“,[71] der in ihrer Tradition fest verwurzelt war.[72]

Aphrahat war ein „einzelner“, „einzigartiger“ Asket, der nach der frühsyrischen Tradition explizit als *īḥīḏāyā* bezeichnet wurde.[73] Er war jungfräulich (*b^{e}ṯūlā*) und zählte sich selbst zur asketischen Gemeinschaft[74] der sog. „Bundesbrüder oder Bundessöhne“ (*ʾaḥē b^{e}nay q^{e}yāmā*).[75] Für das Verständnis des asketischen Lebens im syrisch-

---

[64] KAWERAU, Christentum, 37; MÜLLER, Geschichte, 277; Vgl. dazu MCCULLOUGH, Syriac Christianity, 34.
[65] D 10:8; FC I, 276f; er bezeichnet sich selbst als „der Weise“, der mit der Gotteserkenntnis gerüstet ist; Vgl. BRUNS, Christusbild, 75.
[66] D 14:1; FC II, 330ff; die Frage nach der Zugehörigkeit dieser Darlegung zum zweiten Teil: JARKINS, Aphrahat, 4.
[67] Vgl. G. NEDUNGATT, The Authenticity of Aphrahat’s Synodal Letter, in: OCP 46 (1980) 62-88.
[68] ABOUZAYD, Iḥidayutha, 56-58.
[69] D 9; FC I, 270ff.
[70] Besonders ist hier auf die Mahnung in D 10:6; FC I, 275f. zu verweisen; Vgl. KOSTER, Testament, 131; I. O. de URBINA, Art., *Aphraates*, TRE I (1986) 687-688; BRUNS, Einleitung, in: FC I, 45f; JUHL, Askese, 130.
[71] Die Rede von den „Söhnen der (unserer) Kirche“ (*b^{e}nay ʿēdtā*) in: D 14:1; FC II, 330 (PS I 573,4); D 14:38; FC II, 374 (PS I 681,4-5); D 18:12; FC II, 440 (PS I 841,6-7); D 22:25; FC II, 519 (PS I 1040,22).
[72] D 22:26; FC II, 520ff.; Vgl. J. GWYNN, Introductory Dissertation, in: P. SCHAFF/H. WACE (ed.), A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Chritian Church (NPNF Second Series) Vol XIII Part II: Gregory the Great, Ephraim Syrus, Aphrahat, Michigan 1989, 157f.; ABOUZAYD, Iḥidayutha, 59.
[73] A. ADAM, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, in: ZKG 65 (1953/54) 209-239, hier: 220; *siehe* auch unten: 8.3.5.
[74] D 6:4; FC I, 190 (PS I 260,13); D 18:1.12; FC II, 431.440 (PS I 816,1-4; 841,6).
[75] D 6:1 (PS I 240,1f); auch D 6:9 (PS I 276,23) und D 6:19 (PS I 309,21); FC I, 182. 197. 212.

mesopotamischen Raum im 4. Jh. und für die richtige Würdigung dieser Asketenbezeichnung für Aphrahat und dessen geistlicher Gemeinschaft ist es erforderlich, die spezifische Bedeutung der syrisch-protomonastischen Terminologie *īḥīḏāyā* und *qᵉyāmā* in ihrem spirituellen und sozio-kulturellen Kontext kurz vor Augen zu führen.

Īḥīḏāyā

Die syrische Asketenbezeichnung *īḥīḏāyā* (Pl. *īḥīḏāyē*) leitet sich von der Wurzel *ḥāḏ* ab und bedeutet „ein-zigartig", „ungeteilt", „einfältig", „eingeboren".[76] Steht dieses syrische Wort *ḥāḏ* in einem engeren Zusammenhang mit *īḥīḏā* (bzw. *īḥīḏāyā*),[77] dann kann man es mit „der Einzelne", „der Einzigartige", „der Geeinte", „der Eingeborene" übersetzen. Dies entspricht sowohl dem griechischen Wort *μοναχός*, als auch dem *μονογενής*[78] was in der späteren Entwicklung mit „the single one", „solitary", „hermit", „anchorite" wiedergegeben wird.[79]

Die dargestellte Semantik des Begriffes lässt erahnen, dass die syrischsprachige *īḥīḏāyā*-Bedeutung in ihrem spirituellen und sozio-kulturellen Kontext sowie in ihrer

---

[76] ADAM, Grundbegriffe, 218: *īḥīḏāyā* ist „ein alteingewurzeltes Wort des syrischen Sprachgebrauchs in der Bedeutung *unicus, unigenitus, μονογενής*; ABOUZAYD, Iḥidayutha, 72: die englische Wiedergabe lautet „only, alone, by oneself, the only-begotten"; oder bei BROCK, Luminous, 136: „singular, individual, unique; single-minded, not divided in heart; und single in the sense of unmarried, celibate"; *siehe* oben im ersten Teil: 2.7.

[77] ADAM, Grundbegriffe, 221.

[78] Ebd., 209f. 219f; R. MURRAY, The Features of the Earliest Christian Asceticism, in: P. BROOKS (ed.), Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp, London 1975, 65-77, hier: 73; entsprechend dem hebräischen Wort *yāḥīḏ* (< ʾæḥāḏ) deckt das syrische Wort *īḥīḏāyā* beide semantischen Bereichen ab, sowohl den des *μοναχός*, als auch den des *μονογενής*; dazu noch eine Bemerkung von Alfred ADAM: „[…] Andererseits war in der Zeit, als Euseb dem Abendlande die syrische Gedankenverbindung *μονογενής* – *μοναχός* übermittelte, die geistige Situation völlig verändert: Die Dogmatisierung der Theologie hatte den Begriff *μονογενής* ausschließlich der zweiten Person der Trinität zugeeignet, so daß Menschen ihn nicht mehr tragen durften. Da der *υἱὸς θεοῦ* dogmatisch scharf von der menschlichen Sphäre abgegrenzt war, mußte in der Folge die Lebendigkeit des Begriffes *υἱὸς θεοῦ* absterben, und *monachus* bezeichnete nicht mehr den obersten Gnadenstand der Wesenvebundenheit mit dem *unigenitus*, sondern die äußerste Höhe der menschlichen Leistung" (ebd. 221); Vgl. S. H. GRIFFITH, Monks, «Singles», and the «Sons of the Convenant». Reflections on Syriac Ascetic Terminology, in: E. CARR/S. PARANTE/A. A. THIERMEYER/E. VELKOVSKA (eds.), *ΕΥΛΟΓΗΜΑ*: Studies in Honour of Robert Taft (StAns 110/AnLit 17), Roma 1993, 141-160.

[79] ABOUZAYD, Iḥidayutha, 271; Vgl. dazu E. A. JUDGE, The Earliest Use of Monachos for 'Monk' and the Origins of Monasticism, in: JbAC 20 (1977) 72-89; S. H. GRIFFITH, 'Singles' in God's Service; Thouhgt's on the Ihidaye from the Works of Aphrahat and Ephraem the Syrian, in: Harp 4 (1991) 145-159; D. F. BUMAZHNOV, Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs MONAXOΣ (Mönch), in: StPatr 39 (2006) 293-299 mit jeweils weiterführender Literatur sowie *DERS.*, Some Further Observations Corcerning the Early History of the Term MONAXOΣ (Monk), in: StPatr 45 (2010) 21-26.

späteren „Über-Setzung“ in der „anderen“ christlichen Literatur komplex ist.[80] Ohne auf diese historische Entwicklung näher einzugehen, ist mit ALFRED ADAM festzustellen, dass das ursprüngliche Wort *īḥīḏāyā* lautet, während *μοναχός* Übersetzung ist.[81] Für die weitere Untersuchung sind vier Grundgedanken von Bedeutung.

Das eine ist die Einzigartigkeit des ersten Menschen (Adams) in der paradiesischen Gemeinschaft mit dem *einen* und *einzigen* Gott.[82] In dieser theologisch-anthropologischen Erwägung liegen die Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem Gedanken des palästinensischen Targums zu Gen 3,22: „Und Gott der HERR sagte: «Siehe, der *erste* Adam, den Ich geschaffen habe, ist einzig (*īḥīḏāy*) in der Welt, sowie auch Ich einzig (*īḥīḏāy*) bin in den Himmeln der Höhe»“.[83] Wie sich dabei noch zeigen wird, liegt das spezifische Gewicht der Aussage bei Aphrahat im Schöpfungsakt Gottes und damit zusammenhängend bei der Privilegierung Adams durch die göttliche *īḥīḏāyā*-Namens-Verleihung. Der erste Mensch (Adam) wurde in seiner Einheitlichkeit (*īḥīḏāyūṯā*) von einem Schöpfergott mit dem Geist der Unsterblichkeit, Weisheit, Ehre, des Lichtglanzes und der Herrlichkeit (Gottes) *bekleidet*.[84] Daraus ist seine Ehrenbezeichnung abzuleiten; wie sein Schöpfer wurde er auch „der Einzelne“, „der Geeinte“ bzw. „der Einzigartige“ (*īḥīḏāyā*) genannt.[85] Aber wegen der Sünde wurde dies alles verringert oder ihm entzogen.

---

[80] Vgl. dazu G. KRETSCHMAR, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung fürhchristlicher Askese, in: K. S. FRANK (Hg.), Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, Darmstadt 1975, 129-182 (Erstveröffentlichung in: ZThK 61 (1964) 27-67).

[81] ADAM, Grundbegriffe, 222.

[82] Gott ist einer (*ḥaḏ*): D 6:11; FC I, 201 (PS I 284,3); D 17:8; FC II, 424 (PS I 801,15); D 22:12; FC II, 509 (PS I 1016,18-19); D 23:3; FC II, 531 (PS II 12,14); D 23:60; FC II, 570 (PS II 124,11); D 23:61; FC II, 571 (PS II 128,8); D 23:62; FC II, 572 (PS II 129,6-7); D 23:63; FC II, 573 (PS II 132,1); Vgl. ABOU-ZAYD, Iḥidayutha, 269.

[83] Zitat nach D. F. BUMAZHNOV, Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONAXOΣ-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten, in: ZAC 10 (2006) 252-259, hier: 255; Vgl. BROCK, Luminous Eye, 136: „Behold the *first* Adam whom I created is single (*īḥīḏāy*) in the world, just as I am single (*īḥīḏāy*) in the heighst of heaven“; Vgl. M. MCNAMARA, Targum Neofiti 1: Genesis (ArBib 1A), Edinburg 1992, 63.

[84] Für die Geschichte und Bedeutung dieser Bildrede vom „Gewand der Herrlichkeit“, *siehe*: G. A. ANDERSON, The Garments of Skin in Apocryphal Narrative and Biblical Commentary, in: J. L. KUGEL (ed.), Studies in Ancient Midrash, Cambridge 2001, 101-143; S. BROCK, Clothing Metaphers as a Means of theological Expression in Syriac Tradition, in: M. SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 11-40 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology [CStS 357], London 1992); weiters *siehe* unten 8. Kapitel.

[85] Vgl. S. P. BROCK, St. Ephrem the Syrian. Hymns of Paradise, New York 1990, 31-32.

Gemäß der protomonastisch-syrischen Tradition steht die Verwendung des göttlichen *īḥīḏāyā*-Namens im asketischen Kontext. Dabei ist davon auszugehen, dass die Askesetheologie auf der ursprünglichen Einheit und Einfachheit Gottes basiert, die auch für das ursprüngliche Eins-Sein des Menschen nach dem Sündenfall wiederherzustellen ist. Aus diesem Kontext ist der zweite Gedanke hervorzuheben. Es handelt sich um die theologisch-soteriologische Bedeutung Jesu Christi als Lichtglanz Gottes und Gewand der Herrlichkeit sowie die Kraft und Weisheit Gottes. Damit hängt die soteriologische Bedeutung der christlichen Taufe als Wiederaufrichtung der schöpfungsgemäßigen Unsterblichkeit, Glanzherrlichkeit, Ehre und Weisheit/Erkenntnis des *īḥīḏāyā*-Menschen in seiner Einheitlichkeit zusammen. Der Gläubige, der aus dem Schoß des Taufwassers geboren wurde, ist *einer* (*ḥaḏ*), der große Tempel Gottes (*hayk^{e}lā rabbā*).[86] Die geheimnisvolle Vereinigung mit diesem *einen* Christus[87] im „Christus-Anziehen" (vgl. Gal 3,27; Rom 13,14), die in der christlichen Taufe geschieht, formt den Gläubigen zur „einzelnen Christusse" (*ḥāḏ m^{e}šīḥāyā*),[88] d.h. zum „kleinen Christus" bzw. zur „Gleichförmigkeit" mit Jesus, dem Messias.[89] So stiftet die christliche Taufe „Namensgemeinschaft mit dem Vater, dem Sohn und dem Geist"[90] und macht den Gläubigen zum Sohn/zur Tochter Gottes und zum Bruder/zur Schwester Christi,[91] was auch die Wiederherstellung der paradiesischen Einheit bzw. Gemeinschaft mit Gott und *seinem* Messias bedeutet.[92]

Besonders hervorzuheben ist dabei, dass „[I]n the Syriac New Testament *Iḥidaya [īḥīdāyā]* is above all a title of Christ, translating Greek *Monogenes*, Only-Begoten."[93] Schon daraus ist der dritte Gedanke zu erkennen. In der Konsequenz der soteriologi-

---

[86] *Siehe* unten: 3.1.3. und 6.1.1.

[87] Einer (*ḥaḏ*) ist sein Messias-Christus (Gesalbter): D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,15); D 6:11; FC I, 201 (PS I 284,2.7-8); D 23:52; FC II, 560 (PS II 100,17 und 101,10); D 23:53; FC II, 563 (PS II 105,10); D 23:60; FC II, 570 (PS II 124,11-12).

[88] D 6:11; FC I, 200f (PS I 284,1-10); Vgl. D 5:25; FC I, 179 (PS I 236,16-237,7); weiters *siehe* unten: 5.2.3.

[89] BROCK, Paradise, 32: „Indeed, to a Syriac speaker, the individual *iḥidaya* [*īḥīḏāyā*] will be to Christ (the *Iḥidaya*) [*īḥīḏāyā*] what the individual Christian (*msḥihaya*) [*m^{e}šīḥāyā*] is to Christ (*Mshiḥa*) [*m^{e}šīḥā*]" (Schreibweise in der eckigen Klammer vom Verfasser).

[90] J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ^{2}2005, 31.

[91] D 14:16.30.49; FC II, 346. 362. 392.

[92] GRIFFITH, Monks, 144.

[93] BROCK, Luminous Eye, 136.

schen Auffassung liegt nun die Adams-*īḥīḏāyā*-Christologie als Basis für die mystisch-asketische *īḥīḏāyā*-Bedeutung. Verankert in der jüdischen Tradition, in der die Bezeichnung *īḥīḏāyā* zugleich für den Menschen und Gott gilt,[94] das auch hier auf der christologischen Ebene zu sehen. Ein und derselbe Terminus *īḥīḏāyā* gilt nicht allein für die bzw. den frühsyrischen Asketin und Asketen, sondern zugleich und vor allem auch für den „einzigartigen" Christus, den zweiten Adam-*īḥīḏāyā*.[95] Die tragende Schriftstelle bei Aphrahat lautet: „Alle Einzelnen/Einzigartigen (*īḥīḏāyē*) erfreut (*m^e^ḥaddē*) der Eingeborene/Einzigartige (*īḥīḏāyā*) aus dem Schoße (*ʿubbā)* seines Vaters (Joh 1,18)."[96]

Sodann: „Alle Einzelnen" (*īḥīḏāyē*), die sich Christus völlig angeglichen haben und für sich selbst jenes Erlösungswerk vollbringen, das Christus als erster vollbracht hat, können wie Christus selbst als „Einzigartiger" bzw. „eingeborener Sohn Gottes" (*īḥīḏāyā*)[97] bezeichnet werden. Diese Doppeldeutung des asketisch-christologischen Motivs vom einzigen Sohn, das die syrischen Asketinnen und Asketen (*īḥīḏāyē*) mit Christus, dem Adamssohn (*barʾ ādām*), dem großen Adam-*īḥīḏāyā*, identizifiert, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung, besonders im 8. Kapitel, noch zu präzisieren sein.

Der vierte Gedanke bezieht sich auf das *īḥīḏāyā*-Leben in Jungfräulichkeit (*b^e^ṯūlūṯā/virginity*) und Heiligkeit (*qaddīšūṯā/holyness*). Als „christusgleicher" Asket führte Aphrahat ein jungfräulich (*b^e^ṯūlā*) eheloses Leben.[98] Diese protomonastische *īḥīḏāyā*-Form der syrischen Jungfräulichkeit/Heiligkeit ist eine Fortsetzung der altertümlichen semitisch-syrischen Anschauungen,[99] nach denen der wahre Christ in seiner

---

[94] Im *Targ.Ps.-Jon.Gen* 3,22 ist auch zu lesen: „Und HERR Gott sagte zu den Engeln, die vor ihm dienen: «Siehe, Adam wurde in der Welt einzig (*īḥīḏāy*), so wie auch Ich einzig (*īḥīḏāy*) bin in den Himmeln der Höhe»" (zitiert mit Ergänzung bei BUMAZHNOV, Targume, 255).
[95] BROCK, Luminous Eye, 136-137; Vgl. dazu KOONAMMAKKAL, Singleness, 2-3.
[96] D 6:6; FC I, 194; Vgl. Joh 1,14; 3,16. 18; 1 Joh 4,9; Lk 8,42; 7,12; 9,38.
[97] Vgl. EPHRÄM, *HIulS* 2,13; *siehe* dazu NAGEL, Motivierung, 15 mit Anm. 5.
[98] D 6:4; FC I, 190f (PS I 260,13; 261,3); im Unterschied zum syrischen Terminus *qaddīšā* in der Bedeutung vom geheiligten Leben bzw. von der Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) seit einem bestimmten Zeitpunkt, an dem die Asketen und Asketinnen das Gelübde der geschlechtlichen Enthaltsamkeit abgelegt haben, steht *b^e^ṯūlā/b^e^ṯūltā* im Syrischen für ein jungfräuliches Leben (*b^e^ṯūlūṯā*) von Geburt an; Vgl. ADAM, Grundbegriffe, 224.
[99] P. W. van der HORST, Der Zölibat im Frühjudentum, in: W. KRAUS/K.-W. NIEBUHR (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (WUNT 162), 3-14, hier: 13f.; Vgl. A. ADAM, Der Monachos-Gedanke innerhalb der Spiritualität der Alten Kirche, in: G. MÜLLER/W. ZELLER (Hg.), Glaube-Geist-Geschichte. FS Ernst Benz, Leiden 1967, 259-265; J. C. O'NEILL, The Origins of monasticism, in: R. WILLIAMS (ed.), The Making of Orthodoxy (Essays in honour of Henry Chadwick), Cambridge 1989, 270-280.

inneren Einheitlichkeit (*īḥīḏāyūṯā*)[100] letztlich nur „Alleinlebender“ im Sinne „zölibatär Lebender“ sein kann.[101] ALFRED ADAM ist davon überzeugt, dass die Gleichsetzung des *īḥīḏāyā* mit dem Rang des Gottessohnes nicht nur und nicht einmal zuerst bei Aphrahat zu finden ist.[102] SHAFIQ ABOUZAYD hebt ein wesentliches Element solcher Erweiterung bzw. Übertragung des Würdenamens Jesu auf seine Getreuesten hervor, wenn er sagt: „The *Bnay* and the *Bnat Qyama* are *iḥidaye* (the single ones), not because they reject Christian marriage, but because they seek to achieve virginity and unity in themselves by fighting against their sins“.[103] Indessen ist zu beachten, dass die Asketenbezeichnung *īḥīḏāyā*, *b^{e}ṯūlā* und *qaddīšā* bei Aphrahat noch eine erkennbare Gedankenverbindung mit den namentlichen Bezeichnungen *bar q^{e}yāmā* (Bundessohn) und *ba(r)ṯ q^{e}yāmā* (Bundestochter) hat.[104]

Q^{e}yāmā

In der Tradition des frühsyrischen Christentums dient das dem syrischen Begriff *dīyaṯēqē* (*διαθήκη*) teilweise entsprechende Wort *q^{e}yāmā*[105] zur Bezeichnung einer protomonastischen Asketengemeinschaft.[106] Diese wird von Aphrahat Bundesbrü-

---

[100] G. WINKLER, Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Ruhe in Mt 11,27-29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen, in: *Le Musèon* 96 (1983) 267-326, hier: 298 Anm. 130 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Studies in Early Christian Liturgy and Its Context [CStS 593], London 1997).

[101] D 7:18; FC I, 226f. (PS I 341,18-20); D 6:4; FC I, 190f (PS I 260,13; 261,3): „Deswegen, meine Brüder (*ʾaḥay*), wenn ein Mann, ein Bundessohn oder ein Heiliger (*qaddīšā*), der die Einsamkeit (*īḥīḏāyūṯā*) liebt […] Also geziemend, recht und schön ist dieser Rat, *den ich mir selbst* und euch, meine lieben Einzelnen (*ḥabbīḇē īḥīḏāyē*), gebe, die ihr keine Frauen nehmt“; D 6:5; FC I, 192 (PS I 264,13-21) mit Bezug auf Elischa [vgl. LevR 24,6]; D 6:19; FC I, 212 (PS I 309,21); D 7:28; FC I, 232 (PS I 356,9); D 18:1; FC II, 431 (PS I 817,3); D 18:12; FC I, 440 (PS I 841,20); Vgl. ActThom 87-88. 136 und auch 131; *siehe* dazu QUISPIEL, Makarius, 28; MURRAY, Exhortation, 67; A. VÖÖBUS, Methodologisches zum Studium der Anweisungen Aphrahats, in: OrChr 46 (1962) 25-32, hier: 31; FELBER, Syrisches Christentum, 293; GRIFFITH, Monks, 153; KOONAMMAKKAL, Singleness, 4.

[102] ADAM, Grundbegriffe, 218f; *siehe* auch unten: 8.3.5.

[103] ABOUZAYD, Iḥidayutha, 73 (Kursivierung im Original).

[104] ADAM, Grundbegriffe, 225.

[105] MURRAY, Asceticism, 73; er weist auf das syrische Hauptwort *qwm* hin und zwar in der Bedeutung „stehen”; hierzu BUMAZHNOV, Qyāmā, 65: „Qyāmā, a regular Syriac equivalent for the Hebrew תירב in the Old Testament, is related to the qām, «to rise, stand».” Die Asketinnen und Asketen sind „Stehende” und gehören zu den „Aufrechtstehenden“, die sich alle Tage heiligen, wachen und bereit sind *vor* Gott zu stehen; sie werden „Söhne und Töchter der Auferstehung“ genannt; Vgl. dazu HAYWARD, Divine Name, 74.

[106] NEDUNGATT, Covenanters, 193.

der/Bundessöhne (*b^e^nay q^e^yāmā*)[107] und Bundesschwestern/Bundestöchter (*b^e^nāṯ q^e^yāmā*) genannt.[108] Diese Beobachtungen lassen erkennen, dass die eigentliche Gemeinde aus Männern und Frauen besteht, die in besonderen Häusern bzw. in einer kleinen Gemeinschaft getrennt nach Geschlecht leben.[109]

Doch bleibt zu beachten, dass diese geistliche Gemeinschaft nicht einfach mit der klösterlichen außergemeindlichen Askese bzw. mit den herkömmlichen Mönchen (*dayrāyā*) gleichgesetzt werden darf,[110] eben weil sie innerhalb der ostsyrischen Kirchengemeinde lebende Asketinnen und Asketen waren.[111] So ist zu verstehen, was SEBASTIAN BROCK betont:

> „The bnay qyāmā, who included both men and women, lived their dedicated life in small informal groups in the midst of the larger Christian community".[112]

Hier will gesagt sein, dass der Ausdruck *q^e^yāmā* in erster Linie die „Aufrechtstehende" im geistlichen Taufbund bedeutet. Aphrahat versteht aufgrund der Schöpfungsabsicht Gottes Christus-Adam-*īḥīḏāyā* als Wirklichkeit und Verwirklichung des einen Bundes-

---

[107] D 6:8; FC I, 196 (PS I 272,22); D 6:20; FC I, 212 (PS I 312,6-8); Vgl. ABOUZAYD, Iḥidayutha, 97-98.

[108] D 6:4;FC I, 190 (PS I 260,15). Hier ist die Rede von der „Tochter des Bundes" (*bā(r)ṯ q^e^yāmā*) genannt; N. KOLTUN-FROMM, Sexuality and Holiness: Semitic Christian and Jewish Conceptualizations of Sexual Behavior, in: VigChr 54 (2000) 375-395, hier: 378 mit Anm. 8; Vgl. *Ps.-Clem.*, Über die Jungfräulichkeit II 1,2; 2,3; 9,2 (Text bei J. T. BEELEN, S. Clementis Romani. Epistolae binae de virginitate, Louvain 1856 [syr.T/lat. Ü/dt.Ü/K], 256f.; H. DUENSING, Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, in: ZKG 63 (1950/51) 166-188, hier: 180f. [dt.Ü]); Vgl. MÜLLER, Ehelosigkeit, 21f, er bermerkt: „Hier werden die Söhne und Töchter des Bundes mit neutestamentlichem Ausdruck als die Heiligen, die Brüder und Schwestern bezeichnet, während die anderen nur die Genossen heißen. Die «Heiligen» sind die Stadt, der Tempel, das Haus Gottes, die Gemeinde des Geistes"; Vgl. dazu ABOUZAYD, Iḥidayutha, 104-107.

[109] D 6:4; FC I, 190 (PS I 260,13-25); D 6:7; FC I, 195 (PS I 272,1-5); Vgl. ADAM, Grundbegriffe, 224-225; NEDUNGATT, Covenanters, 207 bemerkt dazu: „To stay single, *īḥīḏā ʾīṯ*, is not to remain lonely or in solitude: it is simply the synonym for 'not to have taken wife' […] In fact Aphrahat excludes the notion of physical solitude when he says of the *īḥīḏāyē* that they should live in company: 'Woman then ought to live with woman, and man should live with man' (260:20-22)"; Vgl. dazu S. ELM, Virgins of God: The Making of Ascetism in Late Antiquity, Oxford 1994, 47f.

[110] BROCK, Luminous Eye, 136; NEDUNGATT, Covenanters, 421; ABOUZAYD, Iḥidayutha, 99-100 mit Anm. 360-368; Vgl. dazu J. P. AMAR, Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian, in: OCP 58 (1992) 123-156, hier: 124.

[111] ABOUZAYD, Iḥidayutha, 100; VÖÖBUS, HASO vol. 1, 197; *DERS.*, Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, in: PETSE vol. 1. Stockholm 1951, 35-58, hier: 49ff; GRIFFITH, Singles, 159; Vgl. dazu: *DERS.*, Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism, in: V. L. WIMBUSH/R. VALANTASIS (eds.), Asceticism, New York 1995, 220-245, *bes.* 223f., über den Bund bemerkt sie als „[…] a group of celibates belonging to a certain station in life in the community that in the early period of the history of the church in the Syriac speaking world they assumed by covenant, or solemn pfledge, at baptism" (ebd. 238); *siehe* dazu S. A. HARVEY, Sacred Bonding: Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography, in: JECS 4 (1996) 27-56, *bes.*: 32-36.

[112] BROCK, Prayer, xxi.

handelns Gottes. Da er als solcher die gegenseitige Zugehörigkeit von Gott und Mensch ermöglicht hat, ist und bleibt er „Mitte“ des Bundes. Damit gilt es die herausragende Gottesbeziehung, die nicht allein auf das besondere Gottsein Gottes für „alle Einzelnen“ und dessen Gegenwart in der *q^{e}yāmā* sondern zugleich auf die *īḥīḏāyā*-Christus-Zugehörigkeit und *īḥīḏāyā*-Christus-Innigkeit in geistlich bewusstem „Einssein“ verweist, als zentrale Thematik für diese weitere Untersuchung zu behandeln.

Aus der Darlegung Aphrahats über die Heilighaltung der Ehe[113] ist zu entnehmen, dass der Ausdruck *q^{e}yāmā* nicht nur für eine „Institution“ in der Kirche steht,[114] sondern auch im weitesten Sinn für die ganze Kirche, d.h. für „alle Einzelnen“, ohne Unterschied (Gal 3,28).[115] Weitere Belege mit dem verwendeten syrischen Wort „einer“ (*ḥaḏ*)[116] in der Darlegung Aphrahats können diese Gedanken noch bedeutend unterstützen: Gott ist *einer* (*ḥaḏ*) und *einer* (*ḥaḏ*) ist sein Messias-Christus (Gesalbter);[117] auch eine ist seine Kirche.[118] *Eines* ist das Wort[119] und *einer* ist auch sein Geist;[120] *ein* Glaube und *eine* Taufe[121] sowie *ein* Altar.[122] Der gläubige Mensch (Mann oder Frau), der aus dem Schoß des Taufwassers geboren wurde, ist *einer* (*ḥaḏ*). So ist zu verstehen, dass diese eine Kirchengemeinschaft offen für alle Mitglieder, unverheiratete wie auch verheiratete ist, die gleichmäßig von den Heilsgaben Gottes in der Kirche leben und an den Sakramenten teilnehmen.[123]

---

[113] D 1:19; FC I, 97 (PS I 44,21); D 28:8; FC II, 437f (PS I 836,20f).
[114] Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 211; A. VÖÖBUS, The Institution of the Benai Qeiāmā und Benat Qeiāmā in the Ancient Syrian Church, in: CH 30 (1961) 19-27.
[115] D 22:12-13; FC II, 590 (PS I 1016,20-1027,3); Vgl. KÜHNEWEG, Eva, 246ff.; ABOUZAYD, Iḥidayutha, 71; *siehe* auch unten: 9.3.2.
[116] Vgl. HAEFELI, Stilmittel, 76.
[117] Vgl. OdSal 41,15a: „Messias ist in Wahrheit nur Einer (*m^{e}šīḥā ḇa-šrārā ḥaḏ-ū*).“
[118] D 4:11; FC I, 147 (PS I 161,10-24); D 6:10-11; FC I, 200-202 (PS I 281,11-23; 284,1-12; 285,7-14); D 10:4; FC I, 273 (PS I 452,19); D 11:1; FC I, 282 (PS I 468,1-7); D 11:6; FC II, 287-288 (PS I 481,16-20); D 12:10; FC II, 308-309 (PS I 529,8); D 18:10-11; FC II, 439 (PS I 840,5-7.22-26; 841,1-2); D 22:12; FC II, 509 (PS I 1016,15-19; 1017,1-3); D 23:60; FC II, 570 (PS II 11-14); Vgl. dazu TH. K. KOONAMMAKKAL, Christ and Christians: An Ecclesiological Theme in Ephrem, in: COri 15 (1994) 163-169.
[119] D 8:13-15; FC I, 246-248 (PS I 385,16-389,3).
[120] D 23:60; FC II, 570 (PS II 124,12).
[121] D 23:60; FC II, 570 (PS II 124,13-14).
[122] D 12:3; FC II, 300 (PS I 509,13).
[123] Vgl. ABOUZAYD, Iḥidayutha, 98.101-103; *siehe* auch unten: 9.3.3.

Bemerkenswert ist, dass asketisch jungfräuliche Lebensforderungen in dieser geistlichen Gemeinschaft, wie Aphrahat selbst bezeugt, nur als freiwillig aufgenommene Pflichten, d.h. frei von sich, frei aus Liebe zu Gott und zu den anderen, anzusehen sind.[124] Durch ihr heiligmäßiges Leben in dieser geistlichen *q^{e}yāmā*, die von der Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlūṯā*) oder Heiligkeit (*qaddīšūṯā*), d.h. vom Verzicht auf eine vorher geschlossene Ehe gekennzeichnet ist, bezeugten die Asketen beiderlei Geschlechtes Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen, Macht und Weisheit; und durch ihr Auftreten stellten sie die christlichen Glaubensideale als den wahren Status der Söhne und Töchter des Bundes dar. So sind sie das leibhaftige Paradigma der von Christus-*īḥīḏāyā* geforderten Nachfolge.[125] Sie sind „Tempel Gottes", „Ort der «physischen» Anwesenheit Gottes" und gehören zu den „Aufrechtstehenden", die sich alle Tage heiligen, wachen und bereit sind *vor* Gott zu stehen,[126] gleich wie die klugen Jungfrauen (Mt 25,3-10),[127] die wachenden Engel,[128] der Torwächter (Lk 12,36) und der wachthabende Steuermann, die niemals schlafen.[129] „Sie halten Wache Tag und Nacht und bellen wie Hunde, wenn sie

---

[124] D 18:12; FC II, 440 (PS I 841,20-25); Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 211. 432; dazu auch VALAVANOLICKAL, Aphrahat, 7; weiters *siehe* unten: 7.3. und 8.3.

[125] Vgl. BROCK, Prayer, xxiv: „[The *q^{e}yāmā* are] Christians who sought to make a reality here already on earth of this potential to re-enter Paradise which was conferred upon them at their baptism" (Schreibweise in der eckigen Klammer vom Verfasser); VÖÖBUS, HASO vol. 1, 11; MURRAY, Asceticism, 73-74.

[126] D 6:1; FC I, 182 (PS I 139); D 18:5; FC II, 435 (PS I 829,12); Vgl. ADAM, Grundbegriffe, 226-227; ABOUZAYD, Iḥidayutha, 98.

[127] D 6:1; FC I, 188 (PS I 253,9); Vgl. D 4:16; FC I, 152 mit Bezug auf das Herrenwort in Lk 18,1: «Ihr sollt beten ohne Unterlass». Und weiter: „Um Wachsamkeit sei bemüht, entferne von dir Schläfrigkeit und Schwerfälligkeit, bleibe wachsam Tag und Nacht und lass dich nicht lähmen"; D 6:6; FC I, 194 (PS I 269,7-26); D 6:7; FC I, 195 (PS I 272,15-19).

[128] D 6:1; FC I, 186 (PS I 241,25); D 6:19; FC I, 212 (PS I 309,23); D 18:12; FC II, 440 (PS I 841,24); Vgl. S. BROCK, Early Syrian Ascetism, in: Numen 20 (1973) 1-19, hier: 8 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Syriac Perspectives on Late Antiquity [CStS 199], London 1984); MURRAY, Symbols, 13.

[129] Z. B. D 6:1; FC I, 182 (PS I 240,1-6); D 6:6, FC I, 194 (PS I 268,1-13); D 14:16; FC II, 345; aber auch D 23:10; FC II, 537: „Gehalten und getragen wird die Welt durch das Gebet der Gerechten wie ein Teig durch die Kraft des Sauerteigs. Lenker sind die Gerechten dieser Welt, wie ein Schiff durch die Kunstfertigkeit seiner Seeleute gelenkt wird. Fällt das Schiff in die aufgewühlten Wogen und schwankt in heftigen Bewegungen hin und her, erheben sich die kundigen Lenker bei ihrer Wache und leiten das Schiff zum Ort der Ruhe. Fehlt es aber an kundigen Lenkern, kann das Schiff nicht in den Hafen einlaufen, es versinkt, und die Fracht geht verloren. Fehlt es an Aufrechten, gehen die Gottlosen zugrunde, fehlt es an Gerechten, erhalten die Leugner keine Nahrung"; *siehe* Ps 107,23-30; zum klasisch-antiken Bild von der Seefahrt bzw. vom Schiff auf dem Meere: Vgl. dazu R. MURRAY, Symbols, 249-252; H. RAHNER, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 304ff; A. HEINZ, Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeier der Thomas-Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari (Sophia 35), Trier 2008, 103-105. In diesem Zusammenhang ist auch das Bild vom „Hafen" (*l^{e}mēnā*) zu erwähnen. APHRAHAT schreibt: „Er (zu erg.: Christus) ist der schmale und enge Pfad (vgl. Mt 7,14); wandeln wir in seinen Spuren, um zum Hafen (*l^{e}mēnā*) zu gelangen" (PS I 684,4-6). Ein ähnliches

über das Gesetz nachdenken Tag und Nacht (Ps 1,2).“[130] Dadurch, dass sie ihr asketisches Leben als Vorwegnahme der Erfüllung (*šūmlāyā*) der absoluten, zukünftigen Welt mit der unerschütterlichen Hoffnung auf die noch ausstehende Vollendung (*šalmūtā*) verstehen, bezeichnen sie sich als „Söhne (und Töchter) der Auferstehung“ (*b^{e}nay/b^{e}nāṯ q^{e}yāmtā*).[131]

1.2.2. Ein Schüler der Heiligen Schriften

Aphrahats Kenntnis der biblischen Schriften[132] war hervorragend. In seinen Werken lassen sich wörtliche Bibelzitate, Anspielungen und Verweise auf biblische Themen beider Testamente,[133] also „Schriften, welche in der Kirche Gottes gelesen werden“,[134] in unabsehbarer Zahl erkennen.[135] Daher ist eine Dominanz des Gotteswortes im Denken Aphrahats und in seinem Tun festzuhalten. LEO HAEFELI[136] formuliert im Blick auf Aphrahats Abhängigkeit vom Bibelinhalt: „Das biblische Zitat beherrscht den gesamten

---

Bild ist auch in den OdSal 38,3 und ActThom 37.66.156 zu finden. Dass dieses Bild in der syrischen Osterliturgie fest verwurzelt ist, kann man den osterliturgischen Titel „Ankunft im Hafen“ entnehmen: A. RÜCKER, Die „Ankunft im Hafen“ des syrisch-jakobitischen Festritual und verwandte Riten, in: JLW 3 (1923) 78-92; Vgl. weiterführend zum Bild des Hafens in der Tauftypologie bei Hugo RAHNER, Symbole, 548-564; E. R. HAMBYE, The Symbol of the “Coming to the Harbour“ in the Syriac Tradition, in: I Symposium Syriacum (OCA 197), Roma 1970, 401-411; H. BRAKMANN, Heimkehr zum Taufort. Zum Ursprung der syrischen „Prozession der Ankunf im Hafen“ am Karmontag, in: E. DASSMANN/KL. THRAEDE (Hg.), Vivarium. FS Th. Klauser (JAC.E 11), Münster 1984, 1-10; S. P. BROCK, The Scribe Reaches Harbour, in: ByF 21 (1995) 195-202 [wieder abgedruckt in: *DERS.*, From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999, Ch. XV]; A. HEINZ, Fest und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (mʾadʾdono) (Sophia 31), Trier 1998, 71-74.

[130] D 7:21; FC I, 229 (PS I 349,10-12) im Gegensatz zu den „stummen Hunden” gemaß Jes 56,10 (D 14:37; FC II, 372); *siehe* auch unten: 11.1.3. *besonders: Das Anlegen der Bewaffnung Christi als Zurüstung auf den Wettkampf.*

[131] D 8:16; FC I, 249 (PS I 392,21) mit Anm. 13 von Peter BRUNS; GRIFFITH, Monks, 144. 153; Vgl. P. NAGEL, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (TU 95), Berlin 1966, 41ff; Vgl. dazu GOLITZIN, Place, Abschnitt 6 mit Anm. 10-12.

[132] Vgl. HIDAL, Evidence, 572; SCHWEN, Afrahat, 29-54; A. VOGEL, Zur Lehre der Erlösung in den Homilien Aphraats. Die Deutung der Christuserlösung als Vollendung der alttestamentlichen Heilsgeschichte bei Aphraat, dem persischen Weisen, Diss., Eigenverlag Hof 1966, 16f.

[133] S. S. TAYLOR, Paul and the Persian Sage: Some Observations on Aphrahat’s Use of the Pauline Corpus, in: C. A. EVANS/J. A. SANDERS (eds.), The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition (JSNTSup 154), Sheffield 1998, 312-331, hier: 316f.

[134] D 10:9; FC I, 278 (PS I 465,1-2).

[135] Es ist nicht zu übersehen, dass APHRAHAT mehr als 1500 biblische Zitate verwendet. In seiner *edition princeps of the Demonstration* zeigt William WRIGHT mit Register 794 Zitate aus dem AT und 446 aus dem NT auf. PARISOT rechnet mit 787 Zitaten einschließlich der Anspielungen zum AT und 753 zum NT. In seiner Untersuchung über „*Paul and the Persian Sage*“ ist Stephen TAYLOR davon überzeugt, dass die Zitate und Anspielungen aus den Paulusbriefen in der Darlegung APHRAHATs dominierend sind; es sind dort mehr als 300 zu finden.

[136] HAEFELI, Stilmittel, 2.

Gedankengang und drückt ihm seinen Stempel auf.“ Liest man seine Darlegungen aufmerksam, wird man erkennen, dass Aphrahat die biblischen Worte und Begebenheiten in oft unkonventioneller Weise auslegt. Dies gilt als Beweis nicht nur für seine glänzende Schriftkenntnis,[137] sondern vor allem für seine Fähigkeit und originelle Produktivität der Bibelauslegung.[138]

Dadurch, dass Aphrahat sich „Schüler der Heiligen Schriften“ (*talmīḏā d-k^{e}ṯābē qaddīše*)[139] nennt, erscheint der Eindruck begründet zu sein, dass er selbst in der Doppelgeste des Hörens (mit dem geistigen Sinne des Verstandes und den inneren Augen [des Herzens][140]) und des Verkündigens zu sehen ist.[141] Es gibt keine Gabe, die nicht gleichzeitig als Auf-Gabe verstanden werden muss: „Denn wer aus Gnade empfangen hat, ist auch verpflichtet, aus Gnade zu geben“.[142] So ist (aus diesem Schema: Gabe-Aufgabe bzw. Empfangen-Geben/Weitergeben) auch zu verstehen, wenn er sagt: „Er (zu erg. Christus) ist der Herold und Apostel des Höchsten; hören wir auf seine Worte, um Söhne seiner Geheimnisse (*b^{e}nay rāzēh*) zu werden.“[143] Aphrahat ist innerlich ganz horchend und lebt in der ständigen Gottesfurcht (*deḥlā d-(ʾ)allāhā*). Er ist der Überzeugung: „Einem Gottesfürchtigen offenbare er sein Geheimnis“.[144] In diesem Zusammen-

---

[137] Bemerkenswert ist das Ergebnis der Studie von Robert OWENS und Stephen TYLOR über die Bibelzitate oder Anspielungen in den Schriften APHRAHATs, die vorwiegend aus seinem Gedächtnis kommen: R. J. OWENS, The Genesis and Exodus citations of Aphrahat the Persian Sage (MPIL 3), Leiden 1983, 20-21; *DERS.*, Aphrahat as a Witness to the Early Syriac Text of Leviticus, in: P. B. DIRKSEN/M. J. MULDER (eds.), The Peshitta: Its Early Text and History (MPIL IV), Leiden u.a. 1988, 1-41, hier: 27. 32; TAYLOR, Paul and the Persian Sage, 317; Vgl. dazu MCCULLOUGH, Bi-blical Exegete, 264.

[138] HAEFELI, Stilmittel, 3; KOSTER, Testament, 139; Vgl. W. CRAMER, Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (MBTh 46), Münster 1979, 83.

[139] D 22:26; FC II, 522 (PS I 1049,3-4); Vgl. T. BAARDA, The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage, I: Aphrahat’s Text of the Fourth Gospel, Amsterdam 1975, 10f.; CHILDERS, Disciple of Scripture, 23-32.

[140] D 1:1; FC I, 80-81 (PS I 5-8); D 23:53; FC II, 562 (PS II 104,16-17).

[141] Vgl. ActThom 47: Thomas der „Apostel Christi, des Höchsten“, „Herold des Verborgenen“ (78.97) und „Schüler des lebendigen Gottes“ (87) betet: „Ich bitte dich (Jesus) für diese […] Sie halten ihre Ohren offen, von uns die Worte zu hören, die zu ihnen gesagt werden. Es komme dein Friede und wohne in ihnen, und er erneuere sie von ihren früheren Taten, und *sie mögen den alten Menschen seinen Taten aus- und den neuen Menschen anziehen*, der ihnen jetzt von mir verkündigt wird“ (Hervorhebung im Original); *siehe* oben im ersten Teil: 2.5.

[142] D 1:1; FC I, 81 (PS I 5,8-9).

[143] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,10-12); Vgl. KOSTER, Testament, 139.

[144] D 6:8; FC I, 197 (PS I 276,5).

hang sieht er, dass Christus selbst der Schlüssel der Erkenntnis dieses Geheimnisses ist.[145]

Für Aphrahat ist wichtig, dass alles in Übereinstimmung mit diesen Schriften steht und so „nach dem Sinne der ganzen Kirche, nach der Überzeugung des ganzen Glaubens“ ist.[146] So wird erkennbar, dass die Zuverlässigkeit solcher Deutungen für Aphrahat nicht im Text allein liegt, sondern in der Übereinstimmung seiner Auslegung mit dem in der Auslegungsgemeinschaft der Kirche verkündeten Glauben:[147] Das, worauf sich christlicher Glaube stützt, gelangt durch das ursprüngliche Zeugnis des Christentums sowie die (kirchliche) Überlieferung und Weitervermittlung zu ihm und seiner Gemeinde.[148] Für eine rechte Einschätzung des Christusbildes Aphrahats ist es folglich notwendig, vor allem den geschichtlichen Standort, worin seine Darlegung angesiedelt ist, zu beachten. Seine Aussagen dürfen nicht aus ihrem *Kon*text bzw. ihrem soziokulturellen Rahmen herausgerissen werden.

Aphrahat unterscheidet zwischen „den ersten und den letzten“ Heiligen Schriften, wie er die „zwei Testamente“ bezeichnet.[149] Er verwendet die syrische Bibel, die *Peschitta*

---

[145] Vgl. S. P. BROCK, Three Syriac Fathers on Reading the Bible, in: Sobornost/ECR 33 (2011) 6-21, hier: 13.

[146] D 22:26; FC II, 521 (PS I 1045,2-3).

[147] ABOUZAYD, Iḥidayutha, 66.102-103; besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffes *q^{e}yāmā* innerhalb der Schriften APHRAHATS, der in Anlehnung an die atl.-jüdische Tradition und aber auch in der Auseinandersetzung mit ihr zu sehen. Im Übrigen ist zu bemerken, dass die Kirche (*ʿēdtā* = bedeutet sowohl Versammlung als auch die Kirche) im Sinne von Institution und damit der Gesamtüberlieferung im kirchlichen Sinne in der Zeit von APHRAHAT noch nicht konsolidiert war; D 12:4; FC II, 301f. (PS I 513,5ff); Vgl. VÖÖBUS, Methodologisch, 31. 32. Es bleibt zu bedenken, dass die Gemeinden in der frühchristlichen Zeit unterschiedlicher Prägung gleichberechtigt nebeneinander stehen, weshalb sich eine Beschreibung dieser Situation mit den Kategorien „Orthodoxie“ und „Häresie“ als völlig unangemessen erweist.

[148] Vgl. S. MUTO, The Universality and the Locality in Early Persian Christianity as Reflected in Aphrahat’s *Demonstrations*, in: Harp 23 (2008) 29-39; CHILDERS, Virtuous Reading, 22-24; Vgl. dazu E. SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg u.a. 1977, 66.

[149] D 22:26; FC II, 521 (PS I 1045,18-20); bildlich stellt der Syrer Ephräm diese beiden Testament als „zwei Harfe“ (*HdV* 30,1; vgl. *HdV* 29,1); *siehe* oben im ersten Teil: 2.7.;Vgl. H. F. VON CAMPENHAUS, Die Entstehung der christlichen Bibel, Berlin 1968, 309; bezüglich der verwendeten Bezeichnung „zwei Testamente“, wie die in den letzten Jahren geführte Diskussion zeigt, ist die Bemühungen von Erich ZENGER in seinem Buch: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, beachtenswert; *siehe* auch dazu seine Zusammenfassung: E. ZENGER, Wie soll die Kirche die jüdische Bibel lesen? Von der Bedeutung des sogenannten Alten Testaments für Israel und für die Kirche, in: S. SCHRÖER (Hg.), Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis, Altenberge 1992, 127-157.

(syr.: *p^{e}šīṭtā:* „die Einfache“)[150] und die ihr nahestehende ältere Form als Quelle[151] und nicht den hebräisch masoretischen Text (MT) oder die Septuaginta (LXX) – die interpretierende griechische Übersetzung der jüdischen Heiligen Schriften.[152] Er benutzt die protokanonischen Bücher des Ersten Testaments, nicht aber Ruth, das Hohelied, Nehemia, Obadja und Baruch, während von den deuterokanonischen Büchern des Ersten Testaments Bestandteile von Esther und Daniel verwendet werden. Er zitiert auch aus dem Buch Tobit. Vermutlich benutzt er 1 und 2 Makkabäer, auch das Buch Jesus Sirach und das der Weisheit, ohne sie jedoch zu zitieren.[153] Als Evangelientext verwendet Aphrahat die Evangelienharmonie, das sog. Diatessaron Tatians,[154] das im syrischen Raum im Gottesdienst bis ins 5. Jh. Verwendung findet, als maßgebliche Norm der Verkündigung und des Glaubens der Kirche.[155] Aphrahat kennt nicht den 1. und 2. Brief des Petrus, den 2. und 3. Brief des Johannes sowie den Judasbrief und die Offenbarung

---

[150] L. HAEFELI, Die Peschitta des Alten Testamentes. Mit Rücksicht auf ihre Textkritische Bearbeitung und Herausgabe (ATA IX. Bd. 1. Heft), Münster 1927, 5; M. P. WEITZMAN, From Judaism to Christianity. Studies in the Hebrew and Syriac Bibles (JSSt.Sup 8) (ed. by: A. RAPOPORT-ALBERT/G. GREENBERG), Manchester 1999, 55; Vgl. R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart u.a. ^{4}1989, 31; A. VÖÖBUS, Peschitta und Targum des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum (PETSE 9), Stockolm 1958, 105ff.

[151] Das Tetra-Evangelium (syr.: *ʾewangelyōn da-m^{e}p̄arr^{e}šē*); *siehe*: WINKLER, Geist-Christologie, 269. 272-273; W. WRIGHT, A Short History of Syriac Literature, (London 1894), repr. 2005, 9f., BURKITT, Urchristentum, 43; KOSTER, Testament, 139 mit Anm. 20.

[152] SCHWEN, Afrahat, 38. 44ff.; BURKITT, Urchristentum, 25ff.; weitere Diskussion bei S. RUZER, Reflections of Genesis 1-2 in the Old Syriac Gospels, in: J. FRISHMAN/L. VAN ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 91-102 und die dort angeführte Literatur.

[153] D 19:12; FC II, 457; D 5:20; FC I, 172: hier finden sich Verweise auf 1 und 2 Makkabäer als Beweis für die Erfüllung der Prophezeihung von Dan 7 und eine Erwähnung der makkabäischen Märtyrer; D 14:35; FC II, 367; D 13:5; FC II, 317f.; D 23:19; FC II, 547f.; D 23:45; FC II, 255f; Vgl. BARDENHEWER, GAKL 4, 337; W. STROTHMANN, Jesus-Sirach-Zitate bei Afrahat, Ephraem und im Liber Graduum, in: R. H. FISCHER (ed.), A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian literature and its environment, primarly in the Syrian East, Chicago 1977, 153-158. Die Entfaltung der biblischen Gedanken bezüglich der weisheitlichen Auslegungen und Praxis bei APHRAHAT wird unten (6. Kapitel) noch näher erläutert werden.

[154] Syr.: *ʾewangelyōn da-m^{e}ḥall^{e}ṭē*; BAARDA, Gospel Quotations, 349; *siehe* oben im ersten Teil: 2.2.

[155] Diesbezüglich ist die Rede APHRAHATs in der ersten *Demonstratio* Kapitel 9 zu gewichtigen: „Das Wort und die Rede des Herrn aber ist Christus, wie geschrieben steht am Anfang des Evangeliums unseres Lebendigmachers: «Im Anfang war das Wort» (Joh1,1)“ (PS I 21,17-19). Dass das Johannesevangelium als erstes in der Reihe der Evangelien steht, entspricht der Diatessaron TATIANs; dazu *siehe*: F. C. BURKITT, Evangelion Da-Mepharreshe. The Old Syriac Version of the Four Gospels Vol II (London 1904), repr. Piscataway/NJ 2003, 180; B. M. METZGER, Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung, Darmstadt ^{2}2012, 117.

des Johannes.[156] Außer der Apostelgeschichte werden von den Schriften des NT nur die Briefe des Paulus und der Hebräerbrief benützt,[157] nicht aber der Philemonbrief. Der ntl. Kanon der altsyrischen Kirche umfasste zwar 14 Paulusbriefe, aber statt des Philemonbriefes den dritten Korintherbrief.[158]

1.2.3. Ein Lehrer der Heiligen Schriften

Weiter ist es auffallend, dass Aphrahat sich selbst als lernender Lehrer dieser Heiligen Schriften identifiziert, denn:

> „Ein jeder, der in den Heiligen Schriften, den ersten und den letzten, in den beiden Testamenten, liest und mit Verstand liest, kann lernen und lehren.“[159]

Vor dem Hintergrund dieser Funktion kann man seine Abhängigkeit von und seine Treue zu den Heiligen Schriften feststellen.[160] Dies bedeutet, dass Aphrahat seine *23 Darlegungen* als Aktualisierung bzw. Vergegenwärtigung des Wortes Gottes betrachtet,[161] zugleich aber auch als Weitergabe der Schätze der Weisheit Gottes.[162] Das kommt besonders im folgenden Passus zum Ausdruck:

> „Denk daran, mein Lieber, was ich dir in der ersten Rede über den Glauben geschrieben habe! Wer umsonst genommen hat, muss auch umsonst geben, so wie er genommen hat, wie es unser Herr gesagt hat: «Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!» (Mt 10,8). Wer nämlich etwas von dem,

---

[156] BURKITT, Evangelion Da-Mepharreshe II, 180 mit Anm. 33; W. SCHNEEMELCHER, Bibel III.5.2.-7.4., in: TRE 6 (1980) 39-48, hier: 46; METZGER, Kanon, 209-210.

[157] SCHWEN, Afrahat, 39; Vgl. W. BAUER, Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche, Gießen-Ricker 1903, 24; A. ZIEGENAUS, Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart (HDG Bd. I/3a) Freiburg u.a. 1990, 57; *siehe* dazu W. R. FARMER/D. M. FAKASFALVY, The Formation oft he New Testament Canon. An Ecumenical Approach, New York u.a. 1983 sowie die Beiträge in: L. M. MCDONALD/J. A. SANDERS (eds.), The Canon Debate, Massachusetts 2002 (Repr. ^{3}2008).

[158] TAYLOR, Paul and the Persian Sage, 318; J. KERSCHENSTEINER, Der altsyrische Paulustext (CSCO vol. 315/sub. 37), Leuven 1970, 169f.; NTApo ^{6}II, 232-234; *ferner*: V. HOVHANESSIAN, Third Corinthians. Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy (Studies in Biblical Literature 18), New York 2000, 10f.; METZGER, Kanon, 210.

[159] D 22:26; FC II, 521 (PS I 1045,18-20).

[160] Vgl. D 1:20; FC I, 97 (PS I 45,11-14).

[161] C. KANNENGIESSER, Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity Vol. 1, Leiden/Boston 2006, 1392: „The twenty-two *Demonstrations* correspondend to the twenty-two letters of biblical writing; they are delivered in two groups, first ten, and then twelve others, as a reminder of the two Tables of the Law, the two Testaments, the two commandments of love, the new Law (“Jesus“ = 10) ruling all people (= 12)“; Vgl. *Barn*. 9,7; Vgl. dazu C. E. MORRISON, The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage, in: R. D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 1-25, hier: 10-11.

[162] D 1:1; FC I, 81 (PS I 5,8-15); D 10:8; FC I, 276 (PS I 460,1-15); Vgl. VOGEL, Erlösung, 158.

> was er genommen hat, (anderen) vorenthält, dem wird auch das, was er empfangen hat, genommen. Deswegen, mein Lieber, habe ich, soviel ich in dieser Zeit von jenem unerschöpflichen Schatz tragen konnte, dir zugesandt. Auch wenn ich dir etwas geschickt habe, ist es ganz bei mir. Denn der Schatz erleidet keinen Mangel, denn dies ist die Weisheit Gottes. Der Hausverwalter ist unser Herr Jesus Christus, wie er selbst folgendermaßen Zeugnis abgelegt hat: «Alles ist mir von meinem Vater übergeben» (Mt 11,27). Wenn er der Hausverwalter ist, ist er auch die Weisheit, wie der Apostel gesagt hat: «Christus ist die Kraft Gottes und seine Weisheit» (1Kor 1,24). Diese Weisheit ist auf viele verteilt und erleidet doch keinen Mangel, wie ich es dir oben bewiesen habe. Vom Geist Christi empfingen die Propheten, und Christus wurde in keiner Weise verringert.“[163]

Es handelt sich hier nicht darum, die gesamte weisheitliche Auslegung und Praxis Aphrahats darzulegen. Beachtung gebührt dem Hinweis: Der ganze Schatz des Königs, den Aphrahat mit der unversiegbaren Wasserquelle vergleicht,[164] ist bemerkenswert. Wer sich also dieser Quelle nähert, wird sich satt trinken, aber der Quell selbst wird nicht gemindert. Aphrahat setzt diese Bildrede fort, um seinen Gedanken über die Gotteserkenntnis anschaulich zu machen:

> „Die Quelle aber leidet keinen Verlust. Die Erde, die Wasser zu trinken verlangt, trinkt vom Quell, ohne dass das Wasser zur Neige gehen würde. Wenn die Erde trinkt, muss sie weiter trinken, doch wird der Quell in seinem Lauf nicht gemindert. So verhält es sich auch mit der Gotteserkenntnis. Auch wenn alle Menschen aus ihr schöpfen, findet sich kein Mangel in ihr, noch kann sie von den Fleischessöhnen vollständig erfasst werden. Wer von ihr nimmt, kann sie nicht forttragen, wenn er gibt, leidet er keinen Mangel.“[165]

Seine Bescheidenheit in der Gotteserkenntnis kommt hier deutlich zur Sprache:

> „Wenn nun jemand sagt, diese Reden sind von irgendeinem Unbekannten verfasst, so möge er selbst lernen, sich aber nicht damit abgeben, sich um den Verfasser zu bemühen. Auch ich habe dieses meiner Wenigkeit entsprechend geschrieben als Mensch, aus Adam geboren (*d-īleḏ men ʾadam*) und durch Gottes Hände geformt (*ḡbīl maīḏāw(h)y d-(ʾ)allāhā*), der ich ein Schüler der Heiligen Schriften bin (*d-talmīḏā ʾenā d-kᵉṯābē qaddīše*).“[166]

---

[163] D 10:8; FC I, 277f. (PS I 461,21-464,15).
[164] Vgl. D 20:14; FC II, 469 (PS I 916,5): „Das Wasser ist die Lehre der Heiligen Schriften“; Vgl. dazu Jes 12,3: „Und ihr werdet Wasser schöpfen in Freude aus den Quellen des Heils“ und im *Targ.Jes* wird übersetzt: „Und ihr werdet neue Lehre bekommen in Freude von den Gerechten Erwählen“; *siehe* dazu: P. SCHÄFER, Die Torah der messianischen Zeit, in: ZNW 65 (1974) 27-42, hier: 32f.
[165] D 10:8; FC I, 277 (PS I 460,21ff).
[166] D 22:26; FC II, 522 (PS I 1048,24-1049,4).

Aphrahat charakterisiert die Heiligen Schriften als eine Manifestation der zur Sprache kommenden Stimme und Weisheit Gottes selbst.[167] Diese ist der Kirche als Ort und Raum lebendiger Christus- und Geistüberlieferung gegeben und damit auch dem asketischen Weisen und Gottesfürchtigen. Aphrahats Aufgabe, da er sich selbst als „Schüler der Heiligen Schriften“ und Nachfolger Christi (Gottes) vorstellt, besteht nur darin, diese kostbaren „himmlischen Schätze“ (*bēṯ gazzē*) ohne Neid und uneigennützig an die Söhne und Töchter des Bundes weiterzureichen (Mt 10,8). Aphrahat betont: Wer von diesen Schätzen nimmt, wird reich und macht reich.[168] Daher versucht er alle entscheidenden Aussagen mit einem „Wort Gottes“ aus der Schrift zu begründen oder zu verbinden. So fordert er auch jene, die seine Darlegung lesen mit folgenden Worten auf:

> „Wer liest, soll auch bedenken, was geschrieben steht: «Wer das Wort hört, soll dem von allen Gütern mitteilen, der es ihm zu Gehör gebracht hat» (Gal 6,6). Ferner steht geschrieben: «Der Säende und der Erntende sollen sich gemeinsam freuen» (Joh 4,36).“[169]

An anderer Stelle schreibt er:

> „Wer vom wahren Lamm, Christus, isst, umgürtet seine Hüften mit dem Glauben,[170] bekleidet seine Füße mit der Bereitung des Evangeliums und hält in seiner Hand das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist (vgl. Eph 6,16f).“[171]

Im Hintergrund dieser Redeweise (Hebr 4,12)[172] und dessen Anspielung auf das ägyptische Urpascha Israels (Ex 12,11) steht das Motiv des geistlichen Kampfes bzw. die Agonmetaphorik in der Nachfolge Christi.[173] Die Asketinnen und Asketen sind ausge-

---

[167] Nach EPHRÄM DEM SYRER spricht Gott zu uns durch „zwei Bücher“, nämlich das der erschaffenen Welt und das der Heiligen Schrift (*HdP* 5,2; vgl. *HdF* 35,1; *HcHaer* 28,11-12); *siehe* oben im ersten Teil: 2.7.

[168] D 10:8; FC I, 276 (PS I 460,7-8).

[169] D 22:26; FC II, 523 (PS I 1049,13-18).

[170] Bedeutsam ist dabei, dass die Gürtel bei den Sassaniden besonders prachtvoll waren; wie die Waffen sind sie meist mit Gold verziert; Vgl. K. SCHIPPMANN, Grundzüge der Geschichte des Sassanidischen Reiches, Darmstadt 1990, 133.

[171] D 12:9, FC II, 307f (PS I 525,20-528,1); Vgl. D 6:1; FC I, 184f (PS I 244,7-8; 245,6-7).

[172] D 11:12; FC II, 295 (PS I 501,11-16); Vgl. MURRAY, Exhortation, 65; weiters *siehe* unten: 11.1.3.

[173] APHRAHAT verwendet das Wort „Kampf“ (*ʾagōnā*) 25 Mal in drei Darlegungen (D 6, D 7 und D 14); z.B. in D 7:25 (PS I 356,11-12): „Wir führen einen Kampf gegen unseren Feind, und unser Feind kämpft gegen uns, dass wir in den Stand zurückkehren, von dem wir uns in Freiheit getrennt haben“; in D 14:8; FC II, 374 (PS I 680,13) sagt er: „Ihr seid die Läufer beim Wettkampf, die sich abmühen im Stadion und Kränze entgegennehmen (vgl. 1Kor 9,24)“; Vgl. dazu D 14:16; FC II, 345f (PS I 609,21-23): „Ein tüchtiger Athlet wird im Wettkampf siegen und nicht im Kampf unterliegen […] Ein ausgezeichneter Athlet soll im Stadion kämpfen, dass er seinen Kranz nicht verliert und zum Gespött seiner Gefährten wird“; Vgl. dazu T. JANSMA, Aphraates’ Demonstration VII §§ 18 and 20. Some Observations on the Discourse on Penance, in: ParOr 5 (1974) 21-48, hier: 34 (mit Anm. 28) und 38f.

bildete „Soldaten Christi“,[174] Heroen des Geistes; sie sind die wahren „olympischen“ Kämpfer Gottes gegen den Satan und die Sünde; gegen die trügerische List der bösen Begierlichkeit und ihre Herrschaft in der Welt.[175] In der Linie von Eph 6,16 kann man auch sagen: Christsein bedeutet Athlet (*ʾaṯlēṭā*) des Evangeliums zu sein.[176]

1.2.4. Unzulänglichkeit der Rationalität

Aphrahats Bescheidenheit in dieser Rede weist auf sein Verhalten gegenüber den Heiligen Schriften hin.[177] Für ihn sind sie die höchste „göttliche Autorität“, also der wahre Klang oder die Stimme (*qālā*),[178] der heilige Spruch (*peṯgāmā qaddīšā*) und das lebenspendende Wort (*mellᵉṯā*)[179] und die Weisheit Gottes (*ḥeḵmᵉṯā d-(ʾ)allāhā*), die man in ihrem ganzen Sinn und in ihrer Tiefe nicht begreifen kann. Die Menschen können sich diesem nur „annähern“ und zwar unter den Bedingungen ihrer jeweiligen Geschichtlichkeit und damit Begrenztheit.

> „Würden nämlich die Tage eines Menschen gemehrt wie die Tage der Welt von Adam bis zur Vollendung der Zeiten und er sich hinsetzen und über die heiligen Schriften nachdenken, würde er den ganzen Sinn der Tiefe der Worte nicht begreifen. Gegen die Weisheit Gottes (*ḥeḵmᵉṯā d-(ʾ)allāhā*) kann kein Mensch bestehen […].“[180]

Man sieht also, dass das Schriftwort für Aphrahat in gleicher Weise unerschöpflich und unbegrenzt wie Gott selbst ist.[181] Es besitzt eine unendliche Bedeutungsfülle, eine Tiefe,

---

[174] D 6:1; FC I, 186 (PS I 248,18-24).

[175] Z.B. D 3:1; FC I, 120 (PS I 93,16-18): „Erlesen ist das reine Fasten vor Gott und gehütet wie ein Schatz im Himmel, eine Waffe gegen den Bösen, ein Schild, der die Pfeile des Feindes auffängt“; D 6:2; FC I, 188f. (PS I 253,14-256,24); Vgl. BROCK, Ascetism, 2; im Gegensatz zur Auffassung der Messalianer (die um 350 enstandene Sekte), dass der Getaufte das Böse jetzt schon in seinem Leben *ganz* überwinden und zur unangefochtenen Gnadenerfahrung kommen kann, betont APHRAHAT die ständige Erneuerung durch ein Leben, das vom Bemühen um Vervollkommung bestimmt ist; Vgl. dazu VÖÖBUS, HASO vol. 2, 307-315.

[176] Vgl. DRIJVERS, Athleten, 114f; weiters über diese Thematik *siehe* unten: 11.1.3.

[177] Vgl. BAARDA, Gospel Quotations, 9f. 322ff; VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 14.

[178] D 1:8; FC I, 86 (PS I 12,7-8); D 8:15; FC I, 248 (PS I 392,9); Vgl. Röm 10,18.

[179] D 18:4; FC II, 434 (PS I 825,15); Vgl. dazu D 1:10; FC I, 87 (PS I 21,17-18); D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,12).

[180] D 22:26; FC II, 522 (PS I 1048,14-20).

[181] D 23:52; FC II, 561 (PS II 101,20-23): „Denn es ist keiner, der bis an das Ende seines Schatzes käme, keiner ist, der die Tiefe seiner Weisheit verstehen könnte“; Vgl. D 14:33; FC I, 365 (PS I 657,20-24): „Niemand tadelt den Willen unseres guten Gottes, denn niemand erfasst seine Urteile, seine Pfade sind unerforschlich. Unbegrenzt sind seine Urteile und unermesslich sein Sinn (vgl. Röm 11,33f)“; D 14:34; FC II, 366 (PS I 660,19-22): „Ausgespannt sind die Flügel des Geistes und ausgebreitet die Schwingen des Denkens, die Sinne des Verstandes spähen, die Augen des Bewusstseins jagen umher, die Ohren

die noch nicht ausgeschöpft ist und die auch niemals ausgeschöpft werden kann.[182] Darum gerade ist es so bedeutsam, dass Aphrahat verschiedene Wege der Interpretation der Heiligen Schriften für legitim hält.[183] Das bedeutet aber, dass jede dieser voneinander abweichenden Meinungen über das Schriftwort berechtigt, legitim und wahr sind, weil das Schriftwort seiner Natur nach, wie eine kostbare Perle, unerschöpflich und so dem Menschen nur perspektivisch zugänglich ist. Diesen Zusammenhang deutet Aphrahat zu Ende der *XX. Darlegung* „Über den Tod und die letzten Zeiten" wie folgt an:

> „Wenn jemand es liest und mit Verstand hört, ist es gut; wenn nicht, muss ich sagen, dass ich für Leute mit Verstand geschrieben habe, nicht aber für Spötter.
> Wenn ferner ein Leser Worte findet, die von uns in einer anderen Weise gesagt wurden als bei einem anderen Weisen, möge er dadurch nicht verwirrt werden, denn ein jeder spricht so zu den Hörern, wie er es begreift. Ich, der ich dieses geschrieben habe, spreche folgendermaßen, auch wenn von den Worten einige mit denen eines anderen Sprechers nicht übereinstimmen sollten: Jene Weisen haben schön gesprochen, doch auch mir schien es gut, so zu sprechen."[184]

Der angeführte Text lässt die Eigenart des orientalischen Denkens erkennen: Rechtes Glauben gilt als gehorsames Für-wahr-Halten von Geheimnis und Weisheit Gottes, die dem Zugang menschlichen Verstehens entzogen sind. In seiner geschöpflichen Schwäche und Hinfälligkeit können die Menschen nie das Ganze sehen, sondern immer nur Ausschnitte. Daraus ist mit den Worten von PETER BRUNS zu schließen: „Die Eigentümlichkeit des nichthellenistischen, orientalischen Denkens besteht eben darin, nicht nach einer perspektivischen Gesamtschau zu streben, sondern sich mit einer Zusammenstellung von Aspekten zu begnügen."[185]

---

lauschen, um zu schauen und forschend zu erkennen: Doch alle Enden werden nicht erreicht"; Vgl. dazu EPHRÄM, *CDiat* 1,18; *siehe* oben in ersten Teil: 2.7.

[182] D 5:25; FC I, 178f. (PS I 236,10-21): „Das nun, mein Lieber, was ich dir geschrieben habe und was bei Daniel geschrieben steht, habe ich nicht zu Ende geführt, sondern bin diesseits des Endes geblieben. Wenn sich jemand über diese Dinge streiten will, will ich ihm folgendermaßen antworten: «Versiegelt (zu erg.: abgeschlossen) sind jene Worte nicht, da die Worte Gottes niemals an ihr Ende kommen und auch nicht versiegelt werden». Ein törichter Mensch hat nämlich gesagt: «bis hierher kommen die Worte. Ferner ist ihnen nichts hinzuzufügen noch etwas hinwegzunehmen.» Denn der Reichtum Gottes kann (nicht zu Ende) gedacht oder ausgeschöpft werden"; auffallend bei diesem Text ist die Verwendung des syrischen Ausdruckes „Siegel", der tief in der orientalischen Tradition verwurzelt ist. Daher ist auch zu verstehen, wenn Muhammad gemäß der Sure 33,40 als „das Siegel der Prophetie" bezeichnet wurde.

[183] S. MUTO, Interpretation in the Greek Antiochenes and the Syriac Fathers, in: B. t. H. ROMENY (ed.), The Peschitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium (MPIL 15), Leiden 2006, 207-222, hier: 220.

[184] D 22:26; FC II, 521f (PS I 1045,3ff).

[185] BRUNS, Christusbild, 214.

Von daher erklärt sich auch, weshalb Aphrahat die Pluralität der Schriftsinne nicht als das von außen herangetragene Prinzip sieht, sondern als eine in der Natur des Schriftwortes selbst begründete Manifestation der Stimme und der Weisheit Gottes. Anders gesagt: Die unendliche Sinnfülle, die in dieser Form nur der Bibel eigen ist,[186] liegt in der Unendlichkeit und Erhabenheit Gottes begründet.[187] Gott ist und bleibt die durch und im Geist wirkende Autorität. Folgende Darlegung lässt das Gesagte deutlich erkennen:

> „Wenn er aber bezüglich der Worte, die zu schwierig für ihn sind, herausragende Weise befragt, die die Lehre erforschen, und ihm zehn Weise zehn verschiedene Antworten geben, mag er die annehmen, die ihm am meisten liegt, ohne jedoch sich über die Weisen lustig zu machen, da das Wort Gottes einer Perle gleicht, die – zu welcher Seite von ihr du sie auch immer drehen magst – einen schönen Anblick anbietet.“[188]

Das Wort Gottes, das er nach orientalischer Vorstellung mit einer kostbaren Perle (*margānitā*) vergleicht,[189] ist nach der Überzeugung Aphrahats so reich, dass es jedem Menschen und zu allen Zeiten Einsicht schenkt.

---

[186] Vgl. BROCK, Paradise, 45-49; hier charakteriziert er diese Tatsache mit „The Garment of Words“ bzw. „The Incarnation of God“; *siehe* dazu S. H. GRIFFITH, Syriac/Antiochene Exegesis in Saint Ephrem's Teaching *Songs De Paradiso*: The 'Types of Paradise' in the 'Treasury of Revelations', in: R. D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 27-52.

[187] Für APHRAHAT besagt das Geheimnis Gottes nicht nur ein intellektuelles Geheimnis, das dem menschlichen Verstand undurchdringlich bleibt, sondern beinhaltet vor allem die Gegenwärtigkeit einer göttlichen Heilstat; so ist in D 5:25; FC I, 179 (PS I 236,16-28) noch zu lesen: „Wenn du nämlich Wasser aus dem Meer nimmst, wird kein Mangel erkennbar. Wenn du Sand vom Strand fortnimmst, wird seine Zahl nicht geringer. Wenn du die Sterne des Himmels zählst, kommst du nicht an ihr Ende. Und wenn du ein Feuer an einem Brand entzündest, wird er nicht geringer. Wenn du vom Geist Christi nimmst, leidet Christus keinen Mangel. Wenn Christus in dir wohnt, ist er in dir nicht in seiner Ganzheit. Wenn die Sonne durch die Luken deines Hauses eintritt, ist nicht die ganze Sonne zu dir gekommen. All das, was ich dir aufgezählt habe, ist durch Gottes Wort erschaffen worden. Daher musst du wissen, dass zum Wort Gottes niemand gelangen kann und sein Ende nicht erreicht.“

[188] D 22:26; FC II, 521f (PS I 1048,1-11).

[189] Z.B. EPHRÄM, *HdV* 2,4.5 und 10; *HdF* 81,1; 84,3; 85,4; Vgl. VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 92f; J.-N. MARTIKAINEN, „Dein Kleid ist dein Licht – dein Gewand ist dein Glanz“. Die Perle als ästhetisches und theologisches Symbol bei Aphrahat dem persischen Weisen, Ephraem dem Syrer und Makarios/Symeon, in: B. KÖHLER (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. FS Gernot Wießner, Wiesbaden 1998, 117-126; BRUNS, Christusbild, 177f.; NORDSIECK, EvTh, 293. Bei den alten Orientalen war die Perle wertvoller als Gold. Diese Hochschätzung der Perle finden wir auch im Gleichnis von der Perle (Mt 13,45-46): D 6:1; FC I, 183 (PS I 241,8-9): „Verkaufen wir unseren ganzen Besitz und kaufen wir die Perle, dass wir reich werden (Mt 13,46). Legen wir unseren Schatz im Himmel an (Mt 6,20), damit, wenn wir hingehen, (Gott) öffne und wir uns daran erfreuen“; D 14:16; FC I, 345f (PS I 609,27-612,2): „Der kluge (*nahhīrā*) Kaufmann soll seinen Besitz verkaufen und die Perle kaufen, um reich zu werden“; D 14:39; FC II, 374 (PS I 681,10-12): „Denn er (zu erg. Christus) ist die gute Perle, und wir sind die Kaufleute, die wir unseren ganzen Besitz verkauft und sie gekauft haben. Er ist der

Aphrahat ist der Auffassung, dass das Lesen und das Lernen wie auch die Auslegung der Heiligen Schriften nicht bloß akademisches Tun ist, sondern in Demut (*makkīḵūṯā*)[190] (d.i. die Tugenden der „Gottesfurcht“ [*deḥlā d-(ʾ)allāhā*]),[191] „mit reinem Herzen zu fürchten“[192] sind und in den Zusammenhang des praktisch-christlichen Lebens gehören. Ganz in der alten Tradition verankert ist Theologie für Aphrahat Auslegung der Heiligen Schrift, aber Auslegung nicht im Sinne gelehrter Kommentare, sondern gelebte Auslegung. Das Lesen und das Lernen, wie auch die Auslegung der Heiligen Schriften müssen also eine praktische Auswirkung haben.[193] Aphrahat hat dies kommentierend bemerkt:

> „Zwar ist die Erforschung der Worte gut zu lernen und zu verstehen, jedoch um so mehr ziemt es sich für uns, Gott, den Geber der Worte, mit reinem Herzen zu fürchten, der uns schriftlich vor Augen gestellt hat, dass mit großer Mühe und mit viel Ehrfurcht durch die enge Pforte und auf dem schmalen Weg die gehen müssen, die ihn fürchten (vgl. Mt 7,14).“[194] „Für Gott aber ist ein

---

Schatz im Acker, und wir erfreuten uns an ihm, da wir ihn gefunden und gekauft hatten“; Vgl. EPHRÄM, *Sermones* 2,4 (linie 9-10); auch APHRAHAT stellt Christus als Perle dar, aber es handelt sich nicht um Christus als Objekt kritischer Forschung, sondern als Gegenstand gläubiger Betrachtung: D 17:2; FC II, 418 (PS I 788,8); D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,20-22); Vgl. ActThom, 108; EvThom 76 (*siehe* auch oben in ersten Teil: 2.4. und 2.5). Bemerkenswert ist der Unterschied der Folge im Thomasevangelium; hier hat der Händler seinen Beruf aufgegeben; nach Mt 13,45f. hat er seinen Beruf erfüllt; *siehe* HARTENSTEIN/SILKE, Evangelium, 772.

[190] D 9:2; FC I, 256f (PS I 409,4.10-11): „Die Demut ist Zeugnis für die Tugenden der Gottesfurcht […] Weisheit und Klugheit gebiert die Demut“; (PS I 412,1): „Der Demütige trinkt die Lehre wie Wasser, sie geht ein in seine Gedanken wie Öl“; D 20:17; FC II, 472 (PS I 924,8); der im Alten Testament übliche Ausdruck für „Glaube an Gott“ ist „Gottesfurcht“ oder „JHWH-Furcht“; wirklich weise ist nur, wer Ehrfurcht hat vor Gott und von Gott her beurteilt (Ps 111,10; Spr 1,7); *siehe* dazu J. BECKER, Gottesfurcht im Alten Testament (AnBib 25), Rome 1965, 270-273.

[191] D 10:8; FC I, 277 (PS I 460,19-22): „Denn der Mensch, der sich der Gottesfurcht naht, gleicht dem Mann, der durstig ist, sich einer Quelle nach und sich satt trinkt. Die Quelle aber erleidet keinen Verlust“; *siehe* auch JARKINS, Aphrahat, 277 mit Anm. 580 kommentierend schreibt sie: „There is a semi-eucharistic tone in so far as the fear of God is compared to drinking from fountain. One gains the fear of God by reading the scriptures, but there is an associated idea the receiving the eucharist also gives the person the fear of God”; *siehe* auch EPHRÄM, *Sermones* 3,1; in diesem Zusammenhang ist auch zu verstehen, wenn APHRAHAT in D 14:25; FC II, 355 schreibt: „Denn auch über die heilige Handauflegung, die welche von uns [*(ʾ)nāšīn mennan*] empfangen, streiten sie, ob sie allein ausreiche, und nicht so bald findet man in unserer Zeit jemanden, der fragt: «Wer fürchtet Gott?», sondern viel eher: «Wer ist Priester durch Handauflegung?»“; dazu BRUNS, Christusbild, 78f.

[192] D 23:1; FC II, 527 (PS II 4,6); Vgl. Gen 20,5-6.11; Ps 86,11.

[193] D 14:32; FC II, 364 (PS I 653,14-15): der Text ist bereits zitiert.

[194] D 21:1; FC II, 527 (PS II 4,6-11); Vgl. D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,12-16) bezieht sich auf die Demutshaltung: „Der Leib ihrer sichtbaren Gestalt wandelt auf Erden, doch all ihre Gedanken weilen bei ihrem Herrn. Sie gehen und wandeln auf dem engen und schmalen Pfad und treten ein durch die enge Pforte des Reiches (vgl. Mt 7,13).“

> einziger Mensch, der seinen Willen tut, überragender und bekannter vor seiner Majestät als Zigtausende und Abertausende von Frevlern.“[195]

Als der „Weise“ und „Gottesfürchtige“ spricht Aphrahat hier – bezüglich der Sache des Glaubens, wie sie in den Heiligen Schriften dargestellt wurde[196] – mit Entschiedenheit vom Lesen, Lernen und Verstehen der Bibel. Zum Schluss seiner *ersten Darlegung* „Über den Glauben“ sagt Aphrahat zu seinem Schüler:

> „Wenn du die Werke des Glaubens gelesen und gelernt hast, dann mache dich jener gepflügten Erde gleich, in die das gute Samenkorn fiel und Frucht brachte: hundertfach, sechzigfach und dreißigfach (vgl. Mt 13,8). Wenn du zu deinem Herrn gehst, wird er dich einen guten, eifrigen und gläubigen Knecht nennen, der wegen seines großen Glaubens in das Reich seines Herrn eingetreten ist (vgl. Mt 25,21.23parr.).“[197]

Aphrahat bezeichnet seine Darlegungen als „Werke des Glaubens“.[198] Für die Interpretation dieses Textes ergibt sich weiters: „To be a sage, one must also study und understand the scriptures“.[199] Das heißt weiter: „A Sage must be wise and well educated in the teaching of scriptures, and he must have a correct spiritual disposition“.[200] Geht man diesem Zusammenhang weiter nach, so ist zu erkennen: Die Erfüllung der Aufforderung zur Selbstverleugnung ist Gottes-Dienst („Dienst am Heiligen“[201]) bzw. Christusdienst in der Annahme und Hingabe, im aktiven Tun des Liebeswerkes und im Kampf gegen die bösen Begierlichkeit.[202] In diesem Sinne schreibt Aphrahat in der XIV. *Demonstratio* „Über die Ermahnung“:

> „Auch sandten wir euch keinen flüchtigen Schatz, sondern vom Samen und Teig der Heiligen Schriften.“[203]

So wird die Schriftlesung, eben weil die heilige Schrift das lebenspendende Wort ist, zur paradiesischen Ruhe (*n^{e}yāḥā*) und zum Frieden (*šainā*) führen;[204] sie wird zum

---

[195] D 18:3; FC II, 433 (PS I 824,10-12).
[196] D 1:20; FC I, 97 (PS I 45,11f.).
[197] D 1:20; FC I, 97 (PS I 45,16-20).
[198] D 10:9; FC I, 279; hier bezeichnet er sich als „Steinmetz“.
[199] JARKINS, Aphrahat, 146f.
[200] Ebd., 176; Vgl. J. W. CHILDERS, ‘Humility Begets Wisdom and Discernment’: Character and True Knowledge in Aphrahat, in: StPatr 41 (2006) 13-22, hier: 16.
[201] D 14:17; FC II, 347f.
[202] D 7:20; FC I, 228 (Text unten: 5.3.2.).
[203] D 14:47; FC II, 389 (PS I 717,5-6).
[204] D 14:45; FC II, 386.

Heilmittel und zur Erziehung und Bildung und so zur dienenden Christusnachfolge und Gleichförmigkeit mit Christus.[205]

Besonders durch zahlreiche explizite Zitate atl. Texte[206] kann die Anhänglichkeit Aphrahats an das Erste Testament in seiner schriftstellerischen Tätigkeit festgehalten werden, sie lebt ganz aus diesem Geist.[207] Die in seinen Schriften verwendeten Begriffe und Vorstellungen, die offensichtlich weitgehend aus jüdischen Quellen stammen, verraten seine Vertrautheit mit den Targumim (d.i. die Übersetzungen der gottesdienstlichen Toralesung ins volkssprachliche Aramäisch) und midraschischen Überlieferung[208] sowie der rabbinischen erzählenden bzw. legendarischen (haggadischen[209]) Schriftauslegung.[210] All dies nimmt PETER KAWERAU[211] als Beweis, Aphrahats Theologie als „semitisch" zu bezeichnen. Das lässt darauf schließen, dass Aphrahats Christologie keine Reaktion auf das Konzil von Nizäa und den arianischen Streit ist, sondern wie ORTIZ DE URBINA[212] behauptet, tiefer in die christlich-kirchliche Überlieferung zurückgeht.

1.2.5. Ein Mann des Dialogs

Der religiös-apologetische Charakter seiner Schriften berechtigt auch zur Behauptung, dass zu Aphrahats Zeit in Persien ein enger, engagierter Kontakt zwischen dem Juden-

---

[205] D 14:19; FC II, 350: „Dies lehren uns die heiligen Schriften, dass wir eifrig darum bemüht sein sollen, dass Gott uns liebt und uns in sein herrliches Reich führt."

[206] OWENS, Genesis and Exodus, 32-41.

[207] Vgl. G. WIDENGREN, „Synkretismus" in der syrischen Christenheit, in: AAWG.PH 3/96, Göttingen 1971, 38-64, hier: 38f.

[208] MURRAY, Symbols, 54; G. STEMBERGER, Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterung, München 1989, 21f; *DERS.*, Einführung in die Judaistik, München 2002, 97f.; A. van der HEIDE, Midrash and Exegesis, in: J. FRISHMAN/L. VAN ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 43-56, hier: 44; Vgl. dazu P. SCHÄFER, Jesus im Talmud, Tübingen 2007, 14.

[209] G. STEMBERGER, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 2009, 161ff.

[210] S. FUNK, Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen. Diss. Phil. Lips., Wien 1891, 53; G. RICHTER, Über die ältesten Auseinandersetzung der syrischen Christen mit Juden, in: ZNW 35 (1936) 101-114, hier: 105; SCHWEN, Afrahat, 63ff; L. GINZBERG, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in den Apokryphen Literatur, Berlin 1900, 11. 76. 78; VÖÖBUS, Aphrahat, 154; GAVIN, Aphraates, 70. Die Erklärung für einige elementare Angaben der in dieser Arbeit angeführten Dokumente, *siehe*: R. BLOCH, Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition, in: A. LUNEAU (Hg.), Mose in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 95-172, hier: 100-104.

[211] KAWERAU, Christentum, 37f.

[212] URBINA, Gottheit Christi, 140.

tum und dem Christentum stattfand.[213] Bei den wiedergegebenen Diskussionen handelt es sich nicht um eine literarische Fiktion, auch nicht um bloße scharfsinnige literarische Auseinandersetzung, vielmehr geht es um äußerst reale Spannungen in den alltäglichen Kontakten und um Konflikte zwischen den beiden Religionen in jener Zeit.[214] So zeichnet sich hier eine Darstellung ab, wie die Probleme der Anknüpfung und des Widerspruchs, des Miteinander-Müssens und der religiösen Absonderung, der Verkündigung und der Verweigerung auf beiden Seiten zu beachten sind.[215] JACOB NEUSNER be-

---

[213] DRIJVERS, Edessa, 10f.; DEPPE, Rolle des Alten Testaments, 94. 97. Aus dem Kapitel 4 der *XIV. Demonstratio*: „Ausgeplündert sind wir, verfolgt und zerstreut. Die selbst nicht bereit waren zu geben, verlangen nun von uns, dass wir ihnen reichlich geben“ ist zu entnehmen: *a*) Anlass der Verfolgung war die Innenpolitik. Es geht nicht um den Verdacht einer prorömischen Stimmung unter den persischen Christen, sondern ganz konkret um die Befehlsverweigerung des Bischofs Simeon bar Sabbaë – der Bischof von Seleukia-Ktesiphon, eine vom Herrscher geförderte erhöhte Steuer, der nur seine Glaubensgenossen unterworfen waren, einzutreiben. *b*) Demnach, so darf man schließen, dass die Christenverfolgung durch Schapur II. die Strafe für diese Weigerung war und zwar gilt die Strafe nur für die geistliche Führungsschicht der Christen, den Klerus und die Mönche. *c*) Aus dem oben zitierten Text wird auch deutlich, dass die Verfolgung durch Schapur II. nicht bis zu seinem Regierungsende dauerte. *d*) Die religionspolitische Zielsetzung dieser Verfolgung ist zu verstehen, wenn man die „Strafsteuer“ als Abschreckung eines Übertritts zum christlichen Glauben auffasst. So dient die Verfolgung nicht nur dem Erhalt der zarathustrischen Religion, sondern auch der jüdischen Religion. Sie gipfelte in der Forderung, die ehelosen Asketen und Asketinnen zur Heirat zu zwingen, was in der Auseinandersetzung mit den Juden der Adiabene zum großen Thema geworden war; Vgl. dazu W. SCHWAIGERT, Aspects of the Persecution of Christian in the Sasanian Empire During the Reign of Shapur II (309-279), in: Harp 1 (1988) 73-82; K. GRESCHAT, Taten und Verkündigung der zwölf Apostel: Zitation und Rezeption der Apostelgeschichte bei Aphrahat, in: T. NICKLAS/M. TILLY (ed.), The Book of Acts as Church History – Apostelgeschichte als Kirchengeschichte: Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations – Text, Texttraditionen und antike Auslegungen (BZNW 120), Berlin u.a. 2003, 399-422, *bes*. 407-409; K. MOSIG-WALBURG, Die Christenverfolgung Shâpûr II. vor dem Hintergrund des persisch-römischen Krieges, in: A. MUSTAFA u.a. (Hg.), Inkulturation des Christentums im Sassanidenreich, Wiesbaden 2007, 171-186.

[214] J. NEUSNER, The Jewish-Christian Argument in Fourth-Century Iran: Aphrahat on Circumcision, the Sabbath, and the Dietary Laws, in: JES 7 (1970) 282-298, hier: 290f. im Gegensatz zu GAVIN, Aphraates, 4.

[215] Z.B. D 18:12; FC II, 440 (PS I 841,4-11; 844, 6-9): „Ich habe dir, mein Lieber, über die Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlūṯā*) und Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) geschrieben, weil ich von einem Juden gehört habe, dass er einen unserer Brüder, der Söhne unserer Kirche, geschmäht hat und zu ihm sprach: «Ihr seid unrein (*ṭam(ʾ)īn*), ihr, die ihr keine Frauen nehmt, wir aber sind heilig (*qaddīšīn*) und vortrefflich, die wir zeugen und den Samen in der Welt vermehren»“. Deshalb habe ich dir diese Beweisführung aufgeschrieben […] Mit dem, was ich dir geschrieben habe, widerlege die Juden, die in ihrer Schamlosigkeit den Sinn der Jungfräulichkeit und Heiligkeit nicht begreifen!“; D 19:12; FC II, 457 (PS I 885,26-33): „Also dies ist die kleine Beweisführung, die ich dir aufgeschrieben habe, damit du eine Erwiderung geben kannst, wenn es notwendig ist, eine Antwort zu geben, und damit du den Sinn des Hörers stärkst und er sich nicht ihrem (zu erg.: Juden) verwirrenden Beweis ergibt. Sie nehmen nämlich keine Belehrung an, denn die Schrift nimmt sie gefangen, dass sie nicht hören noch sich überzeugen lassen, dass Gott sich über einen jeden erbarmen wird“; Vgl. DEPPE, Rolle des Alten Testaments, 96; BLUM, Afrahat, 627.

schreibt das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum als „lebhaft, intim und untereinander konkurrierend“.[216]

In den Darlegungen Aphrahats lassen sich einerseits der Standpunkt des zeitgenössischen Judentums gegenüber den Christen[217] und andererseits Aphrahats christologische Anschauungen in Form einer „Counter-Exegesis“[218] erkennen. Gleichzeitig vermitteln sie den Eindruck, dass die ihnen vorausgehende Tradition der christlichen Gemeinden im Sassanidenstaat sowohl durch die Gemeinsamkeit als auch durch ihre Unterschiedlichkeit zum zeitgenössischen Judentum gekennzeichnet war.[219] HENDRIK JAN WILLEM DRIJVERS kommentiert diesbezüglich treffend:

> „Fast von selbst gehen wir vom Paganismus zum Judentum über, zwischen denen es übrigens niemals eine reinliche Scheidung gegeben hat. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Christentum in Edessa, das einerseits etwas durchaus Eigenes hat, andererseits durch viele Bande mit dem Paganismus und dem Judentum verbunden ist, mit denen es den kulturellen und religiösen Hintergrund gemeinsam hat.“[220]

Abschließend ist Aphrahats freundlicher Umgang sowohl mit den Mitchristen – den Brüder, den Bundessöhnen und den Söhnen unseres Glaubens,[221] – den eigenen Gliedern (am Leib Christi),[222] als auch mit den Nichtchristen zu erwähnen. Seine freundli-

---

[216] NEUSNER, Aphrahat, 4: „The everyday relationship between the two communities was vigorous, intimate, and competitive“; außerdem *DERS.*, Argument, 283.

[217] N. KOLTUN-FROMM, A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamian, in: JJS 47 (1996) 45-63, hier: 53-62; Vgl. SCHÄRFER, Jesus im Talmud, *bes*. 191ff.

[218] HIDAL, Evindence, 572; Vgl. NEUSNER, Aphrahat, 6.7.144.

[219] DEPPE, Rolle des Alten Testaments, 89. 107.

[220] DRIJVERS, Edessa, 12; Vgl. *DERS.*, Jew and Christians at Edessa, in: JJS 36,1 (1985) 88-102, hier: 89 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994, 88-102): „Pagans, Jews and Christians did not live in splendid isolation in an antique town in which a good deal of life was lived in public, and privacy was an almost unknown concept. Ideological conflicts and struggles like those between Christians, Jews and Pagans found their origin in daily experiences of different religious, and consequently social behaviour because religion in the ancient world was mainly a matter of public conduct according to traditional standards.“

[221] APHRAHAT spricht seine Adressaten mit „mein Lieber“ bzw. „meine Lieben“ an; allein in 7. *Demonstration* wurde diese Redeweise zwölfmal verwendet; in D 6:4 (PS I 261,4) und D 6:8 (PS I 272,21): „meine lieben Einzelnen“ (*ḥabbīḇē īḥīḏāyē*); in D 22:26 (PS I 1049,11) nennt APHRAHAT sich als „den Bruder aus der Mitte“ (*ʾaḥā dᵉ-gawwā*); *siehe* dazu: E. JENNI, Art., *ʾaḥ, Bruder*, in: THAT 1 (^{6}2004) 98-104.

[222] D 2:18; FC I, 114 (PS I 88,9-18): „Wenn er (zu erg.: unser Erlöser) uns befohlen hat, unsere Feinde zu lieben und für die zu beten, die uns hassen (vgl. Mt 5,44), welche Ausrede haben dann am Tag des Gerichtes wir, die (sogar) unsere Brüder und unsere eigenen Glieder (am Leib Christi) hassen? Denn vom Leib Christi sind wir und Glieder von seinen Gliedern (vgl. 1Kor 12,27; Röm 12,5). Wer nämlich eines von den Gliedern Christi hasst, wird aus dem ganzen Leib herausgerissen, und wer seinen Bruder hasst, wird von den Söhnen Gottes getrennt“; Vgl. D 10:9; FC I, 279 (PS I 465,3-5): „Lies und lerne mit den Brüdern (*ʾaḥē*), den Bundessöhnen (*bᵉnay qᵉyāmā*) und den Söhnen unseres Glaubens (*bᵉnay*

che Darstellungsweise eines asketischen Lebens und der Christusnachfolge „zeigt ihn als aufrichtigen Freund und offenherzigen Mitbruder.“[223] Was dabei am stärksten hervortritt, ist die Tatsache, dass Aphrahat im christologischen Disput stets „ohne Streit“ mit dem gelehrten „Disputator Israels“ auszukommen bemüht war.[224]

THEODOR NÖLDEKE hat diesbezüglich richtig gesehen, wenn er Aphrahat als einen Kirchenschriftsteller des 4. Jh bezeichnet:

> „[E]in eifriger und strenger Christ, doch wenig von Ketzern spricht – nur einmal werden die Erzketzer Marcion, Valentinus und Mani kurz aber scharf besprochen – der in der Polemik selbst gegen die Juden, wider deren Behauptungen ein großer Theil seines Buches gerichtet ist, fast ganz frei von Gehässigkeit bleibt und sich durchgängig an das Sachliche hält, […].“[225]

In diesem Zusammenhang steht das Ergebnis der Untersuchung JACOB NEUSNERS: Er hält Aphrahats Disput mit den Juden für durchaus sachkundig, „fair und objektiv“ und seine alttestamentliche Exegese für „vernünftig und rational“. Das betont auch WINFRID CRAMER: „Eine Auswertung der Unterweisungen Aphrahats zeigt den Persischen Weisen als einen sachlich denkenden Theologen, der die ihm zugängliche Tradition aus Schrift und religiöser Umwelt kritisch aufgreift und selbständig verarbeitet.“[226]

Wichtig für JACOB NEUSNER ist, dass bei Aphrahat keinerlei *Anti*semitismus bzw. *Anti*judaismus zu erkennen ist.[227] Das allein schon ist eine überraschende und interessante

---

haymānūṯan), die fern von jeglichem Spott sind, wie ich dir geschrieben habe“; Vgl. dazu NEDUNGATT, Covenanters, 201 mit Anm. 2; in seiner Übersetzung vermerkt Peter BRUNS (Anm. 7): „Theologie ist wesentlich Dialog unter Glaubensbrüdern auf der Basis der Heiligen Schrift“; Vgl. GAVIN, Aphraates, 4.

[223] BRUNS, Christusbild, 80.

[224] D 3:2; FC I, 122 (PS I 101,9ff: Mund, Zunge, Hände); D 5:9; FC I, 164 (PS I 201,1-4); D 6:8; FC I, 196; D 9:4. 9 und 10; FC I, 258. 265; D 14:16; FC II, 436; D 14:43; FC II, 381; D 14:49; FC II, 391; D 21:18; FC II, 477; D 22:26; FC II, 521; Vgl. HAEFELI, Stilmittel, 59f.

[225] NÖLDEKE, GGA (1869) 1522; Vgl. L. GINZBERG, Art., *Aphraates*, The Persian Sage, in: JE I (1901) 663-665, hier: 665: „[T]o his honour be it said, that, unlike other ancient Christian apologetes, such as Origen and Jerome, who owed much to Jewish teachers, his writings are almost entirely free from any bitterness toward them personally […] Aphraates showed not the slightest traces of personal ill-feeling toward the Jews; and his calm, dispassionate tone proves that it was only his firm conviction of Christianity that caused him to assail Judaism“; überdies spricht APHRAHAT in: D 3:9; FC I, 127 (PS I 116,5-17); an andere Stelle findet sich auch die Darlegung in der Polemik mit Mani/Gnosis über den zweiten Adam: D 6:18; FC II, 210 (PS I 305,22ff.); außerdem ist wahrscheinlich noch eine Auseinadersetzung mit den Schimatikern, also mit denen, die von der Kommunion ausgeschlossen sind: D 12:9; FC II, 307 (PS I 525,4ff.).

[226] CRAMER, Geist Gottes, 83.

[227] NEUSNER, Aphrahat, 5; *DERS.*, Argument, 283; *DERS.*, Celibacy, 117.

Feststellung, die einer kritischen Reflexion entgegengeführt werden muss.[228] Ungeachtet dessen ist es interessant, dass er ganz am Schluss seiner Untersuchung diese Meinung unterstreicht und zugleich die Bedeutung Aphrahats für den jüdisch-christlichen Dialog mit einer geradezu emphatischen Feststellung hervorhebt:

> „Of all parties to the argument between Judaism and Christianity in late antiquity, Aphrahat therefore is most impressive for his reasonable arguments, his careful attention to materials actually held in common by both sides, and the articulated and wholly lucid, worldly character of his argumentation. On the Christian side, he stands practically alone for his interest in the opinions of actual, not imaginary Jewish opponents. Unlike many of the earlier Christian apologists he has taken the trouble to learn what his opponents really say against Christianity. He has not merely constructed out of Scriptures an imaginary argument for refuting the other side and defending theological propositions of no real interest to the Jewish opposition. Unlike the rabbinical parties to the argument he admitted an important issue was at hand, and he met the oppositions mostly on the neutral grounds provided by Hebrew Scriptures and Israelite history. Considerung the elevated matters under discussion and their importance to both parties, I judge Aphrahat the worthiest participant in the Jewish-Christian dialogue put fortward in antiquity by either side.“[229]

Im Innersten von der Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Judentum überzeugt, bekundet Aphrahat selbst seine Position nachdrücklich:

> „Wenn jemand mit mir sprechen und mir dieses oder jenes beweisen will, nehme ich es von ihm ohne Streit an. Ein jeder, der in den Heiligen Schriften, den ersten und den letzten, in den beiden Testamenten, liest und mit Verstand liest, kann lernen und lehren. Wenn er über das, was er nicht begreift, streiten will, dann nimmt sein Sinn keine Lehre an. Wenn er aber Worte findet, die zu schwierig für ihn sind und deren Sinn er nicht begreift, soll er so sprechen: «Was da geschrieben steht, ist schön geschrieben, aber ich habe nicht zu begreifen vermocht.»“[230]

Der vorliegende Text hebt hervor, dass Aphrahat fest im christlichen Glauben verankert war. Der Grund auf dem er stand, war der Boden Gottes bzw. der „Steinfelsen“ (*šōʿā d*^{e}-

---

[228] Um das zu erweisen, bedürfte es jedoch noch weiterer Diskussionen. Das wird im weiteren Verlauf der Untersuchung, besonders im 10. Kapitel, noch zu präzisieren sein.

[229] NEUSNER, Aphrahat, 244.

[230] APHRAHAT der „persische Weise“ nennt seinen Gesprächpartner: *a*) „Weiser“ in D 21:1; FC II, 476: „Noch mehr lastete auf mir der Nebel, als auch die Juden uns schmähten und sich über die Söhne unseres Volkes erhoben. Es geschah eines Tages, dass ein Mann, der bei den Juden Weiser genannt wird, mich fragte […]“; D 9:1; FC II, 283 (PS I 469,23): „Vielmehr zeig mir, o Weiser, wer die Fürsten und das Volk waren in Sodom und Gomorra in den Tagen des Propheten Jesaja?“; *b*) „Weiser Lehrer Israel“ in D 17:9; FC II, 425: „Nun sag mir, o weiser Lehrer Israels“; *c*) „Gelehrter Disputator des Volkes“ in D 12:3; FC II, 301: „Nun frage ich dich, gelehrter Disputator des Volkes, der du die Worte des Gesetzes nicht richtig verstehst“; D 15:5; FC II, 399 (PS I 744,15-16): „Sag mir, o Schriftgelehrter, weiser Disputator des Volkes“; ähnlich auch in D 18:2; FC II, 432 (PS I 820,29-30): „Sag mir also, o Disputierer Israels“.

ḵēpā)[231] Christus. Die verwendete Zitierformel „wie geschrieben steht“ gilt für Aphrahat als Entschlusskraft, die für seine Argumentation über den christlichen Glauben eine tragende Rolle spielt.[232] So ist seine exegetische Haltung gegenüber den Juden in überzeugender und theologisch verantwortlicher Weise zu verstehen. Er war offen für seinen Disputpartner,[233] bereit, sich von ihm treffen und befragen zu lassen und auch von ihm zu lernen.[234]

Es wird damit einsichtig, weshalb Aphrahat die Ruhe- und Demutshaltung als eine Angleichung an Jesus, den Ruhevollen und Demütigen (Mt 11,29)[235] bevorzugt. So bezeichnet er die Bundessöhne in der *Darlegung* „Über die Demut“ und „Über die Ermahnung“ als „Söhne des Friedens“[236] nach dem Beispiel und Vorbild Christi, dem Herrn des Friedens.[237] Dazu noch eine andere Darlegung:

---

[231] Auf der syrischen Bibelübersetzung beruhend, verwendet APHRAHAT die beiden Worte *šōʿā* und *kēpā*. Für ihn sind sogar im Wort *kēpā* zwei Bedeutungen, nämlich die von „Fels“ und „Stein“ unlösbar miteinander verflochten. In der ersten *Demonstratio* „Über den Glauben“ Kapitel 2 und 4 spricht APHRAHAT vom „festen steinernen Felsen“ bzw. „festen Steinfelsen“ (*šōʿā dᵉ-ḵēpā šarrīrā*). Diese zusammengesetzte Form ist für mich als Indonesier nicht fremd; die indonesische Bibelübersetzung von Mt 16,18 lautet: „Batu karang“ (= Steinfelsen). Gestützt durch die Sinnfülle dieser zusammengesetzten Form bevorzuge ich im Folgenden die Übersetzung „Steinfelsen“.

[232] BAARDA, Gospel Quotations, 10 mit Anm. 94.

[233] Vgl. D 6:17; FC I, 209 (PS I 301,17-20).

[234] NEUSNER, Aphrahat, 244.

[235] D 15:8; FC II, 404f.; Vgl. ActThom 39 und 80 (syrische Version; Text: DRIJVERS, 320.334-335); *siehe* oben im ersten Teil: 2.5.

[236] Diese Bezeichnung steht im Gegensatz zu den „Söhnen des Streits“; diese beiden Bezeichnungen werden mit den „Söhnen Gottes“ und „Brüder Christi“ im Gegensatz zu den „Söhnen Kains“ erweitert: D 14:50; FC II, 392: „Es sei ein gutes Angedenken dem beschieden, der sich der Mühe des Schreibens unterzog, und gleichfalls dem, der das hört und sich von den guten Ratschlägen überzeugen lässt, dem Frieden nachjagt und den Streit nicht erweckt, denn die Söhne des Streites werden Söhne Kains genannt. Aber die Söhne des Friedens sind die Brüder Christi, Söhne des Vaters im Himmel, die das Reich erben“; Vgl. D 6:1; FC I, 187: „Wer den Frieden schaffen will, gehört zu den Söhnen Gottes“; *siehe* dazu W. CRAMER, Die Seligpreisung der Friedensstifter: Zur Rezeption der Bergpredigt bei Afrahat, in: M. GÖRG (Hg.), Lingua Restituta Orientalis. FS Julius Assfalg (ÄAT 20), Wiesbaden 1990, 68-87; weiters *siehe* unten: 11.1.3. *bes.*: *Die Taufe aus dem Wasser der zweiten Beschneidung*; Vgl. dazu T. NICKLAS, „Söhne Kains“. Berührungspunkte zwischen Textkritik und Interpretationsgeschichte am Beispiel Joh 8,44 bei Aphrahat, in: RB 108-3 (2001) 349-359; A. GOLDBERG, Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?, in: *DERS.*, Mystik und Theologie des rabbinischen Judentum. Gesammelte Studien I (Hg. M. SCHLÜTER/P. SCHÄFER) [TSAJ 61], Tübingen 1997, 275-303; H.-G. VON MUTIUS, Der Kainiterstammbaum Genesis 4,17-24 in der jüdischen und christlichen Exegese. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters nach dem Zeugnis des Don Isaak Ben Jehuda Abravanel. Gleichzeitig ein Beitrag zur Erforschung des Josephustextes (Judaistische Texte und Studium 7), Hildesheim 1978.

[237] D 9:4; FC I, 258: „Die Demütigen enthalten sich des Neides, der Geltungssucht und des Streites. […] Feindschaft entfernen sie und werfen sie hinaus, da sie Söhnen des Friedens sind“; D 14:16.30.49; FC II, 346. 362. 392: „Die Söhne des Friedens sollen den Streit ersticken, um gewürdigt zu werden, Söhne des Vaters im Himmel zu sein (vgl. Mt 5,9)“; „Denn wer in Frieden und Ruhe laufen will und sich abmüht, erhält die Seligkeit, die unser Erlöser gewährt: «Selig, die Frieden schaffen; solche werden Söhne Gottes

„Das, was wir euch, Geliebte, geschrieben haben, rufen wir auch uns in Erinnerung. Es ist nicht so, dass ihr es nötig hättet, von uns belehrt zu werden, ihr seid vielmehr wie Ratgeber und Helfer, wie geschrieben steht: «Ein Bruder, dem von seinem Mitbruder geholfen wird, ist wie eine Stadt, die von ihrer Burg (geschützt wird)» (Spr 18,19). Der Apostel hat gesagt: «Helfer sind wir zu eurer Freude» (2Kor 1,23f). Wiederum hat er gesagt: «Diese waren uns Helfer für das Reich Gottes» (Kol 4,11). In einem anderen Brief steht ferner geschrieben: «So ist bei euch nicht ein einziger weiser Mann, der unter Brüdern vermitteln könnte?» (1Kor 6,5). Denn weise und gottesgefürchtige Menschen, ja, Weise und Helfer nehmen, auch wenn das Wort von einem Ungebildeten kommt, es an und schämen sich nicht. Mose, der Prophetenmann, Oberhaupt des ganzen Volkes Israel, empfing guten Rat von Jitro, dem Priester von Midian. Der Name Jitro wurde ins heilige Buch geschrieben (vgl. Ex 18,13-26), und sein Rat hat Bestand in Israel für alle Zeit.
Wenn aber jemand gegen unseren Rat einen Streit anfängt und dem Frieden nicht nachjagt, dann mag er einsehen, dass von Anfang an solche Dinge vorkommen, dass in jeder einzelnen Generation törichte Menschen zu finden waren, die auf einen guten Rat nicht hörten und denen am Ende Übles widerfuhr.“[238]

Dementsprechend sollte die genannte Haltung „ohne Streit“ nicht mit Relativierung des eigenen Standpunktes oder Preisgabe der eigenen Meinung, die er nachdrücklich vertritt, gleichgesetzt werden. Mit Worten von ROBERT MURRAY: „Aphrahat hits hard, but it is a clean fight; in general, he lets Scripture speak for him“.[239] Diese Position hat Aphrahat im Blick, wenn er schreibt:

„Denk an das, was ich dir aufgezeichnet habe, dass ich diese Worte nicht bis an ihr Ende geführt habe, sondern bis diesseits des Endes. Dies mag zwar nicht ausreichen, doch höre dies von mir ohne Streit und befrage darüber die Brüder, erfahrene Männer! All das, was du hörst und worauf man bauen kann, nimm an! All das, worauf andere Lehren aufbauen, das zerstöre und vernichte! Denn der Streit kann nicht aufbauen. Ich habe, mein Lieber, wie ein Steinmetz Steine zum Bauwerk herangeschleppt; die kunstreichen Baumeister mögen sie zurechtmeißeln und dann ins Bauwerk einfügen! Denn alle Arbeiter, die an diesem Bau arbeiten, erhalten vom Herrn des Hauses den Lohn.“[240]

An anderer Stelle schreibt er:

---

genannt werden» (Mt 5,9). Wer will denn nicht dem Vater im Himmel Sohn und dem König Christus Bruder werden?“; „Wir sind jedenfalls von euch überzeugt, Brüder, dass ihr dem Frieden nachjagt und die Unruhe abschafft und den Streit, den Neid, die Geltungssucht und die Spaltung […] Ihr seid die Söhne des Friedens. Liebt den Frieden, dass ihr Vergeltung empfangt vom Herrn des Friedens, dass ihr teilhabt an der Seligkeit, die unser Erlöser verhieß, als er die Seligkeit den Vielen verkündigte! Er sagte nämlich: «Selig, die Frieden schaffen, denn diese werden Söhne Gottes genannt werden!» (Mt 5,9)“; D 20:9; FC II, 506: „Die Söhne des Friedens gedenken des Todes, sie vergeben und tilgen Zorn und Feindschaft.“

[238] D 14: 42; FC II, 379f. (PS I 693ff); Vgl. D 14:31-32; FC II, 364.

[239] MURRAY, Symbols, 41.

[240] D 10:9; FC I, 279 (PS I 465,5ff).

„Was ich oben aufgezeichnet habe, mag der Hörer ohne Streit einsehen, dass das Gebet des Mose, des großen Prophetenmannes und Lenkers von ganz Israel, in einer gewissen Zeit für sein ganzes Volk Sühne gebracht hat. Ein anderes Mal jedoch wurde er für sich selbst nicht erhört. Lass dich über den unterrichten, der größer ist als er, über Jesus, den großen Erlöser und Sohn Gottes, wegen dessen angenommener Gebetserhörung Gott sich mit seiner Schöpfung versöhnt hat, wie der Apostel gesagt hat: «Er hat uns mit seinem Vater versöhnt» (Röm 5,10).“[241]

Ebenfalls sollten sein offenes, vernehmendes Herz und seine Freundlichkeit nicht als kritiklose Übernahme der anderen Meinung missverstanden werden. In der innerkirchlichen Auseinandersetzung zeigt sich das deutlich bei der scharfen Kritik an der praktizierten Frömmigkeit seiner Gemeinde sowie der persönlichen Überheblichkeit und klerikalen Arroganz.[242] So hat ROBERT MURRAY den Eindruck des Lesers der Schriften Aphrahats treffend formuliert:

„The reader soon feels that Aphrahat is a personal friend, a serene, sweetnatured man for all his ascetism and his controversies with the Jews; a lover of the Church, who grieves over arrogance and abuse of authority.“[243]

Abschließend ist seine Dialoghaltung, wie sie in der sog. „Aphrahats Regel“[244] steht, zu erwähnen. Hier unterscheidet Aphrahat zwischen dem Gesprächspartner und dem Lästerer bzw. Spötter, und setzt damit eine Grenze:

„Mit einem bösen Mann soll er (zu erg.: der Bundessohn) keinen Umgang haben, auch nicht mit einem schmähsüchtigen Menschen reden, damit er ihn nicht selbst der Schmähung preisgibt. Mit einem Lästerer soll er nicht disputieren, damit der Herr nicht seinetwegen gelästert werde. Von einem Verleumder halte er sich fern; auch soll er einem Menschen nicht mit Schönheit der Worte zu gefallen suchen.“[245]

1.3. Zusammenfassung

Heute gilt allgemein als sicher, dass Aphrahat, der „Persische Weise“ (*ḥakkīmā pārsāyā*) der erste wichtige Zeuge einer nationalen christlichen Literatur im frühsyrischen Raum ist. Die Heilige Schrift nimmt eine überragende Stellung in seinen Darle-

---

[241] D 23:11; FC II, 537.
[242] D 14:3; FC II, 332-333; hier spricht APHRAHAT von der Gier nach Macht und Einfluss, Rechtsbeugung, Bestechung und Heuchelei in der Kirche und bei den Amtsträgern; weitere Kritik ist in D 14:26; FC II, 357f. zu finden; aber auch die harsche Kritik in D 14:44; FC II, 384-386 bezüglich der Binde- und Lösegewalt; *siehe* dazu FITSCHEN, Messalianismus, 115-116.
[243] MURRAY, Symbols, 29.
[244] NEDUNGATT, Covenanters, 425.
[245] D 6:8; FC I, 197.

gungen ein. Die Produktivität seiner Bibelauslegung ist fest im semitischen Denken (syrischem, aramäischem und hebräischem) verwurzelt, bleibt aber dem Gotteswort gemäß dem biblischen Zeugnis, dem ursprünglichen Zeugnis der Urgemeinde sowie in der Auslegungsgemeinschaft der Kirche treue (vgl. Röm 10,14-15).

Der Beiname „der Weise“ (*ḥakkīmā)* für Aphrahat ist mehr als eine bloße Ehrenbezeichnung. Er ist ein Indiz für die theologische, christologisch-soteriologische Relevanz (s)eines gottgemäßen *īḥīḏāyā*-Lebens und Denkens als eines „christusgleichen“ Asketen, die verstanden sein will als *Text*, von dem her alle Texte seiner gelebten „Denkwürdigkeiten“ bzw. Schriftauslegungen zu deuten sind. Aufgrund seiner mystisch-spirituellen Schriften gilt Aphrahat deshalb zu Recht vor allem als Meister der Spiritualität, ein Typus und daher ein Exempel, wie das authentische Leben in der speziellen Art der dienenden Christusnachfolge zur Gleichförmigkeit sein sollte. Das alles weist darauf hin, dass Aphrahat der Repräsentant der protomönchisch-asketischen Seite des syrischen Christentums war.

Bemerkenswert ist, dass seine „Theologie der Askese“ stärker christologisch begründet ist. Darin liegen die christologisch-soteriologische Verankerung und Begründung der *īḥīḏāyā*-Lebensform seiner geistlichen *q^{e}yāmā*. Aphrahat erfüllte seine Aufgabe als Theologe und Asket, die kostbaren „himmlischen Schätze“ umsonst, uneigennützig und lebendig weiterzugeben an seine Brüder und Freunde (*īḥīḏāyē*), an die Söhne und Töchter des Glaubens/der Kirche Gottes (*b^{e}nay*/*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*), aber auch an seinen Disputpartner, den Juden.

Beachtenswert ist auch seine reflexionsfähige, argumentative Theologie, die aus dem Glauben zum Glauben hin geführt wird (vgl. Röm 1,17) und zwar mit einem entsprechenden Selbstbewusstsein, der Standfestigkeit und der Dialogfähigkeit aus freier Liebe und persönlicher Verantwortung. Aphrahat, der „Gottesfürchtige“, hat darin sein Bestes gegeben. Er ist der ausgezeichnete Lehrer und Meister, der immer der bescheiden Lernende bleibt. Von den „Werken des Glaubens“ aus gesehen, die Aphrahat als Disputator beschreibt, ist es berechtigt, ihn als einen verständigen Mann des Dialogs zu bezeichnen, der das friedliche und integrierende Gespräch um Jesus Christus öffnete und möglich machte.

2. Kapitel: Die Besonderheit des Glaubensbekenntnisses Aphrahats

„Dies ist nämlich der Glaube (*haymānūṯā*) […]
Dies ist der Glaube der Kirche Gottes.“[1]

Es folgt ein kurzer Blick auf den trinitarischen Gottesglauben Aphrahats und dessen spezifisches „Symbol“[2] im Kontext der frühen syrischen Kirche.

2.1. Das „offizielle“ Credo Aphrahats

Bereits in der ersten *Demonstratio* „Über den Glauben“ legt Aphrahat auf Bitten eines Mönchsfreundes sein achtzeiliges Glaubensbekenntnis dar und damit das „offizielle“ Credo der von ihm repräsentierten christlichen Gemeinden im Sassanidenreich.[3]

„Dies ist nämlich der Glaube (*haymānūṯā*):

1. Dass man glaubt an Gott (*n^{e}haymen b-(ʾ)allāhā*), den Herrn des Alls,
2. der gemacht hat Himmel und Erde und Meere und alles, was drinnen ist,
3. der Adam gemacht hat in seinem Bild,
4. der die Weisung (*ʾorāytā*) dem Mose gegeben hat,
5. der von *seinem* Geist (zu erg.: einen Teil) (*men rūḥeh*) in die Propheten gesandt hat,
6. der ferner *seinen* Messias (*l-m^{e}šīḥeh*) in die Welt gesandt hat,
7. dass man glaubt an die Wiederbelebung (*ḥāyyāṯā*) der Toten,
8. dass man darüber hinaus auch glaubt an das Geheimnis der Taufe

(*rāzā d^{e}-maʿmōḏīṯā*).

Dies ist der Glaube der Kirche Gottes (*ʿēdtā d-(ʾ)allāhā*)“.[4]

Die Wendung „Dies ist der Glaube […] Dies ist der Glaube der Kirche Gottes“ ist die allgemein gebräuchliche Form des Credos.[5] So wird bezeugt, dass dieses in knapper,

---

[1] D 1:19; FC I, 96 (PS I 44,12.20-21).

[2] Zu diesem theologischen Begriff *siehe*: P. BRUNS, Symbol/Symbolerklärung, in: LACL ([3]2002) 660-662; J. N. D. KELLY, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 57-65; A. MERKT, Symbolum. Historische Bedeutung und patristische Deutung des Bekenntnisnamens, in: RömQ 96 (2001) 1-36; L. H. WESTRA, How Did *Symbolum* Come to Mean ‘Creed‘, in: StPatr 45 (2010) 85-91.

[3] SCHWEN, Afrahat, 60; BRUNS, Christusbild, 96; Vgl. dazu etwa BAUMSTARK, GSyL, 31; VÖÖBUS, Methodologisches, 25-32; *DERS.*, New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity, in: VigChr 26 (1972) 291-296.

[4] D 1:19; FC I, 96 (PS I 44,12-21); die Nummerierung für Verweise: BRUNS, Christusbild, 95f.

nüchterner Form abgefasste achtzeilige Glaubensbekenntnis keine Erfindung Aphrahats ist, sondern offensichtlich eine alte Formel aus dem gängigen kirchlichen Glaubensartikel darstellt. Diese Annahme findet eine Stütze im Glaubensbekenntnis seines Freundes, der schreibt:

> „Allein ich glaube nämlich ganz fest, dass Gott einer ist, der Himmel und Erde gemacht hat von Anbeginn, der die Welt geschmückt hat mit seinen Einrichtungen, der den Menschen gemacht hat in seinem Bild, der das Opfer Abels annahm, der Henoch entrückte wegen des Wohlgefallens an ihm, der Noach verbarg (zu erg.: in der Arche) wegen seiner Gerechtigkeit, der Abraham erwählte wegen seines Glaubens, der mit Mose sprach und der schließlich seinen Messias (*m*^{e}*šīḥeh*) in die Welt gesandt hat.“[6]

2.1.1. Zu den einzelnen Elementen

In den ersten fünf Zeilen finden bekenntnishafte Elemente, die sich auf die atl. Schöpfungsgeschichte und auf atl. heilsgeschichtliche Geschehnisse beziehen.[7]

An erster Stelle ist vom Glauben an den Schöpfergott und über das Sein Gottes als Schöpfer die Rede. Aphrahat legt hier das Bekenntnis der göttlichen Souveränität, der Einzigkeit und Alleinherrschaft Gottes (*μοναρχία*) ab. Der göttliche Eine, die Monarchie Gottes ist Gott – alleiniger Herrscher und Schöpfer des Weltalls und des Menschen.[8] Die biblisch bezeugte Geschichte von der Formung des Menschen (Adams) nach seinem (Gottes) Bild gilt hier als Krönung. Doch wird Gott in dieser Formel nicht „Vater“ (*ʾaḇā*) genannt.[9] Er ist „der eine Gott“,[10] „der (eine) Heilige“ (*qaddīšā*)[11] oder „der Hei-

---

[5] Ebd., 96.
[6] Zitiert nach BRUNS, in: FC I, 78; Vgl. die Zusammenstellung: BRUNS, Christusbild, 95f.
[7] Ebd., 97.
[8] P. BEDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum I (AMS I), Paris 1890, 107, „Ich bekenne *einen* Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat, und die Seen und alles, was ist darin […].“
[9] Erst später Z.B. in D 17:8 (FC I, 424/PS I 801,11-16) ist zu lesen: „[…] um wieviel mehr ziemt es sich dann für uns, Jesus anzubeten und zu verehren, der unser schwerfälliges Bewußtsein von aller Anbetung des eitlen Irrtums abgewendet und uns kundgetan hat, *den einen Gott, unseren Vater und Schöpfer*, anzubeten, zu verehren und ihm zu dienen“; noch im gleichen Kontext der anbetenden Hymnen ist in D 23:52 (FC II,560/PS II 100,13-15.24-27.) zu finden: „Wir beten dich (zu erg.: Jesus) an, *deinen erhabenen Vater*, der uns in dir erhöht und zu sich berufen hat […] Laßt uns täglich wachen, um durch den geliebten Sohn *dem Vater* Lob zu sagen, der ihn gesandt hat […] Laßt uns *seinen Vater* bekennen, dass er sich auch zu uns bekenne!“; in D 23:59 (FC II, 568/PS II 120,22-25) sagt er: „Wir haben dich Gott *genannt*; wir haben dir den *Namen Vater* genannt, weil du uns *gezeugt* hast, *König und Gott*, weil du uns *berufen* hast“ (Kursivierung vom Verfasser).
[10] D 23:60; FC II, 570 (PS II 124,7); D 23:61; FC II, 571; D 23:62; FC II, 572 (in diesem Kapitel kommt es viermal vor); D 23:63; FC II, 573.

lige, unser Gott“[12] gemäß der altestamentlich-jüdischen Tradition, was letzten Endes bedeutet: dieser *eine* und *einzige* Gott steht an der Spitze und ist das Subjekt aller heilsgeschichtlichen Handlungen.

Die weiteren Elemente des Bekenntnisses beziehen sich auf die Geschichte Gottes mit dem Volk Israels. Dieser eine Gott schafft die Weltordnung und gibt dem auserwählten Volk die „Weisung/Tora“ (*ʾorāytā*)[13] durch die *Hand* von Mose,[14] dem Führer des Volkes. Die genaue Bedeutung des auf jüdisch-aramäischem Sprachgebrauch basierenden Terminus *ʾorāytā* bei Aphrahat ist mit der im hebräischen Terminus תּוֹרָה nicht verschieden.[15] Dieser Gebrauch in den *Demonstrationes* Aphrahats lässt sogar mit dem syrisch-aramäischen Terminus *nāmōsā* (das Gesetz) auf eine gewisse Synonymität schließen, insofern beide Wendungen zur Übersetzung der Gesamtheit der Gebote der Tora verwendet werden.[16] Wie noch zu sehen sein wird, werden die Termini *ʾorāytā* und *nāmōsā* parallel oder abwechselnd verwendet.[17]

Ein weiteres Element weist auf den Geist Gottes (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*), im Possessivsuffix auf „seinen Geist“ (*rūḥeh*).[18] Das ist nur im Zusammenhang mit dem Bekenntnis der göttlichen Monarchia angemessen zu erklären. Anders als in den westlichen Symbolen ist der Geist in dieser Glaubensformel nicht „personhaft“ als selbstständige Größe bezeichnet.[19] Ihm wird auch kein göttliches Prädikat verliehen. Es ist „*sein* Geist“, „der

---

[11] Z.B. D 6:1; FC I, 183 (PS I 241,20-21); hier spricht APHRAHAT von der „Wohnstatt der Heiligen“; D 14:22; FC II, 352: „Der Heilige hatte nämlich Adam alle Bäume des Paradieses überlassen“; D 18:4; FC II, 434 (PS I 825,19-20): „der Heilige sprach mit Mose […] daraufhin sprach der Heilige mit ihnen (zu erg.: den Israeliten).“

[12] D 15:3; FC II, 396 (PS I 733,26-27).

[13] D 1:19; FC I, 96 (PS I 44,16); D 2:1; FC I, 99 (PS I 48,4.6); D 2:5; FC I, 102 (PS I 56,26); D 2:7; FC I, 104 (PS I 61,7.9); D 21:18; FC II, 492 (PS I 976,6-7).

[14] Vgl. D 2:2; FC I, 100 (PS I 52,2-4); D 3:3; FC I, 122 (PS I 104,4-5).

[15] ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 42; *siehe* dazu M. WEITZMAN, From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible, in: J. LIEU u.a. (ed.), The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire, London 1992, 147-173, hier: 163; J. JOOSTEN, Greek and Latin Words in the Peshitta Pentateuch. First Soundings, in: VII Symposium Syriacum (OCA 256), Roma 1998, 37-47, *bes.* 42.47.

[16] ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 41-43; A. LEHTO, Moral, Ascetic, and Ritual. Dimensions to Law-Observance in Aphrahat’s Demonstrations, in: JECS 14 (2006) 157-181, hier: 160ff.

[17] *Siehe* unten: 10.3.2.

[18] Vgl. OdSal 6,7: „Unsere Geister lobpreisen seinen heiligen Geist (*l-rūḥeh qaddīšā*); 11,2: „Der der Höchste beschnitt mich durch seinen heiligen Geist (*b-rūḥeh qaddīšā*).“

[19] Vgl. SCHÄFER, Vorstellung, 62: „Der Terminus »hl. Geist« bezeichnet nicht die Gottheit selbst, also eine bestimmte »Seinsweise« Gottes, sondern allenfalls eine »Offenbarungsweise« der Gottheit. Diese Unterscheidung zwischen »Seinsweise« und »Offenbarungweise« ermöglicht es vielleicht, die mit der

heilige Geist eures Vaters“[20] und er ist als Geist Gottes,[21] der ganz auf Gott und sein Heilshandeln bezogen ist, zu verstehen.[22] So stellt sich an dieser Stelle der christliche Glaube bewusst in den Rahmen des *jüdischen* Monotheismus.[23]

Die Erwähnung der Geistmitteilung an die Propheten in der fünften Zeile ist hervorzuheben. Gott sendet *seinen* Geist. Verknüpft mit der rabbinischen Lehre von der Gegenwart Gottes als Schechina ist die Rede vom Ruhen der Schechina in den Propheten, d.h. der Heilige Geist (*rūḥā qaddīšā*)[24] ruht auf ihnen.[25] Dieser „Geist des Heiligen/der Heiligkeit“ (*rūḥā d^{e}-qudšā*)[26] wirkt in der Heilsgeschichte durch Patriarchen und Gerechte, durch das Gesetz und die Propheten (= das Erste Testament).[27] Dieser Geist spricht durch Jakob, Josef, Mose, Josua, David, Elischa und Micha.[28] Aphrahat spricht auch davon, dass der Geist Jeremia stärkt und David beschützt;[29] sogar Daniel und Elischa sind ganz mit dem Geist „bekleidet“.[30]

Die Texte Aphrahats, die hier herangezogen werden, fallen unter die Kategorie „Prophetien“, d.h. es sind die Offenbarungsweise Gottes an die Propheten im Ersten Testa-

---

Fragestellung »Identität des hl. Geistes mit Gott« oder »Hypostasierung des hl. Geistes« zu eng gefasste Problematik zu erweitern.“

[20] D 21:21; FC II, 495 (PS I 984,3-4); Vgl. Mt 10,19f; Lk 12,11; 21,14f.

[21] Röm 8,9. 11.14; 1Kor 2,11f.; 6,11; 7,40; 12,3; 2Kor 3,3; Phil 3,3; 1Thess 4,8.

[22] Ähnliches ist auch in OdSal 3,10; 7,3; 8,6; 13,2; 14,8; 16,3.5; 21,2; 25,8; Vgl. CRAMER, Geist Gottes, 78; E. KANIYAMAPRAMPIL, The Spirit of Life: Towards a Theology of the Holy Spirit in the Early Syriac Tradition, in: Harp 18 (2005) 279-287.

[23] Vgl. F.-W. MARQUARDT, Wie verhält sich die christliche Lehre vom dreieinigen Gott zur jüdischen Betonung der Einheit Gottes?, in: *DERS.*, Auf einem Weg ins Lehrhaus. Leben und Denken mit Israel (Aufsätze hg. von M. STÖHR), Frankfurt a.M. 2009, 141-148, hier: 142.

[24] Belege für die verwendete Termini *rūḥā* bei APHRAHAT, *siehe*: KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 26-28.

[25] PETUCHOWSKI/THOMA, Schekhina, 182-183; SCHÄFER, Vorstellung, 21-26.140f.; *siehe* auch: *DERS.*, Die Termini „Heiliger Geist“ und „Geist der Prophetie“ in den Targumim und das Verhältnis der Targumim zueinander, in: VT 20 (1970) 17-24; *DERS.*, Gottesbilder, 126.

[26] D 11:7; FC II, 289 (PS I 485,18); D 13:7; FC II, 320 (PS I 556,8-9): „Der Geist der Heiligkeit erwählte ihn (Noach)“; Vgl. P. BRUNS, Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche, in: AHC 32 (2000) 1-22, hier: 14; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 47-49.

[27] D 6:12; FC I, 202 (PS I 285,24 und 288,4.6); D 6:13; FC I, 204 (PS I 292); D 21:21; FC II, 495 (PS I 984,5-985,5); Vgl. BROCK, Holy Spirit, 3: in diesem Zusammenhang spricht die frühsyrische Tradition vom „Geist der Prophetie”; Vgl. dazu J. R. LEVISON, Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data, in: NTS 43 (1997) 35-57.

[28] D 21:21; FC II, 495 (PS I 984,10-26).

[29] D 21:21; FC II, 495 (PS I 985,2-6).

[30] D 19:8; FC II, 451 (PS I 872, 5); D 21:21; FC II, 495 (PS I 984,21); Vgl. dazu B. A. LEVINE, On the Presence of God in Biblical Religion, in: J. NEUSNER (ed.), Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough (SHR 14), Leiden 1968, 71-87, hier: 76.

mentes;[31] diese stellen zugleich das heilsgeschichtliche Kontinuum heraus, wenn Aphrahat von dem Geist, also von der *rūḥā*[32] und dem Geistbesitz[33] spricht. Diese *rūḥā* ist göttlich und unsterblich.[34] Diese *rūḥā* wohnt im König Christus[35] und diese ist auch der Geist Christi: „Gott teilte vom Geist Christi und sandte ihn in die Propheten (3Kor 3,10)".[36] Ferner zitiert Aphrahat an anderer Stelle, um die Kontinuität der Geistausgießung zu beschreiben: es ist „heute «vom Geist Christi über alles Fleisch ausgegossen, und Söhne und Töchter, Alte und Junge, Knechte und Mägde befinden sich in prophetischer Verzückung» (Joel 3,1; Apg 2,17)."[37] Diesen Geist Christi (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) empfängt der Mensch bei der Taufe.[38] Er spielt auch eine aktive Rolle bei der Auferstehung des Leibes als Fürsprecher oder Kläger.[39]

In diesem Sinne ist es berechtigt, vom kirchlichen Bekenntnis im Rahmen des prophetischen Monotheismus zu sprechen.[40] Aphrahat legt auf diesen Gedanken besonderen Wert, indem er ihn immer wieder in seiner vorgetragenen Lehre anführt. Der *eine* Gott teilt den Propheten seinen Geist, den Geist Christi, den Heiligen Geist mit. Durch die-

---

[31] SCHÄFER, Vorstellung, 62-63.66; Vgl. dazu R. KOCH, Der Geist Gottes im Alten Testament, Frankfurt a.M. 1991, 40-71; W. A. MEEKS, The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology (NTSupp 14), Leiden 1967, 186-192, *bes*. 189.
[32] Die feminine Form nach der syrischen Sprache.
[33] *Siehe* dazu StrB. Bd. II, 127-138.
[34] D 6:14; FC I, 205 (PS I 293,11).
[35] Z.B. D 1:9; FC I, 87 (PS I 20,23-21,9) mit Bezug auf Jes 11,1-2; D 6:12; FC I, 202 (PS I 285,23-288,5) mit Bezug auf Joh 3,34; Vgl. dazu SCHWEN, Afrahat, 72f.; der eine Gott offenbart sich in der Schöpfung, in den Propheten und in Christus. SCHWEN ist der Meinung, dass diese Betonung ihren Grund in der Polemik gegen dualistische Ketzer hat.
[36] D 6:12; FC I, 202 (PS I 285,24-25).
[37] D 6:12; FC I, 202 (PS I 288,6-9).
[38] D 6:14; FC I, 205 (PS I 292,24); *siehe* die Rede vom Geist Christi im NT: Röm 8,9; Gal 4,6; Phil 1,19; vgl. 2Kor 3,18.
[39] D 6:14; FC I, 206 (PS I 296,7-9); Vgl. URBINA, Gottheit Christi, 138. Er behauptet, dass der Geist gemäß APHRAHAT nicht im Sinne von der hypostatischen Existenz zu verstehen ist; dennoch sieht er diese Möglichkeit (ebd. 127-129), in dem APHRAHAT den Geist mit der weiblichen Gestalt der göttlichen Weisheit identifiziert; Vgl. ActThom 6-7,50 („[A]nd have praised the Spirit, His Wisdom"); 50,12 („Come, power of the Father and wisdom of the Son"); *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 147-149.210.279; zur jüdischen Tradition bei J. R. LEVISON, The Spirit in First Century Judaism (AGJU 29), Leiden u.a. 1997, 178f.
[40] D 4:6; FC I, 141 (PS I 148,12); D 6:15; FC I, 207 (PS I 297, 8); Vgl. dazu D 17:6; FC II, 421 (PS I 793,21); D 23:11; FC II, 538 (PS II 32,13) und D 23:58; FC II, 567 (PS II 117,12); Vgl. W. CRAMER, Der heilige Geist und die Taufe Jesu im armenischen Glaubensbekenntnis, in: OrChr 65 (1981) 40-61, hier: 55.

sen, *seinen* Geist lehren, ermahnen und leiten die Propheten durch ihren Mund,[41] in ihrer Lebenserfahrung und in ihrem Schicksal.[42] Das lässt darauf schließen, dass in Aphrahats Bekenntnis das Verständnis des Geistes Gottes sowie der Geistmitteilung noch fest in der alttestamentlich-jüdischen Tradition verankert ist.[43] ALFRED ADAM[44] behauptet, dass diese ersten fünf Glieder als altjüdisches Symbol verstanden werden müssen, und weist auf die verwandten Gedanken im Text *De opficio mundi 172* des jüdischen Autors PHILO VON ALEXANDRIEN hin (15/10 v.Chr bis nach 40 n.Chr).[45]

In diesem Zusammenhang ist die mütterliche Funktion bzw. Muttergestalt (*rūḥā d^e-qaddīšṯā*) des Heiligen Geistes (*rūḥā d^e-qudšā*)[46] bzw. die Nennung des Geistes als Mutter (*ʾemmā*) zu erwähnen.[47] Spuren davon finden sich auch in der Gnosis im Raum Syrien-Palästina,[48] in den Oden Salomos,[49] in der syrischen Didaskalie,[50] im Thomasevangelium[51] sowie in den Geistgebeten der Thomasakte[52] und später auch ansatzweise

---

[41] D 6:14; FC I, 204 (PS I 292,17); D 6:16; FC I, 208 (PS I 300, 13. 20. 23); D 23:14; FC II, 541 (PS II 41, 2).

[42] Z. B. D 6:12-18; FC I, 202ff; D 10:8; FC I, 278; D 21:21; FC II, 494f.

[43] M. OEMING, Geist und Geistbegabung: II. Altes Testament, in: RGG Bd. 3 (^{4}2000) Sp. 584-585; CRAMER, Geist Gottes, 55. 70; Vgl. dazu SCHÄFER, Vorstellung, 21-70. 143-146; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 45-49.

[44] ADAM, Dogmengeschichte I, 92; *siehe* dazu: D 6:12.15; FC I, 207f; D 10:8; FC I, 277.

[45] Vgl. dazu KREMER, Mundus Primus, 6-11.

[46] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 203-223; das syrische Wort *rūḥā* stammt aus *rūḥ* und ist äquivalent mit *rū^{a}ḥ* (im Hebräisch ein weibliches Substantiv), *pneuma* (Griechisch: grammatikalisch ein Neutrum), *spiritus* (Lateinisch, grammatikalisch männlich), *atman* (Sanskrit) und *spirit* (Englisch); Vgl. Y. CONGAR, Der Heilige Geist, Freiburg i. Br. 1982, 426; BURKITT, Urchristentum, 59 mit Anm. 1 (= Early Christianity, 37 mit Anm. 2) weist auf die altsyrische Übersetzung Joh 14,26 hin: „Der Geist, der Paraklet, *sie* wird euch alles lehren"; *siehe* dazu D 23:61; FC II, 572 (PS II 128,14-16): „Preis und Ehre sei Gott, dem Vater und seinem Sohn und seinem lebendigen und Heiligen Geist", wobei zu bemerken ist, dass „»lebendig« und »heilig« in der älteren Handschrift weibliche Adjektiva sind" (ebd. 59); *siehe* zudem MURRAY, Symbols, 142-150. 312-320.

[47] D 18:10; FC II, 439 (PS I 840,12); *siehe* dazu LOOFS, Anschauungen, 259; URBINA, Gottheit Christi, 22. 126; Vgl. P. S. BROCK, The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature, in: J. M. SOSKICE (ed.), After Eve. Women, Theology and the Christian Tradition (Women and Religion Series), London 1990, 73-88; *DERS*., Holy Spirit, 3-5.

[48] E. PAGELS, The Gnostic Gospels, New York 1979, 57-83; Vgl. G. KRETSCHMAR, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (BHTh 21), Tübingen 1956, 22; MURRAY, Symbols, 314; G. WIDENGREN, Bardesanes von Edessa und der syrisch-mesopotamische Gnostizismus. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus, in: P. BORGEN (Hg.), The Many and the One: Essays on Religion in the Graeco-Roman World (FS Herman Ludin Jansen), Trondheim 1985, 153-181, hier: 157; *siehe* dazu IRENÄUS VON LYON, *Adv. haer*. 1,30,1-14.

[49] OdSal 19 und 36,1.3.5, auch 24,1-2; 28,1-2; *siehe* oben in ersten Teil: 2.3.

[50] *DidSyr 9* (Text: VÖÖBUS, 100 mit Anm. 14//CONNOLLY, 88//ACHELIS/FLEMMING, 48); *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 217; *siehe* oben im ersten Teil: 2.6.

[51] EvThom 101,1-3: „Jesus sagte: Wer seinen Vater und seine Mutter nicht hassen wird wie ich, kann mir kein (kein) Jünger sein. Und wer seinen Vater und seine Mutter nicht lieben wird wie ich, kann mir kein

bei Ephräm dem Syrer.[53] In diesem Zusammenhang interessiert eine Aussage, die Aphrahat in der *XVIII. Darlegung* „Über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit“ geschrieben hat.

> „Wir haben aus dem Gesetz (*nāmōsā*) gehört: «Ein Mann wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhangen, und sie werden ein Fleisch sein» (Gen 2,24). Dies ist wahrhaft eine große und hervorragende Prophetie. Wer aber ist der, der Vater und Mutter verlässt, um eine Frau zu nehmen? Das ist der Sinn: Wenn ein Mensch sich noch keine Frau genommen hat, liebt und ehrt er Gott als seinen Vater und den Geist der Heiligkeit (*rūḥā qudšā*) als seine Mutter (*ʾemmeh*). Er hat keine andere Liebe. Wenn der Mensch sich aber eine Frau genommen hat, verlässt er seinen (wahren) Vater und seine Mutter, die oben genannt wurden. Sein Sinn (*reʿyāneh*) wird durch diese Welt gefangengenommen, sein Sinn (*reʿyāneh*), sein Herz (*lebbeh*), sein Denken (*maḥšaḇteh*) werden von Gott fort mitten in die Welt gezogen.“[54]

Dem Kontext nach geht es Aphrahat um die Verteidigung des jungfräulichen und ehelosen Lebens der Einzelnen (*īḥīḏāyē*).[55] In der Auseinandersetzung mit den Juden nimmt Aphrahat den Schrifttext aus Gen 2,24 als „große und hervorragende Prophetie“.[56] Er konkretisiert diese nun als asketische Enthaltung der Ehe in der asketischen Bundesgemeinschaft.[57]

> „Es heißt: «Die beiden werden ein Fleisch sein» (Gen 2,24). Das stimmt, dass, wie Mann und Frau ein Fleisch und ein Sinn (*reʿyānā*) werden und Sinn (zu erg.: Intellekt [*tarʿīṯā*]) und Denken (*maḥšaḇtā*) (des Mannes) sich von Vater und Mutter entfernen, so auch der Mensch, der noch kei-

---

Jünger sein. Denn meine Mutter, die mich (geboren hat, hat mich dem Tode ausgeliefert). Meine *wahre Mutter* aber gab mir das Leben“ (Kursievierung vom Verfasser); *siehe* oben im ersten Teil: 2.4.

[52] ActThom 27.50.133 (*syr*. Text: KLIJN, Acts of Thomas, 77-78.91.136; *griech*. Text: NTApo [6]II, 313f. 324.354); *siehe* zudem KLIJN, Edessa, 123f; G. WINKLER, Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu, in: OS 27 (1978) 281-306, hier: 282; ausführlich bei MYERS, Spirit, 145-220 und KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 92-105 und 214-215.

[53] EPHRÄM, *HdEpiph* 6,1; 8,15; *HdE* 25,18; *siehe* dazu: S. BROCK, ‘Come, compassionate Mother…, come Holy Spirit’: a forgotten aspect of early Eastern Christian imagery, in: ArSt 3 (1991) 249-257, hier: 250 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006); *DERS*., Luminous Eye, 168-172; MURRAY, Symbols, 142f. 312ff; CRAMER, Geist Gottes, 36ff. 42f. 68f; C. B. HORN, Überlegungen zur Rolle der Pneumatologie Ephräm des Syrers im Umfeld des Ersten Konzils von Konstantinopel, in: M. TAMCKE (Hg.), Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzenheiligen 2002 (StOKG 33), Münster 2004, 29-51, hier: 33; POSSEKEL, Ephrem’s Doctrine of God, 227-230; K. E. MCVEY, Ephrem The Syrian’s Use of Female Metaphors to Describe the Deity, in: ZAC 5 (2001) 261-288 und Beweise dort.

[54] D 18:10; FC II, 439 (PS I 840,5-21).

[55] D 18:12; FC II, 440 (PS I 841,3-9).

[56] Vgl. J. MARTIKAINEN, Die Muttergestalt des Heiligen Geistes in der fruehen syrischen Theologie, in: F. CLEVE/E. RYÖSKÄS (Hg.), Makarios-Symposium über den Heiligen Geist, Åbo 1989, 114-127, hier: 117.

[57] KANIYAMPARAMPIL, Feminine-Maternal, 180-181; *DERS*., Spirit, 216.

ne Frau genommen hat und alleine bleibt (*īḥīḏāʾīṯ*), eines Geistes und Sinnes mit seinem Vater bleibt."[58]

Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass Aphrahat die Gleichsetzung des Vaters mit Gott und der Mutter mit dem Geist der Heiligkeit herstellt. WINFRID CRAMER[59] hat darauf hingewiesen, dass sich hier ereignet, was in der syrischen Kirche *vor* und *um* Aphrahat bekannt und geläufig war:[60] Der getaufte Mensch hat Gott zum Vater und die Geistin, *rūḥā d^e^-qaddīšṯā*, zur wahren Mutter.[61] Christologisch daran ist, dass sich das zitierte Wort aus Gen 2,24 über Verlassen von Vater und Mutter, wie Paulus es in Eph 5,31-32 betont, auf die innige Beziehung in der Brautschaft (durch die Taufe) mit Christus, dem himmlischen Bräutigam, bezieht.[62]

Noch eine abschließende Bemerkung darf hier angefügt werden. In der Art und Weise, wie Aphrahat den Heiligen Geist im femininen Bild darstellt,[63] bezieht er sich auf den biblisch-christlichen Sprachgebrauch (in den semitischen Sprachen des Hebräischen, Aramäischen und Syrischen),[64] der in seiner Gemeinde und aus dem Gemeindegottesdienst seiner Zeit bekannt und geläufig war: „[I]n the Syriac tradition, the activity of the Spirit describeb in the feminine terms does not indicate that the Spirit is the feminine

---

[58] D 18:11; FC II, 439f. (PS I 840,21-841,2); bei EPHRÄM, *CGen* 2,13; *siehe* dazu KREMER, Genesis, 228.
[59] CRAMER, Geist Gottes, 69.
[60] MURRAY, Symbols, 312ff.; Vgl. LOOFS, Anschauungen, 275.
[61] Dabei ist allerdings zu beachten, dass APHRAHAT im oben genannten Text D 18:10; FC II, 439 (PS I 840,5-21) die maskuline Form für den Heiligen Geist verwendet; Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 217 (mit Anm. 51); *siehe* dazu ebd., 135.212-223 („The Holy Spirit as Mother of Christians"); Emmanuel KANIYAMPARAMPIL hat auch dazu kommentierend bemerkt: „Here it is also noteworthy that after 400 AD the grammatical feminine gender of Holy Spirit began to disappear from the *Peshita* New Testament and from the Syriac literature. From 6th century onwards a masculine gender was used regularly for talking about the Spirit even though the feminine feature did not disappear completely" (ebd., 207).
[62] D 14:39; FC I, 375 (PS I 684,1-2) mit Bezug auf Joh 3,29; Vgl. QUISPEL, Makarius, 10; CONGAR, Geist, 427; VÖÖBUS, HASO 1, 68; KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 40. 48-49; dies wird noch im 8. Kapitel behandelt.
[63] Grammatikalisch in der femininen Form findet man in drei Stellen: D 6:14 (PS I 292,13-14) in Anspielung auf Eph 4,30; D 6:16 (PS I 300,10) in Anspielung auf Ps 51,13 und D 23:61 (PS II 128,14-15). Einmal steht der Terminus „der Heilige Geist" im maskulin: D 11:7 (PS I 485,18) mit Bezug auf Gott.
[64] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 32-33; P. A. H. de BOER, Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety, Leiden 1974, 38-48; Vgl. W. SPEYER, Das Weiblich – Mütterliche im christlichen Gottesbild, in: Kairos NF 24 (1982) 151-158, hier: 151 mit Anm. 9; R. MURRAY, Mary, the Second Eve in the Early Syriac Fathers, in: ECR 3 (1971) 372-384, hier: 373; möglicherweise spielt auch diese Vorstellung für Devotion Mariens eine Rolle.

element in God.“[65] Zu betonen ist auch die sprachlich-feminine Verwendung des Heiligen Geistes als Mutter der Getauften bzw. der Kirche, „aber nie Jesu, dessen einzige Mutter Maria ist.“[66] Gerade durch die zuvor genannten Belege ist der Einfluss von mythologischen und apokryphen Gedankengängen auszuschließen.[67]

In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig sich daran zu erinnern: „Auch der Gedanke einer himmlischen Familie, der im Semitischen nahe liegt, weil רוחאGeist, generis feminini ist, ist Afrahat ganz fremd.“[68] So bleibt beispielweise zu bemerken, wie PAUL SCHWEN meint, dass die Vorstellung von der Muttergestalt des Heiligen Geistes wirksam ist. Deren Verbreitung wird im syrischen Raum durch die bildlichen Aussagen des Perlenliedes in den Thomasakten[69] bezeugt bzw. klang es bereits im Philippusevangelium an.[70] Dies ist in der Folge für das Verständnis Muhammads von einer Dreiheit (*ta<u>t</u>lît*)[71] von Bedeutung, „der seine Kenntnisse übers Christentum von Judenchristen

---

[65] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 219; Vgl. KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 38 Anm. 12: „Der Hl. Geist ist nie Mutter im innertrinitarischen Sinne, sondern (abgesehen von Gnosis) immer nur im Sinne der heilsökonomischen Trinitätslehre.“

[66] KRUSE, Ode Salomos, 30.

[67] Vgl. KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 36; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 210 (mit Anm. 28).214.218.

[68] SCHWEN, Afrahat, 91; Vgl. dazu M. HAUKE, Die Diskussion um die weilbliche Symbolik des Gottes in der Pneumatologie, in: G. SCHWEIGER (Hg.), Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen [Internationales theologischen Symposion zur Trinitätslehre (28./29.11.1991)] (StGThK Bd. 11), St. Ottilien 1993, 130-150, hier: 134f; *DERS.*, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn [3]1991, 158f.; Vgl. auch dazu CONGAR, Geist, 429.

[69] O. BETZ/T. SCHRAMM, Perlenlied und Thomas-Evangelium. Texte aus der Frühzeit des Christentums, Zürich u.a. 1985, 19ff.; J. FERREIRA, The Hymn of the Pearl. The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translation, and Notes (ECS 3), Sydney 2002, 37ff. 81ff.; dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 269-276.

[70] Im Evangelium nach Philippus (PhilEv 17a) ist auch zu lesen: „Einige sagten: «Maria ist schwanger geworden vom Heiligen Geist.» Sie irren sich! Sie wissen nicht, was sie sagen! Wann wäre jemals ein Weib von einem Weibe schwanger geworden?“ (zitiert nach NTApo [6]I, 156); auch das judenchristliche Hebräerevangelium (1 und 3), das wohl in der 1. Hälfte des 2.Jh. n.Chr. in Ägypten entstand, setzt die Vorstellung vom weiblichen Geist mit Maria gleich: „Als Christus auf die Erde zu den Menschen kommem wollte, erwählte der Vatergott eine gewaltige Kraft im Himmel, die Michael hieß, und vertraute Christus ihrer Fürsorge an. Und die Kraft kam in die Welt, und sie wurde Maria genannt und Christus war sieben Monate in ihrem Leibe“; *weiters*: „[…] sagt der Heiland: «Sogleich ergriff mich meine Mutter, der Heilige Geist, an meinem Haare und trug mich weg auf den großen Berg Thabor»“; zitiert nach NTApo [6]I, 146; Vgl. F. F. BRUCE, Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum (Hg. E. GÜTING), Giessen u.a. [3]1993, 89-91.

[71] H. SONNEMANS, Der einzige und drei-eine Gott. Trinität im Disput mit Judentum und Islam, in: F. HAHN/F.-L. HOSSFELD u.a. (Hg.), Zion. Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, 271-294, hier: 289 (mit jeweils weiterführender Literatur!); M. BAUSCHKE, Jesus – Stein des Antoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 29), Köln 2000, 153-159; Vgl. dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 276 mit Anm. 60.

hatte, die christliche Trinität aus Gott, Jesus und – die irdische Mutter mit der himmlischen verwechselnd – Maria bestehen ließ (Sure V, 76-79, 116f).“[72]

In der sechsten Zeile wird die Sendung des Messias (Christus) als „*seines* Messias“ festgestellt. Der Messias ist Gott, dem obersten Monarchen, zugeordnet. Von Christus selbst wird nicht viel gesagt. Ihm wird kein göttliches Prädikat verliehen, nicht einmal das des „Sohnes“, sondern er wird als der „Gesandte Gottes“ (*šliḥā d-(ʾ)allāhā*)[73] bezeichnet. So versteht es sich von selbst, dass die Rolle des Messias im Glauben des Aphrahats auf den wahren Gott und dessen Autorität zurückzuführen ist.[74] Das erklärt, weshalb die Aufzählung der Heilstaten Christi fehlt.[75] Wie Aphrahat dieser christologischen Komponente nachgegangen ist, wird im Folgenden noch eingehender betrachtet werden.

In der siebten Zeile ist vom Glauben an die Auferweckung der Toten die Rede. Es findet sich aber kein direkter Hinweis auf die Auferstehung Christi.[76] Das verstärkt den Eindruck, den man auch sonst gewinnt, dass dieses Bekenntnis nur ein allgemeines Auferstehungsverständnis enthält, das im Ersten Testament erst sehr spät bezeugt ist.[77]

---

[72] SCHWEN, Afrahat, 92 Anm. 2; Vgl. DRIJVERS, Bardaiṣan of Edessa, 151 (EPHRÄM: *HcHaer* 55,1); dazu auch 200-207; W. HAGE, Der Einfluß des orientalischen Christentums auf den werdenden Islam, in: W. HÖPFNER (Hg.), Der Islam als nachchristliche Religion, Wiesbaden 1971, 7-19, hier: 10; J. BOUMAN, Christen und Muslime. Was sie verbindet und was sie trennt, Gießen/Basel [3]2001, 86; A. BAUMSTARK, Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran, in: OrChr 37 (1953) 6-22, hier: 6; KRETSCHMAR, Trinitätstheologie, 22; H. BUSSE, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt [2]1991, 55ff. Bemerkenswert ist, dass die christlich arabische Literatur im 8. Jahrhundert den Heiligen Geist grammatikalisch als feminin verwendet: *rūḥu l-qudus* bzw. *ar-rūḥu l-qudus (*vgl. Hebr. *rūaḥ haq-qōḏæš*; Arm. *rūḥā d*[e]*-qudšā*); *siehe* dazu: BROCK, Compassionate, 256. Das indonesische Wort für den Heiligen Geist: *Roh Allah*, *Rohul Kudus* bzw. *Roh Kudus* stammen aus der arabischen Sprache; der Koran verwendet zwei Termini: *“Ruh-Allah“* (Sura 12,87) und *“Ar-Ruh-Al-Qudus“* (Sure 2,87; 5,110).

[73] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,11); auch D 14:11; FC II, 340 (PS I 597,13.16); ähnlich auch ActThom 10.27; Vgl. MURRAY, Symbols, 171-176; G. WINKLER, Eine bemerkenswerte Stelle im armenischen Glaubensbekenntnis: *Credimus et in Sanctum Spiritum qui descendit in Jordanem proclamavit missum*, in: OrChr 63 (1979) 130-162, hier: 140-143.

[74] Parallel zur Sendung der alttestamentlichen Propheten, *siehe*: Ri 6,8; Jer 7,25; Ez 3,5-6.

[75] BRUNS, Christusbild, 97.

[76] *Siehe* auch unten: 12.4.2. *bes*. unter dem Abschnitt: *Der „Tod des Todes“ – Der „im Sieg verschlungene Tod“.*

[77] Die frühesten Zeugnisse dieser Eschatologie sind: Jes 26,19; Ez 37,12; Dan 12,2; weiters *siehe*: G. STEMBERGER, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Chr.-100 n.Chr.) (AB 56), Rom 1972, 9. 24; Vgl. dazu N. FÜGLISTER, Die biblische Anthropologie und die postmortale Existenz des Individuums, in: Kairos 22 (1980) 129-145, hier: 124f. 145 mit Anm. 42. Weitere Erklärung und Literatur bei: G. STEM-

Dafür lässt sich die Beobachtung von PETER BRUNS[78] geltend machen, dass dieser Gedanke nicht spezifisch christlich ist, sondern aus Dan 12,1-13[79] und aus der zweiten B^{e}rakha (Benediktion/Lobpreis) des jüdischen Achtzehngebetes[80] entnommen sein dürfte. Daher kann davon ausgegangen werden: Nicht durch Unterscheidung allein findet das Glaubensbekenntnis Aphrahats zu seiner besonderen Identität, sondern auch durch rezipierende Anknüpfung an bereits vorgefundene Überlieferung.

In der letzten Zeile steht die Aussage über die Taufe, die mit der Bezeichnung „Geheimnis", „Mysterium" oder „Symbol" (*rāzā*) des Lebens (*ḥayyē*)[81] als Einführung des Täuflings in das wirkliche Erlösungsgeschehen beschrieben wird.[82] Klar ist indes, dass dieses achtzeilige Glaubensbekenntnis eine Zusammenfassung der christlichen Botschaft in konzentrierter Form ist.[83] Es wurde in der vorausgehenden Unterweisung als sog. mystagogische Katechese für die Taufe[84] zum zentralen Thema gemacht.[85] Da die drei letzten Glieder von Christus als dem Gesandten Gottes, der Auferstehung und der christlichen Taufe handeln, kann man mit ALFRED ADAM annehmen, dass diese später beigefügt worden sind.[86]

BERGER, Das Problem der Auferstehung im Alten Testament, in: *DERS.*, Studium zum rabbinischen Judentum (SBAB 10), Stuttgart 1990, 19-45.

[78] BRUNS, Christusbild, 97.

[79] P. RISSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Freiburg-Heidelberg ^{4}1979, 7; Vgl. dazu ADAM, Dogmengeschichte I, 192.

[80] G. STEMBERGER, Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur, in: *DERS.*, Studium zum rabbinischen Judentum (SBAB 10), Stuttgart 1990, 47-88, hier: 55, verweist auf I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim 1967 [jetzt 1995] (= ^{3}1931), 27ff.

[81] Vgl. D 12:10; FC II, 308f. (PS I 528,25-26; 529,15-16): „In jener Nacht zeigte er ihnen das Geheimnis der Taufe des Leidens und seines Sterbens […] Daraufhin tauften sie sie mit der wahren Taufe (*maʿmōḏīṯā da-š^{e}rārā*), dem Sakrament des Leidens unseres Erlösers (*rāzā d^{e}-ḥaššeh d^{e}-pārōqan*)"; *siehe* unten: 11.2.

[82] APHRAHAT spricht von der Taufe als „Bezeichnung des Lebens", als „wahre Beschneidung", als „zweite Geburt" und als „Gewand der Unsterblichkeit".

[83] CRAMER, Geist Gottes, 71.

[84] Vgl. dazu das „Geheimnis" der Wasserprobe (Ri 7,2f), das APHRAHAT für eine Tauftypologie geltend macht: D 7:20; FC I, 228 (PS I 345,7-9); D:21; FC I, 228 (348,1-4); Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 440f; *siehe* unten: 11.1.3.

[85] BRUNS, Christusbild, 97.

[86] ADAM, Dogmengeschichte I, 192; Vgl. dazu G. BRAULIK, Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neuester Zeit, Stuttgart 1979, 36f.

Aus dieser kurzen Übersicht über das „Symbol“ des Aphrahats ergibt sich, dass er eine gängige Glaubensformel aus dem frühen Stadium der syrischen Kirche überliefert,[87] die sich sowohl in der Form als auch in der Aussage von allen aus der alten Kirche erhaltenen Symbolen deutlich unterscheidet.[88] An erster Stelle ist hier das Fehlen der philosophischen Spekulation über das Wesen Gottes (= der Gottheit) wie auch einer expliziten trinitarischen Formel zu erwähnen.[89] Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, um dies gleich vorwegzunehmen, dass Aphrahat durch seine Schriften eine vollständige Darlegung des christlichen Glaubens bieten will und davon ausging, die Ansicht der ganzen Kirche zu vertreten.[90] So schreibt Aphrahat:

> „Dies habe ich, soweit ich es begriffen habe, aufgeschrieben. Wer nämlich diese Reden liest und darin Worte findet, die seinem Denken nicht entsprechen, soll sie nicht höhnisch verspotten, denn das, was in diesen Kapiteln geschrieben steht, ist nicht nach dem Sinn eines einzelnen geschrieben, auch nicht nach der Überzeugung eines einzelnen Lesers, sondern nach dem Sinn der ganzen Kirche, nach der Überzeugung des ganzen Glaubens.“[91]

2.1.2. Heilserfahrung – Bittgebet – Bekenntnis – Lobpreis

Vergleicht man die festgelegte Reihenfolge „Gott – *sein* Geist – *sein* Messias“ im genannten Glaubensbekenntnis Aphrahats[92] mit dem von Matthäus dem auferstandenen

---

[87] Vgl. dazu E. BECK, Symbolum – Mysterium bei Aphrahat und Ephräm, in: OrChr 42 (1958) 19-40, hier: 25; VÖÖBUS, Methodologisches, 27-29, *bes.* 28 mit Anm. 19: Dieses Muster ist bei dem syropalästinischen Glaubensbekenntnis deutlich zu sehen. Es findet sich diese große Neigung für eine *εἷς* Formel in den Parallelen zum Beispiel in den Symbolen von EUSEBIUS, CYRILL VON JERUSALEM, in demjenigen der syrischen Laodicäa und der Nestorianer; Vgl. A. HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, (Breslau [3]1897 von L. HAHN mit einem Anhang von A. HARNACK) repr. Hildesheim 1962, 131: § 123/4, 131/2.

[88] BURKITT, Early Christianity, 85; CRAMER, Geist Gottes, 70; BRUNS, Christusbild, 96.

[89] KOFSKY/RUZER, Logos, 347 mit Anm. 2.

[90] BARDENHEWER, GAKL 4, 337; Vgl. oben: 1.2.1.

[91] D 22:26; FC II, 520f. (PS I 1044,25-1045,3).

[92] Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die syrische Tradition auch die Form eines fünfgliedrigen Schemas kennt, nämlich: Glauben an den Vater (den Herrscher über das All), an den Sohn (Jesus Christus, [unseren Erlöser]), an den Heiligen Geist (den Beistand), an die heilige Kirche und an die Vergebung der Sünden/Auferstehung (oder ewiges Lebens), wobei die Rangordnung bzw. Reihenfolge der letzten Glieder wechselbar ist. Diese Fünfzahl ist auch in der aus der Mitte des 2. Jh. stammenden *Epistola Apostolorum* (5,16) zu finden. Charakteristisch dafür ist, dass sie diese Fünfzahl in Verbindung mit den fünf Broten bei der Speisung der Fünftausend (Mk 6,38) bringt. Die Zahl fünf (fünf Brote, 5000) steht für die Tora (= die fünf Bücher Mose) [und dazu die zwei Fische (vgl. Joh 6,1-15) symbolisieren die „Propheten“ und die „Schriften“]; *siehe*: C. SCHMIDT - I. WAJNBERG, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (TU 43/III), Leipzig 1919, 32; weiters über ihre Enstehung bei A. STEWART-SYKES, The Asian Origin of *Epistula Apostolorum* and of the new prophecy, in: VigChr 51 (1997) 416-438. Außerdem nennt sie statt des ewigen Le-

Herrn in den Mund gelegten Befehl, die Völker im Namen „des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ zu taufen (Mt 28,19), legt schon das Zitat, besonders aber das Prossesivsuffix „sein“ und die andere Reihenfolge, nahe, dass dieses altsyrische Glaubensbekenntnis kein Muster der Tauf- und Glaubensformel der matthäischen Gemeinde aufgegriffen hat. Dies kann damit erklärt werden, dass dieses Credo die Monarchie Gottes bevorzugt.[93] Es hängt wohl auch mit der syrischen Auffassung des vierten Jahrhunderts über das Verhältnis von Taufe und Kirche zusammen.[94] Die überspitzte Formulierung von GEORG KRETSCHMAR ist diesbezüglich aufschlussreich, wenn er sagt: „Im Westen war die Taufe der Mutterschoß der Kirche, die Kirche wächst aus der Taufe; im Osten wächst die Taufe aus der Kirche.“[95]

So gesehen kann man behaupten, „dass die Anschauung Afrahats im Grunde nicht trinitarisch“[96] ist, da weder dem Geist noch dem Messias ein göttliches Prädikat verliehen wird. Damit wird auch die Deutung dieser Formel von PAUL SCHWEN als „binitarisch“[97] verständlich,[98] während die von FRIEDRICH LOOFS als „ditheistisch“[99] auszuschließen ist. Eher aber ist diese eingliedrige Formel, wie schon erwähnt, mit dem alttestamentlich-jüdischen *Sch^{e}ma*ʿ verwandt: JHWH ist unser Gott; JHWH ist *einer*. Der Beginn dieses Credos wurde aus Dtn 6,4-9 zusammengesetzt: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr“ (vgl. Dtn 11,13-21 und Num 15,37-41). Dieser Zusammenhang,

---

bens die Sündenvergebung; dabei geht es nicht um einander ausschließende Vorstellungen, sondern um die verschiedenen Überlieferungen der verschiedenen regionalen Glaubensbekenntnisse, die nebeneinander bestanden haben; *siehe*: KRETSCHMAR, Trinitätstheologie, 130 mit Anm. 3.4.5 und 195 mit Anm. 195; Vgl. dazu L. SCHEFFCZYK, Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, in: MySal 2, 146-220, hier: 151.

[93] In diesem Zusammenhang ist auch zu verstehen, dass der Heilige Geist und Christus „Gesandter Gottes“ (*īzgaddā d-(ʾ)allāhā*) sind.

[94] Nach der syrischen Auffassung ist die Kirche „Tochter des Heiligen Geistes“ und „Braut Christi“ (also nicht wie im Westen, dass die Kirche als „Mutter der Gläubigen“ aufgeffasst wurde); die Rolle des Hl. Geistes besteht darin, ihre Tochter (Kirche) zur Taufe, d.h. zum Verlöbnis mit Christus, dem Bräutigam, zu führen; H. ENGBERDING, Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Literatur, in: OCP 3 (1937) 5-44, hier 12-13.

[95] KRETSCHMAR, Trinitätstheologie, 132; Vgl. KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 48-49.

[96] SCHWEN, Afrahat, 92.

[97] Ebd: „Gott und sein Christus“ oder „Gott und der Heilige Geist“; Vgl. BUCUR, Aphrahat the Persian Sage, 25.

[98] B. G. BUCUR, Hierarchy, Prophecy, and the Angelmorphic Spirit: A Contribution to the Study of the Book of Revelation’s Wirkungsgeschichte, in: JBL 127 (2008) 173-194, hier: 183 mit Anm. 38: „The term «binitarism» points to a bifurcation of the divinity, which, however, maintains the monotheistic framework.“

[99] LOOFS, Anschauungen, 260.

den PETER BRUNS[100] aufzeigte, bestätigt den judenchristlichen Einfluss auf Aphrahat. Zum vollen Verständnis des Gesagten tut man gut daran, sich das Leben der aus Semiten bestehenden Glaubensgemeinde, das sich im Gemeindegottesdienst (im Bittgebet, Bekenntnis und im Lobpreis) entfaltet, in Erinnerung zu rufen. Der Gottesdienst wird von der Art und Weise, den Glauben zu bekennen, bestimmt.[101] So sagt Aphrahat:

> „Ich will dich über die Anlässe zum Beten unterweisen. Es gibt nämlich Bittgebet, Bekenntnis und Lobpreis: das Bitt(gebet), wenn jemand um Erbarmen für seine Sünden fleht; das Bekenntnis, wenn du deinen Vater im Himmel bekennst; Lobpreis, wenn du ihn preist wegen seiner Werke. Wenn du Kummer hast, bringe eine Bitte vor! Wenn du reichlich versorgt bist durch seine guten Gaben, sollst du dem Geber danken! Wenn der Sinn heiter ist, bring Lobpreis dar! All deine Gebete sollst du mit Unterscheidung vor Gott bringen!“[102]

Für eine solche Auffassung spricht auch die Tatsache, dass das Gebet eine Hilfe ist, den Glauben an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zu vertiefen bzw. zu entfalten. Anders ausgedrückt: Diese Liturgie ist Ausdruck des Glaubens und ein ausgezeichneter „locus theologicus“.[103] Das hat zur Folge: Die Suche nach der vorhandenen trinitarischen Vorstellung der frühsyrischen Gemeinde muss auch vom „Beten“ (Gebetsüberlieferung), also auch vom Gemeindegottesdienst und deren gottesdienstlichen Sprachgebräuchen ausgehen.[104]

---

[100] BRUNS, Christusbild, 215; Vgl. dazu CRAMER, Geist Gottes, 8; MURRAY, Symbols, 7 mit Anm. 5.

[101] B. STUDER, Lex orandi – lex credendi: Der Taufglaube im Gottesdienst der Alten Kirche, in: E. CAMPI u.a. (Hg.), Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht (FKDG 76), Göttingen 1999, 139-149, hier: 139 (wieder abgedruckt in: B. STUDER, Durch Geschichte zum Glauben. Zur Exegese und zur Trinitätslehre der Kirchenväter (StAns 141), Roma 2006, 29-42); Vgl. M. STUFLESSER, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 1998, 17-30; J. KNOP, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg 2012, 139-180.

[102] D 4:17; FC I, 152.

[103] R. TAFT, Liturgy as Theology, in: Worship 56 (1982) 113-117; H. VORGRIMLER, Liturgie als Thema der Dogmatik, in: K. RICHTER (Hg.), Liturgie ein vergessenes Thema der Theologie (QD 107), Freiburg 1986, 113-127, hier: 115; Vgl. dazu J. SCHUMACHER, Die Liturgie als ‘locus theologicus’, in: FoKTh 18 (2002) 161-185; W. DÜRIG, Zur Interpretation des Axioms „Legem credendi lex statuat supplicandi“, in: A. ZIEGENAUS (Hg.), Veritati Catholicae. FS L. Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 226-236; H.-J. SCHULZ, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg 1996, 394-403.

[104] Vgl. M. FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg u.a. 2010, 317; das ähnliche Prinzip gilt auch für den Dialog mit dem Juden, *siehe*: A. F. SEGAL, Bund in den rabbinischen Schriften, in: KuI 5 (1990) 147-162, hier: 152-154.

Die Frage, aus welcher Tradition das „Symbol“ des Aphrahat stammt, wird man mit ROBERT MURRAY[105] beantworten können: „Christianity of Aphrahat and Ephrem is best accountable for as a breakaway movement among the Jewish Community in Adiabene.“[106] So ist deutlich, dass die jüdischen Christen aus der Adiabene die möglichen Tradenten für dieses Bekenntnis sind.

Dazu sei aber bemerkt, dass dieses Christentum zunächst aus den jüdischen Gemeinden Mesopotamiens erwuchs.[107] Die Entstehung dieses Christentums beginnt schon in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts.[108] Folgt man dem Forschungsergebnis bis zu diesem Punkt, so stellen sich Aphrahats Schriften als die bedeutendsten Belege der syrischen Literatur für den inneren Werdegang des syrischen Christentums der früheren Zeit dar. Gestützt durch ihre aramäische Sprache dienen sie dazu, wichtige Hinweise für die Nähe des christlichen Glaubens und der Lehre zum Urkerygma zu geben.[109]

Das „Symbol“ des Aphrahat führt also zur näheren Erkenntnis der Urmissionsgeschichte aus Palästina[110] und somit zu den Quellen eines älteren Credos. Darüber hinaus trägt es nicht nur zur Beantwortung der Frage nach dem sozio-kulturellen Kontext des Evangeliums bei, sondern auch zur Klärung der Möglichkeit seiner Annahme bzw. der Richtung, in die sich das eigenständige Bekenntnis je nach dem sprachlich-kulturellen Kontext entwickelte.[111] So ist das „Symbol“ des Aphrahat von hoher Bedeutsamkeit: es ist ein überzeugendes Beispiel für die Selbstständigkeit der frühsyrischen Kirche gegenüber der hellenistischen Denkweise und der westlich-lateinischen Theologie.[112]

---

[105] MURRAY, Symbols, 8. Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes teilt das NT mit dem zeitgenössischen Judentum und bezieht sich damit auf das grundlegende Bekenntnis Israels, das *Sch^{e}ma*ʿ Israel, das der Jude jeden Tag rezitierte.
[106] Ebd.
[107] Vgl. GAVIN, Aphraates, 10f. *bes*. 15.
[108] A. v. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Wiesbaden ^{4}1924, 684; BARDENHEWER, GAKL 4, 318; NEUSNER, Aphrahat, 148; BURKITT, Urchristentum, 53-63.
[109] CRAMER, Geist Gottes, 8.
[110] VÖÖBUS, HASO vol. 1, 7; Vgl. HIDAL, Evindence, 569. 573; auch oben: 1.2.
[111] Vgl. KELLY, Glaubensbekenntnisse, 14; H. v. CAMPENHAUS, Das Bekenntnis im Christentum, in: ZNW 63 (1972) 210-253, *bes.* hier: 210. 235f.; R. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996, 148.
[112] CRAMER, Geist Gottes, 70; Vgl. dazu A. BÖHLING, Der christliche Orient als weltgeschichtliches Problem, in: ZRGG 17 (1965) 97-114.

2.1.3. Heilserfahrung – Glaubensbekenntnis – Glaubensarbeit – Lebensform

Ein gutes Beispiel für das Gesagte bietet eine Stelle aus derselben *Darlegung* „Über den Glauben“, die Aphrahat beigefügt hat:

„(Ferner ist nötig),
dass man sich lossagt von der Beachtung der Stunden, Sabbate,
Neumonde und Feste,
von der Zauberei und Wahrsagerei, der Chaldäerkunst und der Magie,
und von Unzucht und Gesang (*auch*: Schlemmerei),
von hohlen Lehren, Werkzeugen des Bösen,
von der Lockung angenehmer Worte,
von Lästerung und Ehebruch,
dass man kein falsches Zeugnis ablegt und nicht doppelzüngig redet.
Dies sind nämlich die Werke des Glaubens, der gestellt ist auf den festen Felsen,
welcher Christus, *Messias* ist, auf dem sich das ganze Bauwerk erhebt.“[113]

Der ganze Text stellt das Glaubensbekenntnis und die Glaubensregeln, die im Wesentlichen schon in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts galten,[114] nebeneinander. Der Glaube bedeutet auch die Annahme und das Fürwahrhalten von heilsgeschichtlichen Ereignissen und transzendenten Tatbeständen.[115] So umfasst eine Glaubensformel im Prinzip alles, was zu bekennen ist, und enthält das Ganze. [116]

Damit ist aber noch nicht alles gesagt, das Entscheidende bei Aphrahat ist noch nicht festgehalten.[117] In starker Bindung an die Auslegung bzw. Aktualisierung der Tora, also an das jüdisch-halachische Traditionsgut,[118] geht es nun um den Glauben als die kate-

---

[113] D 1:19; FC I, 96f. (PS I 44,21-45,10) [Kursivierung vom Verfasser]; Vgl. dazu BURKITT, Urchristentum, 56.

[114] KELLY, Glaubensbekenntnisse, 10; G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia, 5. Band: Der Taufgottesdienst, Kassel 1970, 1-348, hier: 43f. 60f. 138; Vgl. SCHWEN, Afrahat, 60ff.

[115] SCHWEN, Afrahat, 71; BRUNS, Christusbild, 95.

[116] *Siehe*: DH 238-249; H. HOPING, Gottesrede im Raum der Liturgie. Theologische Hermeneutik und christlicher Gottesdienst, in: *DERS.*/B. JEGGLE-MERZ (Hg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft, Paderborn u.a. 2004, 9-31, hier: 10 mit Anm. 3.

[117] Vgl. CHILDERS, Humility, 13f.

[118] Die Tora als das Unterpfand der Erwählung Israels wird zu einem wesentlichen Teil verstanden und ausgelegt als *Halacha*, als verbindliche Weisung für das religiöse Handeln; HAEFELI, Stilmittel, 3; Vgl. C. THOMA, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 154f; der Begriff Halacha bedeutet wörtlich „das Gehen“ bzw. „der Weg“, er zielt auf Ethik, auf notwendig konkrete Weisungen in bestimmten lebensgeschichtlichen Situationen. Die Bildung der Halacha als Religionsgesetz wurde aus der Interpretation bzw. Verinnerlichung des AT, insbesondere der Gebote des Pentateuchs geboren. Sie hat durch zwei großen Schulen, nämlich die des Hillel und des Schammai ihre entscheidende Formung erlebt; Vgl.

chetische und somit die zu lebende Praxis der dienenden Nachfolge Jesu als Teilnahme am Leben der Gemeinde.[119] Sie bezieht sich auf den Grund christlicher Erziehung. Sie umfasst die Unterweisung in der Lehre des rechten Glaubens und mit dem Glauben die Vollendung bzw. die Versiegelung durch die Taufe, ferner auch den Empfang der Eucharistie. Ebenso schließt sie die Ethik mit ein.[120] Es ist darum nicht verwunderlich, wenn das frühchristliche Bekenntnis des asketischen Glaubens an einen Gott und sein Heilswirken in der Geschichte nicht nur im Beten zum Ausdruck kommt, sondern auch in der Glaubenslehre bzw. Glaubenskatechese/Taufunterweisung, und zwar im Sinne von Ermahnungen gute Werke zu tun.[121]

Aphrahat und die syrische Theologie hatten wohl weniger Interesse an einer theoretischen Erforschung des Glaubens. Aphrahat legte im Wesentlichen den Akzent auf den spirituellen und konkreten Vollzug des christlichen Lebens als Glaubens*arbeit*.[122] Der Glaube soll sich in der tätigen Liebe bewahrheiten und das Tun guter Werke bewirken.[123] So schreibt Aphrahat:

> „Die Hauptsache aller guten Werke ist das, was vor Gott erforderlich ist, dass man glaubt, dass Gott einer ist, und zusammen mit dem Glauben die Gebote hält. Wenn jemand bekennt, dass Gott einer ist, aber seine Gebote übertritt und sie nicht hält, steht es für ihn nicht fest, dass Gott einer ist, wie der Lehrer der Völker gesagt hat: «Sie behaupten, Gott zu kennen, doch mit ihren Werken leugnen sie ihn» (Tit 1,16). Auch Jesaja hat gesagt: «Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen. Doch sein Herz ist fern von mir» (Jes 29,13). David hat gesagt: «Mit ihrem Mund segnen sie, doch in ihren Herzen fluchen sie» (Ps 62,5). Wie können sie behaupten, Gott zu kennen, ihn aber durch ihre Werke verleugnen? Wenn jemand glaubt, dass Gott einer ist, und nicht tut, was Gott befohlen hat, steht es für ihn nicht fest, dass Gott einer ist.“[124]

STEMBERGER, Judentum, 139ff.; Vgl. dazu J. DAN, Jewish Mysticism and Jewish Ethics, London 1996, 118f., er bemerkt, dass die Bedeutung der Halacha vergleichbar mit der der islamischen *Scharia*ʾ*a* ist.

[119] So z.B. D 6:6; FC I, 193 (PS I 265,24-24): „[…] und denen, die den Willen Gottes tun, ist das Tor geöffnet und der Weg gebahnt“; Vgl. KELLY, Glaubensbekenntnisse, 55ff.

[120] Lev 22,31; D 23:62-63; FC II, 572f.; M. STUFLESSER, Towards a Liturgical Ethics? Observations and Questions on the Relationship of *Lex Orandi – Lex Credendi – Lex Agendi*, in: *DERS.*/S. WINTER (Hg.), »Ahme nach, was du vollziehst …« Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), Regensburg 2009, 1-21, hier: 4-12.

[121] Vgl. B. STUDER, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 48 (engl.Ü: Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church, Edinburgh 1993 [Repr. 2002]).

[122] BRUNS, Christusbild, 95. 120; *DERS.*, Einleitung, in: FC I, 56f.

[123] D 2:16; FC I, 112 (PS I 84,1-2); Vgl. dazu CHILDERS, Disciple of Scripture, 28.

[124] D 23:62; FC II, 572 (PS II 128,18-129,7).

Soviel ist deutlich: Die religiöse Überzeugung muss sich im sittlichen Verhalten äußern. Eine ähnliche Betonung der Realisierung des christlichen Glaubens lässt sich auch in anderen Schriften des syropalästinischen Raumes feststellen. Sie entspricht zum Beispiel der syrischen Didaskalie.[125]

Im unmittelbaren Anschluss an diese Erklärung tretten die unspekulative Tendenz und der beinahe antirationalistische Zug in der frühsyrischen Theologie zutage.[126] Hier liegt ein Unterschied zur westlichen Theologie, wie sie sich im 4. und 5. Jahrhundert darstellt.[127] Die Gotteserkenntnis in der frühsyrischen Theologie ist gleichzeitig eine Sache des Herzens und der Sinne.[128] Sie ist nicht zuerst und nicht hauptsächlich eine Sache des kühlen Verstandes, der die metaphysische Reflexion vorzieht. PETER BRUNS[129] kommt aufgrund seiner Analyse zu dem Ergebnis, dass die frühsyrische Erkenntnislehre keinen eigentlichen Unterschied zwischen „*sentire*“ und „*intellegere*“, also zwischen sinnenhafter und geistiger Erkenntnis macht.[130] Weiters ist er der Meinung, dass diese Tatsache die vielgestaltige Bilder- und Symbolsprache in der syrischen Theologie begünstigte. Vor diesem Hintergrund ist, so PETER BRUNS, die besondere Form der Namenstheologie bzw. Namenschristologie Aphrahats zu würdigen. Diese kommt in der Sprache

---

[125] DidSyr 1 (ACHELIS/FLEMMING, 1-3; Vgl. andere Übersetzung: CONNOLLY, 2-4; VÖÖBUS, 10; STEWART-SYKES, 104; siehe oben im ersten Teil: 2.6.

[126] Man geht sicher zu weit in der Annahme, APHRAHAT habe den Intellekt und dessen Funktion abgelehnt; man muss also diesbezüglich richtig akzentuieren, denn es geht dabei, wie APHRAHAT, der „weise“ Mann zeigt, um die gottgewollte „Integrität der Person“. APHRAHAT trägt sie mehrfach in variierten Termini vor (z.B. Leib, Seele, Geist, Verstand, Intellekt, Herz, Körper), um die Person zu beschreiben. Er bezieht dies nicht auf eine separate Komponente, die den Menschen konstruiert, sondern nur auf die Einheit des Menschen als Ganzes, als Haus/Heiligtum und Tempel Gottes. Weiters *siehe* 6. Kapitel dieser Arbeit.

[127] BURKITT, Urchristentum, 57; CHILDERS, Humility, 14f.; Vgl. dazu T. ŠPIDLÍK, The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook (CSS 29), Kalamazoo/Michigan 1986, 29 mit Anm. 4; S. H. GRIFFITH, The Image of the Image Maker in the Poetry of St. Ephraem the Syrien, in: StPatr 25 (1993) 258-269, hier: 261.

[128] Gleich am Beginn der Entfaltung seiner Darlegungen erbittet APHRAHAT die Aufmerksamkeit seines Freundes mit folgenden Worten: „Höre nun, mein Lieber, und öffne mir *die inneren Augen deines Herzens* und *die geistigen Sinne deines Verstandes*, für das, was ich dir sage“; in: D 1:1; FC I, 81 (PS I 5,13-14); D 2:1; FC I,99 (PS I 48,9-12): „Wenn nämlich diese beiden Gebote, an denen die ganze Kraft von Gesetz und Propheten hängt, fest verankert gewesen wären *im Herzen und im Verstand* der Menschen […]; D 13:11; FC II, 324: „Das Gesetz ist schön, wenn es mit *Verstand* gelesen wird (1Tim 1,8)“; dazu noch: D 22:26 (PS I 1044,26) (Kursivierung vom Verfasser).

[129] BRUNS, Christusbild, 182.

[130] Ebd.; 159 Anm. 33 weist auf die D 23:60 und D 8:5 hin; Vgl. dazu E. BECK, Ephräm des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre (CSCO 419), Lovain 1980, 32; hier spricht er von der „Gleichsetzung von sentire und intelligere“.

des Gebetes und der hymnischen Anrufung deutlich zum Ausdruck. Dass Aphrahat auch in dieser Tradition steht, zeigt sich unter anderem in seinem „Trinitätsglauben“.

2.2. Namenstheologie und der trinitarische Gottesglaube nach Aphrahat

Die besondere Betonung der Monarchie Gottes, wie sie bereits im genannten älteren „Symbol“ des Aphrahat aufgezeigt wurde, beweist nicht, dass Aphrahat das triadische Schema nicht kennt; doch darf man hieraus nicht folgern, Aphrahat habe in seinen Schriften eine „Trinitätslehre“ nach Art des späteren kirchlichen Dogmas entfaltet.[131]

2.2.1. Trinitarisches Taufbekenntnis

Ein hervorragendes Beispiel für das Gesagte findet sich in der *XXIII. Darlegung* „Über die Beere“. Hier schreibt Aphrahat:

> „Wir haben von Adam bis jetzt wenig in Erfahrung gebracht (*ʾargešn).* Nur das eine wissen wir (*īḏaʿn*): «*Einer ist Gott, einer sein Messias, eine(r) der Geist, ein Glaube und eine Taufe*» (vgl. Eph 4,4-6). Mehr als dies frommt uns nicht zu sagen. Wenn wir sprechen, werden wir Mangel erleiden, wenn wir nachforschen (*nᵉʿaqqeḇ*), werden wir Schaden nehmen. Viele sind es, die den Weg verfehlten, die den Pfad verließen und irrtümlich den Weg der Ärgernisse gegangen sind. Sie empfingen und ersannen verderbliche Worte, weissagten Lüge und verließen Gott. Die verstehen wollten, wurden zu Unverständigen mit verfinstertem Bewusstsein, im Dunklen tappend.“[132]

Die Stelle scheint vorauszusetzen, dass Aphrahat sich in einer innerchristlichen Auseinandersetzung befand.[133] Er versuchte, den christlichen Glauben sowie die Glaubenspraxis festzulegen. Er schrieb über Möglichkeiten und Grenzen theologischer Erkenntnis. Dabei lässt sich schon in dieser Darlegung sein Desinteresse an spekulativer Theologie erkennen. Die von Aphrahat angedeutete Schwierigkeit tiefer Erforschung von Gottes Geheimnis/Weisheit aufgrund der begrenzten Aufnahmefähigkeit lässt er mit einer gewissen Resignation anklingen: „Wir haben von Adam bis jetzt wenig in Erfahrung gebracht (*ʾargešn)*“. Diese Aussage kann man als Beweis dafür werten.[134]

---

[131] SCHWEN, Afrahat, 63. 91; LOOFS, Anschauungen, 260.
[132] D 23:60; FC II, 570 (PS II 124,10-21); zu beachten ist die verwendete feminine Form „eine“ (*ḥᵉḏā*) für den Heiligen Geist.
[133] CRAMER, Geist Gottes, 71.
[134] BRUNS, Christusbild, 99.159; Vgl. oben: 1.2.3.

EMMANUEL KANIYAMPARAMPIL hebt zwei syrische Worte hervor, namlich „wahrnehmen/empfinden/spüren“ (*ʾargeš)* und „wissen“ (*īḏaʿ*) als das Kriterium der Gotteserkenntnis bei Aphrahat. Das erste Wort weist auf die Gotteserkenntnis hin, die aus der konkreten Heilserfahrung kommt (vgl. Mk 5,29).[135] EMMANUEL KANIYAMPARAMPIL kommt zu dem Ergebnis:

> „Undoubtedly, this is an experiential knowledge of God that the believer acquires through faith. Thus, in this passage, by the expression, «from Adam up to now,» Aphrahat seems to indicate the knowledge that humanity has acquired about God from the entire history of salvation, which has reached its culmination now in the Messiah, the Son of God. For Aphrahat, it is from what God does for the salvation of mankind that one can know God, His Messiah and His Spirit. For him, any talk about God, the theology itself, is meaningful only when it is centred around this *salvific relationship* between God and humanity.“[136]

Die oben angeführte Kurzformel des Bekenntnisses des Glaubens folgt im Wesentlichen den biblischen Mustern, wie sie sich im tritopaulinischen Epheserbrief finden: „*Ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe!“ (Eph 4,4).[137] Das Hinzufügen von Messias und Geist zur ursprünglich eingliedrigen Formel ist schon spezifisch christlich und zeigt zugleich eine klare Entwicklung auf. Das Possessivsuffix „*sein* Messias“ bleibt im Rahmen der göttlichen Monarchie erhalten, nimmt aber nun die zweite Position ein.[138] Der Geist steht an der dritten Stelle und hat kein Bezugspronomen mehr. Man darf deshalb hier eine Verselbstständigung des Geistes annehmen, muss sich aber vor einer Überbetonung hüten, „denn im Gesamtwerk Aphrahats wechseln beide Formen und werden in etwa gleich-

---

[135] D 2:20; FC I, 116 (PS I 92,10-11).

[136] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 302 (Hervorhebung im Original).

[137] Vgl. G. SELLIN, Monotheismus im Epheserbrief – jenseits von Theokratie und Ekklesiokratie, in: W. POPKES/R. BRUCKER (Hg.), Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament (BThSt 68), Neukirchen 2004, 41-64, hier: 52f.; W. HAUBECK, Die Anbetung Jesu und der Monotheismus im Neuen Testament, in: S. STIEGLER/U. SWARAT (Hg.), Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem, Leipzig 2006, 39-60, hier: 54; TH. SÖDING, Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Basis der Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung, in: B. GROEN/B. KAREMANN (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg u.a. 2008, 12-57.

[138] Wiederum ist noch eine andere Reihenfolge in D 23:52; FC II, 560 (PS II, 100,10-15) zu finden: Christus als Arzt – Geist als Heilsmittel – Vater; Vgl. Die Rangordnung bzw. Reihenfolge in den ActThom 111,59-60: „Denn den Namen meines Vaters sprach ich über ihn und den Namen unseres Zweiten und den meiner Mutter, der Königin des Ostens“ und im Kapitel 133 (*syr.*): „Wir nennen über dir den Namen des Vaters; wir nennen über dir den Namen des Sohnes; wir nennen über dir den Namen des Geistes, den erhabenen Namen, der allen verborgen ist“ (Text: NTApo ^{6}II, 327-328 und 354; KLIJN, 123.136).

wertig benutzt.“[139] Weiters fällt auf, dass Aphrahat die innertrinitarische Befindlichkeit nicht spekulativ sucht.[140]

2.2.2. Trinitarische Anrufung Gottes

Ein weiterer Hinweis darauf, dass Aphrahat die „volltrinitarische“ Terminologie benutzt, liegt in derselben Darlegung vor:

> „«Das Haupt des Mannes ist Christus» (1Kor 11,3). O du, der du bei deinem Haupt falsch schwörst, wenn dir die drei großen und preiswürdigen Namen bewusst sind, die über deinem Haupte angerufen wurden, *Vater, Sohn und Geist der Heiligkeit*, als du die Bezeichnung deines Lebens[141] empfingst, wenn dir die Taufe bewusst ist, dann schwöre bei deinem Haupt nicht falsch und erkenne, dass du nicht das Recht hast, bei deinem Haupt zu schwören, sondern «eure Rede sei: Ja, ja, nein, nein. Was darüber hinausgeht, spricht er, ist vom Bösen» (Mt 5,37).“[142]

An dieser Stelle liegt offensichtlich eine Zusammenfassung vor, die für katechetische Zwecke bzw. für die Taufvorbereitung herangezogen wurde. Der Zusammenhang von Anrufung und Namen hat seine Wurzel im Judentum.[143] Aber bei Anrufung der „drei Namen über dem Haupte“ ist klar, dass es ein charakteristisches Stück der christlich trinitarischen Taufformel ist,[144] welche die Beziehung dieses *einen* Heilshandelns auf den Vater, Sohn und Heiligen Geist zum Ausdruck bringt.[145]

So ist die trinitarische Namenstaufe in engster Zusammengehörigkeit der drei zu verstehen. In der Anrufung Gottes wird der *eine* Gott als Schöpfer, Offenbarer und Erlöser herbeigerufen, um mit seiner heilenden Macht bei der Taufe gegenwärtig zu sein.[146] Das

---

[139] CRAMER, Geist Gottes, 71; Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 306; dazu JARKINS, Aphrahat, 55; sie hat kommentierend bemerkt: „Aphrahat uses Spirit, Holy Spirit, Spirit of Christ, and Christi almost interchangeably for identification of the Divine who may dwell within a person.“

[140] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 308-309.

[141] *rušmā d^{e}-rāzā d^{e}-ḥayyē*; Vgl. D 12:13; FC II, 312 (PS I 537,11-12); Vgl. dazu DUNCAN, Baptism, 108f.

[142] D 23:63; FC II, 574 (PS II 133,4-14) [Kursivierung vom Verfasser].

[143] STUDER, Erlösung, 44 mit Anm. 36; besonders ausführlich ist die Arbeit von O. GRETHER, Name und Wort Gottes im Alten Testament (BZAW 64), Giessen 1934; *siehe* dazu A. S. van der WOUDE, Art., *šēm*, Name, in: THAT 2 (^{6}2004) 937-963; T. N. D. METTINGER, In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, Philadelphia 1988, 10-11.

[144] Obwohl Apg 2,38; 10,48; 19,5 von der Taufe „auf den Namen Jesu Christi“ spricht, ist die trinitarische Taufformel bei der Taufe in der alten Kirche bekannt; *siehe* z.B. *Didache* 7,1-4; JUSTIN, *Apology* I,61.3 (Text: MINNS/PARVIS, 239).

[145] Vgl. EPHRÄM, *HdV* 4,14; *SdF* 4,45-52; *CDiat* 8,2; Vgl. dazu DUNCAN, Baptism, 114 mit Anm. 42-43.

[146] Vgl. EPHRÄM, *SdF* 2,673f. (Der Name gilt als Garantie für die Nähe Gottes); *siehe* dazu STUDER, Erlösung, 45; Vgl. dazu B. KRANEMANN, Die Wasser der Sinflut und das österliche Sakrament. Zur Bedeu-

setzt aber voraus, dass die Betenden den Namen des Angerufenen kennen.[147] Dabei ist etwas Besonders zu bemerken: Aus der Kenntnis des Glaubens an *einen* und *einzigen* Gott und in der Anrufung des Namens Gottes wird das Wesen, das hinter diesem Namen steht, mit seiner heilswirkenden Hilfe anwesend.[148] Mehr noch und zwar im Sinne der atl.-jüdischen Tradition: „Im Namen ist nicht nur Gottes Heilswille gegenwärtig, sondern er in seiner wirklichen Selbstoffenbarung, die letztlich «Präsenz im Vollzug seiner Offenbarung» ist und damit JHWH als wirkmächtig-gegenwärtig proklamiert.“[149] Näheres dazu wird in der späteren Ausführung über „Haus und Tempel der Einwohnung Christi“, besonders im Abschnitt über die Art des Wohnens Christi in den Menschen erläutert werden.

Die triadische Namensverwendung durch Aphrahat scheint mit dem Taufbefehl im Matthäusevangelium (Mt 28,19) verknüpft zu sein. Dazu sei eine Vermutung gestattet, dass hier nicht auf die Taufe selbst rekurriert wird, sondern in erster Linie auf das Herrenwort als Schriftbeweis. Aphrahat übernimmt die drei verschiedenen Namen des Taufbefehls, ohne ihre Beziehung zueinander zu erläutern. Doch wichtig ist, dass Aphrahat „die Verchristlichung der Anrufung des Namens Gottes in der Liturgie“[150] beibehält, die auf die Urgemeinde zurückgeht. Das spricht ebenfalls dafür, dass ihr Sitz im Leben in der Taufliturgie liegt und als trinitarisches Taufbekenntnis gilt.[151] Darauf verweist nicht nur die Reihenfolge, die einfach als rituelle Formel zu verstehen ist, sondern auch – wie bereits bei den Thomasakten festgestellt worden ist[152] – der Sprachgebrauch und dessen Inhalt. Es zeigt sich die Tendenz, den heilsökonomischen Charakter inhaltlich so zu

---

tung alttestamentlicher Paradigmen im Hochgebet am Beispiel der Taufwasserweihe, in: LJ 45 (1995) 86-106, hier: 89.

[147] STUDER, Erlösung, 46. 47.

[148] Ebd., 45; METTINGER, Names, 8-9; Vgl. bei EPHRÄM, *SdF* 2,601-604; 4,171-207; *siehe* dazu: CH. LANGE, The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron (CSCO vol 616/sub. 118), Leuven 2005, 103-105.

[149] RAHNER, Tempel seines Leibes, 133; Vgl. U. WILCKENS, Der Brief an die Römer (Röm 6-11), 2. Teilband (EKK VI/2), Zürich u.a. 1980, 42-62 [Der Traditions- und religionsgeschichtliche Hintergrund von Römer 6]; bezüglich der Taufe auf den Namen Jesu bemerkt er, dass „die einzigen sachlich relevanten Parallelen die vielen Stellen im AT“ sind, „wo von der konkreten Heilsbedeutung des im Leben Israels gegewärtigen »Namens« Jahwes die Rede ist“ (ebd., 49-50).

[150] STUDER, Erlösung, 47; Vgl. *DERS.*, Lex orandi – Lex credendi, 142.

[151] D 23:63; FC II, 573f.

[152] ActThom 7: „Lobten und priesen mit dem lebendigen Geiste, den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit“; 111,59-60: „Indem ich den Namen meines Vaters über ihn nannte und den Namen unseres Zweiten und den meiner Mutter, der Königin des Ostens“; Vgl. dazu die Ausführung im ersten Teil: 2.5.

bestimmen, dass Gott um der Versorgung der Geschöpfe willen in drei verschiedenen Namen »Vater, Sohn und Heiliger Geist« existiert. Mit PETER BRUNS ist festzustellen: Es geht Aphrahat wesentlich um „die Anrufbarkeit und liturgische Erfahrbarkeit des einen Gottes in drei «Namen».“[153]

Es ist also die Liturgie, die den Schlüssel zum Verständnis dessen bildet, was Aphrahat mit der Taufe als „Siegel und Zeichen des Lebens“[154] in seinen Darlegungen meint. Auffallend ist außerdem, dass der Trinitätsglaube in der Missionspredigt seinen deutlichen Ausdruck findet. So wird dies zum Verständnis des Zusammenhangs zwischen der Taufe als Bekehrung und Aufnahme in den heiligen Bund (*q^{e}yāmā*)[155] und dem Trinitätsglauben beitragen. Da die Juden eine solche Anrufung bei der sog. „Proselytentaufe“ oder besser noch beim „Proselytentauchbad“,[156] dem ersten rituellen Reinigungsbad eines Mannes, der zum Judentum konventiert, als „Selbsttaufe“ vor der Beschneidung nicht kennen, wird damit der Unterschied zum Christentum deutlich hervorgehoben.[157]

2.2.3. Trinitarische Doxologie

Wiederum findet sich in der späten *XXIII. Darlegung* die übliche „volltrinitarische“ Terminologie, die offensichtlich in der liturgischen Praxis der ostsyrischen Kirche ihren Niederschlag fand:

> „Wir, die wir nun erkannt haben, dass Gott einer ist,
> lasst uns danken, anbeten, loben, erheben, verherrlichen, heiligen
> und seine Größe preisen durch Jesus, seinen Sohn, unseren Erlöser,
> der uns erwählt und zu sich in seine Nähe geholt hat,

---

[153] BRUNS, Christusbild, 156; *DERS.*, *Aithallahas Brief über den Glauben*. Ein bedeutendes Dokument frühsyrischen Theologie, in: OrChr 76 (1992) 46-73, hier: 52; Vgl. dazu M. ULRICH, Juden, Christen und Muslime rufen den *einen* Gott an und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist (Ästhetik-Theologie-Liturgik Bd. 41), Münster 2005, 16-28.

[154] D 12:13; FC I, 312; Vgl. D 23:63; FC II, 574f; Vgl. dazu DUNCAN, Baptism, 108f.

[155] Mehr dazu *siehe* unten: 11. Kapitel.

[156] K.-H. OSTMEYER, Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3 (WUNT 2. Reihe 118), Tübingen 2000, 83f; Vgl. dazu L. FINKELSTEIN, Institution of Baptism for Proselyte, in: JBL 52 (1933) 203-211; H. H. ROWLEY, Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John, in: HUCA 15 (1940) 313-324; T. F. TORRANCE, Proselyte Baptism, in: NTS I (1954-55) 150-154.

[157] BASIL, Erlösung, 47; Vgl. dazu G. KRETSCHMAR, Der Heilige Geist in der Geschichte, in: W. KASPER (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg 1979, 92-130, hier: 127ff; P. SMULDERS, The Sitz im Leben of the Old Roman Creed, in: StPatr 13 (= TU 116), Berlin 1975, 409-421; RÜCK-SCHRÖDER, Name, 270.

in dem wir ihn (Gott) erkannt haben
und seine Anbeter geworden sind sowie Volk, Kirche und heilige Versammlung!
Preis und Ehre dem Vater *und* seinem Sohn *und* seinem lebendigen und heiligen Geist aus dem Munde aller, die ihn loben in der Höhe und in der Tiefe,
in alle Ewigkeit! Amen und Amen!"[158]

Es sind einige Schwerpunkte[159] hervorzuheben:

1) Der Text weist nur indirekt auf den anbetenden Gotteshymnus hin. Hier ist ein Forum von Zuhörern vorausgesetzt, ja eine heilige, gottesdienstliche Versammlung der Christen, die eingeladen sind, den *einen* Gott bekennend zu preisen.[160] Dass die Proskynese der versammelten Gemeinde in erster Linie nur Gott allein gilt (hier ist „der Vater" nicht ausdrücklich benannt) und dass das hymnische Bekenntnis die Anbetung einschließt, ist jüdisch. Diese Aktion, hier auf der Erde, fällt zeitlich und funktional mit der ihr entsprechenden im himmlischen Heiligtum ineins, sodass sie als eine Wiederspiegelung der Aktion der Engel um den Thron Gottes im Himmel gilt.[161] Wo Anbetung ist, dort ist auch Lobpreis.[162]

2) Es handelt sich um einen anbetenden Hymnus an Gott *durch* Jesus.[163] Das heißt: Jesus (Christus) ist der Mittler. Gott gegenüber ist er *sein* Sohn; in ihm ist Gott der eine; für die Gläubigen ist er der Heils- bzw. Lebensbringer oder Lebendigmacher (*maḥyānā*), der Gerechte (*zaddīq*) und der große Erlöser (*pārōqā rabbā*).[164] Der anbetende Gotteshymnus anerkennt die göttliche Macht und das göttlichen Wirken in der

---

[158] D 23:61; FC II, 571f (PS II 128,7-17) [Kursivierung vom Verfasser].
[159] BRUNS, Christusbild, 99.
[160] JARKINS, Aphrahat, 62.
[161] D 14:35; FC II, 367; D 18:4; FC II, 434; Vgl. dazu JARKINS, Aphrahat, 62f.; B. EGO, Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum, in: M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 361-384, hier 362 mit Anm. 7; K. E. GRÖZINGER, Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur. Talmud Midrasch Mystik (TSAJ 3), Tübingen 1982, 301f.; *siehe* auch dazu M. de JONGE, Art., *Thrones*, in: DDD ([2]1999) 864-866; O. HOFIUS, Gemeinschaft mit den Engel im Gottesdienst der Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, in: ZThK 89 (1992) 172-196.
[162] G. LOHFINK, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi?, in: BZ [NF] 35 (1975) 161-179, hier: 175; K. GAMBER, Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche (1. Beiheft zu den Studia Patristica et Liturgica), Regensburg 1980, 161-179.
[163] Vgl. D 23:52; FC II, 561: „Laßt uns mit unserem Mund, soweit er es vermag, die Kraft bekennen, die zu uns kam, damit wir Schwachen das Leben haben! Laßt uns täglich wachen, um durch den geliebten Sohn dem Vater Lob zu sagen, der ihn gesandt hat!"
[164] Vgl. D 23:11; FC II, 537.

Heilsgeschichte durch Jesus Christus. Die Heilstätigkeit Jesu als Mittler wird beschrieben: Er bringt die Gläubigen in die Nähe Gottes,[165] zur wahren Gotteserkenntnis und zur wahren Anbetung Gottes.

3) Aphrahat stellt die „volltrinitarische“ Terminologie mit koordinierendem „*und*“ *nebeneinander*, er behält aber die syrische Art mit Bezugssuffix „*sein*“ bei. Der Sohn und der Geist sind dem Vater zugeordnet. Diese Doxologieform, die für die semitisch sprechenden Syrer in der zweiten Hälfte des 4. Jh. schon geläufig war, ist auch der alten Version der syrischen Bibel und der syrischen Didaskalia bekannt:

> „Glory to God and to His Messiah and to His holy Spirit.“[166]
>
> „[…] wir haben darin festgesetzt und bestimmt, dass ihr Gott Vater, den Allmächtigen, und Jesum, seinen Sohn Christum und den heiligen Geist anbeten sollt [...].“[167]

4) Im Unterschied zur Anrufung (Epiklese) bei der Taufe ist hier ein hymnisches Bekenntnis gegeben, das die Anbetung einschließt. Wiederum zeigt der Text den engen Zusammenhang vom Bekenntnis des rechten Glaubens und der Lobpreisung Gottes auf,[168] weist aber zugleich auf das jüdische Brauchtum im sog. Achtzehn-Gebet hin.[169] Es war üblich, jedes Gebet mit einer Doxologie zu beenden, in der die gläubigen Menschen die Großtaten Gottes anerkennen und preisen.[170] Diese verbindet sich hier mit dem Dank an Gott den Vater durch Jesus Christus. Das feierliche „Amen“ des Glaubens[171] gilt als bekennende Zustimmung und Antwort[172] auf die Doxologie. Die Kirche übernimmt dies von der jüdischen Tradition.[173]

---

[165] Vgl. D 14:1; FC II, 331.
[166] Text: BURKITT, Evangelion Da-Mepharreshe II, 31.
[167] ACHELIS/FLEMMING, 122 (Kapitel 24,15ff); *siehe* die englische Übersetzung bei: VÖÖBUS, 214; Vgl. CONNOLLY, 204; STEWART-SYKES, 232; dazu URBINA, Gottheit Christi, 94; KRETSCHMAR, Trinitätstheologie, 194 mit Anm. 3 und 4. An anderer Stelle ist noch zu lesen: „And we ought not doubt, for so has He counselled us, even if we should be burned in coals of fire, while we believe in our Lord Jesus Christ and in God His Father, the Lord God Almighty, and in His Holy Spirit, to whom be glory and honour for evermore, Amen“ (*DidSyr* 19; Text: VÖÖBUS, 175).
[168] Vgl. A. HAMMAN, Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben, in: MySal 2, 132-144, hier: 134.
[169] ADAM, Dogmengeschichte I, 121ff; Vgl. dazu A. STUIBER, Doxologie, in: RAC VI (1959) Sp. 210-226, hier: 211f.
[170] BASIL, Erlösung, 41f.
[171] Vgl. H. WILDERBERGER, Art., *ʾāmēn*, in: THAT 1 (^{6}2004) 193-194, verweist auf E. PFEIFFER, Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischer Formel »Amen«, in: KuD 4 (1958) 129-141.
[172] Bezüglich der bekennenden Zustimmung und Antwort, *siehe* FORTE, Jesus von Nazaret, 37-39.
[173] HAMMAN, Trinität, 134; Vgl. dazu S.T. LACHS, Why was the „Amen“ Response Interdicted in the Temple?, in: JSJ 19.2 (1988) 230-240.

5) Schließlich darf nicht die für Aphrahat ungewöhnliche und einmalige Formulierung „sein lebendiger und heiliger Geist“[174] unerwähnt bleiben. Sie enthält keine neue Auskunft über Aphrahats Geistvorstellung. Es ist ein weiterer Hinweis dafür, dass diese feierliche Formulierung in der liturgisch-gottesdienstlichen Praxis und Gebetsfrömmigkeit zu suchen ist.[175] Somit erübrigt es sich, die Wurzel dieser trinitarischen Doxologie in einer metaphysischen Reflexion zu suchen.

2.2.4. Hymnisches Christusbekenntnis

In der gleichen Darlegung ist ein hymnisches Christusbekenntnis zu finden:

„Wir freuen uns in dir, geliebter Sohn (*raḥḥīmā yaldā*),
der du uns den Weg gebahnt hast zum Ort unseres Wohlgefallens.
Wir danken dir, Arzt (*ʾāsyā)* unserer Leiden,
der du deinen Geist in uns verborgen hast als Heilmittel für unsere Leiden.
Wir beten dich an, deinen erhabenen Vater,
der uns in dir erhöht und zu sich berufen hat.
Wir bekennen in dir das Erbarmen,
das dich gesandt und an uns Wohlgefallen gefunden hat,
dass wir durch den Tod seines Eingeborenen leben.
Wir preisen in dir das Wesen seiner selbst,
das dich von seiner Wesenheit getrennt und zu uns gesandt hat.
Wir erheben dich, der du sitzest in der Heiligkeit dessen,
der unsere Leiber durch das Unterpfand geheiligt hat, das wir empfangen.
Lasst uns mit unserem Mund, soweit er es vermag,
die Kraft bekennen, die zu uns kam,
damit wir Schwachen das Leben haben.
Lasst uns täglich wachen, um durch den geliebten Sohn (*b^{e}rā ḥabbīḇā*)
dem Vater Lob zu sagen, der ihn gesandt hat.“[176]

Eine detaillierte Analyse dieses Textes kann hier nicht vorgelegt werden, doch soll auf einige zentrale Aspekte aufmerksam gemacht werden.

Zunächst einmal sind die Ausdrücke „Freude“, „Danksagung“ und „Lobpreisung“ der betenden Gemeinde zu beachten als Reaktion auf die erfahrene Rettung und die umfassende Heilserfahrung. Der Text zeigt das persönliche Verhältnis und die innere Glau-

---

[174] *Siehe* dazu BRUNS, Bemerkungen, 14.
[175] Vgl. SCHWEN, Afrahat, 91; CRAMER, Geist Gottes, 72.
[176] D 23:52; FC II, 560f. (PS II 100,10-26).

benshaltung der Gemeinde Aphrahats, die in diesem anbetenden Hymnus zu Christus zum Ausdruck kommt. Wie beim alttestamentlichen Hymnus findet sich auch im Christushymnus der Du-Stil: „Wir beten dich an“[177] und verkörpert ein ausdrückliches Bekenntnis des Glaubens an dieses Du als den „geliebten Sohn“ (*raḥḥīmā yaldā*/*b*^{e}*rā ḥabbīḇā*).[178] Eine Christus-Proskynese mit retrospektiven und proleptischen Aussagen[179] ist ebenfalls deutlich zu sehen. Jesus Christus ist der Gesandte; in ihm ist das Erbarmen (Gottes) bzw. die Barmherzigkeit (*raḥmē d-(ʾ)allāhā*) in Schöpfung und Erlösung gegenwärtig und erfahrbar.

Weiters wird er mit einem bei den Syrern beliebten Christustitel als weiser, guter Arzt (*ʾāsyā ḥakkīmā/ṭāḇā*) bezeichnet.[180] Wenn der Mensch sündigt, ist er gleichsam der Verwundete. Bezugnehmend auf Gen 3 erklärt Aphrahat, dass eine solche Wunde nur durch Buße und durch die geschenkte Arznei (*sammā*) geheilt wird.[181] Christus selbst ist die Heilskraft und Lebensarznei zugleich,[182] er, der am Kreuz verwundet wurde.[183] Da-

---

[177] J. A. JUNGMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (LQF 19/20), Münster i.W ^{2}1962, 173; LOHFINK, Anbetung Christi, 175.

[178] Das verwendete Wort *raḥḥīmā* sagt schon über Jesus Christus er sei das Kind des ewigen Erbarmens des Vaters; *siehe*: H.-J. STOEBE, Art., *rhm, sich erbarmen*, in: THAT II (^{6}2004) 761-768; T. KRONHOLM, Art., *raḥam*, *raḥ*^{a}*māh*, in: ThWAT VII (1993) Sp. 477-482; mit diesem Wort wird die alttestamentlichen Überlieferung von der „Barmherzigkeit Gottes“ (*indonesisch:* „ke*rahim*an Allah“ – „Allah yang Maha Murah [dan] Maha Rahim“; vgl. arabisch: *Allāhu al-Raḥmān al-Raḥīm*) hervorgehoben; dazu: D 1:8; FC I; 86 (PS I 20,15-20) mit Anm. 10-11; Vgl. dazu J. MOLTMANN, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 45-53, hier: 49 [Erstveröffentlichung in: Conc(D) 17 (1981) 209-213] bildlich spricht er vom „mütterlichen Vater“; *siehe* auch in der koranisch-islamischen Tradition: J. HOROVITZ, Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran, in: HUCA 2 (1925) 145-227, hier: 201-204; K. CRAGG, Muhammad and the Christian: A Question of Response, London 1984, 100ff.; I. A. OMAR, Reflecting Divine Light: *al-Kidr* as an Embodiment of God’s Mercy (*raḥma*), in: M. TAMCKE (Hg.), Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient (GOF.S 38), Wiesbaden 2010, 167-180.

[179] LOHFINK, Anbetung Christi, 176.

[180] D 6:9; FC I, 198; D 7:2-3.8; FC I, 216f. 219; D 22:5; FC II, 502; D 23:52; FC II, 560; Vgl. *doct. Ad.*, Text HOWARD, 7; ähnliches findet sich bei dem syrischen Bischof IGNATIUS VON ANTIOCHIEN (IgnEph 7,2), im EvThom 31; in den ActThom 10;37;95;143;156), in der *DidSyr* 26 (ACHELIS/FLEMMING, 145//STEWART-SYKES, 258//VÖÖBUS, 247); außerdem *DidSyr* 7 bezieht sich auf den Bischof als verständiger und mitfühlender Arzt der Kirche (ACHELIS/FLEMMING, 33//STEWART-SYKES, 138//VÖÖBUS, 78), in der syrSchatzh., 57 (RIESSLER, 45,14f) und bei EPHRÄM, *SdDN* 2,1,117 (mit Bezug auf Jona); weiters mit Bezug auf Christus, *siehe*: LANGE, Portrayal of Christ, 96-97; BROCK, Luminous Eye, 99-114 und die dort angeführten Belege; Vgl. BRUNS, Christusbild, 166f. Anm. 84.; KREMER, Mundus Primus, 322f.

[181] D 7:8; FC I, 219.

[182] *Siehe* auch unten 9.3.2, *bes*. unter dem Abschnitt: *Die Überlegenheit des Lichtglanzes Christi*.

[183] D 17:10; FC II, 426-429; anhand von Jes 53 und Ps 22 geht APHRAHAT näher auf das Leiden Jesu ein. Als Antwort auf seine exegetische Frage, von wessen Wunden in Jes 53,5 die Rede sei (PS I 808,17) widerlegt er zwei Möglichkeiten für die Identitifizierung mit David und Salomo; *siehe* unten: 12.2.3.

durch, dass Christus seinen Geist als Arznei bzw. als Salz[184] gegen Gebrechlichkeit und Tod in die Menschen hineinlegt, vollzieht er das Heilswerk Gottes. Der gefallene und von Gott berufene Mensch wird in und durch den König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), und zwar bereits mit seiner Entrückung in den Himmel, zu einem neuen und umfassenderen Leben (*ḥayyē*) erhöht. Er bahnt den Weg und führt uns zu diesem *Ort* des Lebens und des Lichtes[185] hin. Allerdings lässt sich nicht übersehen, dass die johanneische Rede vom Weg in Verbindung mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu noch eine tiefere Bedeutung hat. Es geht hier nicht nur um den Weg, den Jesus geht und bahnt, sondern vor allem um den Weg, den Jesus verkörpert. Als der Leib gewordene Wille des Vaters sagt er von sich aus: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).[186] Inhaltlich knüpft schon dieser Gedanke an die Ortsmetaphorik an, die in dieser Untersuchung zu erörtern ist, nämlich der Ort des Christus.

Die angeführte Stelle nennt ausdrücklich Gott als erhabenen „Vater“. Dass er den Menschen durch seinen geliebten Sohn zu sich ruft, deutet an, dass die Heilsinitiative von ihm ausgeht. Das heißt weiter: Gott ist der Sendende. Als solcher ist er nur in Jesu herabsteigender Hinwendung zu den Heillosen zu erkennen. Interessant ist schließlich, dass die Art dieser Doxologie fest in einem trinitarischen Kontext verankert ist; und so ist sie auch als „ökonomischer Trinitätsglaube“ zu verstehen. Gott, der erhabene Vater, der sich durch Jesus Christus, seinen geliebten Sohn, geoffenbart hat, ermöglicht die Heiligung und Verherrlichung durch das gegebene göttliche Unterpfand, durch den Geist Christi, den Heiligen Geist.

Es liegt nahe, daraus den Schluss zu ziehen, dass der trinitarische Gottesglaube Aphrahats ein charakteristisches Stück der frühsyrischen Tradition ist. So ist das Vorhandensein einer dreigliedrigen Formel im ostsyrischen Christentum zur Zeit Aphrahats nicht mehr zu bezweifeln.[187] Aphrahats „Trinitätsglaube“ ist nicht eindeutig im spekulativen Sinne nach Art des späteren kirchlichen Dogmas geklärt. Denn es geht Aphrahat in seiner Darlegung um die göttliche Macht und das göttliche Wirken in der konkreten Heils-

---

[184] D 2:19; FC I 115-116; *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 236ff.
[185] D 22:13; FC II, 510; Vgl. ActThom 10;37;39;80 (Jesus als Helfer, Wegbereiter und Begleiter).
[186] D 17:11; FC II, 429.
[187] VÖÖBUS, Methodologisches, 28; BRUNS, Christusbild, 100.

erfahrung durch Jesus Christus und seinen Geist sowie um den Glaubensvollzug und das christliche Leben aus dem Glauben. Hierauf verweist die Tatsache, dass der eigentliche „ökonomische Trinitätsglaube“ Aphrahats seinen Sitz im „Gebet“, also im liturgisch-praktischen Vollzug hat.[188]

Es gilt nochmals zu betonen: Dieser Trinitätsglaube ist also nicht Ausdruck theologischer Reflexion, sondern sichtbares Zeichen liturgisch-gottesdienstlicher Praxis.[189] Daraus ist auch zu verstehen, weshalb die drei „Namen“ in der syrischen Tradition in der Doxologie oder als Epiklese *nebeneinander* gestellt wurden, ohne dass die syrische Gemeinde dies erkennbar als Problem empfand.[190]

Die liturgisch-gottesdienstliche Praxis der syrischen Kirche ist stark von einem heilsgeschichtlich-doxologischen Denken geprägt. Im liturgischen Gebet sprechen sich der Glaube an den universalen Heilswillen Gottes und zugleich das Zutrauen aus, dass Gott auch die Macht hat, diesen Willen zu verwirklichen. Von da aus dient die Liturgie als Quelle theologischer Erkenntnis.[191] Was das Letztere betrifft, so denkt man an den alten, theologischen Erkenntnisgrundsatz „Das Gesetz des Betens ist das Gesetz des Glaubens“, *lex orandi – lex credendi*.[192]

Nach dem bislang Dargelegten zeigt sich eine starke Affinität zwischen Epiklese und Doxologie der drei hohen und herrlichen „Namen“. Damit stellt sich unweigerlich die christologische Frage nach der Stellung Christi im Glauben der Kirche und damit in ihrem liturgischen Gebet. Diese messianische Frage begegnet uns nicht nur im Rahmen der triadisch ausgerichteten Namensaussagen, sondern auch in der Verchristlichung des vom Judentum übernommenen Betens bzw. Anrufens des Namens JHWH, das Jesus Christus, dem Sohn Gottes, zugeschrieben wird.[193] Die Christen beten nicht nur zu Gott dem Vater, sondern auch zu Jesus Christus. In gleicher Weise werden die Anbetung und

---

[188] Vgl. KRETSCHMAR, Trinitätstheologie, 195.
[189] CRAMER, Geist Gottes, 85.
[190] KRETSCHMAR, Trinitätstheologie, 195.
[191] Vgl. dazu A. STENZEL, Liturgie als theologischer Ort, in: MySal 1, 606-620; B. G. BUCUR, “The Feet that Eve Heard in Paradise and Was Afraid“: Observations on the Christology of Byzantine Festal Hymns, in: Philosophy and Theology 18 (2007) 3-26.
[192] *Siehe* dazu G. WAINWRIGHT, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life. A Systematic Theology, New York 1984, 218-282; FIEDROWICZ, Handbuch der Patristik, 317-339.
[193] D 17:8; FC II, 423f.

der Lobpreis nicht nur Gott, sondern auch Jesus Christus zuteil.[194] Das impliziert die Fragen nach der Stellung und Bedeutung Christi im Verhältnis zu Gott, seinem Vater und damit zusammenhängend nach der christologischen Bekenntnisbildung, die hier mit Interesse zu verfolgen sind: Wie ist ein Übergang vom einen zum anderen möglich, und auf welche Weise kann er evident gemacht werden bzw. wie ist dies bei Aphrahat konkret zu verstehen?

Diese Fragen sollen im Folgenden anhand der theologisch-christologischen Schriftargumentation und spirituellen Schriftauslegung Aphrahats beantwortet werden. Das diesbezügliche Christus-Bekenntnis wird dann klarer, wenn man es in das Licht dessen stellt, was bei Aphrahat über Christus als den „Steinfelsen" (*šōʿā d*^{e}*-ḵēpā*) und „Anfangsstein" (*kēpā rēšāytā*), über das Haus (*baytā*) und den Tempel (*hayk*^{e}*lā*) der Einwohnungsgegenwart Gottes, über Christus als Stimme (*qālā*) und Wort (*mell*^{e}*ṯā*), das der Bund ist, sowie über seine Sohnes- und Namenschristologie gesagt wird.

2.3. Zusammenfassung

Das achtzeilige Glaubensbekenntnis, das Aphrahat anlässlich der Bitte eines Freundes schreibt, ist eine Weitergabe einer alten Glaubensformel aus der frühsyrischen Tradition. Die ersten fünf Zeilen stammen aus dem altjüdischen Glaubenssymbol. Hier ist die besondere Betonung der Monarchie Gottes ersichtlich. Die drei letzten Glieder sind sicher „christlich". Es handelt sich hier um Christus als den Gesandten Gottes, die Auferstehung und die christliche Taufe.

Die Gotteserkenntnis in der frühsyrischen Theologie ist gleichzeitig eine Sache des Herzens und der Sinne. Diese Tatsache kommt in der Bilder- und Symbolsprache sowie in der Sprache des Gebetes und der hymnischen Anrufung zum Ausdruck. Für den Syrer Aphrahat ist der Trinitätsglaube nicht einfach Ausdruck theologischer Reflexion, sondern sichtbares Zeichen liturgisch-gottesdienstlicher Praxis als Antwort auf die konkreten Heilserfahrung. Dies ist der fundamentale Erfahrungshorizont, aus dem heraus er

---

[194] JUNGMANN, Stellung Christi, *bes.* 151-168; Vgl. H.-CHR. KAMMLER, Die Prädikation Jesu Christi als »Gott« und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b, in: ZNW 94 (2003) 164-180, hier: 179; M. HENGEL, Hymnus und Christologie, in: *DERS.*, Studien zur Christologie (Kleine Schriften IV: Hg. C.-J. THORNTON) (WUNT 201), Tübingen 2006, 185-204; R. MEßNER, Was ist eine Doxologie?, in: B. GROEN/B. KRANEMANN (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229) Freiburg u.a. 2008, 129-160.

lebte und dachte und auch seine Darlegung entwickelte. Daraus ist auch zu verstehen, weshalb die drei „Namen“ in der syrischen Tradition bei der Taufe, in der Doxologie oder als Epiklese nebeneinander gestellt wurden. Die Liturgie und die Gebete gelten als Quelle theologischer Erkenntnis und tragen zum trinitarischen Gottesglauben Aphrahats bei: Das Gesetz des Betens stellt ein Gesetz des Glaubens dar (*legem credendi lex statuat supplicandi*). So ist auch festzuhalten: Was gebetet wird, ist bestimmend für das, was gelehrt wird (*lex orandi – lex docendi*).

Aphrahat weiß um seine geringe Einsicht in Bezug auf den Glauben.[195] Jedenfalls lässt sich die Überzeugung Aphrahats finden: In der Antwort des Bekenntnisses wird die Nachfolge bejaht und bestätigt: Die Annahme des Geschenkes Gottes im Glauben geschieht nicht privat und unsichtbar, sondern im aktiven Tun des Willens Gottes (*lex orandi – lex credendi – lex agendi*). Also: Keiner kann das Geschenk Gottes allein für sich selbst empfangen; und ein echtes Glauben ist ein Bejahen der dienenden Nachfolge mit der ganzen Existenz (*lex orandi – lex vivendi*).

Aphrahat kann das deshalb sagen, weil er nicht nur allgemein an einen Gott glaubt, sondern weil er in Jesu herabsteigender Hinwendung zu den Heillosen Gott begegnet war und durch ihn Gott erkannt hat. Diese besondere Anschauungsweise entspricht tatsächlich der im Ausgangspunkt dieser Arbeit gestellten Frage: „Wo und wie ist heute Gottes Gegenwart erfahrbar“ und „wo und wie kann man heute den Gott Jesu Christi richtig erkennen und anerkennen?“

So geht es in der christologischen Antwort Aphrahats nicht um die Abstraktion, sondern um die Konkretisierung. Der Jude Jesus von Nazareth ist der „Ort“ Gottes. Die Begegnung mit ihm ist Begegnung mit dem Kommen Gottes selbst, mit seinem Ruf, mit seiner Zuneigung, Vergebung und Liebe. In ihm „schaut“ Aphrahat persönlich den einigeinzigen Gott, der bereit war, in das Bodenlose des Todes und des Grabes zu sinken, und der aus dieser Tiefe auferstanden ist. Wie sich alsbald zeigen wird, ist der einwohnende Messias Jesus für Aphrahat der „Anfangsstein“ und der „Steinfelsen“. Und als

[195] So schreibt der „Weise“ an seinen Schüler und Freund D 1:20; FC I, 97 (PS I 45,13-15): „Das Wenige aus dem Vielen habe ich aufgeschrieben und deiner Liebe in Erinnerung gerufen, damit du weißt und zu wissen kundtust, damit du glaubst und Glauben findest.“

solcher ist er der Bürge dafür, dass der „Weise“ Aphrahat niemals ins Boden- und Substanzlose fällt, sondern in Gott immer ein gutes und festes Fundament behält. Die metaphorische Bildlichkeit „Ort“ für die Gotteserfahrungen, die Aphrahat in der Mystik bewahrt, soll nun im nächsten Kapitel weitergeführt werden.

3. Kapitel: Christus, der „Steinfelsen“ und der „Anfangsstein“

„All diese Dinge verlangt der Glaube (*haymānūṯā)*, der gestellt ist auf den
festen Steinfelsen (*šōʿā dᵉ-ḵēpā šarrīrā*), welcher Christus ist […].
«Ein weiteres Fundament außer jenem, das gelegt ist,
vermag keiner zu legen: das ist Jesus Christus» (1Kor 3,11) […]
Auch der Prophet Sacharja hat über diesen Stein, der Christus ist, geweissagt.
Er hat nämlich gesagt: «Ich schaute den Anfangsstein (*kēpā rēšāytā*)
der Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens» (Sach 4,7 syr.).“[1]

Im vorangehenden Kapitel wurde die Bedeutung des christlichen Bekenntnisses zur Messianität Jesu im Rahmen der Monarchie Gottes im zitierten Symbol[2] deutlich. Die verwendete Bezeichnung „Messias“ (syr. *mᵉšīḥā*, Gesalbter/Christus) geht in den Schriften Aphrahats von der konkreten Person Jesu von Nazareth aus und von den geschichtlichen Ereignissen um Jesus.[3]

Aphrahat greift die verschiedenen atl.-jüdischen Messias-Bilder auf und stellt diese mehrdeutbaren Messias-Titel[4] als „alttestamentliche Christologie“ dar.[5] Man darf Aphrahats christologische Anschauungen folglich nicht ausschließlich nach der *XVII. Demonstratio*, in der er die „Gottheit Christi“ zum zentralen Thema macht, interpretieren.[6]

Besser ist es – wie Aphrahat – von der ersten *Demonstratio* „Über den Glauben“ auszugehen. Aphrahat bezeichnet den König Christus (*malkā mᵉšīḥā*) als den wahren „Steinfelsen“ (*šōʿā dᵉ-ḵēpā šarrīrā*), der nach der visionären Beschreibung des nachexilischen Propheten Sacharja als „Anfangsstein der Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens“

---

[1] D 1:4; FC I, 83 (PS I 13,18-19); D 1:5; FC I, 84; D 1: 8; FC I, 86 (PS I 11-13).
[2] D 1:19; FC I, 96 (PS I 44,12-20); Vgl. D 19:9, FC II, 454 und D 19,11; FC II, 456.
[3] Die Bezeichnung „Messias“ (*mᵉšīḥā*) kommt in der ganzen Darlegung APHRAHATs etwa 230 Mal vor; im Griechischen ist die titulare Ausdruckweise *ὁ Χριστός* (oder artikellos *Χριστός*) singular; *siehe*: H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther (KEK V), Göttingen 1969, 299; Vgl. dazu M. HENGEL, Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das „messianische Sendungsbewußtsein“ Jesu, in: *DERS.*, Studien zur Christologie (Kleine Schriften IV: Hg. C.-J. THORNTON) (WUNT 201), Tübingen 2006, 259-280.
[4] APHRAHAT verwendet z.B. Ausdrücke: der Messias-Christus oder der König Messias (*malkā mᵉšīḥā*); *siehe*: S. BROCK, Syria and Mesopotamia: The Shared Term Malka *Mshiḥa*, in: M. BOCKMUEHL/J. C. PAGET (ed.), Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity, London 2007, 171-182, hier: 176-178; Vgl. BURKITT, Early Christianity, 22; G. DALMAN, Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schriftums und der aramäischen Sprache, Darmstadt 1965, 240.
[5] *Siehe* oben Einleitung: *Hinführung zur Thematik* mit Anm. 14.
[6] SCHWEN, Afrahat, 93; URBINA, Gottheit Christi, 69; WALTERS, Son of Man, 14.

(kēpā rēšāytā d^{e}-šawyūṯā wa-ḏ^{e}-raḥmē)[7] bezeichnet wird. Aphrahat entwickelt diese bibelbezogene Bildrede und erklärt sie weiter auf doppelte Weise: Christus ist der tiefgegründete Gründungseckstein und höhenüberragende Schlussstein im Gottesbau.

Folgende Fragenkreise sind zu erörtern: Was ist das Wesen und der Grundsinn dieses Bildwortes vom „Steinfelsen“ und „Anfangsstein“? Welche Funktion hat diese Bildrede in den theologisch-christologischen und spirituellen Ansätzen Aphrahats?

Da die Interpretation der Gestalt Jesu bei Aphrahat die rabbinische Tradition von der schechinatischen, einwohnenden Gegenwart Gottes hat, soll diese Vorstellung kurz dargestellt werden.

***Exkurs**: Die rabbinische Schechina-Vorstellung*

Über die Fülle inhaltlicher Bedeutungen der Schechina kann zwar an dieser Stelle keine ausführliche Erklärung erfolgen,[8] doch soll wenigstens vor der Erörterung der Darlegung Aphrahats eine grobe Spezifikation des Gemeinten und eine kurze, vorausgreifende Erklärung dargestellt werden.

Der Begriff Schechina leitet sich von der hebräischen Wurzel שכן (*škn*)[9] her, das heißt übersetzt: (*ein-*)*wohnen, sich niederlassen, sich aufhalten, gegenwärtig sein*.[10] Dieses vom Verb *šākan*

---

[7] Sach 4,7 syr.; D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,12). Dass diese Bezeichnung so zu verstehen ist, zeigt wiederum die Aussage APHRAHATs in D 23:20, wo es heißt: „Josef wurde Vater Jesu Christi genannt. Jesus wurde aus der Jungfrau Maria geboren.“ Hier erkennt APHRAHAT nicht nur Marias Jungfräulichkeit an, sondern auch ihre Mutterschaft in Bezug auf Christus. In dem hier vorgetragenen Zusammenhang ist der Hinweis auf Jesus als Abkürzung deutlich zu sehen, und somit für APHRAHAT als gleichbedeutend mit der namentlichen Bezeichnung „Jesus Christus“ zu verstehen.

[8] Zum Folgenden s*iehe*: J. J. PETUCHOWSKI/C. THOMA, Art. Schekhina, in: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärung – Perspektiven, Freiburg u.a. 1989, 181-183; A. R. HULST, Art. *škn* wohnen, in: THAT Bd. 2, 904-909; F. WEBER, Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandter Schriften, Leipzig [2]1897, 185f.; B. JANOWSKI, „Ich will in euerer Mitte wohnen“. Zur Geschichte und Struktur der exilischen Schekina-Theologie, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchener [2]2004, 119-147; zur Diskussion über die Schechina-Vorstellung in der rabbinischen Tradition legt zunächst Arnold M. GOLDBERG eine Studie vor unter dem Titel: Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur (SJ 5), Berlin 1969 und dann Hanspeter ERNST unter dem Titel: Die Schekhîna in rabbinischen Gleichnissen (JudChr 14), Bern u.a. 1994.

[9] Die Wurzel שכן (*škn*) ist in den meisten semitischen Sprachen belegt; *siehe*: A. UNTERMAN, Art. Shekhinah, in: EJ 18 ([2]2007) 440-441; H. M. DÖPP, Art. Schechina, in: Neues Lexikon des Judentums (2000) 739-740; B. JANOWSKI/J. DAN/J. MOLTMANN, Art. Shekhina, in: RGG VII ([4]2004) 1274-1275.

[10] Das Alte Testament kennt zwei gebräuchliche Wörter für „wohnen“, nämlich *jšb* und *škn*; zur weiteren Erklärung bei Manfred GÖRG, Art. *jāšab*, in: ThWAT III, 1012-1032 und Art. *šākan*, in: ThWAT VII, 1337-1348.

abgeleitete Substantiv *šᵉkīnā* (syr. *šᵉkīntā*)[11] bedeutet *Einwohnung, Domizil, Gegenwärtigkeit* oder auch das *Sich-Aufhalten, Bleiben, Ausruhen, Wohnen*. Die Grundbedeutung wird in der biblischen und frührabbinischen Zeit unterschiedlich akzentuiert. Im Folgenden sind einige eng miteinander zusammenhängende Aspekte hervorzuheben.[12]

Im Allgemeinen lässt sich zunächst festhalten, dass die Rede von der Schechina als *Einwohnungsgegenwart des Einen Gottes* eine Glaubensaussage über Gott als Subjekt der Schöpfung und der Erlösung beinhaltet. Besonders hinzuweisen ist auf die Einzigartigkeit der „bundeswilligen" Zuwendung Gottes zu den Menschen gemäß seiner Schöpfungsabsicht, nämlich Gemeinschaft mit den Menschen zu haben, und seine endgültige Nähe im schöpferischen Handeln, d.h. seine bleibende Gegenwart bei den Menschen.[13]

Daher ist zu verstehen, dass der Begriff Schechina in der biblischen Zeit besonders als Ausdruck für die Bundesverbundenheit JHWHs mit seinem erwählten Volk Israel verwendet wurde. Im Sinne der Erfahrung und Erfahrbarkeit Gottes ist das Wohnen Gottes auf Erden gleichbedeutend mit göttlicher Anwesenheit mitten in der Israelgemeinschaft, in ihrer Institution, in ihrer geschichtlichen Entwicklungen sowie in jedem einzelnen Mitglied des Volkes. Die Glaubensüberzeugung von der Erd- und Israelzugewandtheit Gottes, also von einer begleitend, lenkend, schützend und rettend wirkenden Präsenz Gottes in der Welt ist unter der Perspektive der Schechina zu betrachten.[14]

Aus der biblisch-jüdischen Glaubensperspektive gesehen setzt aber dieses göttliche Nahesein das persönliche „Hinabsteigen" Gottes zu den Menschen voraus. Gott steigt vom Himmel herab – zu Adam und Eva, zu Abraham, zu den in Ägypten unterdrückten Israeliten, zu Mose, zum Berg Sinai usw.[15] Wenn im Alten Testament das Verbum *šākan* JHWH zum Subjekt hat, dann steht das für die erfahrene Erkenntnis der Schechina als „Synonym für den zu den Menschen herabgestiegenen und sie begleitenden Gott."[16]

---

[11] Das syrische Wort *šᵉkīntā* und dessen Bedeutung gilt ebenfalls als Beweis dafür, dass in aramäischen Dialekten (auch im Arabischen) eine Wurzel *škn* mit der Bedeutung „(ein-)wohnen" bekannt ist; *siehe* dazu S. OWCZAREK, Die Vorstellung vom „Wohnen Gottes inmitten seines Volkes" in der Priesterschrift: zur Heiligtumstheologie der priesterschriftlichen Grundschrift (EHS.T. Bd. 625), Frankfurt a.M. u.a. 1998, 223ff.

[12] Folgende Erklärung bezieht sich auf drei Aufsätze von Clemens THOMA: „Die Šekîna und der Christus", in: Jud 40 (1984) 237-247 sowie „Geborgen unter den Fittichen der Schekhina", in: FrRu 11 (2004) 162-170 und „Gott wohnt mitten unter uns: Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt", in: FrRu 14 (2007) 82-85.

[13] Vgl. PETUCHOWSKI/THOMA, Schekhina, 181.

[14] Dazu Ebd., 181-182.

[15] THOMA, Geborgen, 162 (zitiert: Abot deRabbi Nathan I, 34, S. 102).

[16] THOMA, Gott wohnt mitten unter uns, 82.

Das „Herabsteigen“ setzt „Größe“ voraus. Gemäß der rabbinischen Vorstellung gilt dieser Aspekt der göttlichen Kondeszendenz als Erklärung der Bewegung der Selbsterniedrigung Gottes auf die menschliche Realität; Gott, der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende macht sich klein und geht in den Raum und in die geschichtliche Zeit ein.[17] Damit erklärt sich die Bedeutung der Schechina als Königreich Gottes, das im Zusammenhang mit dem Bekenntnis der Allherrschaft Gottes zu verstehen ist. CLEMENS THOMA schreibt dazu: „Dieses Königreich (malkhut), das Israel für das Reich Gottes zusammenführt und den Messiaskönig David in sich birgt, ist die höchste und umfassende Schekhina (Gegenwart) Gottes […].“[18]

Demzufolge ist eine weitere Perspektive der schechinatischen Gegenwart des Einen Gottes als „Thronen“ an einem bestimmten Ort anzuschliessen: der Gott-König *thront* im Himmel, über dem Erdkreis (vgl. Jes 6,1; 66,1),[19] über den Kerubim,[20] im Zeltheiligtum[21] bzw. im Jerusalemer Tempel, auf dem Gottesberg Zion.[22] Eine spezielle Beziehung vom „ewig Thronenden“ zur königlichen Glanzfülle und gegenwärtigen Licht-Herrlichkeit (vgl. Jes 6,3) ist ebenso einzubeziehen.[23] Die Präsenz Gottes als Schechina hat auch mit Heiligkeit zu tun: Sie verschafft einem Ort Heiligkeit. Da Gott, der König Israels, mitten unter ihnen wohnt (Num 5,3), befiehlt er den Israeliten, alles Unreine aus ihren Aufenthaltsorten zu entfernen.[24] Mit Bezug auf Ex 13,21 ist im Targum Jeruschalmi zu lesen: „Die Herrlichkeit der Schekhina ist in einer Feuersäule vor dem Volk hergegangen, um den Verfolgern den Weg zu verfinstern.“[25] Damit wird die Verbindungslinie von der Schechina zur Gegenwart des Licht-Glanzes Gottes (vgl. Ex 24,16) bzw. der JHWH-Herrlichkeit (*kāḇôḏ*) ausgesagt.[26]

---

[17] P. KUHN, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (StANT 18), München 1968, 36. 66. 68; Vgl. THOMA, Geborgen, 163 mit Beleg Jes 57,15.
[18] THOMA, Gott wohnt mitten unter uns, 82.
[19] *Siehe* dazu Jes 40,22; Ps 29,10; 33,14; 47,9; 102,13; 123,1; Vgl. dazu M. WEINFELD, Deuteronomy and Deuteronomic School, Oxford 1972, 190ff. Die Vorstellung von Gott als dem überragenden König des Himmels und seines irdischen Volkes ist auch im babylonischen Talmud (*b*Ber 58a) zu lesen; *siehe* dazu THOMA, Geborgen, 165.
[20] 1Sam 4,6; 2Sam 6,2; 2Kön 19,15; Ps 99,1.
[21] Das Zeltheiligtum (*miškān*) als Wohnstätte JHWHs während der Wüstenzeit ist seiner Bestimmung nach auch nur eine vorläufige „Wohnung“ des Gottes Israels, die dann durch den Jerusalemer Tempel abgelöst wird.
[22] Jes 6,1; Ps 9,5.8.12; 22,4; Klgl 5,19 (wo vielleicht doch an den himmlischen Thron gedacht ist).
[23] *Siehe* GOLDBERG, Untersuchungen, 469 mit Anm. 16 und 526 mit Anm. 28 (Abschnitt 272).
[24] Num 35,33f.; *j*Taan 64 (1,2); *b*Shab 33a; im Zusammenhang mit Lev 16,16 *siehe b*Yom 56b-57; *b*Sanb 63a; *siehe* THOMA, Geborgen, 168-169.
[25] Zitat nach THOMA, Geborgen, 163.
[26] J. SCHREINER, Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament (StANT 7), München 1963, 92 (dort sind auch die Stellen aufgeführt, an denen *škn* mit dem Subjekt JHWH verbunden wird).

Die Bedeutung von der schechinatischen Gegenwart als göttlichem Herabkommen und Ruhen auf Erden steht ebenfalls in der Verbindungslinie mit der rabbinischen Vorstellung von dem Heiligen Geist.[27] Mit Verweis auf die rabbinische Homilie zu Sach 2,14[28] schreibt CLEMENS THOMA: „Überall, wo sich die Schekhina zum göttlichen Ruhen zur Erde bewegt, ruht auch der Heilige Geist.“[29] Die targumische Tradition aktualisiert die Aussage im Num 11,17 mit anderen Worten: „Dann werde ich mich offenbaren in der Pracht meiner Schekhina und dort mit dir reden. Ich werde den Geist der Prophetie vermehren und ihn auf sie (zu erg.: die 70 Ältesten) legen ...“[30]

Da die schechinatische Gegenwart auch mit dem „Wort“ (*dāḇār*) in Verbindung gebracht wurde, verwendete die targumische Tradition den Begriff Schechina abwechselnd mit dem „Wort“ (*mēmrā*).[31] Unter dieser Perspektive ist die Rede von der schechinatischen Gegenwart und deren Wirkung bei den Kranken, beim Studium der Tora[32] und beim Gebet zu verstehen.[33] In dieser Hinsicht gelten ebenfalls das Tempel-Heiligtum,[34] Gotteshäuser und theologische Lehrhäuser als Orte der helfenden Anwesenheit Gottes, d.h. der Schechina.[35] Damit ist einschlussweise auch gesagt, dass dieser Gott selbst der Sich-Gebende ist. Schildert die Melkhita zu Ex 18,12 die Schechina als Ernährerin,[36] so ist hier der Ort des rettenden Wirkens der Gottesgegenwart als Ernährungszentrum[37] zu verstehen. Die schechinatische Präsenz Gottes in Israel spendet Nahrung und Wohlstand, d.h. die Erfahrung der ganzen Lebensfülle.[38]

---

[27] P. SCHÄFER, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur (StANT 28), München 1972, 96ff. 140; Vgl. M. E. LODAHL, Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion (Studies in Judaism and Christianity), New York 1992, 51ff.

[28] *Siehe* A. GOLDBERG, Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sach 2,14 (PesR 35) (FJS 3), Frankfurt a.M. 1977, 23-28. 55 u.ö.

[29] THOMA, Geborgen, 163 mit Anm. 1; SCHÄFER, Vorstellung, 135ff. (das Heiligtum als Ort des Heiligen Geistes).

[30] *Targ.Ps.-Jon.Num 11,24*; zitiert nach PETUCHOWSKI/THOMA, Schekhina, 182.

[31] *Targ.Neof.Ex.* 12,13; *23,20-23;* 33,22; Vgl. HAYWARD, Divine Name, 107; H. RINGGREN, Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947, 160-162.

[32] *b*Ber 6a; Sprüche der Väter (*mAv*) 3,7.

[33] THOMA, Geborgen, 165.

[34] Ebd., 166.

[35] Ebd., 167.

[36] THOMA, Geborgen, 167.

[37] GOLDBERG, Untersuchungen, 281f (Abschnitt 261). 290 (Abschnitt 272). 526ff; *siehe* dazu ShemR 47,5: Mose wurde auf dem Sinai vom „Glanze der Schechina genährt“; PesK 24,7: Als die Israeliten sagten: «Wir wollen tun und hören» (Ex 24,7), „gab Gott ihnen etwas vom Glanz der Schechina von oben.“

[38] Ex 17,1-7; Ez 47,1-12; Sach 14,8; bezüglich der Wasserspende am Hüttenfest, *siehe* StrB. Bd. II, 799-805.

Hierzu ist aber auch die „namenhafte“ Gegenwart Gottes zu zählen.[39] Die biblische Stelle aus dem Buch Exodus (Ex 3,1-17) ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Theologisch betrachtet geht es hier um einen Gott, der sich vom Himmel aus erniedrigt und durch die geschichtliche und namentliche Vermittlung sprechend offenbart.[40] Verdichtet sich im Gottesnamen JHWH die Botschaft der entschiedenen bundeswilligen Zuwendung Gottes, so ist aus diesem „Evangelium“ des Alten Testaments[41] festzustellen, dass Gott dem Volk Israel ein neues „namhaftes“ Selbst- und Existenzverständnis schenkt: *Er ist mit uns*![42] Die biblische Stelle zu Jes 7,14 wird von den Rabbinen noch stärker schechinatisch gedeutet: Der Zeichen-Name *ʿimmanû-ʾEl*, d.h. „Gott mit uns“ wird im Babylonischen Talmud mit *ʿimmanû-šeḵîna*, d.h. „mit uns ist die Schechina“, wiedergegeben.[43] Da Gott wirklich gegenwärtig ist, aber als einer, der jederzeit die Verfügungsgewalt über Ort und Dauer seines Naheseins behält, ist die rabbinische Vorstellung vom Exil als Ort der Schechina zu erfassen.[44]

Im Gegensatz zu den leblosen und untätigen Götzen ist die Schechina nichts anderes als der lebendige Gott selbst, „der Mit-Seiende, Mit-Gehende, Mit-Leidende, der Erlöser Israels.“[45] Dabei schwingt auch der schon konstatierte Bezug zum aktiv-dynamischen Aspekt der Einwohnungsgegenwart Gottes als *Selbst*erniedrigung, *Selbst*bindung und *Selbst*gabe Gottes mit. Bemerkenswert ist dabei übrigens folgendes: Die schechinatischen Präsenz Gottes in der Welt zeigt sich darin und wird darin wirksam, dass und wo Geben und Sich-Geben Gottes besonders in der konkreten Geschichte der Menschen (= des erwählten Volkes) geschieht.

Aus der obigen Übersicht ist zu sehen, dass die aufgezeigten Vorstellungen von der schechinatischen Präsenz Gottes jedoch in diachroner wie synchoner Hinsicht sehr komplex sind. Sinn und

---

[39] H. WEIPPERT, «Der Ort, den Jahwe erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen». Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel, in: BZ [NF] 24 (1980) 76-94.

[40] Nahe verwandt mit dieser Vorstellung ist das alttestamentliche und jüdisch-rabbinische Bekenntnis zu Gott als *ha-māqôm*, als dem Ort (der Welt). Die andauernde Einwohnungsgegenwart Gottes unter dem Volk Israel an einem bestimmten „Ort“ (hebr. *māqôm*; syr. *ʾaṯrā*; altaram. *ʾtr*, griech. *τόπος*), insbesondere im Zeltheiligtum oder im Jerusalemer Tempel als Schechina Gottes ist immer lebendig, aktiv-dynamisch und gebieterisch vorhanden.

[41] A. DEIßLER, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg [12]1995, 59.62.

[42] S. D. GOITEIN, *YHWH* the Passionate. The Monotheistic Meaning and Origin of the Name *YHWH*, in: VT 6 (1965) 1-9; E. A. KNAUF, JAHWEH, in: VT 34 (1984) 467-471; weiters über das hebräische Tetragramm, *siehe*: E. JENNI, Art., *Jhwh, Jahwe*, in: THAT 1 ([6]2004) 701-707; W. J. van BEKKUM, What's in the Divine Name? Exodus 3 in Biblical and Rabbinic Tradition, in: G. H. van KOOTEN (ed.), The Revelation of the Name JHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianty (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions 9), Leiden/Boston 2006, 3-15.

[43] *b*Hag 14b; *siehe* PETUCHOWSKI/THOMA, Schekhina, 181.

[44] THOMA, Gott wohnt mitten unter uns, 83-85.

[45] PETUCHOWSKI/THOMA, Schekhina, 181.

Bezugnahme des Ausdrucks Schechina verändert sich vielfach in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte; seine Intention und Akzentuierung sowie seine Erweiterung entscheiden sich an seinem Gebrauch in den verschiedenen Praxis-, Rede- und Reflexionsfeldern des menschlichen Lebens. Die vorliegende Untersuchung verfolgt nicht so sehr historisches, sondern primär theologisches Interesse am ursprünglichen Sinnverständnis der schechinatischen Präsenz Gottes. Die nähere Fokussierung liegt auf der christologisch-soteriologischen Akzentuierung bzw. Erweiterung beim Syrer Aphrahat.

3.1. Christus, der „Steinfelsen“ im Bauwerk Gottes

Aphrahat hält fest, dass seine Ausführungen nicht nur seine eigene Meinung sind. Schon die Propheten haben im Voraus den Messias des einen Gottes Israels „Steinfelsen“ (*šōʿā d*^{e}*-ḵēpā*) genannt.[46]

3.1.1. Der „Steinfelsen“ in dreifacher Funktion

Ausgehend von der alttestamentlichen Metapher des Bauens richtet Aphrahat besonderes Augenmerk auf die dreifache Funktion des „Steinfelsens“: einmal dient er als das felsensteinerne Fundament, zum anderen als der Grund-Eckstein der Fundamentsmauer. Seine dritte Funktion hat dieser „Steinfelsen“ an der oberen Spitze als krönender Schlussstein des Bauwerkes.

Dass Aphrahat diese drei Funktionen gleichzeitig auf den „König Christus“ (*malkā m*^{e}*šīḥā*) überträgt, mag auf den ersten Blick gewagt erscheinen. Wie Aphrahat diesen

---

[46] D 1:2; FC I, 81 (PS I 8,17): „Dass ich aber Christus Fels (*kēpā*) genannt habe, sage ich nicht nach meiner Meinung, sondern die Propheten haben ihn im voraus Fels (*kēpā*) genannt; dies will ich dir zeigen“; D 1:6-7; FC I, 84f. Vgl. MURRAY, Symbols, 205f. Anm 2. und 353 (Tabel II Testimonia: Christ the Stone or Rock); in dieser Darlegung bezieht sich APHRAHAT auf die Testimonia, in der die atl. und ntl. Stellen vom „Steinfelsen“ (*šōʿā d*^{e}*-ḵēpā*) thematisiert wurden: Jes 28,16; Dan 2,34ff; Mt 16,18; 21,44; Röm 9,33. Weiters werden im Kontext noch angeführt: Ps 118,22; Zach 4,7; Ez 13,10; 22,30. Es bleibt anzumerken, dass die Sammlung atl. Belegstellen (Testimonien) bzw. Florilegiensammlung auch im NT ihre Spuren hinterlässt, wie z.B. 1Petr 2,7; auch Mt 21,42; Mk 12,10; Apg 4,11; Vgl. dazu C. WESTERMANN, Das Alte Testament und Jesus Christus, Stuttgart 1968, 20f. Eine erste, ausführliche Darstellung der Testimonienthese stammt von R. HARRIS, Testimonies I-II, Cambridge 1916-20 und seither wurde sie vielfältig modifiziert und differenziert; *siehe* Forschungsbericht bei B. LINDARS, New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations, London 1961, 13-17; grundlegend bei C. H. DODD, According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology, London 1961, 21. 41f.

Gedanken, der widersprüchlich erscheint, verstanden und herausgestellt hat, ergibt sich aus der *ersten Darlegung* „Über den Glauben“.[47]

Christus, das felsensteinerne Fundament

Nach einem einleitenden Satz kommt nun die erste Funktion des „Steinfelsens“ als „Grund“ oder „Fundament“ (*šettēstā*) zur Sprache:

> „So ist auch unseres ganzen Glaubens Fundament (*šettēstā*) jener feste Fels (*kẹ̄pā*), der unser Herr Jesus Christus ist. Auf den Fels ist der Glaube gestellt, und auf dem Glauben erhebt sich das ganze Bauwerk, bis es vollendet wird. Das Fundament (*šettēstā*) aber ist der Anfang des ganzen Bauwerkes. Sobald sich jemand dem Glauben naht, wird er auf den Fels (*kẹ̄pā*) gestellt, der unser Herr Jesus Christus ist. Und sein Bauwerk wird von den Wogen (*gallē*) nicht erschüttert noch von den Winden beschädigt, noch bricht es durch die Stürme (*maḥšūlē*) zusammen, da es auf dem festen steinernen Felsen (*šōʿā d*^{e}*-ḵẹ̄pā šarrīrā*) emporragt.“[48]

Nach dieser Beschreibung hat das ganze Bauwerk doppelte Festigkeit: zunächst aus dem „steinernen Felsen“ und dann aus dem darauf errichteten „Fundament“.

Aphrahat bezeichnet den „Glauben“ an Gott in Christus als das darauf errichtete „Fundament“. Es liegt hier die Ansicht vor, dass das genannte „Fundament“ zum Gebäude gehört. Dass der „Glaube“ (*haymānūṯā*) die Grundlage von allem schafft, und damit an den untersten Teil gelegt wird, hängt mit seiner Funktion zusammen. Bautechnisch gesprochen[49]: Seine Funktion ist es, die Last des Gebäudes auf eine größere Fläche des Baugrundes zu verteilen. Wird die Tragfähigkeit des Bodens schlechter, benötigt man ein noch breiteres Fundament. Die Bezeichnung „Fundament“ (*šettēstā*) in diesem Zusammenhang bedeutet also den untersten und verstärkten Teil der Mauer.[50]

In Verbindung mit 1Kor 3,10-11[51] sagt Aphrahat, dass der Glaube, den der König Christus (*malkā m*^{e}*šīḥā*) mit sich selbst bereits auf der Erde gelegt hat, grund-legend „in

---

[47] So schreibt APHRAHAT in D 1:2; FC I, 81 (PS I 5,16-19): „Denn der Glaube setzt sich aus vielen Dingen zusammen und wird mit vielen Farben vollendet. Einem Bauwerk gleicht er nämlich, das aus vielen Einzelarbeiten errichtet wird, und sein Bau ragt in die Höhe.“

[48] D 1:2; FC I, 81 (FC I 8,4-16); Vgl. dazu BRUNS, Christusbild, 179.

[49] J. PFAMMATTER, Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (AnGr 110), Roma 1960, 79. 143.

[50] Ebd., 141.

[51] D 1:5; FC I, 84: „Er (zu erg.: der selige Apostel) hat nämlich gesagt: «Ich als kluger Baumeister habe das Fundament gelegt» (1Kor 3,10). Dort deutet er auch das Fundament und zeigt es an. Denn er hat

der Art eines Fundamentes“[52] ist. Mit anderen Worten: der Glaube wird hier mit einem zu legenden oder zu errichtenden Fundament verglichen, sein Beginn ist vom Kommen Jesu Christi als dem Gesandten Gottes her verstanden (Gal 3,23.25). Mit dem ersten Kommen des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) ist dieses Fundament schon gelegt, auf dem jetzt andere erst mit den guten Werken (*dubbārē*) des wahren Glaubens, der Liebe und des innerlich-reinen Gebetes weiterbauen müssen. Der Messias-Christus nimmt also eine doppelte Rolle ein, nämlich die des Fundamentes und die des Baumeisters als aktiver Ermöglicher der Schöpfung.[53]

In einem weiteren Sinn, wie Aphrahat hier zeigt, gilt der „feste steinerne Fels“, auf dem der Glaube (als das Fundament) aufruht, ebenfalls als „Fundament“. Dass dieser felsige „Baugrund“ mit dem „Fundament“ gleichgesetzt wird, erklärt die Härte und Festigkeit dieses Felsengrundes und ist so für die Grundlage des Bauwerkes als tragfest qualifiziert.[54]

Im Gefolge des Paulus stellt Aphrahat Jesus Christus zugleich als den festen felsensteinernen Baugrund dar, den der „Architekt“ des Heils bei Baubeginn bereits vorfindet. Das Bau-Grund-Fundament ist der „Steinfelsen“ (*šōʿā d^{e}-ḵēpā*) selbst. Der Messias-Christus ist der entscheidende und allein tragfähige Bau-Grund bzw. das Felsensteinfundament des Bauwerkes: niemand kann also einen anderen Grund legen, als den, der von Gott selbst gelegt ist und der Gott selber ist: Jesus Christus (vgl. 1Kor 3,11).[55]

Das Bild vom „Fundamentieren“ bringt die Initiative und das Handeln Gottes als „Architekt“ zum Ausdruck: dass Gott selbst das autonome Wirksubjekt ist, das dieses Bauwerk gegründet hat.[56] Aphrahat entnimmt dieses Bild der biblischen Tradition und verbindet mit ihm Bilder und Vorstellungen jüdischer Herkunft.[57] Bedeutsam ist dabei, dass das Bild vom tragenden „Steinfelsen“ bereits im Judentum auf eine Person ange-

---

folgendermaßen gesagt: «Ein weiteres Fundament außer jenem, das gelegt ist, vermag keiner zu legen: das ist Jesus Christus» (1Kor 3,11)“; auch D 1:12 und 13; FC I, 90. 91.

[52] D 1:7; FC I, 85 (PS I 17,17-18).

[53] Vgl. D 6:1; FC I, 182; unter Berufung auf Mt 24,42 bezeichnet APHRAHAT Christus als „der Herr des Hauses.“

[54] PFAMMATTER, Kirche als Bau, 143.

[55] D 1:5; FC I, 84; Vgl. OdSal 11,5; 22,12; 31,11; *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 224.

[56] Vgl. C. G. MÜLLER, Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1Kor 3,5-17 (FuSt 5), Frankfurt/M 1995, 118f.

[57] J. JEREMIAS, *Κεφαλὴ γωνίας - ʼΑκρογωνιαῖος*, in: ZNW 29 (1930) 264-280, hier: 276f.

wandt wurde: auf den Glaubensvater Abraham als Weltfels, auf dem Gott die Weltgründung vornimmt,[58] auf die zwölf Patriarchen als „große Felsen“[59] und auf den Messias,[60] auf dem Gott die Welt aufbaut,[61] oder aber auf eine „Kollektivperson“, wie Israel (als Volk).[62] Wie noch zu sehen sein wird, wird der „Steinfelsen“ (*šōʿā d^e-ḵēpā*) an dieser Stelle typologisch und prophetisch-messianisch gedeutet.

Christus, der Grund-Eckstein der Fundamentsmauer

Die „fundamentale“ Bedeutung Christi als den „festen (wahren) steinernen Felsengrund“ (*šōʿā d^e-ḵēpā šarrīrā*) beschreibt Aphrahat auch als „Haupt(-stein) der Fundamentsmauer“. Dies erklärt er auf der Grundlage von Jesaja 28,16.

> „Wiederum hat Jesaja im Voraus gesagt: «So spricht der Herr: Siehe, ich lege in Zion einen erlesenen Stein in einem kostbaren Winkel (zu erg.: an eine kostbare Ecke[63]) als Haupt(-stein) der

---

[58] Jes 51,1; Vgl. StrB. Bd. I, 733. Die Stelle aus J^e^lamm^e^denu in Jalqut 1 § 766, wie sie aus StrB. Bd. I zu entnehmen ist, ist bedeutsam: „«Vom Gipfel der Felsen seh’ ich ihn» Nu 23,9. Ich sehe jene, die der Weltschöpfung vorhergegangen sind. Gleich einem König, der einen Bau aufführen wollte. Immer tiefer ließ er graben und suchte das Fundament (den Grundstein) zu legen; aber er fand Wassersümpfe; und ebenso an vielen (anderen) Stellen. Da ließ er nur noch an einer Stelle graben, und er fand in der Tiefe einen Felsen. Da sprach er: Hier will ich bauen! Und er legte das Fundament und baute. So suchte Gott die Welt zu erschaffen, und er saß und dachte nach über das Geschlecht des Enosch und das Geschlecht der Flut. Er sprach: Wie kann ich die Welt erschaffen, da die Gottlosen erstehn und mich ärgern werden! Als aber Gott auf Abraham schaute, der erstehn sollte, sprach er: Siehe, ich habe einen Felsen gefunden, auf dem ich die Welt bauen und gründen kann. Deshalb nannte er Abraham einen Felsen, Jes 51,1: «Blicket auf den Felsen, aus dem ihr gehauen seid.»“ Es bleibt zu bemerken, dass auch hier nicht Abraham als einzelner allein, sondern als Vater des von ihm stammenden Volkes genannt wird, wie bereits die biblische Ausgangsstelle der betreffenden Überlieferung zeigt. Als Glaubensvater ist Abraham der „Steinfelsen“ (*šōʿā d^e-ḵēpā*), der den unterirdischen Wassersümpfen widersteht und die ganze Schöpfung trägt.

[59] Z.B. auf Jakob in Midhr. Ps 118 § 20 (Text: StrB. Bd. II, 632), wie auch auf David in *b*Pes 119a (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. II, 677-678); *Targ.Ps* 118,22.

[60] Belege in StrB. Bd. I, 876 (Raši deutet den Stein in Mi 5 als den Messias).

[61] Ebd; die weiteren Belege und Zitate finden sich bei J. JEREMIAS, Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testamentes, in: Golgotha (Angelos, Beihefte 1), Leipzig 1926, 34-96, hier: 74. 77 [= Angelos, 2. Band, Heft 2/3, Leipzig 1926, 74-128].

[62] D 5:8; FC I, 163: „Dass ich aber die Söhne Judas Steine von Feuer genannt habe, ist nicht nach meinem eigenen Gutdünken gesagt, sondern der Prophet Jeremia hat über sie gesagt, als er sie in seinen Klageliedern beweinte und sprach: «Die Söhne Zions waren wertvoller als Edelsteine» (Klgl 4,2). Ferner hat er gesagt: «Wie sind die Steine des Heiligtums an alle Straßenecken geworfen» (Klgl 4,1). Ferner hat er (zu erg.: Gott) durch den Propheten gesagt: »Heilige Steine waren sie, die zu Boden geschleudert wurden» (Sach 9,16). Und in diesen Steinen brannte ein Feuer, wie Jeremia gesagt hat: «Das Wort des Herrn ist in meinem Herzen wie Feuer, das brennt und in meinen Knochen glüht» (Jer 20,9). Ferner hat er (zu erg.: Gott) zu Jeremia gesagt: «Siehe, ich gebe dir mein Wort in deinen Mund wie Feuer; und dieses Volk wird wie Holzscheite sein» (Jer 5,14). Ferner hat er gesagt: «Meine Worte gehen aus wie Feuer, wie Eisen, das den Felsen spaltet» (Jer 23,29). Daher wandelte Hiram, der Fürst von Tyrus, unter Propheten, die Steine von Feuer genannt wurden.“

[63] JEREMIAS, *Κεφαλὴ γωνίας*, 274f. mit Anm.1.

> Fundamentsmauer» (Jes 28,16). […] Er hat von diesem Stein gezeigt, dass er als Haupt(-stein) der Mauer und des Fundamentes gelegt wurde.“[64]

Diese zweite Funktion kann im Zusammenhang mit der inhaltlichen Bedeutung des Fundamentlegens gedacht werden, und zwar so, dass dieser erlesene Stein „in den Felsen“ der Fundierungs-Mauer eingefügt wurde. Jes 28,16 spricht von einem Stein, der direkt in den Felsengrund vom Zion oder in eine dort errichtete Grundmauer eingefügt wird. Der Name „Eckstein“ sagt schon etwas über seinen Platz aus, nämlich in einer Ecke des zu errichtenden Baues. Als wirklich eingefügter Fundierungsstein ist er ein „Grund-Eckstein“,[65] der zwei Seiten des Gebäudes in den Fundamenten miteinander verbindet. Nach diesem Verständnis ist er unterirdisch und zwar genauer in einer Ecke des Fundamentes zu finden.

Im Hinblick auf seine Funktion als „Eckenhaupt“[66] wird aber angenommen, dass er ebenfalls zu den obersten und sichtbarsten Bausteinen in der Ecke der Fundamentsmauer gehört. Der „Eckstein“ ist somit an der Gebäudeecke zu suchen.[67] Klar ist auch diesbezüglich die Tatsache, dass der Bau des Gebäudes bereits im Gang ist; aber es ist noch in Gefahr einzustürzen, wovor es nur durch einen erlesenen Haupt-Stein bewahrt wird. Die Darstellung besitzt bei Aphrahat noch eine durchaus erkennbare Verbindung mit dem Bild vom König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) als „Bauschlussstein“.[68]

Christus, der Bauschlussstein

Eph 2,20 spricht von der Sonderstellung Christi als „Schlussstein“ des Bauwerkes. Er ist nun oben befestigt und übt schon seine zusammenhaltende Funktion aus. In diesem Sinne schreibt Aphrahat in der zweiten *Demonstratio* „Über die Liebe“:

> „Was sonst fehlte denn dem Gesetz und wessen sonst bedürften die Propheten, um erfüllt zu werden, als dass in ihnen das Testament verborgen war, welches das Wort der Verheißung ist? Denn unversiegelt war das Testament, das dem Mose übergeben worden war, bis das spätere kam, welches (eigentlich) das frühere ist und das, obgleich vorher verheißen, später besiegelt worden ist. Es

---

[64] D 1:6.7; FC I, 84f (PS I 16,25-17,3.12-13)
[65] PFAMMATTER, Kirche als Bau, 99; Vgl. J. LINDBLOM, Der Eckstein in Jes 28,16, in: S. MOWINCKEL, Interpretationes ad vetus testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae, Oslo 1955, 123-132, hier: 132.
[66] J. JEREMIAS, Der Eckstein, in: Angelos, I. Band (Heft 1/2), Leipzig 1925, 65-70, hier: 67.
[67] PFAMMATTER, Kirche als Bau, 149.
[68] Vgl. Eph. 2,20.

starb der Bringer des Testamentes, und beide Testamente wurden rechtskräftig (vgl. Hebr 9,16f). «Er hat die beiden zu einem gemacht und das Gesetz der Gebote durch seine Gebote abgeschafft» (Eph 2,14f).“[69]

Im Kontext von Eph 2,11-18 liegt hier die Betonung auf der „Einigung“ und „Versöhnung“ durch Christus: die Einigung von Juden- und Heidenchristen und die Versöhnung mit Gott. Während Paulus die eingetretene „Trennungsmauer“ vornehmlich unter dem ekklesiologischen Aspekt darstellt, betont Aphrahat hier ihren anthropologischen Charakter und zwar schon von der anfänglichen Situation des ersten Menschen (*Adam*) und seiner Vertreibung aus dem Paradies (*pardaysā*) her.[70] So ergibt sich aus dem Zitat aus Eph 2,14 die enge Verbindung zur syrischen Vorstellung vom „Durchbrechen der Trennungsmauer der Feindschaft“ und vom „Öffnen der Tür oder des Tores“ als Umschreibung der Rolle Christi als Versöhner.[71] Diese Hervorhebung bezieht sich dann weiter auf das Gemeindeleben: Gottes Heilshandeln in Jesus Christus, dem Boten der Versöhnung (*ʾīzgaddā d*^{e}*-tarʿūṯā*),[72] hebt die Unterschiede und unerhörte Widersprüche der Gegenwart (= religiös-nationale und soziale oder geschlechtliche Diskriminierung) auf (Gal 3,28). Daraus ist zu erkennen, dass die Einheit von Gott als dem Vater und Jesus Christus als dem eingeborenen Sohn (*īḥīḏāyā*) zugleich als dem erstgeborenen Sohn (*bukrā*) die Einheit der Menschen/Gemeinde ermöglicht (vgl. Eph 4,4).[73]

Ähnlich wie beim anonymen Verfasser des *Liber Graduum* verdeutlicht Aphrahat dies mit dem Bild vom Schutz des paradiesischen Lebensbaumes (der Baum als Nahrungs-

---

[69] D 2:6; FC I, 102f (PS I 57,3-14).

[70] JARKINS, Aphrahat, 50; weiters über die Paradiesvorstellung *siehe*: E. HAAG, Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3 (TrThSt 24), Trier 1970; M. DIETRICH, Das biblische Paradies und der baylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 281-323; ausführlich bei T. STORDALEN, Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature, Leuven 2000; Vgl. dazu J. HOROVITZ, Das koranische Paradies, in: R. PARET (Hg.), Der Koran, Darmstadt 1975, 53-73.

[71] JUHL, Askese, 84f mit Bezugnahme auf *LG* 12:15: „In dem neuen Bund nämlich durchbrach der Herr die Trennungsmauer der Feindschaft von früher“; Vgl. dazu *LG* 15:12: „Gepriesen sei der Gute, der jedem, der umkehrt, das Tor öffnet“; *LG* 21:12: „Infolge des Hochmuts Adams verschloß Gott die Tore des Paradieses vor ihm, dies aber sind die Tore des Himmels“; *LG* 23:10: „Unser Herr aber ist gekommen, den Menschen die Demut zu zeigen und den Weg und das Tor des geistigen Paradieses, von dem Adam hinausgegangen ist, zu dem hin Paulus entrückt war, oberhalb des dritten Himmels.“

[72] *Siehe* auch die verwendete Bezeichnung *ʾīzgaddā d*^{e}*-tarʿūṯā* in der baptismalen Epiklese ActThom 27; Vgl. EPHRÄM, *HdN* 8,1.

[73] *Siehe* dazu oben: 1.2.1. und 2.2.1.

spender) durch Lanze und Flamme gleichsam als eine „Umwallung“ bzw. Trennungsmauer (vgl. Gen 3,24).[74] Auf die soteriologische Funktion und Tat Christi, den ursprünglichen Menschen wiederherzustellen, wird später noch näher eingegangen. Hier sei nur festgehalten: Die Rede von der Trennungsmauer bezieht sich zunächst nicht auf die Wand, die Juden und Nichtjuden trennt (vgl. Eph 2,11-22). DIANA JUHL meint dazu: „Es geht vielmehr um die Feindschaft zwischen den Himmlischen und den Irdischen, die seit dem Fall Adams bestand und sich darin äußerte, dass es keinem Menschen möglich war, die Vollkommenheit zu erreichen.“[75]

Damit deutet sich auch schon die messianische Dimension der biblischen Offenbarung an. Diese basiert grundsätzlich auf dem Christusereignis und zwar in seiner ganzen Einmaligkeit und Unableitbarkeit.[76] Die biblischen Zitate in zuvor zitierter Darlegung Aphrahats sprechen von einer Erfüllung des Gesetzes und der Propheten in und durch Jesus Christus. Aphrahat macht das Christusereignis zugleich zum Schlüssel für die Interpretation des Ganzen der Wirklichkeit. Auch hierin ist eine eingehende Tradition erkennbar: Jesus Christus ist der Schlussstein, der das Ganze der Wirklichkeit zusammenhält.

Sodann: Der Mensch ist ein großer „Tempel Gottes“[77] und als solcher kann er sich nur vom Schlussstein Christus aus verstehen.

> „Ich komme nun zurück zu meiner vorherigen Behauptung, da ich gesagt habe, Christus sei Fels (*ḵēpā*) genannt worden in den Propheten. Denn von alters her hat David über ihn gesagt: «Der Stein (*šōʿā)*, den die Bauleute verwarfen, wurde zum Haupt des Bauwerkes (*rēšā dᵉ-benyānā*)» (Ps 118,22). Wie sonst haben die Bauleute diesen Stein verworfen, welcher Christus ist, wenn nicht vor dem Angesicht des Pilatus, als sie sprachen: «Dieser sei nicht über uns König!» (Joh 19,15). Und ebenso in jenem Gleichnis, das unser Herr erzählt hat: «Ein Mann aus einem sehr vornehmen Geschlecht zog aus, das Reich in Besitz zu nehmen, zurückzukehren und über sie (zu erg.: seine

[74] D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,3ff); bei EPHRÄM, *HdN 8,4;* Vgl. dazu JUHL, Askese, 91; VOGEL, Erlösung, 140f.; BRUNS, Christusbild, 200; R. MURRAY, The Lance which Re-opened Paradise. A Mysterious Reading in the Early Syriac Fathers, in: OCP 39 (1973) 224-234 und „The Lance which Re-opened Paradise”: A Correction, 491; S. BROCK, The Mysteries Hidden in the Side of Christ (Joh 19,34 in Syriac Tradition), in: Sobornost/ECR 7 (1978) 462-472; *DERS.*, Some Important Baptismal Themes in the Syriac Tradition, in: Harp 4 (1991) 189-214, hier: 195.
[75] JUHL, Askese, 84.
[76] D 2:19; FC I, 115 (PS I 88,19-24).
[77] *Siehe* unten: 4. und 5. Kapitel.

> Untertanen) zu herrschen; sie aber schickten ihm Boten nach und teilten mit, er solle nicht über sie König sein» (Lk 19,12.14). Damit verwarfen sie den Stein, der Christus ist.“[78]

Es zeigt sich, dass die Bezeichnung Christi als „Steinfelsen“ (*šōʿā d^e-ḵēpā*) auf Ps 118,22 beruht: „Der Stein, den die Bauleute verwarfen, wurde zum Haupt des Bauwerkes (*rēšā d^e-benyānā*)“.[79] Im Gebrauch des Wortes „verwarfen“ erklärt Aphrahat den historischen Weggang Jesu Christi und letztlich sein Schicksal, das durch das weissagende Zeugnis im Ersten Testament bereits vorgezeichnet war. Gleich wie der „Steinfelsen“ ist der Messias-König (*malkā m^ešīḥā*) Jesus[80] von Gott erwählt, aber er wurde von den „Bauleuten“,[81] also durch die mangelnde Weisheit und Einsicht der Menschen, verworfen.[82] Um diesen Gedanken zu bekräftigen, führt Aphrahat als ntl. Belege Joh 19,15 und Lk 19,12.14 an;[83] die Rede ist vom gütigen „König über uns“ (d.h. das Was des Königs, d.i. seine Güte, seine Liebe und Barmherzigkeit), nicht aber vom „Herrschen“ oder „Regieren“.[84]

Im Anschluss daran erklärt Aphrahat das Wort „Haupt des Bauwerkes“ (*rēšā d^e-benyānā*),[85] wie folgt:

> „Und wie sonst ist er zum Schlussstein des Bauwerkes geworden, wenn nicht dadurch, dass er (als Schlussstein) auf dem Bauwerk der Völker aufragt und auf ihm (als Grundstein) ihr gesamtes Bauwerk aufragt?“[86]

Die Beziehung zum nächsten Kapitel (*Demonstratio* 1:7) soll hergestellt werden, indem der Schriftbeweis Jes 28,16 miteinbezogen wird. Im Umkreis dieser vergleichenden

---

[78] D 1:6; FC I, 84f. (PS I 16,1-14)
[79] JEREMIAS, *Κεφαλὴ γωνίας*, 274; Vgl. dazu W. C. KAISER, The Messiah in the Old Testament, Michigan 1995, 100-103.
[80] JEREMIAS, Eckstein, 65: Naheliegend ist der Gedanke im *Targ.Ps* 118,22, wo die Worte Eckstein (*rosch*) und Schlussstein (*pinna*) in Parallele gesetzt und mit „König und Herrscher“ wiedergegeben wurden; Vgl. *DERS.*, *Κεφαλὴ γωνίας*, 274; P. VIELHAUER, Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament Bd. 2 [ThB 65] (Hg. G. KLEIN), München 1979, 14f. mit Anm. 29 57; LINDBLOM, Eckstein, 126; StrB. Bd. I, 876.
[81] StrB. Bd. I, 876.
[82] MURRAY, Symbols, 206f.
[83] *Siehe* Anm. 8 von Peter BRUNS (FC I, 84).
[84] BAARDA, Gospel Quotations, 243.
[85] R. MURRAY, The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of Aphraates and Ephrem, in: OCP 30 (1964) 315-362, hier: 318; JEREMIAS, *Κεφαλὴ γωνίας*, 274 mit Anm. 2; er weist auf die wörtliche Übersetzung nach Peschitta Ps 118,22 hin, die lautet: „Der Felsen, den die Bauleute verwarfen, ist zum Haupt des Baues *geworden*.“
[86] D 1:6; FC I, 85 (PS I 16,14-17).

Übertragung des architektonischen Erscheinungsbildes ist – wie bereits zuvor ausgeführt – die Funktion des Ecksteines als erster (oder Anfang) für das Fundament wesentlich.[87] Aphrahat spricht vom Grundstein, auf dem das gesamte Bauwerk aufragt. Es geht hier um das „Fundamentlegen“ im untersten Gebäudeteil. Das Gebäude hat diesen Anfang als Unterbau; es kann nur auf ihm und ihm entsprechend errichtet werden. Nach diesem Grund-Eckstein bestimmen sich alle anderen Steine des Fundamentes.

Weiter erklärt Aphrahat das Wort „Bauleute“:

> „Wer sind denn die Bauleute, wenn nicht die Priester und Pharisäer, die kein festes (wahres) Bauwerk errichten, vielmehr das völlig zerstörten, was er (zu erg.: Gott) errichtet hatte, wie beim Propheten Ezechiel geschrieben steht: «Er baut die Mauer auf, sie stürzen sich auf sie, dass sie zusammenfällt» (Ez 13,10). Wiederum steht geschrieben: «Ich suchte unter ihnen einen Mann, der einen Wall errichtet hätte und in die Bresche getreten wäre für das Land, damit ich es nicht zerstören müsste. Aber ich habe keinen gefunden» (Ez 22,30).“[88]

In einer Reihe rabbinischer Texte wurden die „Bauleute“ als die Gelehrten und Gelehrtenschüler gedeutet.[89] Ihre Funktion, die Beschäftigung mit der Tora, hat eine aufbauende, erhaltende Bedeutung. Für die obige Erklärung Aphrahats ist dieser gewohnte Ehrentitel mit jenen der „Ältesten und Schriftgelehrten und Hohenpriester“ zu verbinden. Gemeint ist die Hierarchie als berufene und offizielle Vertretung Israels,[90] die durch ihr Verhalten gegenüber Christus eigentlich „kein festes (wahres) Bauwerk“, sondern ein Bauwerk der Bosheit errichtet. Dies bekräftigt Aphrahat mit den Worten von Ezechiel, dass sie, was Gott mit seinem Messias errichtet hatte,[91] nicht weiterbauen, sondern zerstören.

Im Horizont dieser Übertragung vom Christusbild ist eine vergegenwärtigende Erinnerung an Jesu Leben und Handeln, an die Gesamtheit der Ereignisse von Jesu Leiden und Tod, Auferstehung und Erhöhung, bedeutsam. Darauf kommt es an: Der genannte

---

[87] In der Diskussion, ob von Christus als dem „Schlussstein“ oder dem „Eckstein“ auch im Zusammenhang mit der verfügbaren Stelle Jes 28,16 in der Darlegung APHRAHATs gesprochen wird, bevorzugt Joachim JEREMIAS die Bedeutung von „Bauschlussstein“; *DERS.*, *Κεφαλὴ γωνίας*, 276; Vgl. dazu *DERS.*, ThWNT I, 792-793; IV, 272-283, hier: 277-279.
[88] D 1:6; FC I, 85 (PS I 16,17-26; 17,1).
[89] StrB. Bd. I, 876.
[90] VIELHAUER, Oikodome, 57; Vgl. dazu M. GIESLER, The Rejected Stone and the Living Stones: Psalm 118:22-23 and New Testament Christology and Ecclesiogy, in: Letter & Spirit 4 (2008) 85-105, hier: 91.
[91] MURRAY, Rock, 318.

„Steinfelsen“ ist niemand anderer als Jesus Christus, der gekreuzigte und auferstandene Messias.[92] Er wurde durch die Kreuzigung verworfen. Dieser verachtete Messias-König ist durch die Wundertat Gottes zu Ehren gekommen. Der Verworfene ist von JHWH an einer hervorragenden und wichtigen Stelle, nämlich als Haupt (*rēšā*) eingesetzt worden. Die Einsetzung dieses Messias Jesus zum „Haupt“ (*rēšā*), „Eckhauptstein“[93] und zu einem den „Bau abschließenden Schlussstein“[94] bzw. zu einem das „Gebäude krönenden Stein“[95] geschieht durch die Auferweckung.[96] Aphrahat spricht hier nicht nur vom „Fundamentlegen“ und „Fundamentsein“, sondern von der „Einsetzung“ zum Hauptstein (*rēšā*) der Fundamentsmauer und weiters zum krönenden Schlussstein.

3.1.2. Stein des Anstoßes – Anstoß zum Glauben

Das Christusbild als „Steinfelsen“ (*šōʿā d*^{e}-*ḵēpā*) hat auch Bekenntnischarakter und besitzt zugleich in der Weiterführung des Bildes vom „Stein des Ärgernisses“ und vom „Stein des Anstoßes“ (Jes 8,14; Dan 2,34.44 bzw. Lk 20,18 und Mt 21,44)[97] einen paränetisch-appellhaften Akzent. An dieser Stelle tritt der mahnende Charakter der Propheten deutlich hervor. Der Prophet Jesaja verkündet den Spöttern im Volk die drohende endzeitliche Sintflutkatastrophe (Jes 28,15.17. 18.19), die sie vernichten wird.[98] Er kündigt die Rettung durch Gott an, verkörpert durch den kostbaren Hauptstein der Fundamentsmauer (Jes 28,16), den JHWH in Zion errichten wird: Wer also glaubt, soll nicht fliehen.[99] So schreibt Aphrahat:

---

[92] Vgl. L. GASTON, No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels, Leiden 1970, 217.
[93] Vgl. bei EPHRÄM DEM SYRER, *HdV* 14,7: „Wer hat dich gesehen, o Herr, und dich erblickt, da du auf der höchsten Zinne standest! (Das war) der vollkommene Stein, der hinaufgestiegen war und stand – auf dem verworfenen (Stein), den die Toren verwarfen. Satan, der schlau zu handeln glaubte, hatte dich hinaufgeführt und auf dein eigenes Symbol gestellt, ohne es einzusehen. Ein Wunder zu schauen: das Symbol (*rāzā*) und sein Prototyp/Urbild (*tapnᵉḵā*), die Wahrheit und ihr Schatten!“; hierzu *siehe*: BECK, Symbolum – Mysterium, 29.
[94] BERT, Aphrahat’s, 6.
[95] BICKELL, Ausgewählte, 22.
[96] JEREMIAS, Golgotha, 77; VIELHAUER, Oikodome, 58.
[97] Murray, Symbols, 206f. 210; Vgl. JEREMIAS, Golgotha, 80.
[98] Vgl. J. SCHREINER, Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament (StANT 7), München 1963, 168f.
[99] JEREMIAS, Eckstein, 66; *DERS.*, Golgotha, 56; Vgl. dazu G. WESTPHAL, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Eine alttestamentliche Untersuchung (BZAW 15), Gießen 1908, 172f.

„Auch hat er dort gesagt: «Jeder, der an ihn glaubt, soll sich nicht fürchten; doch wer über diesen Stein zu Fall kommt, wird zerbrochen, und jeden, auf den er fällt, den zerschmettert er» (Mt 21,44). Das Volk des Hauses Israel ist nämlich über ihn gestürzt, und seine Zerschmetterung geschah auf ewig. Er fiel auch auf das Bild und hat es zerschmettert (vgl. Dan 2,34); doch geglaubt haben an ihn die Völker und sind ohne Furcht.“[100]

Aphrahat behauptet, dass durch das Einzementiertsein und die Verankerung im Glauben[101] die Völker Gottes ohne Furcht leben und aus dem vermeintlichen Ärgernis herauskommen können.[102] Dieser christliche Glaube kann sich auf das verlassen, was als gültig und fest erkannt wird. Er ist auf dem wahren, sicheren „Steinfelsen“ Gottes, der der Messias Jesus ist, begründet. Christliche Glaubensgewissheit hat keinen anderen Grund (*šettēstā*) und kann keinen anderen Haupt (*rēšā*) haben als diesen „Felsenmann“, den König Christus.[103] Aphrahat bringt damit die Bestimmung des Glaubensinhalts deutlich zum Ausdruck, dass der Glaube der christlichen Gemeinde sich auf den gekreuzigten und auferstandenen König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) bezieht, zu dem sie sich als dem erhöhten Herrn bekennt. Dass dieser eine Messias-Christus zugleich in den Menschen wohnt, weist schon auf eine Art der Einwohnung Christi hin. Darauf wird im 5. Kapitel näher eingegangen werden. Hier sei nur so viel schon zu bedenken gegeben: „That faith in Christ is required for purity and for Christ to dwell in a person“.[104] Also nicht in erster Linie die Reinheit (*daḵyūtā*) oder Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) aufgrund kultischer oder ethischer Voraussetzung, sondern der Glaube (*haymānūṯā*)[105] ist das Fundament für alle anderen Tugenden.

3.1.3. Typologie Christi, des „Felsenmannes“

Von den bisher gewonnenen Einsichten aus öffnet sich auch der Zugang zu der ausgeprägten Theozentrik des Denkhorizontes Aphrahats. Das Baubild „Steinfelsen“ („Fun-

---

[100] D 1:6; FC I, 85 (PS I 17,4-11).
[101] *Siehe*: D 1:6.7; FC I, 85f.
[102] GASTON, Stone, 218.
[103] Vgl. F. SCHNIDER/W. STENGER, Die Kirche als Bau und die Erbauung der Kirche. Statik und Dynamik eines ekklesiologischen Bildkreises, in: Conc (D) 8 (1972) 714-720, hier: 715.
[104] M. DELCOGLIANO, Aphrahat on the Modes of Christ’s Indwelling, in: OCP 74 (2008) 181-193, hier: 187.
[105] Vgl. R. SMEND, Zur Geschichte von האמין, in: *DERS.*, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1 (BEvTh 99), München 1986, 118-123; TH. HIEKE, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“: Die Rede vom Glauben im Alten Testament, in: ThGl 99 (2009) 27-41.

damentlegen“ und „Einsetzung“) beinhaltet eine Glaubensaussage über Gott als Subjekt der Schöpfung und der Erlösung: die Einzigartigkeit seiner Hinwendung zum Menschen gemäß seiner Schöpfungsabsicht, nämlich Gemeinschaft mit den Menschen zu haben, und seine endgültige Nähe im Schöpfungshandeln. Insofern ist hier die bibelbezogene Bezeichnung Gottes als „Stein“[106] und „Fels“[107] zutreffend. Mit dieser Benennung, d.h. in der Sprache wohnt Gott im Namen[108] und dieser Name kann dem Volk Israel und den Israeliten zum „Gotteshaus“ bzw. „Heiligtumshaus“ werden.[109]

Der wahre Sinn dieser Bildrede liegt darin, dass die Selbstoffenbarung des tragenden Ursprungs und Grundes der Welt sich von sich selbst her als unbedingt verlässlich erweist: Jesus Christus und das gesamte Christusereignis, nämlich seine Menschwerdung, sein Leiden und sein Tod, seine Auferstehung und Entrückung in den Himmel. Die Christusgläubigen können deshalb auf Gottes wirksame und heilsame Präsenz in allem, was geschieht, vertrauen. Das ist die christliche Botschaft, die in den Darlegungen Aphrahats große Bedeutung hat: In der Heilstätigkeit Christi erkennen die Menschen den *einen* und *einzigen* Gott.[110]

Durch die Wirkmächtigkeit Gottes wurde der Mensch als solcher zum „Haus und Tempel“ Gottes und zwar durch und in Jesus Christus, dem „Felsenmann“. Auch der Bezug auf Gottes Handeln, dessen Heilsbedeutung verkündigt wird und zu dessen Gültigkeit sein Volk sich bekennt, entspricht ganz dem Glaubensverständnis des alttestamentlichen Israel.[111] „Biblisch-christlich“ begründet und geprägt ist daher diese Glaubenstatsache, dass das Heilshandeln Gottes für die Menschen im Christusgeschehen offenbar und in der Verkündigung ausgerufen wurde.

---

[106] Gen 49,24.

[107] 2Sam 22,32; Pss 18,3 (17,3^{LXX} Fels = Festigkeit); 18,32; Jes 44,8; Dtn 32,4 (vgl. Dtn 32,18.31); Fels Israels 2Sam 23,3; Jes 30,29; Vgl. O. KEEL/S. SCHROER, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg/CH 2002, 50; D. EICHHORN, Gott als Fels, Burg und Zuflucht. Eine Untersuchung zum Gebet des Mittlers in den Psalmen (EHS XXIII), Frankfurt a.M. 1972, 30ff.

[108] METTINGER, Names, 8-9; KOONAMMAKKAL, Divine Names, 320.

[109] HAYWARD, Divine Name, 15-37. 99-113; Vgl. J. MAIER, Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten, in: A. VONACH/R. MESSNER (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen Bd. 1), Münster 2008, 48-106, hier: 56. 63-64.

[110] D 17:4; D 23:53. 61; FC II, 419. 563. 571.

[111] Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 197 mit Anm. 3.

Zuletzt ist noch die verbleibende Grundaussage der christologischen Anschauungen Aphrahats zu verfolgen. Ein Vierfaches ergibt sich:

1) Ausgehend von dem in Ps 118,22 und Jes 28,16 in der *ersten Darlegung* erwähnten „Steinfelsen“ wird bei Aphrahat die grundlegende und universale Heilsbedeutung Jesu Christi betont. Das Bild des „Steinfelsens“ wird in dreifachem Sinn betrachtet. Aber der Tenor dürfte an dieser Stelle eher auf dem Gründungseckstein liegen, um die Standhaftigkeit des Glaubens zu betonen. Bezeichnenderweise hebt Aphrahat aber auch die zentrale Bedeutung dieses „Steinfelsens“ in Bezug auf die „Verwerfung“[112] Christi einschließlich dessen „Einsetzung“ zu Anfang bzw. Haupt (*rēšā*) der Christen hervor. Es geht um die Heilsbedeutung des Todes Christi in Zusammenhang mit der Auferweckung durch die Tat Gottes, um die sich daraus ergebende Identität des Christusgläubigen als Einzelnen und als Gemeinde zu erklären und zu stärken. Zugleich will Aphrahat der angefochtenen Gemeinde zeigen, dass es darauf ankommt, in Treue auszuharren und bei der *q^{e}yāmā* der bekennenden Gemeinde der „Völker Gottes“[113] zu bleiben.

2) Aphrahat erläutert die Funktion oder besser noch die „Gottheit“ (*ʾallāhūṯā*) Christi mit solchen Bildworten (*šōʿā d^{e}-ḵēpā*), die aufgrund der Gegenwart Gottes als handelnder und rettender Macht in Jesus Christus, dem Erlöser (*pārōqā*), die Rettung/Erlösung (*purqānā*) erfahrbar machen.[114] Diese Auswirkung ist in der ganzen Geschichte der Menschheit präsent. Besondere Beachtung verdient dabei der Umgang Aphrahats mit dem schöpfungstheologischen Motiv der Gemeinschaft Christi mit den Seinen. Denn für ihn ist sicher, dass die Wahrheit Gottes als Beziehungsgeschehen und der Sinn der menschlichen Existenz ihren Ursprung in Gott selbst haben, in seinem göttlichen Willen, Gemeinschaft mit den Menschen zu haben und bei den Menschen zu wohnen, wie sie sich im König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) „verleiblicht“. Die diesbezügliche Kernaussage dürfte lauten: Jesus, dieser verachtete, gekreuzigte Jude, war nicht nur einfach Mensch, sondern in ihm kann die Barmherzigkeit Gottes sowie die liebende und tätigdienende Gegenwart Gottes entdeckt werden.

---

[112] Vgl. EPHRÄM, *HdV* 14,7.
[113] D 12:4; FC II, 301.
[114] Vgl. M. WELKER, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchener ^{3}2005, 174-213.

3) Aphrahat hebt die Abbildfunktion dieses Christusbildes in der fortschreitenden Offenbarung des Geheimnisses der göttlichen Gegenwart gut hervor. Aus der engen Verbindung mit der jüdisch-rabbinischen Vorstellung von der „Schechina“ Gottes wird das Christusbild als „Steinfelsen“ zum Abbild, also zur sichtbaren „Manifestation“ des unsichtbaren, unfassbaren Gottes. Unter dem Gesichtspunkt der heilsgeschichtlichen Soteriologie ist festzuhalten: Jesus ist als Messias-König (*malkā m^{e}šīḥā*) Heilsbringer und als „Felsenmann“ die konkrete Selbsterniedrigung und Selbstfestlegung Gottes für die Gründung und Bewahrung des ganzen Bauwerkes. In diesem Zusammenhang ist Christus, der „Felsenmann“, der *Ort* der Verwirklichung der Selbstbindung (Gemeinschaft) Gottes mit den Menschen und somit der legitime *Ort* der Begegnung zwischen Gott und Mensch. Daher erklärt sich von selbst, in welchem sachlichen Verhältnis Aphrahat zu der von ihm verwendeten Tradition steht. Seine Denk- und Sprachwelt ist kein bodenloser, ideologischer und meta-physischer Überbau. In seinem Glaubensverständnis knüpft Aphrahat nicht an hellenistische Vorstellungen und Begrifflichkeit an, sondern er nimmt die durch das AT und das Judentum vorgegebene Redeweise auf, die physio-logisch auf dem Fundament empirischer Tatsachen innerhalb der gelebten Erfahrung steht.

4) Eine weitere Einsicht ergibt sich aus der Frage: Von welchem theologischen Denkansatz her sind die Darlegungen Aphrahats möglich oder gar notwendig? Wie bereits festgestellt, wurde der „Steinfelsen“ (*šōʿā d^{e}-ḵēpā*) von Aphrahat typologisch und prophetisch-messianisch gedeutet.[115] Der Glaubensvater Abraham und die Erzväter sind, kraft der Einwohnung göttlicher Macht in ihnen und in ihrer Funktion als „Steinfelsen“ atl. Typoi für den König Christus. Auf die Frage, in welcher Relation Christus zu den atl. Figuren und Ereignissen steht, antwortet Aphrahat mit der Auffassung von der machtvollen Gegenwart des Gott-Königs im König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) als „Anfangsstein“[116] und damit von der „christologischen“ Heilspräsenz als Geisteinwohnung und Christuseinwohnung in aller erfahrenen Wirklichkeit in den zuvor genannten Personen

[115] Vgl. R. SCHNACKENBURG, Die Kirche als Bau. Epheser 2,9-22 unter ökumenischem Aspekt, in: M. D. HOCKER/S. G. WILSON (Hg.), Paul and Paulinism. FS C. K. Barret, London 1982, 258-272, hier: 263; *siehe* dazu kritische Bemerkung von D. L. BAKER, Two Testament, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments, Downers Grove/IL 1992, 190.

[116] Z.B. D 4:11; FC I, 147 (= Gott wohnt in Christus); im Anschluss daran schreibt er im Kapitel 12: „Ich will dir nun, mein Lieber, zeigen, dass in einem jeden unserer gerechten Väter Gott war, als sie beteten“; D 6:12; FC I, 201.

(Erzvätern),[117] unbelebten Dingen (Steinfelsen) und geschichtlichen Geschehnissen (Schöpfung und Erlösung). Er ist der Überzeugung, dass Christus (*m^{e}šīḥā*) selbst bzw. der Geist Christi (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) schon von Anfang an in den atl. Typoi wirksam war. Das heißt: nicht erst bei seiner Fleischwerdung kommt Christus bzw. sein Geist in die Welt. Er ist immer schon in der Welt und kommt Mensch werdend in sein Eigentum (Joh 1,11).[118] So fügt sich zu den bisherigen Erwägungen der Monarchie Gottes ein bestätigender Gesichtspunkt hinzu: dass die bild*gebende* Funktion des Typos darin besteht, Gottes erlösende Wirklichkeit in Christus zu vergegenwärtigen und sichtbar zu machen, was vorhanden ist. *Kurz*: Es geht um ein Repräsentationsverhältnis.[119]

Es könnte scheinen, dass der Stammvater Abraham und die Erzväter als „Steinfelsen" etwas von ihrer selbstständigen Bedeutung verlieren. Doch Aphrahat will ihre Bedeutung nicht schmälern, sondern verweist durch seine Darlegungen auf die tiefere Bedeutung der atl. Typoi: Sie tragen in sich Hinweise auf den Messias-Christus.[120] Die atl. Typoi weisen aber nicht bloß auf den Messias-Christus als den Kommenden, Verheißenen und Erwarteten hin, sondern der Messias bzw. der Geist Christi (Gal 3,27) ist bereits in ihnen gegenwärtig und wirksam. In diesem Sinn vermindert sich der Wert der Typoi nicht.[121] Aphrahat steht in der biblisch-hermeneutischen Tradition, die als Typosbeziehung zu bezeichnen ist.[122] Gleichzeitig vertritt er, wie auch die anderen Apostoli-

---

[117] Diese klare Stellung, die ganz im Einklang mit dem Ausspruch des Simon ben Lakisch, eines palästinensischen Talmudisten des 3. Jh: „Die Patriarchen selber sind die Merkaba" (= „Die Erzväter sind der Gotteswagen") steht, wird noch eingehend erläutert werden; Vgl. G. SCHOLEM, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957 (StW 330, [1]1980), 85 mit Anm. 138; GOLDBERG, Untersuchungen, 466. 483.

[118] Vgl. G. P. HUGENBERGER, Introductory Notes on Typology, in: G. K. BEALE (ed.), The Right Doctrine from Wrong Text?: Essays on the Use of the Old Testament in the New, Michigan 1994, 331-341, hier 339f.

[119] Im Unterschied zu Jesus Christus als leibhafte Präsenz Gottes; *siehe*: B. JANOWSKI, Ecce homo. Stellverstretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie (BThS 84), Neukirchner 2007, 18.

[120] Vgl. R. B. ZUCK, Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth, Wheaton 1991, 176.

[121] Vgl. W. E. GLENNY, Typology: A summary of the Present Evangelical Discussion, in: JETS 40 (1997) 627-638, hier: 633.

[122] Dazu auch: D 11:12; FC II, 295f. (PS I 501,22-26); D 21:10; FC II, 486 (PS I 960,17-20); Vgl. MURRAY, Rock, 320; K.-H. OSTMEYER, Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses, in: NTS 46 (2000) 112-131, hier: 131; *DERS.*, Typos – weder Urbild noch Abbild, in: R. ZIMMERMANN (Hg.), Bildsprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen (Übergänge 38), München 2000, 215-236, hier: 233.

schen Väter und Apologeten[123] die Meinung, dass diese Beziehung zwischen den Erzvätern und dem Messias auch eine vergleichbare Identität erkennen lässt.[124]

Zu dieser Tradition gehören die prophetisch-messianische Weissagung bzw. göttliche Verheißung sowie die glaubende Erwartung der Juden.[125] Bedeutsam dabei ist, dass deren Verwirklichung in der leiblich-konkreten Person Jesu Christi bereits geschieht und in diesem Sinn als die Erfüllung, also „Bestätigung, Bekräftigung und Besiegelung"[126] der Heiligen Schriften des alten Bundes und des in ihm geoffenbarten Gotteswillens zu sehen ist. Daraus ergibt sich die Folgerung gemäß dem Typosverständnis Aphrahats, dass die Funktion des Typos zeitlich begrenzt ist, also solange, bis der, den er offenbarte, da ist, d.h. bis zum Kommen Christi. Aus dieser Perspektive heraus ist es richtig zu sagen, dass die Geschichtsetappe vor Christus als dessen „Vorgeschichte" zu qualifizieren ist.

Doch muss hier sogleich beigefügt werden, dass diese Art der biblischen Hermeneutik die zuvor wahrgenommenen atl. Typoi wie Abraham und die Erzväter nicht abwertet oder leugnet. Der Grund dafür, dass ihre bildgebende Funktion als Typoi zeitlich begrenzt ist, liegt an der grundlegenden und universalen Heilsbedeutung Christi.[127] Denn der Jetzige und der Zukünftige ist niemand anderer als der, der schon da war und der anfangs im Typos schon wirksam war. Dies hängt mit einer neuen Art der Gegenwart zusammen, in der der Messias-Christus sich auf eine leiblich-persönliche Art mitteilt. Die Geschichtsetappe *vor* Christus steht demnach bereits unter der erlösenden Wirklichkeit Christi.[128]

---

[123] Zum Beispiel: JUSTIN, *dial*. 40,1; 42,2; 111,3; 112,2; MELITO VON SARDES († um 190 n.Chr.), Passa-Homilie § 32-33 (Der griechische Text ist veröffentlich bei: B. LOHSE (Hg.), Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes (TMUA XXIV), Leiden 1958, 17; die deutsche Übersetzung bei J. BLANK, Meliton von Sardes: Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (Sophia 3), Freiburg i.B. 1963, 108-109).

[124] OSTMEYER, Typologie, 129.

[125] Vgl. R. M. DAVIDSON, Typology in Scripture – A Study of Hermeneutical *τύπος* Structures, Michigan 1981, 416-419.

[126] ZENGER, Jüdische Bibel, 131; Vgl. KOONAMMAKKAL, Divine Names, 322.

[127] *Siehe* z.B. Josua-Jesus-Typologie unten: 11. Kapitel.

[128] Vgl. der entfaltete Gedanke der *Ecclesia ab Abel* bei AUGUSTINUS (353-430); weiters *siehe* A. BUCKENMAIER, Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Regenburg 2009, 191-194.

Bezüglich der Kategorie von der Verwirklichung und Vergegenwärtigung des schöpferischen und offenbarenden Handelns Gottes und der Weiterführung der alttestamentlichen Heilstat in Jesus Christus, die im NT die wichtigste Rolle spielt, ist die dargestellte Parallelisierung mit den Erzvätern, die nicht hierarchisch ist, von großer Bedeutung.[129] Dadurch hat Aphrahat nicht nur die Gültigkeit des zuvor beschriebenen atl. Steinfelsenmotivs im christlichen Glauben untermauert, sondern hebt zugleich das AT für Christen in einen unvergleichlichen Rang.[130] Damit ist zweierlei gesagt: einmal dass die Geschichte vor dem Christusereignis für Aphrahat Heilsgeschichte und Zeugnis des schöpferischen und erlösenden Wirkens Gottes ist. Zum anderen sind und bleiben die Inhalte des Ersten Testaments in ihrer Erstverkündigung und ihrer Überlieferung Träger des Typos Christi.[131] Das bedeutet somit, dass der Messias-Christus selbst schon im Ersten Testamen zur Sprache kommt.[132] „Er ist der in der Schrift Enthaltene und Verheißene.“[133] Das hat Folgen: „Die Schriften des Alten Testaments sind das Fundament, auf das die neutestamentlichen Bekenntnisse zu Jesus dem Christus «gemäß den Schriften» bezogen sind.“[134]

Das Bemerkenswerte ist, dass hier die soteriologisch akzentuierte Christologie ganz vor dem Horizont Israels entwickelt ist. Schon daraus ist zu erkennen: „Ohne die Theo-Logie des Ersten Testaments wird die neutestamentliche Christo-Logie grund- und geschichtslos.“[135] Es hat sich gezeigt, dass wie Aphrahat den Ausdruck „Steinfelsen“ der beiden atl. Stellen verstanden hat, er vor allem von der biblischen Kenntnis gemäß der alttestamentlich-jüdischen Tradition und der damit verbundenen jüdisch-rabbinischen Überlieferung ausgeht. Diese Behauptung, die für die Exegese der syrischen Kirche seiner Zeit sehr bedeutsam war, gilt es nun weiter zu verfolgen.

---

[129] OSTMEYER, Typologie, 123.
[130] KOSTER, Testament, 132.
[131] Vgl. F. FOULKES, The Acts of God. A Study of the Basis of Typology in the Old Testament, in: G. K. BEALE (ed.), The Right Doctrine from Wrong Text?: Essays on the Use of the Old Testament in the New, Michigan 1994, 342-371, hier: 365-366.
[132] OSTMEYER, Typologie, 123.
[133] C. THOMA, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 275.
[134] ZENGER, Jüdische Bibel, 127; Vgl. C. DOHMEN, Das Alte Testament nicht kennen heißt das Christentum nicht kennen, in: *DERS.*/F. MUßNER, Nur die Halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg u.a. 1993, 16-74; W. KRAUS, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, in: ZNW 88 (1997) 1-23.
[135] ZENGER, Jüdische Bibel, 145.

3.2. Christus, der „Anfangsstein“ im „Schöpfungshaus“ Gottes

Die metaphorische Rede Aphrahats vom Christus als dem „Steinfelsen“ (*šōʿā d^e-ḵēpā*) verbleibt im biblisch vorgezeichneten schöpfungstheologischen Horizont. Im Anschluss an den Bibelvers Sach 4,7 nach der Peschitta bezeichnet er den Messias-Christus als den „Anfangsstein (*kēpā rēšāytā*) der Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens.“[136] Die Art und Weise, wie diese Aussage das Thema der Christologie zur Sprache bringt, steckt den Horizont und die Intention ab. Die bereits besprochenen drei eng miteinander verknüpften Aspekte, nämlich der soteriologische, anthropologische und eschatologische, gelten auch für diese Ausführung.

3.2.1. Der „Grundstein“ im Schöpfungshaus

Diesem Gedanken liegt das sog. altorientalische Weltbild zugrunde,[137] in dem „das Werk der Schöpfung“ (hebr.: *maʿ^aśē b^erēšīṯ*)[138] mit einem Hausbau verglichen wird.[139] JHWH selbst als Schöpfer baut das „Schöpfungshaus“, nämlich den Himmel und die Erde. Über die Welt, als den Bereich (bzw. Tempel) Gottes, und über seine Bewohner hat JHWH Besitzanspruch und Oberherrschaft, aber er hat für sie zugleich Schutzpflicht und Verantwortung. Beides wird mit JHWHs uranfänglicher (*creatio prima* oder *creatio principii*) und seit damals weiterwirkender (*creatio continua* oder *conservatio*) Tat der Weltschöpfung[140] begründet in seinem Messias-Christus, dem „Anfangsstein“ (*kēpā rēšāytā*).

Schon den Rabbinen war die Vorstellung vom „Grundstein“ *(hebr.: ʾæḇæn šēṯīyā*)[141] als Erdmitte, als Nabel der Erde[142] geläufig. Diesem Stein wird sowohl die Funktion des

---

[136] D 1:8; FC I, 86.

[137] KEEL/SCHROER, Schöpfung, 37ff; O. KEEL, Das sogenannte altorientalische Weltbild, in: BiKi 40 (1985) 157-161; Vgl. B. JANOWSKI, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: O. KEEL/E. ZENGER (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg 2002, 24-68; D 17:7; FC II, 422f.

[138] P. SCHÄFER, Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur, in: Kairos 16 (1974) 122-133, hier: 133.

[139] JEREMIAS, Golgotha, 51.

[140] Vgl. CH. DOHMEN, Zwischen Gott und Welt. Biblische Grundlagen der Anthropologie, in: E. DIRSCHERL (Hg.), In Beziehung leben. Theologische Anthropologie (Theologische Module Bd. 6), Freiburg 2008, 7-45, hier: 13.

[141] SCHÄFER, Tempel, 125; Vgl. F. BÖHL, Über das Verhältnis von Shetija-Stein und Nabel der Welt in der Kosmologie der Rabbinen, in: ZDMG 124 (1974) 253-270; HAYWARD, Divine Name, 107-109.

Fundamentes als auch des Ausgangspunktes der Entwicklung zugeschrieben, denn auf ihn ist die Welt gegründet und von ihm aus ist sie ausgestaltet.[143] Daraus ergibt sich eine zentrifugale Welterklärung. Die Erschaffung und die Ausstattung der Erde nahmen von diesem Grundstein aus ihren Anfang. Dieser Stein ist nicht nur der Mittelpunkt, sondern zugleich der höchste Punkt der Welt.[144] Damit steht die Vorstellung vom Zion als Mittelpunkt und Gipfel der Welt[145] in einem zentripetalen Zusammenhang, sowie die Sicht vom Tempelberg als Erdengipfel und Pforte des Himmels.[146]

Gleichzeitig, so JOACHIM JEREMIAS,[147] gilt dieser Stein auch als Schlussstein des Gewölbes. Seine Untersuchung unterstreicht, dass zwischen den Gedanken vom „Schlussstein“ (Halt- und Schlusspunkt der oberen Welt), vom „Anfangsstein“ (Weltgründung als Haltpunkt der unteren Welt) und vom Mittel- und Ausgangspunkt der Welt kein Widerspruch besteht. So wie der Schlussstein im Gewölbe beim Hausbau,[148] ist dieser Verschlussstein für die Semiten der Anfang der Weltschöpfung. Durch ihn wurde nämlich der Mund der großen Urflut, die in Gen 1,2 erwähnt ist, von Anbeginn verschlossen.[149]

In der Beschäftigung mit der Frage nach dem Ursprung und der Entstehung der Welt ist dieser „Grundstein“ für die Rabbinen der Verschlussstein der Sintflut. Seine Funktion liegt darin, die Urflut zurückzuhalten und daran zu hindern, die Welt zu überschwemmen und damit zu zerstören.[150] Der „Grundstein“ hat demnach bei der Weltschöpfung eine entscheidende Bedeutung. Aus der engen Verbindung mit der Urflut erhält auch

---

[142] JEREMIAS, Golgotha, 39. 43ff.; Vgl. 1.Henoch, 26; *Jub*., 8,19 (der Berg Zion der Mittelpunkt des Nabels der Erde; Text: BERGER, 372-373); *siehe* dazu R. ELIOR, The Jerusalem Temple. The Representation of the Imperceptible, in: Studies in Spirituality 11 (2001) 126-143, hier: 131f.; dieses Motiv ist auch in Ez 5,5; 38,12 zu lesen; im Midrasch und bei den Kirchenvätern, *siehe*: GINZBERG, Haggada, 26; Forschungsgeschichtlicher Überblick und weitere Diskussion bei M. TILLY, Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstradition im antiken Judentum, Stuttgart 2002.
[143] SCHÄFER, Tempel, 124.
[144] JEREMIAS, Golgotha, 52f.
[145] Ebd., 51.
[146] Ebd., 52f.; Vgl. M. METZGER, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, in: *DERS*., Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThS 57), Neukirchen 2003, 1-38, hier: 14f. [= UF 2 (1970), 139-158, hier: 146f.]
[147] JEREMIAS, Golgotha, 44. 51.
[148] Vgl. J. JEREMIAS, Die «Zinne» des Tempels, in: ZDPV 59 (1936) 195-208.
[149] JEREMIAS, Golgotha, 55; Vgl. dazu SCHÄFER, Tempel, 124. 126 mit Anm. 20 und 21; R. BARTELMUS, šamajim – Himmel. Semantische und traditionsgeschichtliche Aspekte, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 87-124, hier: 94f.
[150] JEREMIAS, Golgotha, 55; SCHÄFER, Tempel, 124. 126.

dieser „Grundstein“ eine wichtige Funktion als „Ernährungszentrum“ für die ganze Welt. Die Erklärung der Zentrifugalität, d.h. der Symbolik des „Zentrums“ oder der „Mitte“ für die welterhaltende Funktion des Steines ist erkennbar. Mit diesem „Grundstein“ ist die Wasserversorgung der Erde gesichert. Von ihm aus werden wie im Paradies, dessen Ort er war, alle Orte der Erde gespeist (bewässert).[151] So bestätigt sich der Gedanke von der lebenspendenden Wirkung der Gegenwart Gottes, die das Zueinander der zentrifugalen und zentripetalen Bedeutung des Jerusalemer Tempels als „Mittelpunkt“ der Welt ausmacht.[152]

3.2.2. Der „Anfangsstein“ als eine geschichtliche Wirklichkeit des Glaubens

Ganz offensichtlich bedeutet der „Anfangsstein“ *(kēpā rēšāytā)* das Gleiche wie der „Steinfelsen“ im Bauwerk. In Christus, dem „Anfangsstein“, hat die Welt als das von Gott selbst gebaute „Schöpfungshaus“ ihren gottbezogenen Anfang und Bestand; in ihm hat sie ihre erlösende Mitte und ihr zusammenfassendes Ziel.

Vor dem Hintergrund, dass Himmel und Erde dieses von Gott selbst gebaute „Schöpfungshaus“, den bewohnbaren Lebensraum gegenüber den Chaosfluten nach unten und oben mit äußeren Wänden abgrenzen,[153] ist die Funktion Christi als der Verschlussstein der Sintflut der Unterwelt, zugleich als Höhlung und Zufluchtsort,[154] aber auch als Ernährungszentrum (Herz, Nabel) und als Hauptstein der Mauer in ihrer überragenden

---

[151] Gen 2,10; Jes 41,17-19; 58,11; Ez 47,1-12; D 3:8; FC I, 126: der wahre Fromme ist „wie ein jubelndes Paradies, wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht versiegt“; D 20:1; FC II, 460f: „«Wer dies (zu erg.: das annehmbare Fasten) tut, ist wie das frohlockende Paradies, wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht versiegt. Vor ihm schreitet seine Gerechtigkeit einher, und mit der Herrlichkeit des Herrn umgibt er sich» (Jes 58,8.11)“; D 20:14; FC II, 469: „Schaut nur, wie besorgt Gott um die Armen ist. Denn Jesaja hat gesagt: «Arme und Bedürftige verlangen nach Wasser, doch gibt es keins […] Da ihre Zunge vom Wassermangel trocken ist, öffne ich die Ströme in den Bergen und im Inneren der Senken die Quellen […]» (Jes 41,17-19)“; Vgl. dazu JEREMIAS, Golgotha, 56. 96; G. K. BEALE, Eden, the Temple, and the Church’s Mission in the New Creation, in: JETS 48 (2005) 5-31, hier: 7-10; T. D. ALEXANDER, From Eden to the New Jerusalem. Exploring God’s Plan for Life on Earth, Nottingham 2008, 23.

[152] M. BARKER, On Earth as it is in Heaven. Temple Symbolism in the New Testament, Edinburgh/Scotland 1995, 28f.; Vgl. B. EGO, Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 361-389, hier: 368.

[153] Vgl. dazu M. BAUKS, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 431-464.

[154] SCHÄFER, Tempel, 127.

Höhe zu verstehen.[155] Christus schließt dieses Bauwerk mit sich selbst als dem krönenden Schlussstein ab. So ist der Messias Jesus in seiner Erhöhung, also in seiner Herrlichkeit im Himmel der krönende Schlussstein des Baus, der diesen auch zusammenhält.[156]

Die Dynamik der Heilsgeschichte

Unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte liegt das Gewicht dieser bildhaften Rede auf der universalen Erlösungstat Christi, deren Auswirkung in der ganzen Geschichte der Menschheit präsent ist. So ist der Messias-Christus für Aphrahat der „Anfangsstein der Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens" (*kēpā rēšāytā d^{e}-šawyūṯā wa-ḏ^{e}-raḥmē*),[157] der Ort, von dem aus der göttliche Akt der Rechtsdurchsetzung, der Gerechtigkeit (*middat had-dīn*) und des Erbarmens (*middat hā-raḥ^{a}mīm*) in ihrer Stabilität abhängen.[158] Mit diesen zwei zentralen Eigenschaften (*middōt*) Gottes ist die grundlegende Begegnung, freie und freundliche Beziehung des Schöpfers, des Königs der Welten zu seiner Welt und seine aktiv-rettende Herrschaftsübung zum Ausdruck gebracht.[159] Folgender Gotteshymnus verdeutlicht das Gesagte:

> „O Guter und Freundlicher, öffne die Pforte unseren Bitten, merk auf unser Gebet und erhöre unser Verlangen, wie dein Geliebter uns gelehrt hat: «Ihr sollt ohne Unterlaß beten!» (Lk 18,1) […]

---

[155] J. RINGGER, Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt 16,18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte, in: M. ROESLE/O. CULLMANN (Hg.), Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. FS Otto Karrer, Frankfurt a. M. 1959, 271-346, hier: 278. 304.

[156] D 1:6-7; FC I, 85f.

[157] D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,12-13).

[158] Gerechtigkeit im biblischen und jüdischen Verständnis bedeutet auch Hilfbereitschaft und Freigebigkeit; wie die Pascha-Soteriologie zeigt, ist die Gerechtigkeit Gottes stets Heilsgerechtigkeit, die weitgehend mit seiner unverdienten und völlig freien Liebe identisch ist; D 23:57; FC II, 567: „Deine Natur wird unsretwegen nicht vernichtet. «Guter» ist dein Name, zeige deine Güte (vgl. Mt 19,17)! Deine Güte ist in uns, deine Gerechtigkeit (kommt) uns entgegen. Denn beides findet sich bei dir und ist in deinen Händen"; *siehe* dazu BerR 12,15 und weiterer Kommentar dieser Gleichnissen von der rechten Mischung bei C. THOMA/S. LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1-63 [JudChr 13], Bern u.a. 1991, 150-153; Vgl. A. F. SEGAL, Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism (SJLA 25), Leiden 1977, 44f. 150; HAYWARD, Divine Name, 39-56; TH. KREMER, Interpretatio Syriaca. Der exegetische Beitrag Ephräms des Syrers zum Verständnis der biblischen Urgeschichte, in: TThZ 119 (2010) 165-182, hier: 171f.

[159] D 14:15; FC II, 344 (anknüpfend an Mt 5,45; 13,30): „König der Welten, wir beten dich an ob deiner Langmut mit deiner ganzen Kreatur. Strahlend hell sind vor dir alle Taten der Finsternis, du kennst die Gedanken aller Menschen. Es sind viele, die dich verleugnen, und doch deine Gaben empfangen, sie tun dir unrecht trotz deiner Werke. Du aber bist in deiner Güte langmütig gegenüber den Menschen, und von Angfang an hast du uns mit deinem Gericht nicht gerichtet, noch hast du uns getadelt, noch hast du uns verurteilt"; Vgl. O. H. STECK, Die Herkunft des Menschen, Zürich 1983, 16f.

> Auch jetzt beten wir vor dir nicht im Vertrauen auf unsere guten Werke oder unsere Gerechtigkeit, sondern wegen deiner Barmherzigkeit (*raḥmayk*), der du gut und freundlich bist. Denn als Schuldige (*ḥayyāḇē*) beten wir vor dir, doch du in deiner Güte und Freundlichkeit, erhör unser Gebet. […] Als wir Sünder waren, hast du an uns Wohlgefallen gefunden, damit wir gerechtfertigt würden. Obgleich wir dich nicht baten, hast du uns deinen Eingeborenen gesandt. In seinem Blut hast du uns erlöst, durch ihn haben wir dich erkannt. […] Auch jetzt, da wir bitten, da wir anbeten, da wir bekennen, da wir deine Barmherzigkeit (*raḥmayk*) durch ihn preisen […].“[160]

In einem anbetenden Christushymnus ist auch noch zu lesen:

> „Wir bekennen die Barmherzigkeit (*raḥmē*), die das harte und schwere Joch von uns genommen und das ihrige, das sanfte und angenehme, gegeben hat.“[161] „Groß ist die Gabe des Guten an uns, die vom König als Unterpfand von uns weggeführt wurde, die ihm gleich ist, der er Liebe erweist und die er bis ans Ende bewahrt. Das ist der Adamssohn, Leib aus Maria, der von uns weggeführt wurde an den Ort des Lebens. […] Wir beten dich an, deinen erhabenen Vater, der uns in dir erhöht und zu sich berufen hat. Wir bekennen in dir das Erbarmen (*raḥmē*), das dich gesandt und an uns Wohlgefallen gefunden hat, dass wir durch den Tod seines Eingeborenen (*īḥīḏāyā*) leben.“[162]

Damit ist aber auch gesagt, dass die Erlösungstat Christi als des „Eingeborenen“ (*īḥīḏāyā*) schon in der Zeit vor seinem irdischen Leben gegenwärtig und wirksam war. So schreibt Aphrahat mit Bezug auf Dan 2,34f und Ps 19,5, wie folgt:

> „Dies aber hat er (zu erg.: Daniel) im Voraus von Christus, von dem die ganze Erde sich erfüllt, gesagt. Denn vom Glauben an Christus sind erfüllt alle Enden der Erde, wie David gesagt hat: «In alle Welt ging aus der Klang der frohen Botschaft des Gesalbten» [*ba(r)ṯ qālā da-s^{e}ḇarṯeh da-m^{e}šīḥā*] (vgl. Ps 19,5).“[163]

Was am Anfang noch verborgen aber doch real war, ist nun mit dem Erscheinen des gesandten Messias Israels im menschlichen Leib aus Maria sichtbar und erfahrbar geworden. Mit ihm ist die Universalherrschaft Gottes als „Heilssphäre“ schon gegenwärtig wirksam, d.h. mit dem ersten Kommen seines Messias in die Welt bricht schon real und definitiv („eschatologisch“) die zukünftige Heilszeit an und ist durch diesen König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) unwiderruflich auf dem Weg zu ihrem Ziel- und Schlusspunkt

---

[160] D 23:53; FC II, 562f (PS II 101,21-27; 104,5-9; 105,8-12. 18-20).
[161] D 15:8; FC II, 404f. (PS I 757,9-11).
[162] D 23:51-52; FC II, 560 (PS II 100,1-9.13-17).
[163] D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,4-7); Vgl. MURRAY, Rock, 318 mit Anm. 3.

und so zu ihrer verheißenen Vollkommenheit und Vollendung gebracht worden.[164] An dieser Stelle bestätigt Aphrahat, dass der christliche Glaube eine konsequente Anerkennung und Bejahung des eschatologischen Geschehens ist, dass Gott diesen von den Menschen abgelehnten und getöteten König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*)[165] nicht dem Tod überlassen hat, sondern ihn von den Toten auferweckt und sich damit als der offenbart hat, der die Toten auferstehen lässt. „Also freuen wir uns über das Pfand, das von ihm weggeführt und nun mit dem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) in Herrlichkeit thront.“[166]

Aufschlussreich für diese Betrachtung ist folgendes: Die bildhafte Rede Aphrahats vom König Christus als „Anfangsstein“ birgt in sich nicht nur sein glaubendes Vertrauen und seine begründete Hoffnung auf die absolute Zukunft, sondern auch sein dynamisches Verständnis über die Heilsgeschichte. Diese ist für ihn deckungsgleich mit der Geschichte Christi einschließlich ihrer Vorgeschichte und ihrer Nachgeschichte.[167] Daraus ist zu verstehen, weshalb die drei unterschiedlichen Funktionen Christi als „Steinfelsen“ für Aphrahat offensichtlich keinen Widerspruch darstellen. Sie existieren nebeneinander, ohne dass Aphrahat dies erkennbar als Problem empfinden würde.[168] Dies erklärt Aphrahat selbst auf folgende Weise:

> „Wenn dieser Stein nun als Fundament gelegt wurde, wie kann er dann Haupt(-stein) der Mauer geworden sein? Doch nur so, dass unser Herr, als er gekommen war, den Glauben auf die Erde gelegt hat in der Art eines Fundamentes. Er fuhr in die Höhe über alle Himmel in der Art der Spitze eines Mauerwerkes, so dass das ganze Bauwerk vollendet ist mit Steinen oben und unten.“[169]

Durch die Handlung Gottes in der Inkarnation (im Bild von Christus als dem „Steinfelsen“ und „Anfangsstein“) wird der Mensch in seinem tugendhaften Streben zu Gott hingezogen; ein Leben entsprechend der Tugend führt zur Nachahmung Gottes. Es besteht ein unlösbarer Zusammenhang zwischen Glauben (*haymanūṯā*)[170] und Beständigkeit

---

[164] D 1:19; FC I, 96: Gott hat seinen Messias in die Welt gesandt. So glaubt man an die Wiederbelebung der Toten und an das Sakrament der Taufe; Vgl. M. KEHL, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. 2006, 145.
[165] Vgl. D 9:8; FC I, 264.
[166] D 22:50; FC II, 560 (PS II 97,24-26).
[167] Vgl. FORTE, Jesus von Nazaret, 34-37.
[168] Vgl. JEREMIAS, *Κεφαλὴ ῥωνίας*, 276.
[169] D 1:6-7; FC I, 85f.
[170] Davon stammt das Wort »Amen« ab; Vgl. WILDERBERGER, *ʾāmēn*, 193-194.

(*ʾamīnūtā*),[171] der für den Syrer selbstverständlich ist.[172] Dies wurzelt im atl.-jüdischen Glaubensverständnis: Wie nach Dtn 32,4 der „Fels“, der Israel Stand verleiht, kein anderer ist als Gott selbst (vgl. Jes 7,9; Gen 15,6),[173] so vergleicht Aphrahat den Glauben mit einem Fundament. Der Glaube ist das erste, das Christus, als er gekommen war, auf die Erde gelegt hat (Gal 3,23.25).[174] Man sieht: Der christliche Glaube ist kein Produkt einer inneren Erfahrung des Menschen, sondern Ereignis, das von außen auf die Menschen zukommt. Nicht der Mensch kommt zum Glauben, sondern der Glaube kommt zum Menschen; also der Glaube kommt aus der Zuwendung Gottes; er ist eine Gabe Gottes.[175] Im Vordergrund steht hier die rabbinische Vorstellung von der „Erscheinungsschechina“: Die Schechina bewegt sich auf den Menschen hin.[176] Auch der Glaube selbst wird als Einwohnungsgegenwart Christi verstanden. Das lässt Aphrahat deutlich in dem bereits zitierten Text erkennen: „Das Fundament aber ist der Anfang des ganzen Bauwerkes. Sobald sich jemand dem Glauben naht, d.h. von innen her durch Gottes Geist berührt wird, wird er auf den Felsen (*kēpā*) gestellt, der unser Herr Jesus Christus ist.“[177]

Unter diesem Aspekt ist der „Glaube“ (*haymānūṯā*) als „Fundament“ de facto gleichbedeutend mit dem „Anfangsstein“, dem Messias-Christus, mit dem es dann auch parallel und synonym gebraucht wird. In Jesus Christus ist der Glaube geschenkt, in Jesu herabsteigender Hinwendung zu den Heillosen, durch ihn ist der Glaube eröffnet. Durch den Glauben an ihn wird Gottesglaube ermöglicht, um so sein Kommen, einschließlich seines Einzugs und des daraus bewirkten Innewohnens in den gläubigen Menschen wirklich und bereitwillig aufnehmen zu können.[178]

---

[171] Vgl. WILDERBERGER, Art., *ʾmn, fest, sicher*, in: THAT 2 ([6]2004) 177-209.
[172] Vgl. BRUNS, Einleitung in: FC I, 56. 79.
[173] A. S. van der WOUDE, Art., *ṣūr, Fels*, in: THAT 2 ([6]2004) 538-543: Im NT wird Gott niemals als Fels bezeichnet.
[174] D 1:7; FC I, 85.
[175] Das Gesagte gilt auch für die christliche Zukunft und zwar im Sinne von einer „absoluten“ Zukunft, denn diese ist nicht das, was die Menschen zu bauen geplant haben, sondern was von außen auf die Menschen zukommt; Vgl. FORTE, Jesus von Nazaret, 32-33.
[176] GOLDBERG, Untersuchungen, 454f.; er unterscheidet zwischen „Gegenwartsschechina“ (die Schechina ruht an einem bestimmten Ort) und „Erscheinungsschechina“ (die Schechina bewegt sich auf den Menschen hin); Vgl. HAYWARD, Divine Name, 106-107.
[177] D 1:2; FC I, 81.
[178] Vgl. E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie (HUT 2), Tübingen [6]1986, 274.

Christus-īḥīḏāyā, der eingeborene Sohn

Bezeichnend ist, dass es hier nicht um das göttliche Wesen Christi geht, sondern um die unbedingte Vertrauensbeziehung Jesu zu Gott, den er in seiner eigenen Weise „Vater" (*ʾaḇā*) nennt und den er mit der vertraulichen Anrede *ʾaḇā* oder mein Vater (*ʾāby*) angesprochen hat.[179] Darin wurzelt die zum Glauben rufende Verkündigung Jesu sowie die Bedeutung Jesu für die Menschen. Sie veranschaulicht den durch ihn hervorgerufenen Glauben als einen Akt des glaubenden Vertrauens, des dienenden Gehorsams und der Demut, als ein Eingehen auf Gottes Pläne in der Geschichte.[180] Die christologisch-soteriologische Bezeichnung Christi als „eingeborener Sohn" (*īḥīḏāyā)* lässt ihn uns als eine ungeteilte Ganzheit erkennen. Das beispielhafte Verhalten und das gelebte Verhältnis Jesu zum Vater ermöglichen es, dass die Menschen, d.h. die Asketen und Asketinnen (*īḥīḏāyē*) Gehorsam und Demut einüben können und so an Jesu Gottesverhältnis teilhaben.[181]

Der Jude Jesus von Nazareth als *īḥīḏāyā* ist der Heilsbringer (*maḥyānā*) durch seine einzigartige Beziehung zu Gott und dem geschichtlichen Heilshandeln Gottes, aufgrund der Gegenwart Gottes als handelnde und rettende Macht in dieser seiner Person.[182] Aphrahat formuliert es so:

> „Was ich über den Glauben gesagt habe, dass er ihn auf die Erde gelegt hat, das hat David schon im Voraus über Christus verkündet. Er hat nämlich gesagt: «Glaube wird aus der Erde sprossen» (Ps 85,12). Und dass er auch oben ist, hat er (so) ausgedrückt: «Gerechtigkeit blickt vom Himmel herab» (Ps 85,12)."[183]

In diesem Text ist das räumliche Oben-Unten-Schema gemäß dem antiken Weltbild deutlich zu sehen, was aber mit der rabbinischen Vorstellung nicht deckungsgleich ist.

---

[179] J. JEREMIAS, Abba, in: *DERS.*, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 58-63; *siehe* dazu die kritische Stimme von M. BLUM, Juden und Christen beten den gleichen Gott an, in: R. KAMPLING/M. WEINRICH (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 58-66; Vgl. K.-H. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 164 mit Anm. 281.
[180] Vgl. H. WILDERBERGER, «Glauben» im Alten Testament, in: *DERS.*, Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (hg. von H. H. SCHMID/O. H. STECK) (ThB 66), München 1979, 161-191 (= Ersveröffentlichung ZThK 65 (1968) 129-159).
[181] *Siehe* oben: 1.2.1. und unten: 8.4; Vgl. dazu JÜNGEL, Paulus und Jesus, 277f.
[182] G. KRAUS, Jesus Christus – der Heilsmittler. Lehrbuch zur Christologie (GzD 3), Frankfurt a.M. 2005, 231ff.
[183] D 1:7; FC I, 86.

Die Rabbinen dachten „dialektischer“.[184] Oben und unten sind deshalb nicht so einfach zu trennen (vgl. Gen 1,1ff.; 14,19.22). Sodann: Weil der Glaube sich auf nichts anderes verlässt als allein auf die Zuwendung der göttlichen Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens Gottes, kann Aphrahat diese beiden miteinander verbinden.[185]

Besonders deutlich unterstreicht Aphrahat das Repräsentationsverhältnis Christi zu Gott und hebt zugleich seine göttliche Position hervor: als Manifestation und Präsenz Gottes. So sagt Aphrahat:

> „Er ist König, Sohn eines großen Geschlechts der hervorging, das Königtum zu empfangen (vgl. Lk 19,14); ehren wir seine Kleinheit, dass wir teilhaben an seiner Größe! […] Er ist der erstgeborene Sohn, Kind der Maria (vgl. Lk 2,7); empfangen wir seine Kleinheit, damit wir uns an seiner Größe erfreuen. Er ist der, der litt, auflebte und in die Höhe fuhr; glauben wir an ihn in Wahrheit, dass wir sein Kommen annehmen! Er ist der Richter über die Lebenden und die Toten, der auf dem Thron sitzt und die Stämme richtet (vgl. Lk 22,30). […] In ihm lasst uns also seinem Vater danken und in ihm den anbeten, der ihn geschickt hat! In ihm lasst uns den heiligen, der ihn ausgesandt hat, der an uns sein Wohlgefallen gefunden und uns in ihm erwählt hat, uns in ihm erfreut und in ihm berufen hat und seine Kleinheit mit seiner Größe versöhnt hat. Wir haben nämlich nichts, womit wir diese Erweise der Barmherzigkeit vergelten könnten, nur Dank und Anbetung, und dass wir einander lieben. Bemühen wir uns um diese Früchte, die zum ewigen Leben führen!“[186]

Der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) ist gekommen und macht den verborgenen Gott sichtbar und zugänglich. Anders gesagt: Der verborgene Gott hat sich im gekreuzigten und auferstandenen Christus offenbart, sodass Gott allein in diesem Gesandten Messias-Christus dem Menschen begegnet. Das lässt Aphrahat deutlich an jener Stelle erkennen, wo er Jesus Christus als die höchste Vollendung und als den Gipfelpunkt des geschicht-

---

[184] H. ERNST, Rabbinische Traditionen über Gottes Nähe und Gottes Leid, in: C. THOMA/M. WYSCHOGROD (Hg.), Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen (JudChr 7), Bern u.a. 1984, 157-177, hier: 170.

[185] M. FISHBANE, The „Measures“ of God’s Glory in the Ancient Midrash, in: I. GRUENWALD/S. SHAKED/G. G. STROUMSA (eds.), Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser, Tübingen 1992, 53-74, hier: 67: er verweist auf die rabbinische Tradition/Darlegung. Ps 85,11: „Es begegnen einander Huld und Treue; Gerechtigkeit und Friede küssen sich“; Ps 89,15: Zwei Engel, die den Thronwagen tragen, und zwei andere, die vor dem Angesicht des Gott-Königs stehen, sind nichts anderes als vier Hypostasien der moralischen Qualität (Recht, Gerechtigkeit, Huld und Treue). Eine weitere Verknüpfung bei der Auslegung von Hos 2,21-22 durch Rabbi Meir ist auch hier zu beachten.

[186] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,8-10.13-20; 684,24-685,2).

lichen Heilshandelns Gottes in der langen Glaubensgeschichte Israels darstellt.[187] Deutlich ist die Übereinstimmung Aphrahats mit der Liste atl. Zeugnisse und den Exempla im Hebr 11. Wenngleich wörtliche Zitate bei Aphrahat fehlen, wird doch im Kern ersichtlich, dass er Jesus Christus als den „Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2) sieht.[188] Der Messias Jesus fungiert in diesem Sinn als Anfang des Glaubens. Er, der zweite Adam- *īḥīḏāyā* ist der authentisch Glaubende,[189] in dem Gott wohnt und der auf Gott hin lebt, der die aktive Wirklichkeit Gottes in Gehorsam und Demut vollends bejaht.[190]

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich: Das glaubende Verhalten des Königs Christus als *īḥīḏāyā*, „Anfänger“, „Führer“ und „Vollender“ des Glaubens gibt den Christusgläubigen die Richtung des Weges an, den sie zu gehen und beständig zu verfolgen haben. Denn im Aufblicken zum gekreuzigten und auferstandenen Herrn als Erhöhten, der den Glaubenden vorangegangen ist, und im Fortschreiten auf dem von ihm gebahnten Weg wird auch die Gewissheit für die zukünftige Welt gegeben: die Glaubenden können schon jetzt Gott „schauen“; und sie werden am Ende als Erben der Verheißung die eschatologische Fülle des Heils empfangen.[191] Damit wird der spezifische Charakter des christlichen Glaubens deutlich: Das *īḥīḏāyā*-Leben der Asketinnen und Asketen vollzieht sich grundsätzlich als Teilhabe an dem Adamssohn (*barʾādām*), dem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) und dem eingeborenen Sohn Gottes (*īḥīḏāyā*).

---

[187] D 1:14-17; FC I, 92ff.

[188] A. SCHULZ, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT 6), München 1964, 295f.; Vgl. H. KESSLER, Christologie, in: TH. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 2000, 241-442, hier: 278.

[189] K. RAHNER, Christologie heute?, in: *DERS.*, Schriften zur Theologie 12, Zürich u.a. 1975, 353-367, hier: 358; Vgl. H. U. von BALTHASAR, Fides Christi, in: *DERS.*, Sponsa Verbi, Einsiedeln 1960, 45-79.

[190] A. SCHULZ, Unter dem Anspruch Gottes. Das neutestamentliche Zeugnis von der Nachahmung, München 1967, 73f; Vgl. GASTON, Stone, 218.

[191] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,21-22): „Er (zu erg.: Christus) ist der, der das Reich zum Erbe gibt“; D 22:24; FC II, 518: „Davon lass dich überzeugen, dass diese Erde, in die die Adamssöhne hineingesät sind, und die Himmelsfeste über ihnen, die als Scheidewand zwischen dem oberen Himmel und der Erde dieses Lebens eingesetzt wurde, vergehen, abnutzen und zerstört werden. Gott schafft den Adamssöhnen etwas Neues, so dass sie ihr Erbe im Himmelreich entgegennehmen. Auch wenn er es ihnen auf Erden zum Erbe gibt, heißt es Himmelreich. Und wenn er es ihnen im Himmel (gibt), so ist es leicht für ihn“; Vgl. E. LOHSE, Enuma und Pistis. Jüdisches und urchristliches Verständnis des Glaubens, in: ZNW 68 (1977) 147-163, hier: 161; Vgl. dazu URBACH, Sages, 32.

3.2.3. Die eschatologische Typik des Steines im Tempel und im Garten Eden

Wie sich zeigt, orientiert sich die Glaubensgewissheit Aphrahats nicht an der Apokalypse als literarischer Form, sondern an der apokalyptischen Eschatologie als Geschichtsbild.[192] Denn für ihn bedeutet das definitiv-eschatologische Kommen Gottes und sein Herrwerden nicht den apokalyptisch-katastrophischen Zusammenbruch dieser Welt oder die Herabkunft des himmlischen Jerusalems,[193] sondern die messianisch aufgefasste Wiederherstellung bzw. Wiedererlangung des Paradieses als eine Erklärung der Erlösung und somit die Bewegung zur Vollendung der Schöpfung Gottes und der Heilsgeschichte durch das göttliche Gericht als Rettung und Neuschöpfung.[194] Dies macht deutlich, dass Aphrahat hier an das Paradies als „Lager der Schechina Gottes“ denkt, womit eine gewisse Identität von Tempelheiligtum und Paradies bezüglich der Einwohnung Gottes impliziert ist.[195] Gemäß der Schöpfungsabsicht Gottes hat diese Rückkehr mit der Wiederherstellung der durch das erste Menschenpaar zerstörten Gemeinschaft mit Gott zu tun und so die Zurückführung zur ursprünglichen Bestimmung der Nähe zu und der Gemeinschaft mit Gott, ja zur Urstandherrlichkeit Adams vor dem Einbruch der Sünde und des Todes in den Garten des Vertrauens, in der göttlichen Heilssphäre zum Ziel.[196]

Der Aufstieg des Menschen zur Nähe Gottes, die an anderer Stelle als „ewige Hütten“ oder als „Wohnungen der Heiligen“[197] beschrieben wird, setzt ein Handeln Gottes vor-

---

[192] JARKINS, Aphrahat, 167f. *bes*. 173; MURRAY, Symbols, 20; Vgl. dazu B. MCGINN, Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge, Freiburg 2010 (Sonderausgabe), 31; P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach der Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur, Tübingen 1934, 165-173; 272-309; J. RAHNER, Einführung in die christliche Eschatologie, Freiburg 2010, 73-85.

[193] MURRAY, Symbols, 21; Vgl. P. HOFMANN, Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, Paderborn u.a. 2006, 393.

[194] „Richten” und „Gericht” haben im Hintergrund des alt.-jüdischen Sprachgebrauch in erster Linie nicht den negativen Sinn von „verurteilen“ oder „strafen“, sondern sie bedeuten vor allem: „zum Recht verhelfen“, „Recht und Heil schaffen“ für Rechtlose, „den Rechtsstreit führen“ zugunsten Benachteiligter und „sich erbarmen“ (z.B. Dtn 10,18; Ps 72,1f; Jes 30,18); *siehe* F. BÜCHSEL/V. HERNTRICH, Art., κρίνω …, in: ThWNT III, 920-955, *bes*. 929.

[195] Vgl. BARKER, On Earth, 27f.; ALEXANDER, Eden, 25; Vgl. dazu THOMA, Geborgen, 167; hier ist die Rede vom „Lager der Schechina“, der sich in der Tempelhalle befindet.

[196] Vgl. dazu S. ROSENKRANZ, Vom Paradies zum Tempel, in: S. LAUER/H. ERNST (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). FS Clemens Thoma (JudChr 15), Bern u.a. 1995, 27-131; S. R. SHIMOFF, Gardens: From Eden to Jerusalem, in: JSJ 26 (1995) 145-153.

[197] D 20:16; FC II, 471; D 22:12; FC II, 508 (PS I 1013,21).

aus. Der Mensch hat sie zum Ziel, kann sie allerdings aus eigener Kraft nicht erreichen. Wie noch zu sehen sein wird,[198] spricht Aphrahat hier vom Messias-Christus als dem Wächter (*nāṭōrā*) bzw. dem Wachenden (*ʿīrā*),[199] als Kleid (*l*^{e}*ḇušššā*) des Lichtes und Gewand (*tešboḥtā)* der Herrlichkeit,[200] ferner als dem Heils- oder Lebensbringer/Lebendigmacher (*maḥyānā*) der Paradiesesfrüchte.[201] In diesem Zusammenhang weist er außerdem auch auf den Akt der *prä*baptismalen Ölsalbung (*m*^{e}*šīḥūṯā*)[202] und Handauflegung[203] als Verleihung des göttlichen Geistes und damit des göttlichen Lebens in der Taufe hin.[204] Dadurch wird der Urzustand des Menschen im Paradies wiederhergestellt[205] und zwar im Sinne von Wiederherstellung des ursprünglichen Wachseins sowie der demütigen Geschöpflichkeit als ein engelgleiches Wesen,[206] die

---

[198] *Siehe* unten: 7. und 8. Kapitel.
[199] D 6:9; FC I, 198 (PS I 276,23-277,10); mehr dazu unten: 7. Kapitel.
[200] D 14:39; FC II, 375 (PS I 681,21); *siehe* unten: 8. Kapitel.
[201] D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,3ff.); zum Hintergrund dieses Textes *siehe* ApkMos 28. Nach dem Sündenfall wird dem Adam die Frucht des Lebensbaumes verweigert. Als Erklärung dafür wird angeführt, dass ihm diese Frucht in der Endzeit gegeben wird; *siehe* dazu T. KRONHOLM, The Trees of Paradise in the Hymns of Ephraem Syrus, in: ASTI 11 (1977/78) 48-56. EPHRÄM verwendet das Bild von Wurzel/Baum und Frucht, um das Verhältnis zwischen dem Vater und Sohn zu versinnbildlichen (*HdF* 42,8; *SdF* 2,14-28). Aus dieser Bildrede ist der soteriologische Aspekt auch deutlich zu ersehen: die paradiesische Frucht (d.i. Christus) aus dem verborgenen göttlichen Wesen (*ʾīṯyā*) des Vaters ist für den Christgläugiben "genießbar" geworden. Der Gottvater teilt also seine göttliche Süße in seinem Sohn Jesus Christus mit, der zugleich die eucharistische Frucht ist (*SdF* 2,29-32); diese Thematik wird im 12. Kapitel weitergeführt.
[202] D 12:13; FC II, 312 (PS I 537,8-15); s*iehe* auch EPHRÄM, *HdEpiph* 3,1: „Empfangen wird sie (zu erg: die Herde) aus dem Öl, geboren wird sie aus dem Wasser"; wie APHRAHAT kennt auch EPHRÄM noch keine Handlung der postbaptismalen Ölsalbung, in der der Heilige Geist mitgeteilt wurde; Vgl. KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 36-37; MYERS, Spirit, 141-144.
[203] D 9:4; FC I, 258; D 14:39; FC II, 375; D 23:63; FC II, 574; EPHRÄM, *HdEpiph* 3,16; Vgl. DUNCAN, Baptism, 113. 120; WINKLER, Tauftradition, 285; *DERS*., The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Light of the Earliest Armenian Sources, in: II Symposium Syriacum (OCA 205), Roma 1978, 118-125; *DERS*., The Original Meaning and Implications of the Prebaptismal Anointing, in: *Worship* 52 (1978) 24-45 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Studies in Early Christian Liturgy and Its Context [CStS 593], London 1997).
[204] Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 3,18: „Das Gefäß, das aus Lehm geformt wurde, gewinnt Schönheit aus dem Wasser und erhält Kraft aus dem Feuer"; Vgl. dazu G. RÖWENKAMP, Einleitung in: CYRILL VON JERUSALEM, *myst. cat*. 30.
[205] D 6:14; FC I, 205; D 22:12; FC II, 508f; hier finden sich Paradiesesvorstellungen als „Ort" der Vollkommenheit und Vollendung; ähnliches ist auch im EPHRÄMs Schrifttum zu lesen, insbesondere in den in nisibenischer Zeit entstandenen *Hymni de Paradiso*; *siehe* dazu: BROCK, Hymns on Paradise, 49-66; A. PALMER, Paradise Restored, in: OrChr 87 (2003) 1-46; TH. BUCHAN, Paradise as the Landscape of Salvation in Ephrem the Syrian, in: M. J. CHRISTENSEN/J. A. WITTUNG (ed.), Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Tradition, Michigan 2008, 146-159.
[206] D 9:14; FC I, 268f.; Vgl. KREMER, Genesis, 229.

anfangs im Garten Eden (*ʿedēn*) mit Geist, Ehre, Lichtglanz und Herrlichkeit „bekleidet“ war.[207]

Der Bau des Lebenshauses der Welt ist der schützende und rettende Raum, ja der Segensraum bzw. Heilsraum der Nähe Gottes und des göttlich-fürsorglichen Handelns. Alle Offenbarung Gottes in der Welt ist als das Herniederkommen und die Einwohnungsgegenwart des transzendenten Gottes zu verstehen.[208] Deshalb ist hinzuzufügen: Dieser Gottesbau ist Zeichen dafür, dass es um den Charakter der vollkommenen Zuwendung der Gottesnähe als einer geschichtlichen, konkreten *Selbst*mitteilung geht, als Bewegung der Selbsterniedrigung Gottes auf die menschliche Realität zu, hiemit als ein Herabsteigen und Eingehen in Raum und geschichtliche Zeit.[209]

Deutlich ist: Es geht Aphrahat nicht um eine kosmologische Spekulation, sondern um ein christologisch-soteriologisches Anliegen.[210] Aphrahat hebt nun hervor, dass sich in der theozentrischen Perspektive ein heilsdramatischer, unauflöslicher Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung in der Geschichte Israels zeigt. Diese Geschichte ist zugleich eine menschliche – nicht etwa ein religiöser Mythos – und ein Geschenk bzw. eine freiwillige *Selbst*hingabe des transzendenten Gottes Israels. Dieser Zusammenhang wird bei Aphrahat christologisch gemäß der Inkarnation und dem pro-existent-dienenden Gottsein Gottes in Christus verstanden. Hier drängt sich rückblickend eine Glaubenserkenntnis sowie Glaubensbekenntnis der „christologischen“ Heilspräsenz auf: Jesu dienendes Engagement reicht sehr tief nach unten bis zur Unterwelt/zum Totenreich (Scheol; syr.: *šyōl*; herb.: שְׁאוֹל) und ist gleichzeitig ein Engagement nach oben. Dies kann nur in einem pro-existenten Engagement Jesu durch das göttliche Engagement und der Pro-Existenz Gottes des Vaters gewirkt werden. Dieser Ansatz entspricht der „Präsenztheologie“, also der Vorstellung von der tätigen, dienenden und heilbrin-

---

[207] D 23:51; FC I, 560 (PS II 100,7-8); D 6:18; FC I, 210f (PS I 308,1-13: Bezugnehmend auf 1Kor 15,44-45.49); D 12:12; FC II, 508 (PS I 1013,21-23) mit Anm. 12 von Peter BRUNS; Vgl. IRENÄUS, *Adv.haer*. 3,23,5. Die durch den Sündenfall verlorene Herrlichkeit Adams (*kᵉbōd ʾādām*) begegnet uns in der frühjüdischen Literatur mehrmals, so z.B. in Sir 49,16; Weish 10,1ff.; ApkMos 21,6 usf.; der Gedanke über den Lichtglanz und die Herrlichkeit des Gewands ist auch in der iranischen Tradition zu finden; *siehe*: WIDENGREN, Religionen, 58f.
[208] GOLDBERG, Untersuchungen, 457.
[209] Vgl. KESSLER, Christologie, 269.
[210] Vgl. VIELHAUER, Oikodome, 68.

genden Gegenwart Gottes, d.h. auch dem vorausgesetzten Gottesbild des universal, immerwährend wirkenden Schöpfergottes und dessen universalem, herrscherlichem Heilswillen.[211]

Der Geheimnischarakter der Einwohnungsgegenwart Gottes als „Schechina“ und damit zusammenhängend das alttestamentliche und jüdisch-rabbinische Bekenntnis zu Gott als „Ort“ (*māqōm*) kommen hier zur Geltung. Von besonderer Bedeutung ist ferner, dass Christus selbst „Ort“ der gegenwärtigen Gottheit ist; er ist „Schechina“ Gottes, der „Ort“ des Ereignisses Gottes.[212] Schon daraus ist seine „Einzigkeit“ zu erkennen, darum kann er „Sohn Gottes“ bzw. *īḥīḏāyā* genannt werden. Ihm gebührt deshalb die Ehre und Anbetung, denn durch ihn haben wir (Christen) *seinen* Vater erkannt. Dieser Gedankengang wird im nächsten Kapitel weiter verfolgt.

3.3. Zusammenfassung

Das Christusbild Aphrahats und damit seine soteriologische Christologie ist die Besinnung des Glaubens an Gott auf seinen Grund. Die bildhafte Rede Aphrahats vom Messias als dem „Steinfelsen“ und dem „Anfangsstein“ basiert auf dem Zeugnis der Heiligen Schrift. Bei Aphrahat ist diese bibelbezogene Bildrede nicht nur „theo-logisch“ geprägt, sondern auch von der „christologischen“ Heilspräsenz durchdrungen. Im Horizont der vergleichenden Übertragung des architektonischen Erscheinungsbildes erklärt Aphrahat die tragfähige und heilswirksame Gegenwart Gottes als Einwohnungsgegenwart Christi bzw. seines Geistes schon von Anfang an in den atl. Typoi. Mit dem Erscheinen des gesandten Messias Israels im menschlichen Leib aus Maria ist das, was am Anfang noch verborgen aber doch real war, sichtbar und erfahrbar geworden.

Aphrahat macht sich zunutze, dass der Sinn der bildhaften Rede von Christus als dem „Steinfelsen“ und „Anfangsstein“ die königlich-messianische Gestalt Jesu Christi beinhaltet, die Gott bereits mit dem ersten Menschenpaar (Adam und Eva) im Garten Eden zur festen Gründung seines ewigen Königreiches schuf. Seine Deutungsweise setzt bei der Sonderstellung und Funktion des „Steinfelsens“ in der typologischen Betrachtung

---

[211] H. SCHÜRMANN, „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: *DERS.*, Jesus. Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge (Hg. von K. SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 286-315, hier: 289f.
[212] Weiters über diese Thematik, *siehe* unten 6. Kapitel.

des Ersten Testaments ein und argumentiert insofern von ihrer Besonderheit her, nämlich vom Christusglauben. Das entspricht der Denkweise der syrisch-christlichen Typologie, zu der die tätige, dienende und liebende Gegenwart Gottes sowie der universale Heilswille und die alleinige Königsherrschaft Gottes in der Heilsgeschichte gehören, welche für die Geschichte der adamitischen Menschheit immer die Voraussetzung bilden.

Daraus ist zu schließen: Der Glaube an einen einzigen Gott, der zugleich der eine Schöpfer und König der Welt, der liebende und barmherzige Vater ist und der seinen geliebten Sohn Jesus Christus sandte, gehört zum zentralen christlichen Bekenntnis (des Glaubens), auf dem die Christusgläubigen als Einzelne (*īḥīḏāyā*) und als Gemeinde/Versammlung (*knuštā/ʿēdtā*) stehen. Von diesem „Standpunkt“ aus bekennen sie ihren Glauben. Es liegt nahe, aus diesem Resultat den Schluss zu ziehen, dass Aphrahat sich auf die anthropologische Dimension der Christologie bezieht und sich in diesem Kontext auf die Sonderstellung Christi in einer singulären Beziehung zu dem Gott, den er seinen Vater nannte, konzentriert und die universale Erlösungstat Jesu als dem „Felsenmann“ Gottes gegenüber allen anderen Menschen voranstellt.

Außerdem steht fest, dass Aphrahats besondere Betonung auf dem Glauben als Standfestigkeit, zugleich aber auch als Hoffnung auf künftige Vollendung des Heils liegt, um den Bundessöhnen und –töchtern (*b^{e}nay/ba(r)t q^{e}yāmā*) seiner Gemeinde zu verstehen zu geben, dass im Glauben die Hoffnungszukunft gegenwärtig ist. Hier bestätigt sich wieder, dass das völlige Vertrauen auf einen und einzigen Gott erst dann erfüllt ist, wenn die von Gott bereitete lichte Zukunft als Zusammenschluss alles Vergangenen und Gegenwärtigen geglaubt, erhofft und ins Herz des Menschen hineingenommen wird.

Diese theologisch-christologische Überzeugung Aphrahats fordert von seiner Gemeinde eine entsprechende Glaubenspraxis in Nachahmung (Gottes) und Nachfolge (Christi). So wurde diesbezüglich auch klar herausgestellt: Wenn Christus der Begründer und Grund des neuen Äons ist, auf dem und nach dem entsprechend alles aufgebaut werden soll, so ist er auch Plan und Vorbild, das zu verwirklichen ist. Der Messias-Christus ist der Anfangs-, der Mittel- und Ausgangspunkt des Baues sowie sein Endziel, insbesondere die Höhe, die das Bauwerk erreichen soll.

In und durch Jesus Christus finden die Christusgläubigen (Bundessöhne und -töchter) schon ihr *īḥīḏāyā*-Leben vor und ihre Berufung zur göttlichen Verheißung. In diesem Kontext steht vor allem die Betonung des tugendhaften, asketischen Lebens und die mystische Erfahrung des Aufstieges in den Himmel und der eschatologischen Wiederherstellung bzw. Wiedererlangung des Paradieses. Das Christenleben auf den Messias-Christus aufzubauen, heißt, *auf* ihn zu bauen und *mit* ihm weiterzubauen. Niemand kann also einen anderen Grund legen, als den, der von Gott selbst gelegt ist und der Gott selber ist: Jesus Christus.

Die Christusdeutung Aphrahats steht gleichzeitig typologisch und prophetisch-messianisch, anknüpfend und erfüllend auf dem Boden der bisherigen Gottesgeschichte mit dem Volk des Hauses Israel. Seine Erklärung rekurriert auffallenderweise nicht auf das göttliche Wesen Christi, sondern auf das geschichtliche Heilshandeln Gottes und zwar aufgrund der Einwohnungsgegenwart Gottes als einer handelnden und rettenden Macht in Christus. Es geht Aphrahat um die engagierte Daseins- und Wirkweise Gottes in seinem Messias, was sich im Gedanken über Jesus Christus als „Schechina“ und „Ort“ des Ereignisses Gottes ausmachen lässt.

Aus den bisherigen Erwägungen können fünf Ansätze Aphrahats für die Deutung der „Gottheit Christi“ herausgegriffen werden:

Als *erstes* möge die Sonderstellung Christi als Heilbringerkönig hervorgehoben werden, die sich in der tätigen und dienenden Gegenwart Gottes manifestiert. Das Besondere ist evident: Es geht um die Sendung Christi und die einzigartige Beziehung Christi zu Gott Vater und zu den Menschen. So ist Adam-Christus-*īḥīḏāyā* Mittler der Gläubigen für die Gemeinschaft mit Gott.

In der Konsequenz dieser Überzeugung liegt dann der *zweite* Ansatz, nämlich die exponierte Stellung bzw. Würde Christi als Abbild bzw. Urbild Gottes. Im Rahmen dieser bildgebenden Funktion Christi ist auch seine Vorbildfunktion für die Gläubigen miteingeschlossen. Der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) als Adamssohn (*barʾādām*) ist das machtvolle Bindeglied zwischen dem einen Gott und den Menschen (Adamssöhne/-töchter).

Zusammenhängend damit ist – und das ist der *dritte* Ansatz – die grundlegende Heilsfunktion Christi, deren erlösende Wirkung in der ganzen Geschichte der Menschheit präsent ist. In diesem „Steinfelsen“ und „Anfangsstein“ haben die Menschen als das von Gott gebaute „Haus und dem Tempel“ ihren gottbezogenen Anfang und Bestand; in ihm haben sie ihre erlösende Mitte und ihr zusammenfassendes Ziel.

Eine weitere Einsicht ergibt sich als *Viertes* aus dem göttlichen Benennungsnamen Christi. Die Übertragung der Gottesprädikate „Stein“ und „Fels“ auf Jesus Christus erklärt die geschichtliche Zuwendung der Gottesnähe als Akt der Selbsterniedrigung auf die menschliche Realität und das vollkommene pro-existent-dienende Gottsein Gottes in der Gestalt Christi. Dies erweist sich in der Gesamtheit des Christusereignisses, also im Akt seines Auftretens, Sprechens, Handelns, seines „Ich bin“, in seinem Hingang und Sterben, einschließlich seines tragfähigen und heilswirksamen Innewohnens in den gläubigen Menschen. Sein göttlicher Benennungsname schenkt also, was dieser Name auch zusagt, die schöpferische und erlösende Paradiesgemeinschaft mit den Menschen.

Der christliche Glaube muss *fünftens* als eine konsequente Anerkennung und Bejahung des Heilsereignisses Gottes in und durch Jesus Christus angesehen werden. Das Christusgeschehen ist eine Erscheinung Gottes. Sein Kommen hat Gott und die Welt verändert, weil durch ihn alle Menschen und nicht mehr nur das Volk Israel in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen werden können. Von besonderer Bedeutung ist ferner, dass Christus selbst „Ort“ der gegenwärtigen Gottheit ist; er ist „Schechina“ Gottes, der „Ort“ des Ereignisses Gottes. Schon daraus ist seine „Einzigartigkeit“ (*īḥīḏāyūṯā*) zu erkennen, darum kann er „Sohn Gottes“ (*īḥīḏāyā*) genannt werden. Ihm gebührt deshalb die Ehre und Anbetung, denn durch ihn haben wir (Christen) *seinen* Vater erkannt. Dieser Gedankengang wird im nächsten Kapitel weiter verfolgt.

4. Kapitel: Christus, das Tempelheiligtum und der Ort der schechinatischen Gottesgegenwart

„Als Mose das ganze Land erblickte und den Berg der Jebusiter,
den Ort, wo künftig die Schechina (*šᵉkīntā*) wohnen sollte,
da schmerzte es ihn […].“[1]

Aphrahat hebt immer wieder die Sonderstellung, die Funktion sowie die Bezeichnung des „Steinfelsens“ und „Anfangssteins“ im Zusammenhang mit der des Messias-Christus hervor.[2] Darin ist auch impliziert, dass er als solcher nicht nur der Grund des Baus, sondern zugleich der Ort der Gegenwart Gottes ist. Diesem Denken liegt die atl.-jüdische Auffassung zugrunde, dass der „Grundstein“ (der heilige „Steinfelsen“) an einem bestimmten Ort (*ʾaṯrā*), nämlich im Zentrum des Tempels (*haykᵉlā*) Jerusalems „lokalisiert“ ist.[3] Diesem einen „Steinfelsen“ kommt eine entscheidende Bedeutung als „Mitte“ und „Zentrum“ des Tempelheiligtums zu.

Im Folgenden wird auf die bereits referierten Darstellungen über den Jerusalemer Tempel und seine theologische Rezeption nicht eingegangen.[4] Stattdessen soll der primäre Aspekt der Funktionalität des „Steinfelsen- und Wohntempelkonzepts“ in den theologisch-christologischen und spirituellen Ansätzen Aphrahats weiter verfolgt werden: Welche Rolle spielt die Christologie bei der Rezeption des Wohntempelkonzepts bzw. der Schechina-Vorstellung in der Darlegung Aphrahats? Wie entfaltet Aphrahat dieses Zusammendenken vom Messias-Christus als dem heiligen „Steinfelsen“ und dem „Tempelheiligtum“ in seinen Darlegungen? Welche Funktion hat diese Bildrede in den theologisch-christologischen und spirituellen Ansätzen Aphrahats?

---

[1] D 8:9; FC I, 243 (PS I 377,18-20).

[2] Vgl. T. ŠPIDLÍK, Tempel und Bild, in: M. SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 353-360, hier: 354f.

[3] SCHÄFER, Tempel, 126; Vgl. dazu SCHREINER, Wohnen, 16 mit Anm. 4-5; wie ein vornehmes Haus hat der Jerusalemer Tempel eine Vorhalle (*ʾūlām*), Hauptraum (*hēḵāl*) und Hinterraum (*dᵉḇīr*) bzw. Allerheiligsten (*qᵉḏoš quḏšā*); *siehe* dazu M. HARAN, Temples and Temple Service in Ancient Israel, Oxford 1978, 158-188 und 205-229.

[4] Als Überblick über einige Veröffentlichungen dient die Untersuchung von G. FAßBACH, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (TANTZ 33), Tübingen u.a., 2000.

4.1. Weltschöpfung und Tempel

Die altestamentlich-jüdische Tradition berichtet über das „Wohnen JHWHs“ bzw. „die Gegenwart/Herrlichkeit der Schechina“ (syr. *šᵉkīntā*; hebr. *šᵉkīnā*) inmitten der Israeliten und die damit verbundene Beziehung zum Schluss der Schöpfungsgeschichte und dem Anfang der Sinaitheophanie (im Zeltheiligtum). Ob diese Vorstellung möglicherweise auch für Aphrahat als Modell für das Verständnis der zentralen Heilsfigur Christi und seiner „Funktion“ als dem „Ort“ der immer gegenwärtigen Gottheit gilt, soll hier beleuchtet werden.

4.1.1. In der rabbinischen Literatur

Gleich zu Beginn muss die Einrichtung der Abflusskanäle (*šīṯīn*),[5] die bis zum „Abgrund“ ausgehöhlt waren, erwähnt werden, denn sie hatten direkte Verbindung zum Altar im Heiligtum,[6] von dem aus das geopferte Wasser und der Wein weitergeleitet wurde. Da die Bedeutung der Abflusskanäle nicht ohne die Funktion des „Grundsteines“ (*ʾæḇæn šēṯīyā*) verstanden werden kann, ist es wenig erstaunlich, dass die beiden als Einheit gedacht werden.[7] Ebenfalls zu erwähnen ist die spätjüdische Erzählung von der Urflut an der Stätte des Jerusalemer Heiligtums. Deren Abfluss war mit einer Tonscherbe verschlossen. Das Besondere ist evident: Es handelt sich um einen den heiligen Namen tragenden „Stein“,[8] dem geradezu schöpfungsstabilisierende Wirkung zugeschrieben wird.

---

[5] JEREMIAS, Golgotha, 62. 64f; SCHÄFER, Tempel, 127: weist auf das hebräische Wort *šīṯ* (althebräisch *šēṯ*) hin, das wörtlich „Gründung, Fundament“ bedeutet.

[6] Vgl. *Targ.Ps.-Jon.Gen* 8,20 und 22,9; dazu HAYWARD, Divine Name, 94. 102.

[7] SCHÄFER, Tempel, 125f. mit Anm. 22; solche Identifikation ist aus einem Ausspruch Rabbi Joses (gemeint ist vermutlich R. Jose b.Chalaphta, der Tannait der 3. Gen., um 150 n.Chr) zu entnehmen: „R. Jose sagt: Die Abflusskanäle (unter dem Altar, in die die Wasser- und Weinspenden gegossen wurden) waren ausgehöhlt bis zum ‚Abgrund’, wie es heißt: Ein Lied will ich singen meinem Freund, das Lied meines Liebsten auf seinen Weinberg! Einen Weinberg hatte mein Freund auf fetter Höhe des Berges. Er grub ihn um und entsteinte ihn, mit Edelreben bepfanzte er ihn, in seiner Mitte baute er einen Turm, [eine Kelter (*wörtl*. Höhlung) hieb er auch darin aus] (Jes 5,1f). Mit Edelreben bepflanzte er ihn – das ist der Tempel; in seiner Mitte baute er einen Turm – das ist der Altar; und auch eine Höhlung hieb er in ihm aus – das sind die Abflusskanäle“ (Zitat: Ebd.).

[8] Zitiert nach JEREMIAS, Golgotha, 55f: „Als David die Šēthīn [Abzugskanäle beim Brandopferaltar] grub, stieg die Urflut auf und wollte die Welt überschwemmen. Da sprach David: Ist jemand hier, der weiß, ob es erlaubt ist, den Namen [Gottes] auf eine Tonscherbe zu schreiben, und diese in die Urflut zu werfen, um sie zu beruhigen? Es war keiner da, der ihm antwortete. Da fuhr David fort: Jeder, der etwas zu sagen weiß, aber schweigt, soll erdrosselt werden. Da wandte Ahīthōphel [zu erg.: der Berater Davids 2Sam 15,12.31;16,20ff. 17,1ff. 1Chr 27,33f] bei sich selbst den Schluß vom Unbedeutenden auf das Be-

Ein weiterer Gesichtspunkt ist ebenfalls von Bedeutung: An einigen Stellen im rabbinischen Schrifttum begegnet man der Rede von der „Vollendung“ der Weltschöpfung Gottes mit der Errichtung des Wüstenheiligtums („Zelt JHWHs“[9]) durch Mose.[10] Vergleicht man diese Aussage mit den vorausgehenden Ausführungen, wird der Zusammenhang von Entstehung und Vollendung der Welt deutlich. Dabei lassen sich zwei Einsichten gewinnen.[11]

Zum einen wird die *geschichtliche Dimension* der Weltschöpfung Gottes deutlich. Diese wird mit der Errichtung des Wüstenheiligtums durch Mose in Verbindung gebracht. Die Grundzüge dieser weithin bevorzugten Erklärung sind folgende: Zunächst ist es die Funktion des vom Menschen (Mose) errichteten Heiligtums, ein „Schlussstein“ der Schöpfung zu sein,[12] um die zuvor noch wankende Erde zu festigen (Num 7,1). Weiters ist auf die zweite Einsicht zu achten, nämlich auf die *Beteiligung der Menschen* bei der Erschaffung der Welt. Wie wichtig dieser letzte Gedanke für die Rabbinen ist, kann man aus der Aussage über die „Vollendung“ der Weltschöpfung mit der Errichtung des Wüstenheiligtums durch den Menschen Mose erkennen. So kann man zu Recht von der Erschaffung der Welt sprechen, die erst in der Geschichte abgeschlossen wurde.

Neben dem bisher Gesagten erhält das Wort vom konkreten Heiligtum noch eine wichtige Bedeutung, die tief in der wohlwollenden Absicht Gottes mit der Weltschöpfung wurzelt.[13] Nach rabbinischer Auffassung ist die Welt von Anfang an und ihrem Wesen nach darauf angelegt, dass Gott Gemeinschaft mit den Menschen haben und bei ihnen

---

deutende an: Wenn die Tora, um Frieden zwischen Mann und Frau zu stiften, geboten hat, dass sein in Heiligkeit geschriebener Name durch Wasser weggespült werde (Num 5,23), um wie viel mehr [ist es in diesem Falle zulässig], um der gesamten Welt Frieden zu schaffen! Er sprach zu ihm [David]: Es ist erlaubt. Da schrieb dieser den Namen auf eine Scherbe und warf sie in die Urflut, und die Flut senkte sich 16000 Ellen, sodass er sah, dass sie sich zu sehr senkte. Da sprach er: Wenn sie sich noch mehr senkt, so wird die Welt ohne Feuchtigkeit sein. Da sang er die 15 Stufengesänge (gemeint sind die Psalmen 120-134) und brachte sie zum Ansteigen um 15000 Ellen, und sie blieb in einer Entfernung von 1000 Ellen stehen“; Vgl. SCHÄFER, Tempel, 127.

[9] Vgl. W. MICHAELIS, Zelt und Hütte im biblischen Denken, in: EvTh 14 (1954) 29-49.

[10] SCHÄFER, Tempel, 131f. und die Verweise dort.

[11] Ebd., 132f.

[12] B. JANOWSKI, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchener ^{2}2004,214-246, hier: 214.

[13] SCHÄFER, Tempel, 131f.

wohnen will.[14] Der Grund, weshalb Gott Himmel und Erde geschaffen hat, liegt in Gott selbst, in diesem göttlichen Willen. Ohne dies, so die Rabbinen, wäre die Erschaffung der Welt sinnlos und überflüssig. Von daher ist wohl begründet und auch verständlich, warum erst durch die Errichtung des Heiligtums, das für die Rabbinen nicht *eine*, sondern *die* Wohnung Gottes ist, die Schöpfungsabsicht Gottes vollendet ist.[15]

Besonders in der Anspielung auf den Schöpfungsbericht von Gen 1,1-2,4a[16] ist mit PETER SCHÄFER festzustellen: „[…] nur der Tag, an dem zum ersten Mal Opfer im Wüstenheiligtum dargebracht wurden, verdient es, «erster Tag» genannt zu werden, denn erst an diesem Tag konnte Gott bei den Menschen Wohnung nehmen, war die Erschaffung der Welt wirklich vollendet.“[17] Damit ist die Frage „Wann war die Weltschöpfung abgeschlossen?“ für die Rabbinen klar beantwortet: nämlich in der sabbatlichen Präsenz Gottes in der Zeit. Der Gedanke von der Einwohnungsgegenwart Gottes wird mit dem vom Sabbath Gottes (*šabb^{e}ṯā d-(ʾ)allāhā*) verknüpft.[18]

4.1.2. In der Priesterschrift

Die jüdisch-rabbinische Heiligtumstradition zeigt, dass das Schöpfungsgeschehen und die Geschichte Israels samt der Geschichte der Welt für Israel eng zusammengehören. Dies hat seinen sachlichen Grund in der konstitutiven Bedeutung des Heiligtums in Israel als „Haus der Schechina“ bzw. „Wohnung Gottes“,[19] vor allem in der vorexilischen Zeit. BERND JANOWSKI[20] weist darauf hin, dass diese Zusammengehörigkeit innerhalb des Judentums auf die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung des Pentateuchs zu-

---

[14] GOLDBERG, Untersuchungen, 472 mit Anm. 3-4, die auf die rabbinischen Texte in dieser seiner Untersuchung Abschnitte 1; 2; 4 und 8 hinweisen.
[15] Vgl. JANOWSKI, Tempel, 215 mit Anm. 5.
[16] SCHÄFER, Tempel, 132.
[17] Ebd., 133.
[18] D 23:13; FC II, 510f.; EPHRÄM, *CDiat* 18,4; Vgl. dazu A. GREEN, Sabbath as Temple: Some Thoughts on Space and Time in Judaism, in: J. RAPHAEL/S. Z. FISHMAN (ed.), Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe, Washington 1980, 287-305, hier: 303; J. D. LEVENSON, Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible, Minneapolis 1985, 142-145. 178-184; B. M. BOKSER, Approaching Sacred Space, in: HThR 78 (1985) 279-299, hier: 285.
[19] Vgl. THOMA, Geborgen, 167; er weist auf *b*Meg 29a und Mekh zu Ex 20,24 hin.
[20] JANOWSKI, Tempel, 222f; auch *DERS.*, Schekina-Theologie, 138ff.

rückgeht.[21] Das zeigt die Tatsache auf, dass der religiöse Hintergrund sowohl im Judentum in nachalttestamentlicher Zeit als auch im Christentum die gleiche Wurzel besitzt.

Man kann das Verhältnis von priesterschriftlicher Schöpfungsgeschichte (Gen 1,1-2,4a) und Sinaigeschichte (Ex 16,1-Lev 9,24), sowie die Relation von Weltschöpfung und Errichtung des Heiligtums in der Wüste im Anschluss an BERND JANOWSKI folgendermaßen skizzieren:

Im Wesentlichen sind vier Gesichtspunkte kennzeichnend. Zunächst weist der Autor auf den Schöpfungsbezug des Tempels hin. Die Rede von der Errichtung des Wüstenheiligtums im Kontext einer heilgeschichtlichen Retrospektive und zwar in Bezug auf den ersten (salomonischen) Tempel (ca. 960-587 v.Chr.)[22] wird hier in Analogie zur Weltschöpfung als Schöpfungshaus Gottes gesetzt. Das zeigt sich durch auffallende Stichwortentsprechungen.[23] JHWH bestimmte das Heiligtum[24] als *irdischen Ort*, an dem JHWH inmitten der Israeliten „wohnt" (Ex 25,8b), bzw. an dem JHWH den Israeliten „begegnen" will (Ex 29,43-46).[25] Die Errichtung/die „Aufrichtung" (Ex 40,17) des Heiligtums (und seine Ausstattung mit kultischen Geräten) beruht also in der Zusage JHWHs als Schöpfergott, Offenbarer und Erlöser. Das fertiggestellte Zeltheiligtum ist die Verwirklichung der Selbstbindung JHWHs und ist so das sichtbare Zeichen der „Menschen- oder Israelgemeinschaft" mit dem Schöpfer.[26]

---

[21] Vgl. P. WEIMER/E. ZENGER, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75), Stuttgart 1975, 11-14; P. WEIMER, Sinai und Schöpfung: Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte, in: RB 95 (1988) 337-385.

[22] Dies geht vor allem aus den beiden Berichten über den Tempelbau und die Einweihung des Tempels unter Salomon hervor (1Kön 6-8; 2Chr 3-7).

[23] Dass die Tradition von der Errichtung des Heiligtums als Haus/Wohnung Gottes terminologisch und theologisch in nächster Nähe zur Schöpfungserzählung steht, ist eindeutig zu sehen, wie folgt: Gen 1,31a „Gott sah alles an, was er gemacht hatte" – Ex 39,43a „Mose besichtigte das ganze Werk: Sie hatten es gemacht, wie der Herr es befohlen hatte"; Gen 2,2a „Und Gott brachte am siebten Tag seine Arbeit, die er getan hatte, zum Abschluss" – Ex 40,33b „So vollendete Mose das Werk"; Gen 2,3a „Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig" – Ex 39,43b „So hatten sie es gemacht und Mose segnete sie."

[24] U. STRUPPE, Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu *k^ebôd* JHWH (ÖBS 9), Klosterneuburg 1988, 46f.

[25] Vgl. dazu HAYWARD, Divine Name, 99-113.

[26] Vgl. STRUPPE, Herrlichkeit, 46f: „Es ist das Zelt, das durch die »Selbstbestimmung Jahwes für Israel an einen Ort« konstituiert ist; der Ort, an den sich Jahwe für die Söhne Israels gebunden hat. Er hat sich dorthin gleichsam verfügt, »um mitten unter ihnen zu wohnen«. Nicht das Tun des Volkes konstituiert so in der Sicht von P das Zelt der Begegnung, das ja in keinem Fall Ort einer zufälligen und spontanen Begegnung ist, sondern der Beschluss Jahwes, der ihn selbst bindet. Es handelt sich um ein einseitiges Geschehen."

Diese immer wieder zu beobachtende Sinnmitte der priesterschriftlichen Sinaigeschichte ist in der Vorstellung der Sinaitheophanie, also in der des Erscheinens/der Offenbarung der JHWH-Herrlichkeit auf dem Gottesberg verankert.[27] Dieses auf dem Sinai am „siebten Tag“ begonnene Geschehen (Ex 24,16b-18aα; 25,1f.8f) – dies ist der Tag der Gott-Mensch-Begegnung – kommt zu seinem (vorläufigen) Abschluss, indem sich die JHWH-Herrlichkeit im fertiggestellten Begegnungszelt niederlässt (Ex 40,17.34f). Man kann hinzufügen: Nur wenn Gott sich in das Offenbarungszelt herablässt und diesem Begegnungszelt einwohnt, wird es von ihm vollendet bzw. erfüllt.[28]

Im Zusammenhang mit der Erwägung des „Sich Niederlassens“ der JHWH-Herrlichkeit liegt schon der zweite Gesichtspunkt, der sich auf die theologische Bedeutung des „siebten Tages“ bezieht, der von Gott als Abschluss seiner Schöpfungsarbeit gesegnet und geheiligt wurde (Gen 2,2-3).[29] Für das hier behandelte Thema genügt die Feststellung: Der siebte Tag ist Tag der „Begegnung“ zwischen JHWH und Mose am Gottesberg. Die „Besitzergreifung“ des Begegnungszelts durch die JHWH-Herrlichkeit (Ex 40,17; 40,34f) ist das „Zeichen“ zwischen JHWH und den Israelsöhnen und das „Zeichen“ der Erkenntnis JHWHs durch die Israeliten; so wurde das schöpfungstheologische Geheimnis des siebten Tages aufgedeckt. Aus der sachlichen Entsprechung zum „Ruhen“ Gottes (Gen 2,2f) als „Vollendung der Schöpfung“, also nicht als die Beendigung des schöpferischen Tuns Gottes,[30] ergibt sich: Was mit Gottes Schöpfungshandeln „am

---

[27] Vgl. D 18:4; FC II, 434 (PS I 828,4-11); Text *siehe* unten: 4.2.1. (Anm. 66); *siehe* dazu J. G. MCCONVILLE, God’s ‘Name’ and God’s ‘Glory’, in: TynBul 30 (1979) 149-163.

[28] WEIMER, Sinai, 380f.

[29] STRUPPE, Herrlichkeit, 74. Die Rede vom Segnen (Gen 2,3a) betont den Aspekt der Lebensfülle bzw. der Lebenssteigerung. Sie bezieht sich jedoch nicht nur auf die ersterschaffenen Wasser, Flugtiere (Gen 1,22) und Menschen (Gen 1,28), sondern auch auf den erstmals eingetretenen siebten Tag. Indem Gott diesen siebten Tag »gesegnet« und auch »geheiligt« hat, ist sein besonderer Status als Gott zugehöriger Tag hervorzuheben. Dies führt zur Einsicht der Priesterschrift über die künftige Daseinsgestalt dieses geheiligten siebten Tages als ein „Raum im Zeitablauf“, auf dem der Segen liegt und an dem sich die weitere bestimmende Offenbarung JHWHs auf dem Sinai ereignet (Sinaigeschichte Ex 16,1-Lev 9,24).

[30] Vgl. D 13:10; FC I, 322f. (PS I 561,16-564,3); in Auseinandersetzung mit den jüdischen Gegnern, aber auch gegen Zoroaster erklärt Aphrahat die Stelle in Gen 2,1-3 über Gottes Ausruhen am Sabbat: Gott ruhte sich nicht aus Müdigkeit nach sechs Tagen schöpferischen Schaffens aus, sondern weil Gott alle Werke nach sieben Tage vollendete. Als Beweis dafür zitiert er Ps 121,4 und Jes 50,2f, dass Gott nie müde wird; nur Israels sündenhaftes Reden ermüde ihn (Mal 2,17) [PS I 564,3f. 21-22]; *siehe* dazu: NEUSNER, Argument, 293; eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei JUSTIN, *dial*. 127,2.

Anfang“ (*b^e^rēšīṯ*) intendiert war, nämlich Gemeinschaft mit dem Menschen zu haben, wird erst am Sinai zeichenhafte Wirklichkeit.[31]

Diese Tatsache ermöglicht die außerordentliche Konzentration des Verhältnisses zwischen JHWH und Israel auf die Existenz des Heiligtums als Begegnungsstätte. Genau an dem Tag der Bundesfeier, an dem Israel zum ersten Opfergottesdienst der erscheinenden JHWH-Herrlichkeit im Wüstenzelt zujubelt (Ex 24,15b-18a/40,34; Lev 9,1-24) und so definitiv zum „Volk JHWHs“ wird, ist die in der Schöpfung grundlegende Hinwendung des Schöpfers zur Welt und zum Menschen in seiner Gemeinschaft mit Israel zum Ziel gekommen. So gesehen bestätigt sich die Beobachtung von URSULA STRUPPE,[32] dass das Ziel der Herausführung Israels aus Ägypten nach der Priesterschrift nicht die Hineinführung in das Land Kanaan, sondern das „Wohnen“ JHWHs inmitten der Israeliten ist. So wird das Heiligtum, das mehrfach als die „Wohnung Gottes“ qualifiziert wird, als Ziel des gottgeleiteten Auszugs aus Ägypten und der weiteren Wanderung der Israeliten vorgestellt: Gott hat zuerst die Israeliten zu sich gebracht und im Wüstenheiligtum Wohnung genommen und aufgrund dessen erst sein auserwähltes Volk ins verheißene Land bis zum Tempel auf dem Zionsberg geführt (vgl. Ex 15,1-18).[33]

Diese Folgerung weist schon auf den vierten Gesichtspunkt hin, der auf Kontinuität und Neuanfang konzentriert ist. Wenn das Handeln Gottes am siebten Tag als „das Zum-Abschluß-Bringen der in sich bereits abgeschlossenen Schöpfungsarbeit der vorausgehenden sechs Tage“[34] als „sehr gut“ (Gen 1,31) bezeichnet wurde,[35] dann erhebt sich nun die Frage: Was hat aber bis dahin das Werk der Schöpfung, das in Gottes Augen schon als vollendet und als gelungen zu bezeichnen ist, durch Menschenarbeit zu bedeuten?

Der bisher besprochene Schöpfungsbezug des Heiligtums zeigt, dass die Priesterschrift in ihrem Geschichtsentwurf bestrebt ist, die Kontinuität des Schöpfungsgeschehens mit

---

[31] JANOWSKI, Tempel, 238.
[32] STRUPPE, Herrlichkeit, 54 mit Anm. 10.
[33] P. WEIMER, Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch, in: K. RICHTER (Hg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (QD 107), Freiburg u.a., 1986, 65-83, hier: 76; Vgl. dazu LEVENSON, Sinai, 111ff. 150-151.
[34] JANOWSKI, Tempel, 235.
[35] Im Buch Genesis findet man den siebenmal wiederholten Satz „Und Gott sah, dass es gut war“ (Gen 1,4.810.12.18.21.25).

der Errichtung der Wohnung JHWHs als seinem Höhepunkt und Ziel festzuhalten.[36] Es ist jedoch zu bemerken, wie es BERND JANOWSKI heraushebt: „Die Art dieser Verbindung ist das Proprium der Priesterschrift: kein geradliniges Kontinuum, sondern ein «Kontinuum eigentümlicher Brechungen und Neuanfänge», das gegen alle Störungen und In-Frage-Stellungen immer wieder von Gottes «Schöpfungshandeln» ermöglicht wird.“[37]

Diese Feststellung ist vielfach mit der Störung der guten Schöpfung durch die Geschöpfe/Menschen (die menschliche Gewalttat Gen 6,9ff oder der Aggression Pharaos Ex 12,41ff) verknüpft, die zwischen dem Schöpfungsgeschehen und dem Sinaigeschehen liegen. Darauf deutet auch hin, dass die Rettung der Welt samt ihren Geschöpfen aus der Katastrophe der Sintflut (vgl. Gen 6,9-9,29) und die Befreiung („mit starker Hand“ Ex 13,9)[38] aus den Banden der Knechtschaft und Unterdrückung in Ägypten sowie die Errettung am Schilfmeer (vgl. Ex 1,13-14-29) sich erst durch göttliches Eingreifen vollzogen hat.[39] Hiermit wird die Aufmerksamkeit auf die Sinnmitte der priesterschriftlichen Sinaigeschichte mit der Errichtung des Heiligtums gelenkt, dass JHWH der Gott Israels ist und dass er als solcher immer wieder einen das Vorherige übersteigenden Neuanfang setzt: „Ich will inmitten der Israeliten wohnen“ (Ex 25,8; 29,45f.; vgl. Ex 40,17. 34f.[40]).

Das Entscheidende dieser dynamischen Geschichtsperspektive ist unverkennbar: das heilsgeschichtliche Kontinuum liegt in Gott selbst. In Zusammenhang mit dem einen Neuanfang setzenden Handeln Gottes ist die Rede von der Fortsetzung des Schöpfungshandelns Gottes im gemeinsamen Heiligtumsbau durch die Israeliten und seine Vollen-

---

[36] WEIMER, Sinai, 358-372.
[37] JANOWSKI, Tempel, 244f.
[38] Parallelen zu diesem Bild von der Hand Gottes: „mit starker Hand“ Ex 3,19; 6,1; Dtn 6,21: 7,8; 9,26; Dan 9,15; „mit starker Hand und mit ausgestreckt-erhobenem Arm“ Dtn 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8; Jer 32,21; Ps 136,12; weiters zu diesem Motiv, *siehe*: KOCH, Geist, 45-46. 67; M. FISHBANE, Arm of the Lord: Biblical Myth, Rabbinic Midrash, and the Mystery of History, in: S. E. BALENTINE/J. BARTON (eds.), Language, Theology, and the Bible (Essays in Honour of James Barr), Oxford 1994, 271-292; R. LESSES, Eschatological Sorrow, Divine Weeping, and God’s Right Arm, in: A. D. DECONICK (ed.), Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBLSS 11), Atlanta 2006, 265-283.
[39] Vgl. D 13:6; FC II, 335f.: „Schaut, meine Lieben, auf die Barmherzigkeit unseres guten Schöpfers, der, als er die Bösen im Zorn verderben wollte, die Unschuldigen bewahrte und rettete! Denn die Generation in den Tagen des Noach vernichtete er, weil sie Frevel beging. Er rettete Noach und die Söhne seines Hauses gemäß seinem Erbarmen (vgl. Gen 6,5-22).“
[40] Ex 40,17.34-35.

dung im Raum der Geschichte zu verstehen.[41] Die Priesterschrift möchte mit dem Terminus „Vollendung“ zum Ausdruck bringen, dass es um ein völliges „Neu-Schaffen“ Israels als JHWH-Gemeinde und seiner gesamten Lebenswelt durch JHWH geht,[42] das alles Vorherige überbietet und den allerersten Anfang darstellt. Inhaltlich verweist dies auf die unverbrüchliche „Liebe Gottes zu Israel“ und „Gottes Gegenwart“ bei seinem Volk in der Tempel-Stadt.[43] Im Wohntempelkonzept der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung geht es nicht einfach um das Wohnen JHWHs bzw. seines Namens im irdischen Heiligtum, sondern wesentlich um das JHWH-Israel-Verhältnis.[44] „Das irdische Heiligtum «in ihrer Mitte» ist das sichtbare Zeichen der Gegenwart Gottes in Israel oder mit den Worten der zweigliedrigen Bundesformel: des Gottseins JHWHs für Israel,[45] das dieses Volk zum Volk Gottes macht.“[46]

Diese „bundeswillige“ Zuwendung Gottes zu Israel ist hier so zu verstehen, „dass er durch den Kult seines Heiligtums inmitten seines Volkes erfahrbare Wirklichkeit wird.“[47] Im Kult begegnet Israel der schenkenden Gnade Gottes und seiner Zuwen-

---

[41] JANOWSKI, Tempel, 238f.

[42] Ebd., 240.245.

[43] WEIMER, Kult, 239: Dazu noch eine Bemerkung: „Die ›Wohnung‹ Jahwes ist für die Priesterschrift in erster Linie Begegnungsstätte jenes Gottes, der Israel im Exodus einen Raum der Freiheit und Freude eröffnet hat […] Damit bekommt […] auch der an diesem Heiligtum zu feiernde Kult eine andere und neue Dimension. Das Entscheidende des Sinaigeschehens ist für die Priesterschrift nicht der Gottesdienst (»Dienst Jahwes«), wie am Sinai auch keine Gebote gegeben werden und keine Kultordnung erlassen wird. Im Zentrum steht für die Priesterschrift vielmehr die Feier eines Festes der Erlösten, an dem sich das am Sinai definitiv zum »Volk Jahwes« gewordene Israel seiner durch Jahwe gewonnenen neuen Freiheit erfreut.“

[44] Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 538.

[45] H. D. PREUß, »…ich will mit dir sein!«, in: ZAW 80 (1968) 139-173; zu bemerken ist, dass er in der Aussage vom Mitsein Gottes oder JHWHs zwei Bedeutungen hervorhebt. Einerseits weist diese Aussage auf die Verheißung und Zusage durch Gott hin; andererseits steht sie in Verbindung mit Verheißung, Zusage, Bitte oder Wunsch von Menschen.

[46] JANOWSKI, »Ich will in eurer Mitte wohnen«, 142. Die Zusage JHWHs als dem Gott Israels (Ex 29,45a+b/46aα.β: um die Langform der Selbstvorstellungsformel und die Herausführungsformel erweitere Erkenntnisaussage) als Sinnmitte des „Wohnens“ JHWHs bei seinem Volk (Ex 29,45a+b/46aγ+b) bezieht sich auf die sachentsprechenden Aussagen Gen 17,7+8 („Ich schließe meinen Bund zwischen mir und dir samt deinen Nachkommen, Generation um Generation, einen ewigen Bund: Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein. Dir und deinen Nachkommen gebe ich ganz Kanaan, das Land, in dem du als Fremder weilst, für immer zu eigen, und ich will ihnen Gott sein“). Die Annahme Israels zum „Volk Gottes“, wie sie Ex 29,45-46 („Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen und ihnen Gott sein. Sie sollen erkennen, dass ich der Herr, ihr Gott bin, der sie aus Ägypten herausgeführt hat, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich, der Herr, ihr Gott“) zu lesen ist, steht in Zusammenhang mit Ex 6,7a („Ich nehme euch als mein Volk an, und werde euer Gott sein“).

[47] CH. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985, 233.

dung.[48] Damit ist die primäre Bedeutung des Kultes des Alten Testaments deutlich. Es geht also um ein gottmenschliches Beziehungsgeschehen. „Der Kult stellt darum nicht erst die Verbindung zwischen Israel und JHWH her, sondern er lebt aus dieser bereits bestehenden Verbindung, er vergegenwärtigt und stärkt sie.“[49] Schon daraus kann man mit ARNOLD GOLDBERG auf zwei unterschiedliche Aspekte der Schechina im Heiligtum schließen: „Die sakrale Gegenwart, d. i. der reale Vollzug der Gemeinschaft zwischen Gott und Israel verbunden mit dem Kultus, die wenigstens in der Zeit der Wüstenwanderung von Offenbarungen begleitet ist, und die daraus resultierende schützende Gegenwart, die zur Erfüllung der Verheißung führt.“[50]

4.2. Die Schechina, gegenwärtige Gottheit „in Christus“

Folgt man den bisherigen Beobachtungen über die Verhältnisbestimmung vom Schöpfungshaus und Tempelhaus, die mit Hilfe des Wohntempelkonzepts entwickelt wurde, muss dazu bemerkt werden: Dieses Tempelheiligtum steht sowohl für die Entstehung als auch für die Geschichte der Welt als Ort der gegenwärtigen Gottheit und als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch.[51]

Die traditionelle Bestimmung der vorexilischen Schechina-Theologie, die durch den „Tempelstein“ im Allerheiligsten (*d^{e}ḇīr/q^{e}ḏoš quḏšā*) und den vollzogenen Kult im Jerusalemer Tempelinnern[52] vermittelt wird, erfährt nun bei Aphrahat ihre christologische

---

[48] Vgl. G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München [10]1992, 246f.
[49] RAHNER, Tempel seines Leibes, 130.
[50] GOLDBERG, Untersuchungen, 472; Vgl. WEIMER, Sinai, 372f.
[51] GOLDBERG, Untersuchungen, 475.
[52] Bei EPHRÄM, *HdP* 2,17; SCHÄFER, Tempel, 125-127: ein Beleg dafür ist aus der Mischna, *m*Joma 5,2 zu entnehmen: „Nach der Fortführung der [Bundes]lade war dort [im Allerheiligsten/*d^{e}ḇīr/q^{e}ḏoš quḏšā*] seit den Tagen der ersten Propheten ein Stein, *schetijja* [*šēṯīyā*] (Grundstein) nannte man ihn, der drei Finger [breit] aus der Erde herausragte; auf ihn setzte [der Hohepriester] sie [= die Pfanne mit dem Räucherwerk].“ Zur Ergänzung ist die Parallelstelle in der Tosephta (*m*Joma 3,6), die zwei wichtige Gesichtspunkte in Verbindung bringt, anzuführen. So schreibt SCHÄFER: „Zunächst einmal wird erläutert, warum der Hohepriester die Räucherpfanne auf den *ebhen schetijja* [*ʾæḇæn šēṯīyā*] setzte. Ursprünglich stand auf dem Grundstein nämlich, so führt die Tosephta aus, die Bundeslade und auf ihr (genauer: zwischen den beiden Tragstangen) wurde die Räucherpfanne immer abgestellt; erst als die Bundeslade verschwand, musste der Hohepriester sie direkt auf den *ebhen schetijja* [*ʾæḇæn šēṯīyā*] setzen. Der Grundstein befindet sich also, dies geht aus der Tosephta deutlich hervor und ist zweifellos auch in der Mischna impliziert, genau im Zentrum des Tempels, unter der Bundeslade, dem Ort der Gegenwart Gottes im Heiligtum“. Eine wichtige Ergänzung ist die Vorstellung von „Abflusskanälen“ unter dem Altar, „Löchern“ oder „Rohren“ im Grundstein, die den Abgrund oder die Urflut mit dem Altar im Heiligtum ver-

Prägung und „personale“ Zuspitzung. Wie schon die Erweiterung dieses Gedankens zeigt, setzt Aphrahat die Absicht Gottes voraus, in eine Gemeinschaft mit seiner Schöpfung zu treten. Das Bild vom „Steinfelsen“ (*šōʿā d*^{e}-*ḵēpā*) wie auch die metaphorische Rede von der *š*^{e}*ḵīntā* ist ursprünglich Attribut Gottes,[53] das im Rahmen der sog. Präsenztheologie in der langen Geschichte Israels auf die Erzväter (Jes 51,1f) und (oder) den Messias übertragen wird. Außerdem war es auch geläufig, dass das Heiligtum bzw. die im Heiligtum gegenwärtige Gottheit nicht nur für die Entstehung der Welt bedeutsam ist, sondern konstitutiv bleibt gleichsam als „Mitte“ für deren Geschichte bzw. Fortgang. Darin wird klar, in welchem sachlichen Verhältnis Aphrahat zu den biblischen und jüdisch-rabbinischen Schechina-Vorstellungen steht.[54]

4.2.1. Die Schechina als königliche Glanzfülle

Das syrische Wort *ʾaṯrā* (wie auch das altaramäische *ʾtr*, griechisch *τόπος)* ist eine Wiedergabe des hebräischen *māqōm*[55] – eine spezifische Aussage über Gott, also der alte „Benennungsname“ Gottes[56] – und bedeutet deshalb nichts anderes als „Gott selber“, der im Himmel wohnt, der sich offenbart und der in der Welt und im Heiligtum gegen-

---

binden. Dass dieser „durchlöcherte“ Grundstein auch in enger Verbindung mit der Wasserspende am Hüttenfest steht, gilt es hier auch zu beachten.

[53] Vgl. A. M. GOLDBERG, Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhinah im Targum Onkelos als Kriterium einer relativen Datierung, in: Jud 19 (1963) 43-61, hier: 43.

[54] Steinfelsen-Vorstellungen: Durch Jesus wurde dieses Element aus den Erzvätererzählungen „aktualisiert“, indem er Simon als Felsen bezeichnet [D 1:17; FC I, 95 (PS I 40,17-41,1); D 11:12; FC II, 295f. (PS I 501,22-26); D 21:10; FC II, 486 (PS I 960,17-20); D 7:15; FC I, 224f.; D 23:12; FC II, 539f. (PS II 36,10-12)]; Vgl. M. HIRSCHBERG, Petrus, der Fels. Das Zentrum des Tempels in Jerusalem in biblischer, rabbinischer und archäologischer Sicht, in: DtPfrBl 69 (1969) 344-347. Man kann aber auch diesbezüglich von einer Abraham-Petrus-Parallele reden; R. PESCH, Die biblischen Grundlagen des Primats (QD 187), Freiburg u.a. 2001, 33 mit Anm. 23 und 24. Weiter über die Schechina-Vorstellungen: E. E. URBACH, The Sages: Their Concepts and Belief, vol. I, trans. I. ABRAHAMS (Hebrew University: Jerusalem Magnes Press 1975), rep. Cambridge: MA 1995), 37-65.

[55] Ex 29,31; Lev 10,17; 14,13; Jes 60,13; *siehe* dazu URBACH, Sages, 68ff.; MARMORSTEIN, Doctrine of God, 92-93; HAYWARD, Divine Name, 37.75.98.111.

[56] GOLDBERG, Untersuchungen, 452 mit Anm. 81; dazu auch Abschnitte 106e und 236d; KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 26 mit Anm. 75: „Die Gottesbezeichnung המקום (= »der Ort«, vgl. dazu MARMORSTEIN I 92) wird von uns durchgängig mit »der Allumfassende« übersetzt. Gott ist »der Ort« schlechthin, in dem sich alles Seiende befindet. Er ist »der Ort der Welt«, der diese umfasst, aber nicht von ihr umfasst werden kann (vgl. rGen 67,11)“; Vgl. J. MAIER, Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007, 28: „Zu geläufigen Umschreibungen (zu erg.: der biblischen Gottesnamen und Gottesattribute) wurden auch «der Ort» und «der Himmel» und sehr häufig wurde Gott durch sein *Wort* oder durch seine *Gegenwart* (šᵉkînah) und dergleichen ersetzt“; Vgl. dazu J. GAMBERONI, Art., *māqôm*, in: ThWAT IV (1984) 1113-124.

wärtig ist.[57] Daraus ist die direkte Verbindung des metaphorischen Ausdrucks „Ort“ (*ʾaṯrā*)[58] mit Schechina erkennbar. Dieser Ausdruck kommt in den Schriften Aphrahats dreißig Mal als Terminus technicus vor.[59]

Eindeutig ist, dass der Subjektbezug mit Lokalbezug, dem „Ort der Gottesgegenwart“ in Verbindung gesetzt wird.[60] Im Zusammenhang mit der Erscheinung Gottes vor Mose im brennenden Dornbusch und der Kundgabe des Namens Gottes vor Mose am Berg Horeb (Ex 3,2-12) bemerkt Aphrahat in der *IV. Darlegung* „Über das Gebet“ wie folgt:

> „Was sollen wir denn über die Kraft des Mosegebetes sagen, die ohne Grenze war? Sein Gebet (*ṣᵉlōṯeh*) rettete ihn nämlich aus den Händen Pharaos und zeigte ihm (*ḥawwīteh*) die *Schechina* seines Gottes (*šᵉḵīntā d-(ʾ)allāheh*) (vgl. Ex 3,2-12).“[61]

Der Dornbusch ist „Ort“ der Schechina bzw. Ort der Theophanie (vgl. Dtn 33,16). Gott ist all-gegenwärtig,[62] kein Ort ist frei, d.h. unbesetzt oder unerfüllt von der Gegenwart Gottes, nicht einmal ein Dornbusch.[63] Gott kann sich also überall manifestieren, selbst im Niedrigsten, wie einem kargen Dornengestrüpp.[64] Dies gilt ebenfalls als Erklärung der rabbinischen Vorstellung der Selbsterniedrigung Gottes vom Himmel herab.[65]

Im Kapitel 9 der *VIII. Demonstratio* „Über die Auferweckung der Toten“ spricht Aphrahat vom „Ort“ der künftigen Schechina:

> „Der Herr erwies seine Gnade (*ṭaybūṯā*) an Mose, indem er ihn auf den Berg Nebo führte, ihm das Land zeigte und es an ihm vorüberziehen ließ (vgl. Dtn 34,1-4). Als Mose das ganze Land erblickte und den Berg der Jebusiter, den Ort (*ʾaṯrā*), wo künftig die *Schechina* (*šᵉḵīntā*) wohnen sollte, da schmerzte es ihn, und er weinte, wie er das Grab in Hebron sah, wo seine Väter Abraham, Isaak und Jakob begraben lagen, dass er nicht bei ihnen bestattet würde und seine Gebeine nicht zu den

---

[57] Vgl. Ex 13,21ff.; 16,10; 25,8; 29,43.45; 40,34f; Lev 9,6.23f; 26,11; Num 14,10; 17,7; 20,6; 1Chr 8,10-13; Ez 37,27f; 43,5ff; Sach 2,14f; Sir 24,4.8; *siehe* dazu SCHÄFER, Gottesbilder, 124-125.
[58] S. AMSLER, Art., *qūm, aufstehen*, in: THAT 2 ([6]2004), 635-641, hier: 639.
[59] D 6:1 und D 9:4; FC I, 185. 259f.; D 18:7; FC II, 436; D 22:9.12.13.24; FC II, 436.506f. 308.510. 518; D 23:51.59.67; FC II, 560.569.578.
[60] GOLITZIN, Place, Abschnitt 16.
[61] D 4:7; FC I, 142 (PS I 149,25-152,2) [Kursivierung vom Verfasser].
[62] URBACH, Sages, 66ff.
[63] THOMA, Geborgen, 167 mit Belege: Pesikta deRav Kahane (Pesk 1,2) und *b*BB 25a.
[64] Vgl. StrB. Bd. II, 680; H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2), Tübingen 1951, 104; im Zusammenhang mit der Befreiung Israels aus der Hand der Ägypter gilt der Dornbusch in der rabbinischen Literatur auch häufig als ein Symbol der Leiden Israels: R. BLOCH, Gestalt des Moses, 106 mit Anm. 15.
[65] KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 36. 66. 68.

> ihrigen gelegt würden, so dass er zusammen mit ihnen bei der Auferstehung auferstehen könnte (*n^e^qōm b^e^-q^e^yāmtā*).“[66]

Die Rede von der Schechina steht hier in engem Zusammenhang mit einem bestimmten Ort (*ʾaṯrā*), nämlich dem Tempelheiligtum Jerusalems.[67] ALEXANDER GOLITZIN weist diesbezüglich zurecht auf Exodus 24 hin, indem er schreibt: „Thus, in Exodus 24:10, we find the insertion of the phrase, «the place where stood», into the Hebrew, «they saw the God of Israel». In the Septuagint version, the elders thus «saw the place», with *topos* serving as, effectively, a stand-in for God himself.“[68]

Von den anderen Stellen, in denen Aphrahat ebenfalls von der Schechina redet, ist die *XVIII. Darlegung* „Über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit“, besonders im Kapitel 4 zu erwähnen. Dort schreibt er:

> „Als sie sich diese drei Tage geheiligt (*ʾeṯqaddaš*) hatten, da offenbarte sich (*(ʾ)eṯg^e^lī*) der Heilige (*qaddīšā*) am dritten Tag in prächtigem Glanz (*zīwā*), in großer Herrlichkeit (*šuḇḥā rabbā*), mit mächtigem Klang, mit schrecklichem Donner, mit gewaltigem Posaunenstoß, rasch nacheinander erscheinenden Leuchten und strahlenden Blitzen (vgl. Ex 20,18f). Die Berge erbebten, die Höhen wankten, Sonne und Mond wichen von ihrer Bahn. Mose stiegt auf den Berg Sinai, betrat die Wolke und empfing die Anordnung. Mose schaute (*ḥ^e^zā*) den herrlichen Glanz *(zīwā šuḇīḥā*), erschrak und erbebte, ein Zittern befiehl ihn, da er die *Schechina* des Höchsten (*š^e^ḵīntā d^e^-rāmā*) schaute (*ḥ^e^zā*), die sich auf den Berg aufstützte, die große Macht des Thrones Gottes (*rabbā d-kursyah d-(ʾ)allāhā*), dem Zigtausende dienten und die ihr Antlitz vor seinem herrlichen Glanz (*ʾīqāreh šuḇīḥā*) verhüllten.“[69]

Der Jerusalemer Tempel, seine Ideologie und seine Kulttradition erweisen sich dabei als Hintergrund dieses Textes.[70] Für das hier zu behandelte Thema sind zweierlei Gedanken von Bedeutung.

---

[66] D 8:9; FC I, 243 (PS I 377,15-26) [Kursivierung vom Verfasser]; Vgl. dazu Mose-Christus-Typologie in: D 21:10; FC II, 486: „Mose stieg zum Berg empor und starb dort (vgl. Dtn 34,1-5); Jesus stieg zum Himmel auf und setzte sich zur Rechten seines Vaters.“ Die rabbinische Theologie deutet aber den Tod des Mose liebevoll als „Kuss des Herrn“ („*al pi JHWH*“ = Mose starb auf dem Mund des Herrn, d.h. als Gott ihn küßte), *siehe*: F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt 1988, 471; E. LÈVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, 388.

[67] GOLITZIN, Place, Abschnitt 16.

[68] Ebd.; Vgl. dazu CH. A. GIESCHEN, Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence (AGJU XLII), Leiden 1998, 79 mit Anm. 31.

[69] D 18:4; FC II, 434 (PS I 825,23-828,12) [Kursivierung vom Verfasser].

[70] Vgl. CONGAR, Mysterium, *bes*. 5. Kapitel über den Tempel und die Gegenwart Gottes im jüdischen Glauben, 84-100; J. M. LUNDQUIST, The Common Temple Ideology of the Ancient Near East, in: T. G.

Das eine ist die allgemeine Gottesberg-Vorstellung,[71] die in ihrer Symbolik den ganzen Kosmos umfasst und die schon früh auf den in der Wüstentradition bereits eine Rolle spielenden Sinai/Horeb bezogen wird, wie auch später auf den Jerusalemer Tempelberg als (Thron)Sitz des Höchsten Gottes.[72] Solche Vorstellungen sind nicht vom Theophaniemotiv bzw. den typischen Begleiterscheinungen wie Feuer, Rauch, Wolken, Blitze und Donner zu trennen.[73] Für den Vorstellungskomplex Gottesberg – Thron – Gotteswohnung – Tempel gibt es im AT eine ganze Reihe von Belegen.[74] Deutlich ist, dass Aphrahat die Schechina, d.i. die Herrlichkeit JHWHs (*kāḇōḏ* JHWHs[75]), also die sichtbare Erscheinung, die Mose auf dem Sinaiberg gesehen hat,[76] mit der

---

MADSEN (ed.), Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives, Brigham 1984, 53-76; *DERS*., The Temple of Jerusalem: Past, Present, and Future, London 2008, 1-70.

[71] *Siehe* dazu E. R. GUTMANN, The Mountain Concept in Israelite Religion, Michigan 1982; TH. B. DOZEMAN, God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24 (SBLMS 37), Atlanta 1989, 29-35; M. FISHBANE, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985, *bes*. 368-372; Y. Z. ELIAV, God's Mountain. The Temple Mount in Time, Place, and Memory, Baltimore 2008, *bes*. Kapitel 6: 189-236.

[72] D 3:3; FC I, 122; 1Chr 29,20.23-24 (der Thronsitz Gottes in Korrelation mit der Huldigung/Anbetung); 1Chr 28,5; 2Chr 9,8 (in Verbindung mit der Einwohnungsgegenwart Gottes im Jerusalemer Tempel); 1Kön 10,18-20; 2Chr 9,18-19 (der Thronsitz Gottes auf dem Berg Zion im Zusammenhang mit dem kosmischen Berg, in dem der paradiesische Garten angelegt wurde); Vgl. M. METZGER, Himmlische, 14. 17f.; R. E. CLEMENTS, God and Temple, Oxford 1965, 40-78. 94; T. N. D. METTINGER, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies (CB OTS 18), Lund 1982, 40-62. 82-87; H. NIEHR, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr (BZAW 190), Berlin/New York 1990, 102f.; G. K. BEALE, The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God (NSBT 17), Leicester 2004, 145-148.

[73] 1Chr 28,5; 29.20,23-24; 2 Chr 9,8; Vgl. GIESCHEN, Angelomorphic Christology, 78f.

[74] Der älteste Beleg für die Gottesberg-Vorstellung, die sehr stark vom Konzept der Einheit des irdischen und des himmlischen Heiligtums geprägt ist, bzw. für das Bild des Gottesthrons, der bis in den Himmel aufragt, ist in Jes 6,1 zu finden. Wesentlich ist die Schilderung des Thronens JHWHs, den der Tempel nicht fasst; des weiteren zu nennen sind 1Kön 8,12 und Ps 150,1; Vgl. dazu Jes 8,18; 31,4; Joel 2,1; Jer 8,19; 17,12; Ps 9; 43,3; 48; 68,17f; 74,2; 132,13f.

[75] GOLDBERG, Untersuchungen, 469 mit Anm. 16 (Abschnitt 12; 14, 22; 31; 106; 174; 244; 310; 318; 319; 320; 327).

[76] Ex 20,21 spricht vom Aufstieg Mose zum Berg Sinai, wo er Gott in der »dunklen« Wolke begegnet. In diesem Kontext, wo Mose als Vorbild des mystischen Aufstiegs dargestellt wurde, fehlt die Rede von Dunkelheit bei APHRAHAT. Er denkt nicht an die Dunkelheit im Sinne eines vorläufigen Zustands der Läuterung – wie die „dunkle Nacht der Sinne" in der Theologie des JOHANNES VOM KREUZ zu verstehen ist. Nach syrischer Tradition handelt es sich hier um die Glanz-Herrlichkeit und damit die letzte Einigung „von Angesicht zu Angesicht" mit dem göttlichen Geheimnis; *siehe* dazu V. LOSSKY, The Mystical Theology of the Eastern Church, Cambridge 1957 (Repr. 2005), 225-226 (Dt. Mystische Theologie [Orthodoxe Perspektiven 6], Münster 2009, 249-270).

Einwohnungsgegenwart Gottes im Tempel-Heiligtum Jerusalems in Verbindung bringt.[77] Ähnliches ist auch in der *Demonstratio XVI*, Kapitel 7 zu lesen.

Das andere ist die Majestätsschilderung bei einer Gottesbegegnung, die dem Propheten Jesaja zuteil wurde. Aus der Hekal-Perspektive ist die Beschreibung von Jes 6 zu verstehen.[78] Hier „schaut" der Prophet den thronenden „König der Herrlichkeit" auf einem hohen und erhabenen Thron in seinem Tempel (*hayk^{e}lā*),[79] also wie sich die Rabbinen die Jerusalemer Tempelideologie vorzustellen pflegten, umgeben von liturgischen Dienern, die das Trishagion (die himmlische *q^{e}ḏušša*) „Heilig, heilig, heilig" (Jes 6,3) im Rahmen einer Thronliturgie mit lauter Stimme rufen.[80] Die liturgischen Diener eilen und fliegen mit ihren leichten Flügeln, bedecken aber ihr Gesicht, um nicht den selbst für solche Wesen unerträglichen Glanz seiner Herrlichkeit zu schauen. Außerdem müssen sie ihren Leib bedecken, um nicht gesehen zu werden, was der rituellen Vorschrift entspricht, wie sie z.B in Ex 28,42f zu finden ist.[81]

---

[77] Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 526 mit Anm. 27 (Abschnitt 250); *siehe* dazu: H. KITTEL, Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs (BZNW 16), Berlin 1934, 135-163.

[78] J. MAIER, Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der „jüdischen Gnosis". Bundeslade, Gottesthron und Märkābāh (Kairos Bd. 1), Salzburg 1964, 97-106.116; O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 47ff; F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen 1997, 30ff.; Vgl. dazu E. JOOß, Raum. Eine theologische Interpretation (BEvTh 122), Gütersloh 2005, 143ff.

[79] GIESCHEN, Angelomorphic Christology, 81; er weist auf das Targum Jesajas hin mit folgendem Zitat: «[6.1] In the year that King Uzziah was struck with it, the Prophet said, I saw the Glory of JHWH resting upon a throne, high and lifted up on the heavens of the height; and the temple was filled with the brilliance of his glory […]. [6.5] And I said, "Whoe is me! For I have sinned; for I am a man liable to hastisement, and I dwell in the midst of people tha are defiled with sins; for my eyes have seen the Glory of the Shekinah of the eternal King, JHWH of hosts! [6.6] Then there was given to me one of the attendants and in his mouth there was a speech which he took before him whose Shekinah is upon the throne of glory in the heavens of the height, above the altar» (Unterstreichung im Original).

[80] Vgl. P. von der OSTEN-SACKEN, Die altkirchliche Belege für die synagogale Form des Sanctus (Keduscha/Jes. 6,3; Ez. 3,12) in: M. WEIPPERT/S. TIMM (Hg.), Meilenstein. FS H. Donner (ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 172-187.

[81] MAIER, Kultus, 117; I. FISCHER, Israel und das Heil der Völker im Jesajabuch, in: H. FRANKEMÖLLE/J. WOHLMUTH (Hg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238), Freiburg u.a. 2010, 184-208, hier: 202.

4.2.2. Das Licht des Messias – das Licht als Symbol der Inkarnation

Bezeichnend ist, dass Aphrahat den Schrifttext des Propheten Jesaja (Jes 60,1-2)[82] über *kāḇōḏ* prophetisch-messianisch hervorhebt, nämlich dass alles Fleisch das Leben Gottes schauen wird. Der Lichtglanz geht von der sichtbaren Gestalt bzw. der Erscheinung aus.[83] Die sachliche Parallele dieser Vorstellung zum Licht vom Tempel (am paradiesesgleichen Zion),[84] also zur Schechina, die als Glanzfülle dargestellt wurde und die in offenbarer Erscheinung in das Heiligtum herabkam, liegt auf der Hand.[85] Dass diese Prophetie sich schon im Messias, Jesus Christus erfüllt,[86] bezeugt das Johannesevangelium:[87] In Jesus Christus wohnt der Lichtglanz Gottes und die sichtbare gewordene göttliche „Herrlichkeit" (Joh 1,14b).[88] In einem exklusiven Sinn ist Jesus hier nicht etwa *auch* Licht, sondern er ist *das* Licht und sein Glanz erleuchtet die Welt des Heiligtums. So schreibt Aphrahat:

---

[82] Vgl. Pesiqta Rabbati 36; dazu: STEMBERGER, Midrasch, 170ff.

[83] HARTENSTEIN, Unzugänglichkeit, 81; TH. PODELLA, Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (FAT 15), Tübingen 1996, 187ff, *besonders* 194f.; Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 469 mit Anm. 16 und 526 mit Anm. 28 (Abschnitt 272).

[84] SCHÄFER, Tempel, 128f. und die Verweise dort.

[85] G. F. MOORE, Intermediaries in Jewish Theology. Memra, Shekinah, Metatron, in: HThR 15 (1922) 41-85, hier: 57; GOLDBERG, Untersuchungen, 526 mit Anm. 25 (Abschnitt 251); Vgl. SCHÄFER, Gottesbilder, 125; dazu L. BOUYER, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie (ThRom 8), Einsiedeln 1976, 63.

[86] D 23:3; FC II, 529 (PS II 9,1-8): „Beim Öffnen der Pforte zum Friedensgruß ist die Finsternis vom Sinn der Vielen geflohen, beim Aufstrahlen des Lichtes des (menschlichen) Geistes, da der erleuchtende Ölbaum seine Früchte trägt, in dem das Zeichen des Lebenssymbols (*rušmā d^{e}-rāzā d^{e}-ḥayyē*) ist, in dem die Gesalbten (die Messianer/Christen), die Priester, Könige und Propheten, vollendet (zu erg.: geweiht) werden, erleuchtet er (zu erg.: der Ölbaum) die Finsternisse, salbt die Schwachen und führt die Büßenden durch sein verborgenes Symbol (*b^{e}-rāzeh ṭ^{e}mirā*) heran"; Parallel dazu: EPHRÄM, *HdV* 7,14; weitere Kommentare, *siehe*: DUNCAN, Baptism, 110f.; BRUNS, FC II, 529 Anm. 4.

[87] Das Johannesevangelium bietet die reflektierteste Lichtmetaphorik aller ntl. Traditionsströme; hierzu *siehe*: O. SCHWANKL, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg u.a. 1995, 50ff; *DERS.*, Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, in: K. KERTELGE (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg u.a. 1990, 135-167; M. LIMBECK, Das Gesetz im Alten und Neuen Testament, Darmstadt 1997, 137 mit Anm. 70.

[88] BRUNS, Christusbild, 175; GOLITZIN, Place, Abschnitt 11 mit Anm. 28; Vgl. R. E. BROWN, The Gospel According to John I-XII (AB 29), New York 1995, 31-34; O. MICHEL, Das Licht des Messias, in: C. K. BARRETT u.a. (ed.), Donum Gentilicum. New Testament Studies in honour of David Daube, Oxford 1978, 40-50, hier: 49f; dazu J. C. MEAGHER, John 1,14 and the New Temple, in: JBL 88 (1969) 57-68, hier: 62f.; U. SCHNELLE, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, in: NTS 42 (1996) 359-373, hier: 372; *siehe* dazu M. PAMMENT, The Meaning of *doxa* in the Fourth Gospel, in: ZNW 74 (1983) 12-16; J. FREY, '… dass sie meine Herrlichkeit schauen' (Joh 12.24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der δόξα Jesu, in: NTS 54 (2008) 376-397.

„Für uns aber ist er (zu erg.: Christus) Licht (*nuhrā*) und Leben (*ḥayyē*) geworden, wie er verkündete und gesagt hat, als er lehrte: «Ich bin das Licht der Welt» (Joh 8,12). Ferner hat er gesagt: «Glaubt, solange das Licht bei euch ist, bevor die Finsternis euch ergreift!» (Joh 12,35). Ferner hat er gesagt: «Wandelt im Licht, dass ihr Söhne des Lichtes (*b^{e}nay d-nuhrā*) genannt werdet!» (Joh 12,36). Ferner hat sie (zu erg.: die Schrift) über ihn (zu erg.: Christus) gesagt: «Das Licht leuchtete in der Finsternis» (*nuhrā b^{e}-heššōkā manhar (h)wā*) (Joh 1,5). Das ist der Bund (*q^{e}yāmā*), der dem Volk zuteil wurde (vgl. Jes 42,6), und das Licht, das alle Völker erleuchtete, das sie lähmt und von krummen Pfaden fernhält, wie geschrieben steht: «Bei seinem Kommen werde das Hügelige zur Ebene, die rauhe Gegend zum Flachland. Es werde die Herrlichkeit des Herrn offenbar *(g^{e}le ʿiqāreh d^{e}-māryā)*, und alles Fleisch wird das Leben Gottes schauen (w^{e}-*neḥ^{e}ze kol besra ḥayya(w)hy d-(ʾ)allāhā*)» (Jes 40,4f; Lk 3,5f).“[89]

Es geht hier um das Nahekommen Gottes zu den Menschen. Die Gottes-offenbarung in Jesus zeigt den menschenfreundlichen Lichtglanz und das gnädige Angesicht des Gott-Königs, was auch bedeutet: „Der (König) Messias bringt das Licht wieder, das Adam mit dem Fall verloren hat.“[90] Sie zeigt den Gemeinschafts- bzw. Liebeswillen Gottes zu den Menschen und bis zu welcher Konsequenz die unverbrüchliche Liebe Gottes zu gehen bereit ist. In der folgenden Darlegung findet man schon deutliche Hinweise auf die Lichthaftigkeit des Kreuzes (*ṣ^{e}līḇā nuhrā*) Jesu als das Eintreten des Lichtes in die Finsternis:

„[…] und unser Erlöser (*pārōqan*) Jesus ist der Oberhirte (*raḇ rāʿawwātā*), Licht in der Finsternis (*nuhrā b^{e}-heššōkā*) und Lampe auf dem Leuchter, die die Welt erleuchtet (*šyāgā d-ʿal manārtā d-(ʾ)anharʿālmā)* und ihre Sünden gesühnt hat (*ḥasī h^{e}ṭāhayhōn*).“[91]

Für Aphrahat wohnt dieses eine Licht in vielen Menschen ein.[92] Dieser Akt der Einwohnung „macht“ die Menschen zu „Kindern des Lichtes“ und ermöglicht ihnen, „im

---

[89] D 16:7; FC II, 415 (PS I 781,12-24); Vgl. syrSchatzh., 66; OdSal 36,3; auch 17,4 und 25,8; *siehe* dazu C. R. KOESTER, The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament (CBQ MS 22), Washington 1989, 100-115.

[90] W. STAERK, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie (Soter II), Stuttgart/Berlin 1938, 11.23.

[91] D 14:39; FC II, 374f (PS I 681,7-10); Vgl. EPHRÄM, *HdP* 3,2; *HdV* 24,3; 28,4; *HdF* 18,11; *CDiat* 69,21; ActThom 15,167; eine bemerkenswerte Parallele findet sich in GenR 11,2. Hier ist die Rede vom Licht, das Adam hatte. Dieses Licht war der Art, dass man damit von einem Ende der Welt bis zum anderen sah. Und dieses Licht Adams wird wieder zurückkommen. Das kommt schon zu Mose, dem ersten Erlöser (ExR 1,20: Bei der Geburt Mose wurde das Zimmer voll Licht und die Tochter des Pharaos sah in der Kiste, in der Mose war, ein Licht), wird von ihm aber auf den endgültigen Erlöser vererbt; Vgl. STEMBERGER, Midrasch, 198f.

[92] Vgl. D 6:10-11; FC I, 200f; MURRAY, Symbols, 72; auch das Thomasevangelium (z.B. Logion 77,1) und das Philippusevangelium (z.B. 10a; 11a) bieten eine ausgeprägte Lichtmetaphorik, der eine Anthropologie zugrunde liegt; *siehe*: E. E. POPKES, „Ich bin das Licht“ – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung

Licht zu wandeln“. Ausschlaggebend für die weitere Interpretation sind folgende Beobachtungen: Zum einen werden die Gottesnähe, Gottesbeziehung und das göttliche Heilshandeln in der Person Christi vermittelt. Diese Person, die Jesaja als den Knecht Gottes bezeichnet (Jes 49,6),[93] verkörpert das umfassende Heilswirken JHWHs.

> „Aber auch dieses ist über Christus (*m^{e}šīḥā*) gesagt worden. Er (zu erg.: Gott) hat nämlich gesagt, dass er (zu erg.: Christus) als Licht (*nuhrā*) gegeben werde für alle Völker (*ʿammā*), wie der Prophet Jesaja gesagt hat: «Ich habe dich zum Licht gegeben für alle Völker, damit du meine Erlösung (*purqāny*) bist bis an die Grenzen der Erde» (Jes 49,6).“[94]

Zum anderen ist die Rede vom Licht und dessen Funktion als Wegmarkierung zu beachten. Bezüglich dieses engen Zusammenhangs von Licht (*nuhrā*) und Weg (*ʾurḥā*) ergibt sich: „Das Licht weist nicht nur den richtigen Weg, es zeigt nicht nur die Richtung, in der Gott wohnt, sondern es ist Kennzeichen des erstrebenswerten Lebensweges, des Lebens in der Gottesgemeinschaft.“[95] Hier zeigt sich, dass das Lichtsein Gottes für die Menschen nicht nur in seinem Rettungshandeln an ihnen besteht, sondern zugleich im Geschenk einer neuen Lebensordnung Gottes für einen geraden Weg, d.i. die Lebenspendung durch Gottes Wort bzw. die Tora (vgl. Ps 119,49f. 105; Spr 6,23; auch Ps 89,16f.).[96] Aufgrund der Bedeutung der Tora und des Gotteswortes als wirksame Gottesgegenwart ist auch zu verstehen, weshalb der Targum das Licht in Jes 2,5 mit der Tora gleichsetzt.[97] In diesem Sinn spricht Aphrahat ausführlich im weiteren Abschnitt des 10. Kapitels:

> „David hat ebenso gesagt: «Eine Leuchte (*d-šyāgā*) ist dein Wort (*mell^{e}ṯāk*) meinen Füßen (*ʿreglay*) und Licht meinen Pfaden (*nuhrā la-šbīlya*)» (Ps 119,105). Das Wort (*mell^{e}ṯa*) und die Rede des Herrn (*mēmrā d^{e}-māryā*) ist aber Christus (*m^{e}šīḥā*), wie geschrieben steht am Anfang des Evangeliums unseres Lebendigmachers (*b^{e}-rīs s^{e}ḇarṯā d-maḥyānan*): «Im Anfang war das Wort» (*b^{e}rēšīṯ ʾīṯaw(hy) (h)wā mell^{e}ṯa*) (Joh 1,1). […] Die leuchtende Lampe (*šyāgā nahīrā*) ist Christus

---

des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik, in: J. FREY/U. SCHNELLE (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und tradtionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 641-674.

[93] B. LANGER, Gott als »Licht« in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1-3.19f. (ÖBS 7), Klosterneuburg 1989, 103f.

[94] D 1:10; FC I, 87 (PS I 21,10-14).

[95] LANGER, Gott als »Licht«, 83.

[96] Ebd., 88; weiters *siehe* auch unten: 10. Kapitel.

[97] *Targ.Jes* 2,5 (Text: B. D. CHILTON, The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes (ArBib 11), Edinburgh 1987, 6: „Those of the house of Jacob will say, «Come, and let us walk in the teaching of the law of the LORD»“; *siehe* dazu G. VERMES, „The Torah is a Light“, in: VT 8 (1958) 436-438, hier: 437.

> (*m^{e}šīḥā*), wie David gesagt hat: «Eine Leuchte ist dein Wort meinen Füßen und Licht meinen Pfaden» (Ps 119,105).“[98]

Im Licht Gottes wandeln heißt deshalb auf Gottes Wegen gehen, seine Gebote befolgen. Nun ist nicht zu übersehen, dass das Bemühen um ein Leben nach der Tora und dem Gotteswort für die Pharisäer die Wertschätzung des Tempels einschließt. Wie noch zu sehen sein wird, versteht Aphrahat unter der Funktion und dem Charakter eines Tempels in der Assoziation mit dem Tempel ein Modell gottgefälliger Heiligkeit. Gemeint ist nicht etwa eine persönliche Frömmigkeit im neuzeitlichen Sinn, sondern die rest- und bedingungslose Übereignung an Gott. In diesem Sinne sind die Asketen und Asketinnen als Tempel Gottes die berufenen Heiligen. Doch das Spezifikum dieser Heiligung besteht nur darin, dass sie „in Jesus Christus“, dem Wort (*mell^{e}ṯa*) und der Rede (*mēmrā*) Gottes, geschieht.

Aphrahat verwendet diese Bildrede auch in der direkten Auseinandersetzung mit den Juden.[99] Aus diesem Abschnitt heraus ist es verständlich, wenn Aphrahat das Argument für die Erwählung der Söhne und Töchter aus den Völkern mit der Erhöhung des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) auf dem Leuchter des Kreuzes in Verbindung bringt. Aphrahat schreibt an anderer Stelle:

> „«Als er (zu erg.: Jakob) nur mit seinem Stab den Jordan durchschritt» (Gen 32,11), hat er ein wunderbares Symbol (*rāzā ṭ^{e}mirā*) im voraus in seinen Händen gehalten, das Zeichen nämlich des Kreuzes des großen Propheten (d.i. Christi) (*ṣ^{e}līḇā da-n^{e}ḇīyā rabbā*). Er richtete seine Füße zum Land der Söhne des Ostens (vgl. Gen 29,1), da von ihm das Licht für die Völker (*nuhrā l^{e}-ʿammā*) aufstrahlte.“[100]

Vom christlichen Standpunkt aus gesehen will Aphrahat zeigen: Das endzeitliche und endgültige Heilshandeln Gottes in und mit dem gekreuzigten, auferweckten, erhöhten und verherrlichten Jesus Christus ist eine Bestätigung seiner Verheißung an Israel, die die Propheten angekündigt haben. Folgerichtig hat Gott selbst dies bestätigt und

---

[98] D 1:10; FC I, 89 (PS I 21,15-19. 24,23-25,1-3); Vgl. D 14:39; FC II, 374f (PS I 681,7-10).
[99] *Siehe* auch unten: 8.4.
[100] D 4:6; FC I, 141 (PS I 148,14-18).

zugleich die messianischen Erwartungen Israels radikal „durchkreuzt“.[101] Aphrahat erklärt dies im 11. Kapitel der *ersten Darlegung* „Über den Glauben“ wie folgt:

> „Dass aber auf den Leuchter die Lampe kam, was ist das anders als sein Aufstieg ans Kreuz (*masaqeh d-(ʿ)al ṣ*^{e}*lībā*)? In diesem ganzen Haus ist Finsternis (*ḥeškā*) über sie gekommen. Als sie ihn nämlich kreuzigten (*ṣalbu(h)y*), verfinsterte sich das Licht vor ihnen und leuchtete unter den Völkern. Denn von der sechsten Stunde, da sie ihn kreuzigten, bis zur neunten Stunde war Finsternis im ganzen Land Israel (Mt 27,45); die Sonne ging unter am Mittag, es verfinsterte sich die Erde am helllichten Tag, wie geschrieben steht beim Propheten Sacharja: «Es wird geschehen an jenem Tag, spricht der Herr, da lasse ich die Sonne untergehen am Mittag und verfinstere die Erde am helllichten Tag» (Am 8,9; Sach 14,6f).“[102]

Es geht hier um die Anwesenheit Gottes und das Bewusstsein der Heilspräsenz Gottes in seinem Messias. Jesus als die Schechina wird hier als göttliche Lichtherrlichkeit dargestellt, die im Fleisch erschienen ist. Der Rede vom „Licht“ in der genannten Darlegung liegt eine atl.-jüdische Vorstellung zugrunde.[103] Sie ist eine beliebte Metapher für den universalen Heilswillen Gottes[104] und für ein Leben in Fülle.[105] Die schechinatische Gegenwart des Gott-Königs manifestiert sich in einem Lichtglanz. Unter dem Hause Israel ließ Gott durch den Erlöser, den Messias Jesus, zuerst sein Licht leuchten, doch hat das Haus Israel das Licht Christi nicht ergriffen und auch nicht begriffen.[106] Diese schmerzlich unstimmige Erfahrung des realen Schicksals Jesu, das im Kreuzestod „gip-

---

[101] H. DEMBOWSKI, Jesus Christus verbindet und trennt …Anfangserwägungen zum christlich-jüdischen Dialog, in: E. BROCKE/J. SEIM (Hg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen ^{2}1988, 25-45, hier: 32; Vgl. dazu BRUNS, Christusbild, 175; MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 166.

[102] D 1:11; FC I, 89f. (PS I 28,6-21); dieser Gedanke hat eine Parallele zu dem Text aus der syrischen Schatzhöhle 50,24 (syrSchatzh., 66): „Als sie den Messias, das leuchtende Licht der ganzen Erde, erhöhten und auf den Leuchter des Kreuzes setzten, erlosch und verdunkelte sich das Licht der Sonne, und ein Schleier der Finsternis verbreitete sich über die ganze Erde“ (Zitat: RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum, 1007); Vgl. dazu *doct. Ad*., Text bei HOWARD, 77 (auch: 43.51.55); weiters *siehe*: S. HEID, Kreuz-Jerusalem-Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie (JAC.E, 31), Münster 2001, 98-100. 195.

[103] Vgl. weiterführend LANGER, Gott als »Licht«, 179f.

[104] M. THEOBALD, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh (NTA NF 20), Münster 1988, 232; der Ausdruck „des universalen Heilswillens des Lichts“ bezeichnet sowohl ein „*heilsschaffendes* Erleuchten“ als auch ein „*kritisches* Ins-Licht-Stellen“.

[105] H. GESE, Der Johannesprolog, in: *DERS*., Alttestamentliche Vorträge zur biblischen Theologie (BEvTh 78), München 1977, 152-201, hier: 192; Vgl. E. HAAG, Bund des Volkes, Licht der Heiden (Jes 42,6), in: J. BLANK/G. HASENHÜTTL (Hg.), Glauben an Jesus Christus (Neue Beiträge zur Christologie), Düsseldorf 1980, 28-41.

[106] Vgl. D 1:10; FC I, 87; der hier genannte Text zeigt eindeutig, dass APHRAHAT das johanneische Verständnis vom Licht verfolgt (Joh 1,11; 8,12; 12,35f.). Die Erlösungstat Christi bzw. seine Offenbarertätigkeit wird hier als Eintreten des Lichtes in die Finsternis verstanden. Dieses Licht eröffnet den Menschen die Möglichkeit, „Kinder des Lichtes“ zu werden und „im Licht zu wandeln“.

felte“, ist aufgrund der erfahrenen Auferstehung bzw. Himmelfahrt Christi weniger tragisch bzw. resignativ, sondern vielmehr rühmend und sieghaft-triumphierend zu verstehen.[107]

Gemäß dem Johannesevangelium beinhaltet der Lichtglanz Gottes auch das Leben (*ḥayyē*). Das Kommen des Lichtes bedeutet das Kommen des Lebens, was auch für die Heilung, Heiligung und Verwandlung des Menschen und seiner Welt von herrausragender Bedeutung ist.[108] Im Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte ist die Bemerkung von SEGER RUZER bezüglich des Peschittatextes bedeutsam, wo es heißt: „The symmetrical structure of verse ten («He was in the world, and the world was in him») eliminates the distinction made in Greek between ʻdwelling’ and ʻcoming into being’ and strongly suggests the archetype oriented thinking behind the parallelism: he was in the world as in the beginning the world was in him.“[109]

4.2.3. Der Stein, der nicht von (Menschen-)hand herausgeschnitten wurde

In einem typologischen Zusammenhang weist Aphrahat auf die Danielstelle (Dan 2,34f. 44f.) hin.[110] Er hat den Stein, der im Traum des Nebukadnezar vom Berg „ohne Hände“ (also ohne Zutun eines Menschen) herabkam und ein Standbild zertrümmerte, messianisch auf Jesus Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) gedeutet, der den menschlichen Leib aus Maria angenommen hat.[111] Folgende Darlegungen Aphrahats sind diesbezüglich interessant:

> „Auch Daniel hat von diesem Stein, welcher Christus ist, gesprochen. Er hat nämlich gesagt: «Der Stein wurde aus dem Berg geschnitten, doch nicht von (Menschen-)hand, und zerschlug das Bild; erfüllt wurde von ihm die ganze Erde» (Dan 2,34f).“[112]

Anhand der Danielstelle (Dan 2,34f. 44f.) macht Aphrahat deutlich, dass dies kein gewöhnlicher Stein ist.[113] Entsprechend der Tempel- und Gottesbergvorstellung wird dieser Stein zu einem großen Berg, der die ganze Erde erfüllt.[114] So schreibt Aphrahat:

---

[107] HEID, Kreuz, 177f., THEOBALD, Fleischwerdung, 210; *siehe* auch unten: 9.3.2.
[108] BARKER, On Earth, 24f.
[109] RUZER, Reflections, 99.
[110] MURRAY, Symbols, 55. 241f.; C. E. MORRISON, The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat’s Fifth Demonstration, “On Wars“, in: *Hugoye* – Journal of Syriac Studies 7 (2004) 1-32, hier: 15-19 (http://syrcom.cua.edu /Hugoye/Vol7No1/HV7N1Morrison.html; Zugriff: 13.07.2010).
[111] BROCK, Syria and Mesopotamia, 177; MURRAY, Symbols, 207 Anm. 1; StrB. Bd. I, 877; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 2,3; JUSTIN, *dial.* 70; IRENÄUS, *Adv. haer.* 3,21,7; Vgl. dazu E. BENZ, Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlichen-orthodoxen Kirche, in: ErJb 22 (1953) 364-432, hier: 406.409.
[112] D 1:8; FC I, 86 (PS I 17,25-20,2).

„Dann legte (zu erg.: die Schrift) dar: «In den Tagen derjenigen Könige, die im Reich auftraten, wird der Gott des Himmels ein Reich einrichten, das auf ewig nicht zerstört werden und untergehen wird» (Dan 2,44). Das ist das Reich des Königs Christus (*malkūṯā d^e^-malkā m^e^šīḥā*), der das vierte Reich abschaffen wird. Oben heißt es: «Du hast einen Stein gesehen, der nicht von (Menschen-)hand herausgeschnitten wurde und dem Standbild auf die Eisen- und Tonfüße schlug und sie sehr zermalmte» (Dan 2,34). Es heißt nicht, dass es dem Standbild das Haupt zerschlug, auch nicht seine Brust und Arme, auch nicht seinen Bauch und seine Oberschenkel, sondern seine Füße, da vom ganzen Standbild der Stein nur auf die Füße kommen konnte.“[115]

Die Deutung des Königs Christus als „Steinfelsen“ (*šōʿā d^e^-ḵēpā*) im Tempelhaus, der zum Weltenberg[116] wird, ist für Aphrahat nicht nur an die Selbstbeschränkung und Selbsterniedrigung Gottes,[117] sondern auch an die schützende und erlösende Wirkung seiner Gegenwart mit dem atl.-jüdischen Bild „Hand“ (*ʾīḏā*)[118] gebunden.[119] Die prophetische Gerichtsrede versteht sich in diesem Rahmen. Sie weist auf die geschichtliche Tatsache hin, dass kein irdischer Messias-König in der verfahrenen Weltgeschichte helfen konnte, das Volk zu schützen und zu retten. So „musste“ Gott selbst in und durch seinen Gesandten Messias Jesus zu den Heillosen herabsteigen, um Gericht und Heil herbeizuführen.[120] Mit Verweis auf 2Kor 5,18 schreibt Aphrahat:

„Unser Erlöser (*pārōqā*), der große König (*malkā rabbā*), der die aufständige Welt mit seinem Vater versöhnte, als wir Sünder waren, trug die Sünde von uns allen und wurde zum Boten der Versöhnung zwischen Gott und seiner Schöpfung. Da wir Sünder und Aufständische waren, verlangte er von uns, dass wir uns mit ihm versöhnten, wie der Apostel gesagt hat: «Er wurde zum Boten der Versöhnung und versöhnte uns mit seinem Vater» (2Kor 5,18). Es ziemt sich, dass wir, die wir

---

[113] Vgl. MURRAY, Rock, 327 weist auf den ähnlichen Gedanken von EPHRÄM dem Syrer hin.

[114] Vgl. EPHRÄM, *HdR* 3,17; *HdN* 2,10; *HdEpiph* 9,12; CYRILL VON JERUSALEM, *myst. cat.* 1,8: „Wende dich, wenn du die Hand an den Pflug legst (vgl. Lk 9,62), nicht mehr zurück zu dieser salzigen, unverträglichen Lebensweise, sondern fliehe auf den Berg, zu Jesus Christus, dem Stein, der ohne Zutun von Menschenhand losbrach und die ganze Erde erfüllte (vgl. Dan 2,34f. 45).“

[115] D 5:14; FC I, 168 (PS I 209,25-212,1-10).

[116] JEREMIAS, Golgotha, 79.

[117] Vgl. KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 46f. 66f.

[118] A. S. van der WOUDE, Art., *jād*, *Hand*, in: THAT 1 (^{6}2004) 667-674; K. GROSS, Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum (Aus dem Nachlaß hrsg. von W. SPEYER), Stuttgart 1985, 342ff.; Vgl. dazu GIESCHEN, Angelomorphic Christology, 101; D. J. BINGHAM, Himself within Himself: The Father and His Hand in Early Christianity, in: SWJT 47 (2005) 137-151; M. BAR-ILAN, The Hand of God: A Chapter in Rabbinic Anthropomorphism, publiziert online in: http://faculty.biu.ac.il/~barilm/handofgd.html:www.mu.edu/maqom, 2003 (Zugriff: 13.07.2009).

[119] Besonders zur syrischen Tradition, *siehe*: S. BROCK, Passover, Annunciation and Epiclesis. Some Remarks on the Term *aggen* in the Syriac Versions of Lk. 1:35, in: NT 24 (1982) 222-233, hier: 224 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).

[120] Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 157f. bes. Anm. 263.

frevelten und sündigten, bitten und um Gnade flehen, dass sich unser Schöpfer mit uns versöhne; er verlangte von uns, dass wir uns mit ihm versöhnen. Denn wer als Zerstörer des Bösen auftritt, nimmt die Strafe der Vergeltung für das Böse auf sich.“[121]

Damit ist einschlussweise auch gesagt, dass dieser Gott (= der Gott Israels), Herr und König der Welt und der Nation, ein sym-pathischer Gott ist, d.h. ein das Leid des Menschen/des Volkes Israel Verstehender, zugleich ist er ein em-pathischer Gott im Sinne eines mitleidenden, in das Leid mithinein-verstrickten Gottes.[122] In der freien und freundlichen, aber teuren Gabe, nämlich das liebende Erbarmen und die Barmherzigkeit[123] steigt Gott, bildlich gesprochen, von seinem unendlich erhabenen Thron herab, um den Menschen in seiner besonderen Weise beizustehen (vgl. Ex 3,7-9). Das Erbarmen bzw. die Barmherzigkeit (*raḥmē)* verbindet sich also mit dem Erlebnis der Immanenz, der heilvollen Beziehung Gottes zu seinem Volk und zum Einzelnen im Volk wie es im hymnischen Christusbekenntnis zu finden ist: „Wir bekennen in dir das Erbarmen (*raḥmē*), das dich gesandt und an uns Wohlgefallen gefunden hat.“[124] Damit wird auch gesagt: durch das Gericht hindurch gibt es die wahre geschichtliche Gottesnähe, und Gott selbst wird zu seiner Zeit seine Gottesgeschichte im Herniederkommen und in der Selbsterniedrigung mit seinem vollendeten Erbarmen und seiner offenbarenden Nähe krönen.[125]

Bedeutsam ist dabei, dass diese Gerichtsrede Daniels auf die JHWH-Erkenntnis, d.h. auf ein mit JHWH sowohl als dem „Gott des Erbarmens und der Zuwendung“ wie auch als dem „Gott der Weisung“ und die Anerkennung der göttlichen Macht und Ehre ausge-

---

[121] D 14:11; FC II, 340 (PS I 597,10-22).

[122] THOMA, Šek̲îna, 241; *DERS*., Christliche Theologie, 202f; *DERS*., Messiasprojekt, 80f; Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 493ff; KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 82ff; J. MOLTMANN, Schechina: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes im Judentum und Christentum, in: G. LINDE u.a. (Hg), Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. FS Hermann Deuser (MTS 90), Marburg 2006, 245-255, hier: 247; *siehe* dazu unten: 12.2.

[123] *Siehe* dazu P. G. TH. PANIKER, Significance of the Word “RACHME“ in the Context of the History of Salvation, in: Harp 11-12 (1998-99) 1-5.

[124] D 23:52; FC II, 560 (PS II 100,15-16); der ganze Text wurde bereits zitiert in: 2.2.4. (Anm. 176); Vgl. D 15:8; FC II, 405 (PS I 757,9): „Wir bekennen die Barmherzigkeit (*raḥmē)*.“

[125] Vgl. J. BLANK, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964, 124: „Heil und Gericht *ist dann mit der Gegenwart Jesu Christi eo ipso gesetzt und von dieser Gegenwart Jesu Christi aus zu verstehen*“ (Hervorhebung im Original).

richtet ist (Dan 9,1-19).[126] Das „Herabsteigen“ setzt „Größe“ voraus. Damit erklärt sich das verwendete Adjektiv „nicht von (Menschen-)hand gemacht“,[127] das nur im Zusammenhang mit dem Bekenntnis der Alleinherrschaft Gottes zu verstehen ist.[128] Die Hervorhebung der Gegenwart Gottes mit seiner Herrschaft wird bei Aphrahat anthropologisch dargelegt. Für ihn ist der Mensch die Stätte der Gegenwart Gottes und der Tempel (Haus), indem er an Gott glaubt, die Taufe empfängt und sich Gottes Willen unterordnet. Darauf wird im nächsten Kapitel näher eingegangen.

Hervorzuheben ist auch die Funktion der Gotteshand gleichsam als Band, das Schöpfung und Erlösung im Sinne vom richtenden und rettenden Wirken Gottes verknüpft. Die Hand (Gottes) gilt deshalb als Symbol der umfassenden Gegenwart und des schöpferisch-machtvollen Heilshandelns Gottes an der Schöpfung, wie auch des wunderbaren, erlösenden Eingreifens Gottes als „Herr und Diener“ in das Heilsgeschehen an seinem Volk und am einzelnen Menschen.[129]

Im Anschluss hieran ist auch deutlich geworden, dass ein bloß immanenter Gott nicht gütig sein kann, denn er ist nicht in der Lage, helfend und barmherzig in die Welt einzugreifen. Damit ist gesagt, dass das herbeigeführte Heil und die Erlösung reine Gabe, Initiative Gottes und Tätigkeit der Hand Gottes sind; es ist also ein radikaler „Neuan-

---

[126] D 19:8; FC II, 453: „Der Herr, unser Gott, ist gerecht in all seinen Werken, die er vollbringt. Wir aber hörten nicht auf seine Stimme. Nunmehr, Herr unser Gott, der du dein Volk aus dem Land Ägypten herausgeführt hast mit starker Hand und erhobenem Arm und der du dir einen Namen gemacht hast bis auf den heutigen Tag, wir haben gesündigt und gefrevelt. Herr, entsprechend deiner ganzen Gerechtigkeit, die du an uns vollzogen hast, kehre deinen Grimm und deinen Zorn um von deiner Stadt Jerusalem und von deinem heiligen Berg! […] Lass dein Angesicht leuchten in deinem zerstörten Heiligtum! Um deines Namens willen, Herr, mein Gott, neige dein Ohr und höre! Öffne deine Augen, schau an unsere Zerstörungen und Verwüstungen und die Stadt, über der dein Name angerufen wurde! Nicht im Vertrauen auf unsere Gerechtigkeit beten wir vor dir, sondern auf dein reiches Erbarmen. Herr, höre doch, Herr, verleihe Kraft, Herr, merke auf, handle und zögere nicht um deines Namens willen, mein Gott! Denn dein Name wurde angerufen über deiner Stadt und deinem Volk (Dan 9,1-19).“

[127] Das Wort „mit Händen gemacht“ wird im AT für Götzenbilder gebraucht, d.h. dies sind falsche, von Menschenhand gemachte Götter.

[128] KEHL, Schöpfung, 76f; Vgl. Die vorherige Ausführung über das „Symbol“ APHRAHATs wie auch von Christus, dem „Anfangsstein“ im „Schöpfungshaus“ Gottes.

[129] TH. BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1954, 87; A. WAGNER, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010, 139-141.

fang“, ohne Zutun von Menschenhand.[130] Jedenfalls ist zu beachten, dass die beiden Bildworte „Hand“ und „Stein“ in einem Geschehen verwendet werden. Angesichts dieser Hinweise im Ersten Testament selbst darf man wohl annehmen, dass die genannte Bildsprache für Aphrahat als Erläuterung für die Einheit des Wirkens Gottes nach außen gilt und zwar geschichtsmäßig als die der Wirksamkeit der gleichen Gotteshände im „Anfangsstein“ von Beginn der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung.[131]

Zweimal spricht Aphrahat von Christus als „Boten der Versöhnung“ (*ʾīzgaddā d*^{e}*-tarʿūṯā*).[132] In ihm ist uns (Christen) der transzendente Gott nicht nur hörbar, sondern auch sicht- und greifbar begegnet. Diese Gedankenführung verbleibt noch in der jüdisch-alttestamentlich-rabbinischen Schechina-Vorstellung und in der anthropomorphen Ausdruckweise.[133] Es sei noch auf die rabbinische Literatur nach der Zerstörung des zweiten Tempels (ca. 515 v.Chr.-70 n.Chr.) durch die Römer im Jahr 70 n.Chr verwiesen.[134] Hier gewinnt der im verfolgten und zerstreuten Volk „einwohnende“ Gott mehr menschliche Züge.

Der „fleischliche Leib“ – in der Bildsprache als „Stein“ – ist nicht von Menschenhand geschaffen, sondern ein unmittelbar von Gott stammendes Werk. Auf Jesus angewandt

---

[130] Vgl. D 20:16; FC II, 471f.; Vgl dazu KESSLER, Christologie, 260; J. P. M. SWEET, A House not made with Hands, in: W. HORBURY (ed.), Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel (JSNT.S 48), Sheffield 1991, 368-390.

[131] Vgl. GROSS, Menschenhand, 431 mit Anm. 84; er weist auf die sog. Rekapitulationstheorie des IRENÄUS von Lyon hin, in der die Tätigkeit der Hände des Sohnes und des Heiligen Geistes bei der Schöpfung in der Erlösung fortgesetzt wird; hierzu: F. DÜNZL, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg 2006, 26; weist vor allem auf *Adv. haer*. 4 *praef*. 4; 20,1; *Adv. haer*. 5,1,3; 5,1; 6,1; 28,4 und *Epd.* 11 hin; Vgl. dazu auch über die Schekhinah im Geschichtsbild in der frühen rabbinischen Literatur: GOLDBERG, Untersuchungen, 459f.

[132] D 14:11; FC II, 340 (PS I 597,13 und 16); die gleiche Formel findet sich bei EPHRÄM, *HdN* 8,1 und in ActThom 27; *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 100 mit Anm. 97.

[133] A. G. GOTTSTEIN, The Body as Image of God in Rabbinic Literature, in: HThR 87.2 (1994) 171-195, hier: 174; FISHBANE, „Measures“, 60f.; THOMA, Šeḵîna, 242. 244; GOLDBERG, Untersuchungen, 463; G. SCHOLEM, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962, 249-271; weiters zur Geschichte des Anthropomorphismus-Begriffs von den Anfängen bis ins 18. Jh. *siehe*: F. CHRIST, Menschlich von Gott reden. Das Problem des Anthropomorphismus bei Schleiermacher (ÖTh 10), Einsiedeln u.a. 1982, 15-76.

[134] ERNST, Gottes Nähe, 160f.; mehr dazu: C. THOMA, Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66-70/73 n.Chr.) auf das rabbinische Judentum, in: BZ 12 (1968) 30-54.186-210; M. AYALI, Gottes und Israels Trauer über die Zerstörung des Tempels, in: Kairos 23 (1981) 215-231; M. E. STONE, Reactions to the Destruction of the Second Temple: Theology, Perception and Conversion, in: JSJ 12 (1981) 195-204; G. STEMBERGER, Reaktion auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur, in: J. HAHN (Hg.), Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung (WUNT 147), Tübingen 2002, 207-236; *siehe* auch unten: 12.5.

heißt das: Die leiblich-konkrete Existenz Jesu Christi ist durch die Gotteshand gewirkt worden. So darf man das Ergriffensein Jesu von der Hand Gottes, das sich auf sein körperliches Befinden ausweitet, verstehen. Nicht im gefertigten Standbild von Menschenhänden, sondern in diesem Menschen Jesus von Nazareth ist die herrscherliche und heilswirksame Gegenwart Gottes real erfahrbar.[135] Infolgedessen ist es richtig zu sagen: Die Göttlichkeit Jesu liegt innerhalb seines Menschseins selber. Er ist Abbild, die sichtbare Manifestation des unsichtbaren, unfassbaren Gottes. Oder mit dem Ausdruck der altsyrischen Literatur: Jesus Christus ist „Angesicht" (*parṣūfā*) und „Ort" (*ʾaṯrā*) des Vaters.[136]

4.2.4. Sieben Augen auf einem Stein

Aphrahat hat eine weitere zentrale Bedeutung im Blick, wenn er schreibt: Die „Hände Gottes"[137] – um bei der Bildsprache zu bleiben – wohnen in diesem „Stein", d.h. in diesem Gesandten, *seinem* Messias-Christus.

> „Im Voraus hat er (zu erg.: der Prophet Sacharja) diesen Stein gedeutet und bezeichnet: «Auf diesem Stein öffne ich sieben Augen» (Sach 3,9). Was sind denn die sieben Augen, die auf diesem Stein geöffnet sind? Doch nur der Geist Gottes, der auf Christus sich niedergelassen hat in sieben Wirkweisen, wie der Prophet Jesaja gesagt hat: «Es wird zur Ruhe kommen und sich niederlassen (zu erg.: wohnen = *šry*) auf ihm der Geist Gottes (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*), der Weisheit und des Verstandes, der Einsicht und der Stärke, der Erkenntnis und der Furcht vor dem Herrn» (Jes 11,2). Das sind die sieben Augen, die geöffnet sind auf dem Stein; «das sind die sieben Augen des Herrn (zu erg.: seiner Engel), die umherblicken auf der ganzen Erde» (Sach 4,10)."[138]

Das Symbol von sieben Augen des Steines spricht für die dauernde göttliche Wachsamkeit sowie die einmalige Nähe und die umfassende Gegenwart des einen Gottes, des Geistes des weltbeherrschenden Gottes, der wirkmächtigen Präsenz Gottes[139] auf der ganzen Erde,[140] die auf diesem einen *einzigen* Stein, dem Messias-Christus ruht.[141]

---

[135] Vgl. PFAMMATTER, Kirche als Bau, 43.
[136] GOLITZIN, Place, Abschnitt 38.
[137] Vgl. KOCH, Geist, 45-46. 67.
[138] D 1:9; FC I, 87 (PS I 20,23-21,1-9); Vgl. EPHRÄM, *HdV* 5,3.
[139] I. WILLI-PLEIN, Haggai, Sacharja, Maleachi (Zürcher Bibelkommentare AT 24.4), Zürich 2007, 89: „Die Sieben «Augen» des Steines könnten allenfalls sieben Buchstaben sein – etwa einer Weisheitsschrift *qdš lyhw* («JHWH heilig») – vielleicht aber auch andere gravierte Zeichen – etwa Kreise – oder geschliffene Flächen."
[140] Vgl. M. SCHMIDT, Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament, Zürich 1948, 206.

Kurz: Die Rede Aphrahats von den Augen Gottes steht hier in einem engen Zusammenhang mit Jesus Christus als den Augen der Menschwerdung.[142] So stärkt dieser Symbolgehalt des geschauten Geschehens den festen Glauben, dass sich das ganze Leben des Menschen in der realen Gegenwart Gottes/Christi befindet.[143]

Dem Kontext des Propheten Sacharja nach muss man sogar beifügen: Mit seinen sieben Augen sieht Gott auch die siebenfache Sündenschuld der Menschen.[144] Somit verweist dieser Gedanke von der universalen Sündenverfallenheit der Menschen auf den Raum der „Gerechtigkeit Gottes", der aber vom universalen Heilswillen Gottes, von seiner Vergebungsbereitschaft und liebenden Barmherzigkeit geprägt ist.[145] Das heißt: das Volk hat Gnade in den Augen Gottes gefunden. Es ist von Gottes Blick getroffen worden, und dieser Blick bedeutet eine heilvolle Zuwendung.[146]

Deshalb ist es wenig erstaunlich, dass die syrisch biblische Tradition den Messias-Christus, den Sacharja in einer Vision bereits gesehen hatte, ebenfalls als „Anfangsstein (*kēpā rēšāytā*) der Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens (*d*^{e}*-šawyūṯā wa-ḏ*^{e}*-raḥmē*)"[147] bezeichnete. Im Zusammenhang mit der bildhaften Rede vom „Zelten JHWHs" in Israel ist dieser Stein zum Bild künftiger Erlösung und Herrlichkeit und somit zu einem Teil der Erwartung Israels geworden. Nun ist dieser menschenliebende und -zugewandte Gott in seinem Messias-Christus nicht mehr verborgen, sondern offenbar. So ist mit dem leiblich-konkreten „Felsenmann" die Endzeit real angebrochen,

---

[141] Vgl. E. SELLIN, Der Stein des Sacharja, in: JBL 50 (1931) 242-249, hier: 246 weist auf das Kommen des neuen Herrschers; in seinem Status als Herrscher für das ganze Land ist die Bedeutung dieses einen Steines eher als „der Stein der Absonderung" (*kēpā de-puršānā*) zu verstehen (ebd. 248).

[142] Vgl. dazu M. SCHMIDT, Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der Deutschen Mystik, in: *DERS.* (Hg.),Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 278-301, bes. 282ff.

[143] Der Zusammenhang ist in D 20:2; FC II, 461 zu lesen: „Ferner hat er (zu erg.: Gott) ihnen gesagt: «Siehe, ich bringe euch in gutes und fruchtbares Land, das von Milch und Honig strömt, ein Land, dessen Steine Eisen sind und aus dessen Bergen du Erz hauen kannst (Dtn 8,7-9), ein Land, auf dem die Augen Gottes, des Herrn, von Anfang an bis zum Ende des Jahres ruhen (Dtn 11,12), ein Land, in dem du ohne Armut dein Brot ißt» (Dtn 8,9)."

[144] A. E. RÜTHY, «Sieben Augen auf einem Stein» Sach. 3,9, in: ThZ 13 (1967) 523-529, hier: 528.

[145] D 19:6; FC I, 449f.; Vgl. K. E. GRÖZINGER, Middat Ha-Din und Middat Ha-Rahamim. Die sogenannten Gottesattribute 'Gerechtigkeit' und 'Barmherzigkeit' in der rabbinischen Literatur, in: FJB 8 (1980) 95-114.

[146] Vgl. WAGNER, Gottes Körper, 149-150; Vgl. dazu Y. A. COLLINS, Art., *Watcher*, in: DDD (^{2}1999) 893-895, hier: 894; mit Bezugnahme auf Sach 4,10 und Ps 121,4 hebt er die Bezeichnung Gottes als den Wachenden hervor.

[147] D 1:8; FC I, 86.

die Zeit des vollendeten „neuen Tempelheiligtums“. In ihm, mit ihm und durch ihn ist die messianische Zeit völliger und vollkommener Gottesnähe in der Menschheit gegenwärtig. Die Parallele solcher Gedanken mit der jüdischen Schechina-Vorstellung der persischen Zeit[148] ist unverkennbar. Christlich daran ist, dass die Hoffnung Israels auf die Rückkehr JHWHs zum Zion mit seinem Wohnen „in der Mitte Jerusalems“ sich bereits in Jesus Christus verwirklicht.

Darüber hinaus darf die Kombination der Geistsalbung des Messias aus dem Jesajatext (Jes 11,2) mit sieben Augen auf einem Stein (Zach 3,9) und sieben Augen des Herrn (seiner Engel), die auf der ganzen Erde umherblicken (Zach 4,10) nicht unbeachtet bleiben.[149] KARL SCHLÜTZ[150] ist der Meinung, dass der verwendete Text (Jesaja 11,2) in dieser *ersten Darlegung* Aphrahats eine syrische Übersetzung nach der Peschitta ist, die sich der hebräischen Vorlage anschließt. Daher komme es, dass Aphrahat – im Unterschied zu Septuaginta und Vulgata,[151] die den Heiligen Geist in sieben Gaben bzw. sieben Wirkweisen aufzählen – hier nur sechs Geistgaben (Weisheit, Verstand, Einsicht, Stärke, Erkenntnis und Furcht vor dem Herrn) nennt. BOGDAN GABRIEL BUCUR[152] nennt gute Gründe dafür, dass diese Kombination als Hinweis auf das älteste christliche Überlieferungsgut der syrischen Kirche gilt.[153] Angesichts dieses Tatbestandes ist die Behauptung von KARL SCHLÜTZ unhaltbar, dass der „Geist Gottes“ (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*) als

---

[148] B. JANOWSKI, Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie, in: *DERS*., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchener 1999, 249-284, hier: 267.

[149] KOCH, Geist, 87-88.

[150] K. SCHLÜTZ, Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten (ATA XI. Bd. 4. Heft), Münster i.W. 1932, 33.

[151] Ebd.; 16; Vgl. A. M. BEUKEN, Jesaja 1-12 (HThK[AT]), Freiburg u.a. 2003, 308f.

[152] BUCUR, Angelomorphic Pneumatology, 8 mit Anm. 27; *siehe* dazu *DERS*., Exegesis of Isaiah 11:2 in Aphrahat the Persians Sage, in: C. A. Evans/H. D. ZACHARIAS (ed.), Early Christian Literature and Intertextuality, London 2009, 188-199.

[153] Dabei wurde auf das hinzugefügte Verb „wohnen = *šrā*“ aufmerksam gemacht (Anm. 26). Dieses Wort gilt im AT als Beschreibung der engen/intimen Beziehung des Geistes mit einer bestimmten Person (Num 11,26; 2Kön 2,15; 2Chr 15,1; 20,14). BUCUR gibt allerdings einige Belege, die zeigen, dass man sich mit diesem Text weiter beschäftigen kann; *siehe* dazu: B. G. BUCUR, Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses (SvigChr 95), Leiden/Boston 2009, *bes*. 6. Kapitel: “Angelomorphic Pneumatology in Aphrahat”, 159-188; *DERS*., Matt. 18:10 in Early Christology and Pneumatology: A Contribution to the Study of Matthean *Wirkungsgeschichte*, in: NT 49 (2007) 209-231.

eine der sieben Gaben/Wirkweisen des Geistes zu sehen ist.[154] Richtig ist, dass der Schwerpunkt der Auslegung dieses Jesajatextes nicht so sehr auf den einzelnen Gaben liegt, als vielmehr auf der Siebenheit als Zeichen der vollkommenen Fülle in Christus, die ihn von allen Menschen unterscheidet.[155] Dieses Verständnis ist nach Aphrahat auch auf die Einwohnungsaussagen zu übertragen. Die Geistbegabung Jesus wird hier als jene Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung gesehen, dass der Gesalbte besonders vom Geist Gottes erfüllt wird. Da nach Teilen der jüdisch-rabbinischen Theologie der Geist, vor allem der prophetische Geist, seit der Zerstörung des Ersten Tempels (586 v.Chr.) keinen „Wohnort" mehr besaß, ist die Geistesträgerschaft besonderes Signum des Messias. Nach der christlichen Tradition fand dies schon in Jesus Christus seine Erfüllung.[156]

4.2.5. Der königlich priesterliche Stein

Hinter dem Symbol „Stein" stehen zumindest zwei verschiedene Vorstellungen. Zum einen ist es die Steinfelsen-Vorstellung als eine „Gedenkplatte" gemäß dem Buch Levitikus Kapitel 16. Eine verbreitete Erklärung bezeugt, dass diese „Gedenkplatte" zum nachexilischen Tempel gehört, die damals – nach der Anschauung einiger Rabbiner[157] – unter dem Kerubenpaar samt Bundeslade verborgen war.[158] Im Boden des Inneren des Tempels eingelassen, tritt sie nun an die Stelle der früheren Bundeslade (Lev 16,11-17): Sie hat eine funktionale Bedeutung als Ort der Gottesnähe bzw. für den Thronsitz des unsichtbar darauf vorgestellten Ziongottes (1Chr 28,18; 29,23),[159] aber auch eine kulti-

---

[154] SCHLÜTZ, Isaias, 35: „Aphrahat spricht von «sieben» Gaben des Hl. Geistes und zitiert Is 11,2 nach dem Text der Pešitto. Diese nennt, wie wir sahen, den einen Hl. Geist, der sich in sechs Gaben kundtut entsprechend dem hebräischen Text und dem Targum (zu erg.: Jonathan), nicht in sieben, wie die Septuaginta und die Vulgata angeben. Aphrahat zählt also auch «Geist Gottes» als eine einzelne Geistgabe."

[155] W. S. TOWNER, The Rabbinical 'Enumeration of Scriptural Examples', Leiden 1973, 239f.; Vgl. F. PORSCH, Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums (FThSt 16), Freiburg 1974, 51.

[156] Vgl. SCHÄFER, Vorstellung, 89ff.; weiters *siehe* 11. Kapitel dieser Arbeit, *besonders*: 11.1.2.

[157] GOLDBERG, Untersuchungen, 472 mit Anm. 9 und 12 (Abschnitt 38ff. und 21; 23c; 25; 36); 476 mit Anm. 34 (Abschnitt 38f.) und 491 mit Anm. 20 (Abschnitt 31); SCHÄFER, Tempel, 125-127; also im Heiligtum war Gott anwesend in dem kleinen Raum oberhalb der Deckplatte der Bundeslade, das heißt, eine Quadratelle, zehn Handbreiten über dem Erdboden.

[158] JEREMIAS, Golgotha, 51; Vgl. dazu V. FRITZ, Der Tempel Salomos im Licht der neueren Forschung, in: MDOG 112 (1980) 53-68, hier: 53f.

[159] B. JANOWSKI, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart, 247-280, hier: 276; Vgl. dazu M. GÖRG, Keruben in Jerusalem, in: BN 4 (1977) 13-24.

sche Bedeutung für die Sühne gemäß Lev 16,15 (ihr Deckel als der „Sühne-Deckel“ = *kappōræṯ*).[160] Dieser Deckel der Bundeslade ist gemäß Ex 25,17-22 der Ort des Opfers am Großen Versöhnungstag (vgl. Lev 23,27f; Num 25,9).[161] Die Lade ist aber nach dem Babylonischen Exil und der ersten Tempelzerstörung (586 v.Chr.) nicht mehr vorhanden.[162]

Zum andern ist die Stein-Vorstellung eine „Goldplatte“ bzw. ein Schmuckstein am Tempelgebäude, oder ein Schmuckstück aus graviertem „Halbedelstein“, das als Element auf der Kleidung (Ex 28,9-12.17-21) mit dem Ephod (Schulterkleid) (Ex 28,30 und Lev 8,7-8)[163] oder auf dem Kopfbund (Turban) des Hohenpriesters (Ex 28,36) angebracht war.[164]

Entsprechend dieser Auffassung steht der Kopfbund in der Sacharja-Vision als Zeichen der Würde und Stellung des Hohenpriesters bzw. des hohepriesterlichen Amtes, von dem in der vorexilischen Auffassung nur in Bezug auf die Krone des Königs die Rede war (Ez 21,31). In dieser „Goldplatte“ wurde die Schrift „Heilig dem Herrn“ eingraviert. Dadurch soll sie dem Volk Israel die Vergebung und Gottes Wohlgefallen sichern (Ex 28,38).[165]

---

[160] W. KORNFELD, Das Buch Leviticus (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift 15), Düsseldorf 1972, 108; JEREMIAS, Golgotha, 51; in diesem Zusammenhang schreibt Joachim JEREMIAS: „Hatte früher der Hohepriester am Versöhnungstage die Schaufel mit den glühenden Kohlen, auf der das Räucherwerk angezündet wurde, auf die zwei Tragstangen der Lade gelegt, so legte er sie seit dem Exil auf den heiligen Felsen und räucherte auf ihm“; Vgl. dazu SCHÄFER, Tempel, 130f.

[161] J. HERRMANN, *ἱλαστήριον*, in: ThWNT III, 319-320: „Nach Ex 25,17-22 soll auf die Bundeslade eine *kapporet* [*kappōræṯ]* aus reinem Golde gelegt werden, genau wie die Lade zweieinhalb Ellen lang und anderthalb Ellen breit; die Dicke wird nicht angegeben. An ihren beiden Enden sollen die Keruben angebracht werden, die in der älteren Beschreibung 1Kön 8, wo von der *kapporet [kappōræṯ]* noch nicht die Rede ist, mit der Lade noch nicht in dinglicher Verbindung stehen. Die Keruben sollen die kapporet schirmend bedecken, die Gesichter ihr zugekehrt (Ex 25,20).“

[162] Vgl. V. FRITZ, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu den Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47), Neukirchner 1977, 134.

[163] WILLI-PLEIN, Haggai, 89; PODELLA, Lichtkleid, 55-70; Vgl. dazu SCHMIDT, Alttestamentliche Typologien, 74.

[164] M. GÖRG, Die Kopfbedeckung des Hohenpriesters, in: BN 3 (1977) 24-26; RÜTHY, Sieben Augen, 526; zur Sühnewirkung der Priestergewänder in der rabbinischen Tradition, *siehe* z.B, im babylonischen Talmud: *b*MQ 28a; *b*Zev 88b und *b*Ar 16a; im Talmud Yerushalmi: *y*Yom 7,5/1-8.

[165] BRUNS, Christusbild, 165 mit Anm. 71; Vgl. A. DEISSLER, Zwölf Propheten III. Zefanja-Hagai-Sacharja-Maleachi (NEB 21), Würzburg 1980, 279.

Es ist bezeichnend, dass Aphrahat wie auch die Rabbinen[166] diese zwei verschiedenen Aspekte der Gegenwart der Schechina (Wohntempel-Theologie und Kulttheologie[167]) zusammengeordnet und typologisch und messianisch gedeutet haben. Dies ist zumindest im Sinn typologischer Betrachtung des Hohepriestertums (*kāhnūṯā*) Jesu Christi[168] zu sehen. Die Sühnefunktion des Opfers im Tempel ist mit der Selbsthingabe Jesu an die Sünder zu vergleichen.[169] Auch in dieser Hinsicht ist die Doppelbedeutung des

---

[166] StrB. Bd. II, 292-299; GOLDBERG, Untersuchungen, 472 mit Anm. 7 für den Abschnitt 4. Er schreibt: „Man kann so zwei Aspekte der Gegenwart der Schekhinah im Heiligtum unterscheiden: Die sakrale Gegenwart, d. i. der reale Vollzug der Gemeinschaft zwischen Gott und Israel verbunden mit dem Kultus, die wenigstens in der Zeit der Wüstenwanderung von Offenbarungen begleitet ist, und die daraus resultierende schützende Gegenwart, die zur Erfüllung der Verheißung führt."

[167] Vgl. dazu MAIER, Bausymbolik, 55-56 mit Anm. 17-18.

[168] D 2:6; FC I, 102f. mit dem Schriftzitat Hebr. 9,11 (PS I 57,23); D 6:13; FC I, 203 (PS I 289,22); D 21:13; FC II, 487 (PS I 964,15-17): „Jesus wurde von Johannes gesalbt, um Hohepriester (*kāhnā rabbā*) zu werden anstelle der Priester (*kāhnā*), die das Gesetz (*nāmōsā*) übertreten hatten"; BRUNS, Christusbild, 165f mit Anm. 71.72.73; MURRAY, Symbols, 178: APHRAHAT verwendet das syrische Wort *kāhnā*, das dem griechischen ἱερύς (nicht πρεβύτερος oder ἐπίσκοπος) entspricht, mehr als zehn Mal mit Bezug auf das Hohepriestertum Christi und den atl. Tempel/Kult-Priester (hebr. *kōhēn*) (vgl. Lev 1,7f); in D 11:3; FC II, 285 (PS I 476,20-21) verwendet er das syrische Wort *kumrā* mit Bezug auf den atl. Priester: „Melchisedek war Priester (*kumrā*) des höchsten Gottes (vgl. Gen 14,18)"; D 14:39; FC II, 375f (PS I 684,6): „Er ist der Priester (*kumrā*), der heilige Diener"; D 14:42; FC II, 380 (PS I 693,24) und D 16:6; FC II, 413 (PS I 777,13) beziehen sich auf den Priester Jitro von Midian; D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,11): Jesus ist Priester (*kāhnā*) wie Aaron; D 21:9; FC II, 484 (PS I 957,3-5: „Josef nahm die Töchter eines frevelhaften und schändlichen Priesters (*kumrā*) (zur Frau) (vgl. Gen 41,50); Jesus führte die Kirche zu sich aus den unreinen Völkern"; D 23:20; FC II, 550 (PS II 65,5): „[…] von Johannes [empfing Jesus] den Namen des Priestertums (*kāhnūṯā*)"; Vgl. dazu W. EICHRODT, Vom Symbol zum Typus. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese, in: ThZ 13 (1957) 509-522, hier: 522; H. HORBURY, The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews, in: JSNT 19 (1983) 43-71; neuerdings D. R. ANDERSON, The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews, New York u.a. 2001.

[169] Man kann an dieser Stelle auf eine analoge Vorstellung innerhalb der Ebed-JHWH-Dichtung verweisen: D 7:13; FC I, 223 (PS I 332,10-12): „Denn Christus starb wegen der Sünder, nicht wegen der Gerechten, wie (Gott) durch den Propheten gesagt hat: «Die Sünden der Vielen hat er getragen» (Jes 53,12)"; D 14:11; FC II, 340; D 17:10; FC II, 429 (PS I 813,3-5): „[…] «Doch der Herr wollte ihn demütigen und ließ ihn leiden (Jes 53,10), er wurde getötet wegen unserer Missetat, gedemütigt für unsere Sünden (Jes 53,5), er wurde für unsere Sünden zur Sünde gemacht (*w-(ʾ)ettasīm ḥᵉṭāhā bᵉ-napšeh*)» (2Kor 5,21)"; D 14:31; FC II, 363 (PS I 652,11-20): „Er (Christus) versiegelte unsere Seelen mit seinem eigenen Blut […] Er trug unsere Schmerzen, heilte unsere Wunden und linderte unsere Krankheit. In seine Nähe holte er unser Entferntsein (vgl. Eph 2,13), sammelte unsere Zerstreuung und machte uns zu seinen Hausgenossen"; aber auch D 23:49; FC II, 558f: hier spricht APHRAHAT von Christus als „Gabe"; Gott sandte diesen Unschuldigen, seinen Sohn, zu uns, damit er schuldig gesprochen und verurteilt würde und die Schuldigen im gerechten Gericht freigesprochen würde; Vgl. CH. MARKSCHIES, Der Mensch Jesus Christus im Angesicht Gottes. Zwei Modelle des Verständnisses von Jes 52,13-53,12 in der patristischen Literatur und deren Entwicklung, in: B. JANOWSKI/P. STUHLMACHER (Hg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996, 196-249, hier: 220; PODELLA, Lichtkleid, 70f.; Vgl. dazu E. HAAG, Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: N. LOHFINK (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (QD 96), Freiburg u.a. 1983, 159-213. Ferner lassen sich Anklänge erkennen an das Motiv des leidenden Gottesknechtes als Licht der Völker, *siehe* z.B. J. FREY, Heiden – Griechen – Gotteskinder, in: R. FELDMEIER/U. HECKEL (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (WUNT 70), Tübingen 1994, 228-268, hier: 256ff.

Steins wahrzunehmen, nämlich zum Zeichen der ganzen (siebenfachen) Sündenschuld der Gemeinde (sieben ist die Zahl der Ganzheit[170]), die der Hohepriester stellvertretend auf sich zu nehmen hat; durch die Gravierung der Gotteshand wird er zum Zeichen der Vergebung der Schuld und der Aufhebung der Folgen dieser Schuld.[171]

Daraus ist zu schließen: Der Tempeldienst ist Zeichen der Versöhnung und Erwählung Israels durch Gott. Josua und das mit ihm den Tempeldienst besorgende Priesterkollegium sind das lebendige Vorzeichen bzw. die Typoi für das Kommen des einen Priesters, des heiligen Dieners und des dienenden Gottesknechts, mit dem die messianische Heilszeit anbricht.[172] Dieser *eine* Stein mit den Sieben Augen, aber auch das Schmuckstück aus „Edelstein" in den festlichen Gewändern Josuas,[173] so kann man weiter folgern, sind ein Vorzeichen für den *einen* Tag, an dem das Volk von der „siebenfachen Schuld" gereinigt wird. Es ist der Tag, an dem die messianische Heilszeit anbricht und den Sacharja mit der Vollendung des Tempelbaus und damit der Gegenwart der thronenden Gottheit (bzw. seiner Herrlichkeit) erwartet.[174] So schreibt Aphrahat:

> „Diese (zu erg.: Hagai und Sacharja) ermunterten zum Bau des Hauses. Sacharja hat gesagt: «Ich wandte mich Jerusalem zu in Erbarmungen, mein Haus gebe ich in ihre Mitte» (Sach 1,16). Ferner hat er gesagt: «Die Städte sollen an Gütern arm werden. Der Herr wird Zion aufbauen und Jerusalem erwählen» (Sach 1,17). Ferner hat er gesagt: «[…] Ich werde darin sein wie eine Mauer aus Erz und werde zur Herrlichkeit in seiner Mitte sein – spricht der Herr» (Sach 2,4f syr.)."[175]

---

[170] RÜTHY, Sieben Augen, 528; er ist der Auffassung, dass die Rede von „Sieben Augen" als Augen Jahwes in einem sachlichen Zusammenhang mit den „sieben Sünden" steht: „mit seinen Sieben Augen sieht Jahwe auch die sieben Sünden."

[171] Ebd.; 527; Vgl. PODELLA, Lichtkleid, 70-71.

[172] D 17:10; FC II, 426 mit Schriftzitate: Ps 22 und Jes 52-53; D 23:53; FC II, 563 (PS II 105,10-18): „Obgleich wir dich nicht baten, hast du uns deinen Eingeborenen Sohn gesandt. In seinem Blut hast du uns erlöst, durch ihn haben wir dich erkannt. Du hast ihn zu uns gesandt, obwohl wir dich nicht baten. Du hast ihn in die Scheol hinabsteigen lassen, obwohl wir dich nicht gedrängt haben. Du hast ihn unsretwegen gedemütigt, als wir deinen Zorn erregten. Du hast uns erlöst durch sein Leiden, weil unsere Missetat groß ist vor dir"; Vgl. dazu EICHRODT, Typus, 510; SELLIN, Stein, 244; *siehe* auch bei JUSTIN, *dial.* 115.

[173] GOLDBERG, Untersuchungen, 35: „Die Herabkunft der Schekhinah ist auch von der Person und von der rituellen Kleidung des Priesters abhängig"; Vgl. H.-G. SCHÖTTLER, Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1-6 (TrThSt 43), Trier 1987, 299f.

[174] RÜTHY, Sieben Augen, 526; Vgl. dazu C. JEREMIAS, Die Nachtgeschichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und ihrem Bildmaterial (FRLANT 117), Göttingen 1977, 166f.; M. BARKER, The High Priest and the Worship of Jesus, in: C. C. NEWMAN u.a. (ed.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJSup 63), Leiden u.a. 1999, 93-111.

[175] D 19:6; FC II, 449f. (PS I 865,22-27-868,1-6).

Das definitive Herniederkommen der Huld Gottes und die erlösende und reinigende Wirkung der Gegenwart Gottes, die an den Tempel von Jerusalem gebunden ist,[176] ist mit Jesus Christus, dem „königlich priesterlichen Stein“, erfüllt. Er ist ein Zeichen für das Leben und die Ruhe, er ist die Vergebung, ja mehr noch: der Ort der Sühnung und Erlösung. Unter besonderer Berücksichtigung der Funktion des Tempels als Ort der irdischen Gegenwart Gottes und die Deck- oder Sühneplatte als Stätte, wo JHWH die Sünden vergibt und seine Barmherzigkeit zeigt, ist verständlich, dass sich der königlich priesterliche Stein und der Tempel und die in ihm vollzogene Sühnung in einer typologischen Betrachtungsweise christologisch konzentrieren. Der Ort der aus der Sünde rettenden Gottesgegenwart ist nicht mehr die im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels befindliche *kappōræṯ*,[177] sondern es ist Jesus Christus, der Gekreuzigte, an dem sich die Sünde als Tod austobte, den aber Gott als „Sühneort“ auf dem Golgothafelsen öffentlich hinstellte.[178] Die bereits zitierte *XIV. Darlegung* „Über die Ermahnung“ Kapitel 11 soll diese erlösende Wirkung der Opfergabe Christi erläutern[179] und zwar „nicht als ein die Schuld des Sünders vor Gott ausgleichendes Verdienst (*meritum*), sondern weil sie die Stelle der Sünde (= das Kreuz) in eine Stelle des Gebens (= Liebe) verwandelt.“[180] Hier zeigt sich die grundlegende Dynamik der Lebensgabe Christi, deren Triebkraft die Liebe ist.[181] Sie zielt auf die Anteilgabe, also auf die Gemeinschaft mit denen, denen diese Liebe gilt.

Die Argumentation Aphrahats über Jesus Christus als den Ort der heilschaffenden Gegenwart Gottes und seine verschiedene Bedeutungsaspekte findet sich, wie die obige

---

[176] Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 475.

[177] Zur *kappōræṯ siehe*: F. MAASS, Art., *kpr., sühnen*, in: THAT 1 ([6]2004) 842-857; B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterchriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen [2]2000, 27-102; B. JÜRGENS, Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext (HBS 28), Freiburg u.a. 2001, 75-77.

[178] Vgl. P. LAMPE, Human Sacrifice and Pauline Christology, in: K. FINSTERBUSCH u.a. (ed.), Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition, Leiden 2007, 191-209, hier: 194-195.

[179] D 14:11; FC II, 340f.; Vgl. dazu die Moses-Christus-Typologie in der Selbstopferung bzw. im Sühnesterben. Die Selbstopferung Mose in der Kapazität als tüchtiger, großer und weiser Hirte für das Volk ist Typus der selbstlosen Liebe Christi: D 10:2; FC I, 271f; Vgl. R. M. TONNEAU, Moses in der syrischen Tradition, in: A. LUNEAU (Hg.), Mose in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 267-287, hier: 269; *ferner*: BLOCH, Gestalt des Moses, 132; Vgl. dazu E. A. PHILLIPS, נתן ושנפ: Paradigms of Self-Sacrifice in Early Judaism and Christianity, in: BBR 9 (1999) 215-231.

[180] MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 147; weiters *siehe* 12. Kapitel dieser Arbeit.

[181] Vgl. H. SCHÜRMANN, Jesu Tod im Verstehenshorizont seiner Umwelt, in: *DERS.*, Jesus, 193-201; dazu auch: Jesu Tod – unser Leben. Ein Versuch zu verstehen, ebd., 268-285; *siehe* auch unten *bes.*: 11.2.2.

Typologie verdeutlicht, in zentralen Lebens- und Vorstellungsbereichen des Volkes Israels. Aufgrund des engeren Kontextes, d.h. der Verbindung der Gegenwartsaussage und des Bundeshandelns Gottes mit der atl. Sühnetheologie ist der Kerngedanke Aphrahats, Gott als Versöhner hervorzuheben, der die Liturgie der Versöhnung stiftete.[182] Anhand dieser Argumentation lässt sich erkennen, dass es bei Aphrahat nicht einfach um die Übertragung des alttestamentlichen Kultbegriffes geht, sondern darum, die Einzigartigkeit des Heilsgeschehens Jesu mit einer bestimmten Bedeutungsbeschreibung zu versehen.[183] Die Größe der Lebensgabe Jesu liegt für Aphrahat in der Wiederherstellung der Bezogenheit der sündigen Menschen auf Gott, und es geht ihm darum, die Wirklichkeit des adamitischen Menschen mit dem Verlust des Lebens bzw. der Lebenskraft und mit seinem Getrenntsein von Gott neu zu deuten. Zwei dieser Schriftauslegungsmodelle, typologisch und prophetisch-messianisch, die bereits im Vorhergehenden skizziert wurden, werden anhand der Darlegung Aphrahats „Über das Pascha“ noch genauer erläutert werden.[184]

4.3. Der Ort des Christus: Weitere Bedeutungen des Steines

Zu der bisher genannten Grundbedeutung der bildhaften Rede von Christus als dem „Steinfelsen“ und „Anfangsstein“ kommen hier noch weitere Sinnaspekte dieser Metaphorik hinzu. In gleicher Weise lässt sich der geltende Bedeutungshintergrund der Schechina-Vorstellung in der Ausprägung der spezifischen Jerusalemer *Tempel*symbolik ausmachen. Vier Bedeutungen dazu seien angeführt, beginnend mit der Absicht Gottes mit der Schöpfung.

4.3.1. Christus, „der Stein der Begegnung“

Die Übereinstimmung Aphrahats mit den erwähnten Vorstellungen der jüdischen Rabbinen bezieht sich auf das Heiligtum als der Wohnort Gottes. Als solcher ist dieses konkrete Heiligtum der Ort der Verwirklichung der Gemeinschaft. „Hier vollzieht sich die

---

[182] D 14:11; FC II, 340; M. KÖCKERT, Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, in: »Gesetz« als Thema Biblischer Theologie (JBTh 4), Neukirchen 1989, 29-61, hier: 59-60 mit Anm. 133-134; Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 146; RAHNER, Tempel seines Leibes, 131.
[183] *Siehe* unten: 11.2.1.4. und 11.2.2.
[184] *Siehe* unten: 12. Kapitel.

Begegnung zwischen dem Gläubigen und der Gottheit, wie sie als Schekhinah im Heiligtum gegenwärtig ist.“[185] Doch wenn man die Realisierung dieses religiösen Hintergrundes im Christentum genauer betrachtet, sind auch Unterschiede zu jener im Judentum erkennbar. Wie ARNOLD GOLDBERG in diesem Zusammenhang geschrieben hat, sind mit der Vorstellung der Schechina im Heiligtum niemals anthropomorphe Bilder verbunden.[186] CLEMENS THOMA formuliert treffend: „Gleiche Wurzel besagt noch lange nicht gleiche Frucht!“[187]

In Übereinstimmung mit der jüdisch-rabbinischen Tradition, zugleich auch mit der genannten Bedeutungsnuance spricht Aphrahat vom Leib Christi als dem „Tempelstein“ im Tempelhaus oder auf dem Tempelberg und stellt ihn als „Spross“ (Sach 3,8), also als „Person“ der Funktion des von Menschenhand erbauten Heiligtums in Jerusalem gegenüber. Als der Ort des vollkommenen Innewohnens Gottes in der Menschheit ist der Messias-Christus der „Tempelstein“ und der „Tempel“ (das Heiligtum) selbst. Typologisch gedeutet ist der „Leib Christi“ der *neue* Tempelstein und Tempel, der von der Gegenwart Gottes durchwaltet ist, in dem die beglückende, wohltätige Gottesnähe erfahrbar wird. Seine Herrlichkeit hat unter den Menschen ihr Zelt aufgeschlagen. Anders formuliert: Jesus Christus ist die „große und mächtige Gotteshand“, durch die, (d.h. durch „die Tätigkeit seiner Hand“) das unmittelbare, geschichtliche Erlösungshandeln des einen Gottes Israels fortwährend weiterwirkt.

Im Zuge dieser Auffassung ist eine Bemerkung darüber angebracht, dass die Eingravierung durch die Hand Gottes ein „Wunder- und Offenbarungszeichen Gottes“ ist. Dieses Zeichen stammt vom Handeln Gottes selbst, also nicht von irgendeiner menschlichen Bezeugung göttlicher Weissagung oder eines Zeichens. Dadurch bekräftigt dieses Offenbarungszeichen die Weissagung JHWHs und erweist sie als wahr.[188]

---

[185] GOLDBERG, Untersuchungen, 475.
[186] Ebd.; dazu auch G. SCHOLEM, Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin/New York [2]2001, 144 mit Anm. 156; SCHÄFER, Gottesbilder, 125.
[187] THOMA, Šek̲îna, 246.
[188] SCHÖTTLER, Gott inmitten seines Volkes, 511.

Daraus ist zu folgern: als Träger der davidischen Hoffnung (vgl. Ps 147,2),[189] als der dienende „Knecht JHWHs“ und als „Spross“ fasst der König Christus (*malkā m^e^šīḥā*) nun als leiblich-konkrete Person alle Formen der Gegenwart Gottes in seinem Volk zusammen. Zugleich ersetzt er sie und macht alle anderen Zeichen somit hinfällig. Für Aphrahat ist die atl.-jüdische Rede vom „heiligen Steinfelsen“ als „Mitte“ des Tempelhauses nun erfahrbare Wirklichkeit geworden; dieser Messias-Christus ist die gottgewirkte Vergebung;[190] er ist das höchste und wahre „Felsenheiligtum“. Dass er also an die Stelle des jüdischen Tempels tritt (vgl. Joh 2,21-22) und dass er das neue Felsenheiligtum repräsentiert,[191] darauf kommt es in dieser Gedankenführung an.

Aphrahat setzt die heilsgeschichtliche Relevanz, die atl. Typologie der Funktion Christi als dem Ort der Gemeinschaft und der Begegnung in Beziehung zum gesamten Christusgeschehen: Leid, Tod und Auferstehung sowie Herrlichkeit, Erhöhung und Verherrlichung Christi sind die Garanten, dass die Herrlichkeit Gottes sich nie mehr von den Menschen entfernen wird. Im Sinne von einer *relationalen* Christologie ist Jesus Christus das bleibende Verhältnis Gottes zu dem Menschen und seiner Welt sowie das der Welt zu Gott. Hier steht der Messias-Christus an der Stelle der rabbinischen Vorstellung vom endzeitlichen Jerusalem, in dem Gott so gegenwärtig sein wird wie im Himmel.[192]

Aufschlussreich ist auch dabei, dass Jesus Christus als „Stein“ nicht nur das glaubende Beispiel jener letzten Begegnung, sondern die Begegnung selber ist. Daher sei noch darauf verwiesen, dass Jesus Christus nicht einfach über den Tempel, sondern über sich

---

[189] Vgl. H. HORBURY, Messianism among Jews and Christians: twelve biblical and historical studies, London 2003, 304.

[190] Vgl. K. KOCH, Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 – Targum. Eine Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung, in: JSJ 3 (1972) 117-148.

[191] HEID, Kreuz, 219; Vgl. R. BRÄNDLE, Die Auswirkungen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auf Johannes Chrysostomus und andere Kirchenväter, in: S. LAUER/H. ERNST (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). FS Clemens Thoma (JudChr 15), Bern u.a. 1995, 231-246; ebenso J. MAIER, Zwischen Zweitem und Drittem Tempel, 247-265; Vgl. noch dazu E. FASCHER, Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung, in: ThLZ 89 (1964) 81-98, hier: 86. Jerusalem war der Mittelpunkt und das Lebenszentrum des israelitischen Gottesvolkes, weil es die heilige Stadt, die Stadt des Tempels war. Die religiöse Existenz und die Berufung des Volkes Israel als Gemeinde Gottes sind deshalb wesentlich gebunden an die heilige Stätte Jerusalem und an den Tempel. Nur an diesem Ort, an einem einzigen Altar im ganzen Land, konnte Israel das Pascha feiern (D 12:3). Fern von Jerusalem sind die Kinder Israels ohne Altar, ohne Opfer, ohne Ephod und ohne Rauchopfer (D 2:6; D 12:3), und wenn Jerusalem nicht mehr ist, so gibt es keine Feste, keinen Neumond und keinen Sabbat mehr (D 12:3).

[192] THOMA, Šek̲îna, 245; GOLDBERG, Untersuchungen, 478. 529.

selbst als Tempel redet (Joh 2,19).[193] Indem der König Christus selbst „mehr als der Tempel“ (vgl. Mt 12,6; Joh 4,20-23) ist, löst er das Zeichen des Tempels bzw. des Tempelsteins als konkrete Stätte der Gottesgegenwart nicht auf, sondern erfüllt es. So vollendet er als das letzte und zusammenfassende Zeichen der Gottesnähe in der Welt die Geschichte und führt sie als der erhöhte Herr in die Ewigkeit über, in die offenbare Gottesnähe, in der die Zeit zeichenhafter Gottesnähe zugleich vollendet und aufgehoben ist.

4.3.2. Christus, „der Stein der Ver-Bindung“

Auch der Bethel-Stein, auf den Jakob seinen Kopf gebettet hatte (Gen 28,10-22),[194] wird typologisch gedeutet.[195] Die Aussage von der Aufrichtung „einer steinernen Säule“ ist ein „Zeugnis“ für die Gottesgegenwart in diesem einen Stein, auf dem die „Himmelswohnstätte“ erbaut worden ist.[196] Dass Gott sich über dem Haupt Jakobs stehend auf der Spitze der Engelsleiter (im Himmel) offenbarte, spricht schon für den Zustand der himmlischen Einwohnung Gottes und für den Akt der Herabkunft der Gottheit aus dem Himmel.[197] Daraus folgt: Mit der Aussage von der offenbarenden Herabkunft der Gottheit auf diesem einen Stein ist sicherlich an den Lokal- und Subjektbezug der Gottesgegenwart gedacht.[198] Dass Gott im Himmel (auf der Spitze der Engelsleiter) *über* Jakob *steht*, während dieser im *Schlaf liegt*, ist für die Rabbinen der Beweis für die Haltung des sich erniedrigenden Dienstes des transzendenten Gottes. Die Rabbinen machten einen bedeutenden Unterschied zwischen dem *Stehen* und dem *Sitzen* im Himmel. Im Himmel sitzt nur Gott allein, zum Zeichen seiner Herrschermacht und Gottheit. Alle übrigen Himmlischen aber stehen, zum Zeichen dafür, dass sie nur Geschöpfe Gottes

---

[193] D 12:8; FC II, 306f.
[194] D 4:5; FC I, 140; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 21,21, dieser Stein wird mit dem Stein am Grab Christi verglichen, auf dem der Engel sass.
[195] H. W. ATTRIDGE, Temple, Tabernacle, Time, and Space in John and Hebrews, in: Early Christianity 1 (2010) 261-274, hier: 263 mit Anm. 6-7; er bemerkt: „Connection with the Temple may betenuous, although Jewish midrash, echoed in Islamic tradition about the Black Stone in the Ka’ba, suggests that the dream took place on the site of the binding of Isaac, the eventual location of the Temple mount“.
[196] D 4:6; FC I, 141; GAMBERONI, *māqôm*, 119; Vgl. dazu J. TASCHNER, Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19-33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens (HBS 27), Freiburg u.a. 2000, 69; K. KOENEN, Bethel. Geschichte, Kult und Theologie (OBO 192), Freiburg/Schw.-Göttingen 2003, 150. 159. 198; BÖHL, Shetija-Stein, 260.
[197] *Pirk.R.El.*, 35 (Text: BÖRNER-KLEIN, 436).
[198] GOLDBERG, Untersuchungen, 453. 483.

und seine Diener sind. Aus dieser Fassung lässt sich ableiten, was die Selbsterniedrigung Gottes im „Stehen“ zu bedeuten hat.[199]

Indem Jakob diese „steinerne Säule“ aufrichtet und Öl auf ihre Spitze gießt, verkündet er „symbolisch“ den „König Christus“ (*malkā m^ešīḥā*).[200] Da dieses (Oliven-)Öl (*mešḥā*) symbolisch das Göttliche, Ewige bezeichnet, kann weiter interpretiert werden, dass der Akt der Salbung für das anvisierte „Kommunikationsgeschehen“ zwischen Göttlichem (Himmel) und Menschlichem (Erde) steht, also die Vermittlung göttlicher Gegenwart, göttlichen Beistands und göttlicher Beauftragung darstellt.[201] Daraus ist zu schließen: Aphrahat stellt hier den „Christus-Namen“ (*malkā m^ešīḥā*)[202] als Vorbild oder Typos (*ṭupsā*) der geschichtlichen Sendung des Menschen Jesus Christus als „Mittler“ (der liebenden Barmherzigkeit Gottes) dar und weist auf seine Einwohnungsgegenwart im Getauften hin. Wie dieser Vorgang zu verstehen ist, erhellt seine Erklärung über die Taufe als „Bezeichnung des Lebens“, als „zweite Geburt“, als „Kleidung der Unsterblichkeit“ und als „zweite Beschneidung“ sowie über die Taufe Jesu am Jordan.[203]

---

[199] KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 22 mit Anm. 61; Vgl. dazu R. BAUCKHAM, Jesus and the God of Israels. *God Crucified* and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity, Cambridge 2008, 163-164.

[200] D 4:6; FC I, 141 (im Anschluss an Gen 49,9): „In seiner Lender war der Junglöwe Juda verborgen, in dem der König Christus (*malkā m^ešīḥā*) verborgen war. In ihm wies er auf die Salbung hin; die Stämme in ihm leisteten Gelübde für die Leviten. Die Könige in seiner Lender machten sein Herz weit, und es forschte in ihm der Geist der Propheten, die aus seinem Samen in Zukunft existieren würden“; weiters *siehe* BROCK, Syria and Mesopotamia, 176; zuvor bemerkt er: „In the Palestinian Pentateuch Targum tradition *malkā m^ešīḥā* features in the following places in Neofiti: Gen. 3.15; 49.10,11; Num. 11.26; 24.7, to which the *Fragmentary Targum* adds Exod. 12.42, and *Pseudo-Jonathan* Gen. 35.21; Exod. 40.9; Num. 23.21; 24.17,20,24; Deut 25.19 and 30.40. Several of these are of course important messianic passages for Christian writers, but (as will be seen) the occurrences of *malkā m^ešīḥā* in Syriac writers are only associated with one of these passages, Gen. 49 (and, at that, to the previous verse, 49.9)“ (ebd. 174); Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 21,31; WINKLER, Tauftradition, 288; sie weist auf das Wortspiel zwischen dem Gesalbten (*m^ešīḥā*) und dem Salböl (*mešḥā*) hin und die Belege dort; Vgl. dazu M. B. SHEPHERD, Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah, in: JETS 51 (2008) 45-58, hier: 53-54.

[201] Vgl. EPHRÄM, *HdV* 5,15: „Das Öl war auch ein Begleiter für den Verfolgten, beneideten Jakob […] der Stab und […] auf sichtbare, das Öl und sein Symbol auf sichtbare Weise. Das Öl eilte wie ein Bote und kennzeichnete und schuf Gleichnisse, deren Auslegungen leicht sind wegen unseres Herrn. Die Seele vermählte er mit Gott, statt des Steines, den Jakob kennzeichnete“; Vgl. S. HIDAL, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des Heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer Auslegungsgeschichtlichen Stellung (CB OTS 6), Lund/Sweden 1974, 49-50; KOENEN, Bethel, 159 mit Anm. 70; Vgl. dazu HAYWARD, Divine Name, 73-81.

[202] Bei EPHRÄM, *HdV* 4,7-8; Vgl. WINKLER, Glaubensbekenntnis, 147.

[203] Dies soll weiter im: 5. Kapitel (5.8) und 11. Kapitel erörtet werden.

Der Stein wird ebenfalls zum Zeichen bzw. zum Symbol für das Bild, das Jakob träumte: Gott, der sich selbst als Israels Gott offenbart, ist der Handelnde.[204] Er erscheint und spricht, während Jakob im Schlaf nur sieht und hört. Jakob-Israel sah eine Leiter, die auf der Erde stand. Mit ihrer Spitze ragt sie zu Gott in den Himmel, zum Eingang seines himmlischen Wohnsitzes, und die Engel Gottes (die göttliche Wesen) stiegen auf ihr auf und nieder. Auf einzigartige Weise werden durch die Parallelisierung vom Traumbild und dessen zeichenhafter Ausdeutung durch Jakob Gott und Mensch in Verbindung gebracht.[205]

Aphrahat legt hierbei Gewicht darauf, dass der Weg der göttlichen Führung nach oben bereits angelegt und der Himmel bzw. die Himmelstür offen ist.[206] Er betont aber, dass der einzige *Ort* – der Stein, das Heiligtum, das Haus –, durch den die Verbindung als Gebet und Gnade, Opfer und Offenbarung auf- und niedersteigend, die lebendige Person des fleischgewordenen Wortes Gottes ist. Diese Person, nicht der Tempel zu Jerusalem, ist der Ort und zugleich der Weg nach oben.[207] Sie wohnt nun im Menschen (Joh 1,14) und hat versprochen, bei den Menschen zu sein bis zur Vollendung der Welt.[208] Aphrahat drückt es so aus:

> „Auch die Leiter (*sebeltā*), die Jakob sah, ist ein Symbol (*rāzā*) für unseren Erlöser, durch den die gerechten Menschen von unten nach oben steigen.“[209] „Er (zu erg.: Christus) ist die Leiter (*sebeltā*), die in die Höhe führt; mühen wir uns und kämpfen wir, auf ihr zu seinem Vater emporzusteigen!“[210]

---

[204] BROCK, Syria and Mesopotamia, 182; Vgl. CONGAR, Mysterium, 94: „Dieses Wohnen oder diese Lokalisierung bedeutete für Gott auch immer eine handelnde Gegenwart; er war dort, wo er handelte.“

[205] F. LENTZEN-DEIS, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FThSt 4), Frankfurt 1970, 116f.

[206] Vgl. Ebd., 99f.; KOENEN, Bethel, 157f. mit Anm. 65.

[207] Vgl. M. THEOBALD, Abraham – (Isaak-) Jakob. Israels Väter im Johannesevangelium, in: M. LABAHN/K. SCHOLTISSEK/A. STROTMANN (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS J. Beutler, Paderborn u.a. 2004, 158-183, hier: 162f.: „[…] die Gen 28,10-22 insgesamt beherrschende Vorstellung vom »Ort« auf den Menschensohn transportiert hat: *Er*, Jesus, ist der »Ort« der Kommunikation zwischen Himmel und Erde, *er* ist das »Haus Gottes«, sein Tempel auf Erden, *er* steht »in nie unterbrochener Unmittelbarkeit zu seinem Vater […], so dass alles, was er tun wird, bedeutet: >Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen< (Joh 14,9)«.“

[208] D 6:10; FC I, 200; Vgl. BAARDA, Gospel Quotations, 64f.; CONGAR, Mysterium, 173: „*Der Plan Gottes ist, in allen durch einen einzigen zu wohnen.* Indem Gott die Menschheit Christi als seinen Tempel erfüllt, wohnt er in allen Menschen wie in seinem Heiligtum“ (Hervorhebung im Original).

[209] D 4:5; FC I, 140 (PS I 145,7-9).

[210] D 14:39; FC II, 375 (PS I 684,2-4).

Überdies erinnert Aphrahat an die Rede Christi, der zu seinen Jüngern gesagt hat: „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes beim Menschensohn auf- und niedersteigen sehen“ (Joh 1,51).[211] Aus dieser Stelle ist klar, dass der Messias-Christus *Ort* der Verbindung zwischen Himmel und Erde ist.[212] Dem Johannesevangelium geht es darum, dass „Jesus in letztgültiger Weise der Ort der Präsenz Gottes ist.“[213] Dies hat Jakob schon im Voraus mit der Benennung des Ortes (des Heiligtums) gezeigt: „Jakob nannte diesen Ort Bet-El.“[214] Diese Benennung des Ortes als Haus Gottes[215] – Bet-El – beruht nicht auf der Einwohnung Gottes, sondern primär auf einer Erscheinung.[216] Jakob betet und erkennt diesen Ort des Geschehens als Wohnung (Haus) Gottes. Er glaubt, dass an dem Ort, an dem er sich befindet, das Tor des Himmels (*tarʿā da-šᵉmayyā*) (Gen 28,17), also der Zugang zu Gott ist.[217] Aus der Bet-El-Episode ergibt sich eine enge Verbindung zur Vorstellung der Gottesgegenwart im Jerusalemer Tempel.[218] Diese bekannte Vorstellung dient also dazu, Jesus Christus als wahren Ort der Präsenz Gottes zu offenbaren. So schreibt Aphrahat: „Er (zu erg.: Christus) ist das Tor zum Reich (vgl. Joh 10,7), das offen steht vor allen, die eintreten wollen.“[219]

Die „andere“ Wirklichkeit, von der Jakob in dieser Nacht träumt, ist das Kreuz Christi.

> „Ferner ist sie (zu erg.: die Leiter [*sebeltā*]) Symbol (*rāzā*) für das Kreuz unseres Erlösers (*ṣᵉlīḫā dᵉ-pārōqan*), der erhöht worden ist in der Art einer Leiter. Der Herr jedenfalls steht oberhalb von ihm. Denn über Christus ist der Herr des Alls, wie der selige Apostel gesagt hat: «Das Haupt Christi ist Gott» (1Kor 11,3).“[220]

---

[211] D 20:11; FC II, 468 (PS I 912,8-10); Vgl. BAARDA, Gospel Quotations, 74f.; GASTON, Stone, 210; P. M. HOSKINS, Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John, Eugene 2006, 125-135.
[212] HAYWARD, Divine Name, 75.77.
[213] K. WENGST, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München 1990, 106; *siehe* dazu: FRETTLÖH, Gott als Ort, 92.
[214] D 4:5; FC I, 140; dies entspricht der rabinnischen Anschauung bzw. der haggadischen Deutung des Jakobstraumes: GOLDBERG, Untersuchungen, 132f. (Abschnitt 108).
[215] W. RÖLLIG, Art., *Bethel*, in: DDD (^{2}1999) 173-175; Vgl. J. KRAŠOVEC, The Transformation of Biblical Proper Names (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 418), New York/London 2010, 26-27; Vgl. E. JENNI, Art., *bàjit, Haus*, in: THAT 1 (^{6}2004) 308-313.
[216] KOENEN, Bethel, 198.
[217] Ebd., 158; STAERK, Erlösererwartung, 23; er weist auf *Test. Lev.* 18,1f. hin. Der Messias öffnet das Tor des Paradieses wieder und bahnt den Weg zum Lebensbaum; zugleich gibt er den Gerechten den „Geist der Heiligkeit“, d.h. den Lichtglanz Gottes, der über ihn selbst gekommen ist.
[218] THOMA, Messiasprojekt, 276.
[219] D 14:39; FC II, 375; Vgl. D 10:4; FC I, 273f; D 17:11; FC II, 429; BAARDA, Gospel Quotations, 132f.; Vgl. syrSchatzh., 38.
[220] D 4:5; FC I, 140 (PS I 145,10-15).

Die paradoxale Erhöhung Christi am Kreuz zeigt den wahren Heilsweg. Er ist nicht erst in Zukunft, sondern schon jetzt die Leiter (*sebeltā*) zum Himmel[221] und gibt als Erhöhter Leben und Weisheit/Erkenntnis. Das besondere Geheimnis des Symbols von Leiter (*sebeltā*) und Kreuz (*ṣᵉlīḇā*) liegt in der Betonung der Monarchie Gottes. Dies erklärt, weshalb die soteriologische Rolle des Messias-Christus auf den wahren Gott und dessen Autorität zurückzuführen ist. Er ist Gott, dem obersten Monarchen, zugeordnet. So kann er als der Gesandte nie eigenmächtig handeln, sondern ist von Gott legitimiert als gleichwertiger Repräsentant.[222]

Der Christusglaube, so kann man folgern, ist letztlich der Glaube an den menschenliebenden und menschenzugewandten Gott. Das heißt weiter: Christus *ist* Gott, insofern er diesen Gott bzw. sein Angesicht darstellt, es verwirklicht, auf ihn hinweist, von ihm ausgeht und zu ihm hinführt. Bei Aphrahat ist und bleibt Christus der Gesandte Gottes (*īzgaddā d-(ʾ)allāhā*) und Heilbringer (*maḥyānā*), „durch den wir Gott erkannt haben".[223] Diese Behauptung enthält ihr Gewicht durch die Sendung Christi als Verbreitung der rechten Gotteserkenntnis: „In ihm haben wir den Vater erkannt."[224]

4.3.3. Christus, „der Stein der Tränkung"

Aphrahat führt die atl.-jüdischen Vorstellungen in einer typologischen Betrachtungsweise ein und will damit das Privileg des „Steinfelsens" im Tempelhaus beleuchten sowie die damit verbundenen Vorstellungen[225] des rettenden Wirkens der Gottesgegen-

---

[221] *Siehe* dazu HEID, Kreuz, 71-73; Vgl. OdSal 27 (Text: LATTKE, 177); das syrische Wort *qaysā* in 27,3b bedeutet entweder „Holz" oder „Baum" oder auch „Kreuz" (vgl. dazu OdSal 39,10b; 42,2a). Damit ist die enge Verbindung mit der Sünde der Erzeltern im Garten Eden anschaulich gemacht; hierzu MCNEIL, Suffering, 139 mit Anm. 8.

[222] D 23:52; FC II, 506F. (PS II 100,10-26); Text ist bereits zitiert in: 2.2.4. (Anm. 176); Vgl. URBINA, Gottheit Christi, 78f.; VÖÖBUS, Methodologisches, 26; PETERSEN, Christology, 243. 250f.; KOFSKY/RUZER, Logos, 354.

[223] D 17: 4; FC II, 419 (PS I 789,20-21).

[224] D 17:8; FC II, 425 (PS I 804,2-3); Vgl. dazu KOFSKY/RUZER, Logos, 354.

[225] Gen 2,10-14; Ps 36,9; 46,5; Ez 47,1-12; zum Ganzen *siehe*: JANOWSKI, Heilige Wohnung, 42ff; B. EGO, Der Strom der Tora. Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit, in: B. EGO/A. LANGE/P. PILHOFER (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 204-214, hier: 209 mit weiterführenden Hinweisen.

wart.[226] In Wahrheit erfüllt sich dies schon in der lebendigen Person Christi, die in menschlicher, körperlicher Gestalt unter den Menschen wohnt (Joh 1,14; Kol 2,9). In Christus ist der Ort, das Heiligtum als das „Ernährungszentrum“ bereits eine erlebte Realität.

Damit ist der Leib des Messias Jesus die von den Propheten vorhergesagte, heilbringende Tempelquelle, aus der alle, die an Jesus glauben, in einem geistlichen Sinn trinken können. So sagt Aphrahat: „Denn er ist der Quell des Lebens, und wir, die wir durstig waren, tranken aus ihm.“[227] Also nicht mehr der heilige Stein, auf dem der Jerusalemer Tempel gebaut war, ist der Ausgangspunkt des Lebens der Welt und in der Welt, sondern Jesus Christus. Er selbst und sein Wort sind die wahren Mittlern von Heil und Leben (*ḥayyē*). Von ihm aus teilen sich alle Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) und aller Segen (*būrktā*) mit. „Er sättigte die Hungrigen und gab den Durstigen zu trinken“;[228] „Er ist der Tisch, voll von Fett und Überfluss, und wir, die wir hungrig waren, aßen und waren froh.“[229] Hier liegt der Akzent darauf, dass Gott sich durch seinen Messias-Christus (*m^{e}šīḥeh*) in die Verfügung des Menschen gibt. Das Kommen Gottes und seine Anwesenheit sind also selbstlose „Proexistenz“, die lebende und liebende Gegenwart für die Menschen, Gott *für* uns.[230]

Dennoch darf darüber nicht vergessen werden, dass der Schwerpunkt der Darlegung Aphrahats im Aspekt der Selbstbeschränkung liegt bzw. des sich erniedrigenden Dienstes Gottes,[231] den er dem Menschen in und durch den Messias-Christus leistet. Diese

---

[226] D 23:4; FC II, 532 (PS I 13,23-16,4): „Als er (zu erg.: Gott) sie (zu erg.: die Israeliten) mit großer Kraft herausführte, zeigte er an ihnen seine Wunder. In der Wüste ernährte er sie mit der Speise seiner Heiligen und sättigte sie mit dem Brot der Engel (Ps 78,25). Er ließ einen Quell strömen an wasserlosem Ort, und als sie seinen Geist verbitterten und ihn reizten, trat Mose in die Bresche seines Volkes (Ps 106,23)“; Vgl. E. VOGT, Vom Tempel zum Felsendom, in: *Bib* 55 (1974) 23-64; H. DONNER, Der Felsen und der Tempel, in: ZDPV 93 (1977) 1-11.

[227] D 14:39; FC II, 375 (PS I 681,14-15); Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 16,25; OdSal 30,1-5; ActThom 25.39; *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 230-233.

[228] D 14:31; FC II, 363; APHRAHAT spricht nicht von der Speisung der Fünftausend, sondern von Viertausend: „Elischa sättigte hundert Mann von dem wenigen Brot (vgl. 2Kön 4,42-44), Jesus sättigte 4000 von fünf Laiben Brot, Frauen und Kinder nicht eingerechnet (vgl. Mt 14,13-21).

[229] D 14:39; FC II, 375; Vgl. EPHRÄM, *HdV* 14,6.

[230] H. SCHÜRMANN, Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von Morgen? Eine theologische Meditation, in: *DERS.*, Jesus, 316-345, hier: 330; Vgl. BARKER, On Earth, 56.

[231] Vgl. dazu G. SCHOLEM, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: ErJb 25 (1956) 87-119 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 53-89).

Vorstellung geht auf die prophetischen Äußerungen über den Tempel der Heilszeit als Stätte zurück. Von dieser Stätte aus wird die ganze Welt mit heil- und fruchtbringendem Lebenswasser versorgt.[232] Umso auffälliger ist daher, dass der „Steinfelsen“ als der tiefste Punkt der Welt die Stätte ist, von der aus die Wasser der Unterwelt auf die Erde strömen.

Gott hat sich erniedrigt und macht sich zu Israels Diener, indem er dem Hochland Israels Regen des Himmels sendet.[233] Dieser Gedanke tritt am klarsten bei den frühjüdischen Vorstellungen und Enderwartungen vom heiligen „Steinfelsen“ zutage, aber auch bei bestimmten Wasserriten des Laubhüttenfestes (*Sukkot*)[234] als „Schöpfen des Heiligen Geistes“.[235] Auch durch die Wasserspende am Hüttenfest sprudelt der Wassersegen wie Quellwasser aus dem heiligen „Grundstein“ hervor. Mit dem durch JHWH vom Zion her bewirkten „Segen“,[236] der hier wohl konkret Ertrag und Fülle meint, gibt es Nahrung und Wohlstand, also auch die Erfahrung der ganzen Lebensfülle.[237]
Dass dieser „Steinfelsen“ (*šōʿā d*^{e}-*ḵēpā*) (in Analogie zur lebenspendenden Tempelpräsenz JHWHs) im christologischen Sinn nicht nur den Ursprung der Gewässer, sondern auch das Ernährungszentrum, gleichsam „den Stein der Tränkung“ bildet,[238] lässt Aphrahat im folgenden Zitat erkennen:

---

[232] Ex 17,1-7; Ps 36,9f; Joel 4,18; Sach 13,1-5; 14,8; Jes 12,3; 55,1; Ez 47,1-12; Vgl. dazu STEMBERGER, Auferstehungslehre, 55 mit Anm. 29.
[233] KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 25.66; Vgl. dazu M. METZGER, Gottheit, Berg und Vegetation in der vorderorientalischen Bildtradition, in: ZDPV 99 (1989) 54-94. Die rabbinische Tradition spricht von drei bzw. vier Schlüssel, die Gott niemandem anvertraut: *m*Taan *2a* (drei Schlüssel: Schlüssel des Regens, des Lebens und der Totenbelebung) und *Targ.Neof.Gen 30,22* (vier Schlüssel: Schlüssel des Regens, des Lebensunterhaltes, der Gräber und der Unfruchtbarkeit); weiters *siehe*: STEMBERGER, Auferstehungslehre, 54.
[234] Vgl. StrB. Bd. II, 799-805; D. FEUCHTWANG, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien, in: MGWJ 54 (1910) 535-552; 713-729, hier: 720ff; 55 (1911) 43-63; R. PATAI, Man and Temple. In Ancient Jewish Myth and Ritual, London u.a. 1947, 24ff und 85ff.; A. R. E. AGUS, Das Judentum in seiner Enstehung. Grundzüge rabbinisch-biblischer Religiosität (Judentum und Christentum 4), Stuttgart u.a. 2001, 205ff; HOSKINS, Jesus as the Fulfillment of the Temple, 160-170.
[235] F. MUSSNER, »Kultische« Aspekte im Johannesevangelium, in: *DERS.*, Präsentia Salutatis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes (KBANT), Düsseldorf 1967, 133-145, hier: 140.
[236] Vgl. Ex 17,1-7; Ez 47,1-12; Sach 14,8; *siehe* dazu A. R. KERR, The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel John (JSNT.S 220), Sheffield 2002, 226-245.
[237] Vgl. H. RAHNER, Flumina de ventre Christi, in: *Bib* 22 (1941) 269-302 und 367-403; JEREMIAS, Golgotha, 51-65 und 80-84; MUSSNER, »Kultische« Aspekte, 139: „Der Name des heiligen Felsens ist ja doppeldeutig: šethijjah [*šēṯīyā*] kann sowohl «trinken» als auch «Grund» bedeuten; der *šethijjah* [*šēṯīyā*] = der Grundstein und Tränkstein“.
[238] JEREMIAS, Golgotha, 56ff. 120ff.; *DERS.*, Jesus als Weltvollender, Gütersloh 1930, 46ff.

„Jenen wurde das Manna zur Speise gegeben, uns gab unser Erlöser seinen Leib zur Speise.[239] Jenen ließ er (zu erg.: Mose) Wasser aus dem Felsen hervorströmen (vgl. Ex 17,2-7); uns ließ unser Erlöser lebendiges Wasser aus seinem Leib hervorsprudeln (vgl. Joh 7,38; 19,34).“[240]

Durch diese bildhafte Rede wird eine hermeneutische Funktion für die christologische Erkenntnis ersichtlich.[241] An anderer Stelle sagt Aphrahat:

„Mose ließ für sein Volk Wasser aus dem Felsen strömen; Jesus sandte Simon Kephas, damit er seine Lehre unter die Völker brachte.“[242]

Außerdem sei noch darauf verwiesen, dass Aphrahat hier – anders als Ephräm der Syrer[243] – weder 1Kor 10,4 noch die jüdische Legende über den „reisenden Fels“[244] einbezogen hat.[245] Die Hervorhebung der Sendung Simons, des Felsenmannes, bezieht sich hier auf die Verbreitung des Klanges „der frohen Botschaft des Gesalbten (*ba(r)ṯ qālā da-s^{e}ḇarṯeh da-m^{e}šīḥā)*“,[246] die mehr auf Joh 1,2 als auf Joh 4,10.14 oder 7,37-39 zurückgehen könnte.[247]

Wesentlich ist die Christus-Benennung als „Steinfelsen“ (*šōʿā d^{e}-ḵēpā*). Sie ist ein Erinnerungs- und Hoffnungsname Christi mit der Funktion der Bezeugung und des Bekennens der Zuneigung des göttlichen Heilshandels im Christus-Geschehen. Dies trägt nicht nur im gegenwärtigen Geschehen sondern auch als Zukunftperspektive die hoff-

---

[239] Vgl. A. GOLITZIN, «The Demons Suggest an Illusion of God’s Glory in a Form»: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature, in: StMon 44.1 (2002) 13-43, hier: 26 mit Bezugname auf Ex 16; aber auch Ps 78,24-25 und Joh 6,31-58 (V 51: Christus als das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist) im Zusammenhang mit Joh 3,13 (Christus als der Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen ist).

[240] D 12:8; FC II, 306 (PS I 524,7-9); Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 5,12-14.

[241] *Siehe* R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (HThK IV/2), Freiburg ^{2}1977, 211-216; J. MCCAFFREY, The House with Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14,2-3 (AnBib 114), Roma 1988, 230-232; Vgl. U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 154f., hier findet sich die Rede von der Selbstoffenbarung Jesu als Licht der Welt im Jerusalemer Tempelbereich, wo während des Laubhüttenfestes die nächtliche Lichtfeier abgehalten wurde.

[242] D 21:10; FC II, 486 (PS I 960,17-20); Vgl. Typologie mit Josua in D 11:12; FC II, 295-296.

[243] EPHRÄM, *CDiat* 1,18.

[244] StrB. Bd. III, 406f.; L. GINZBERG, The Legends of the Jews III, Philadelphia 1954, 52f und VI, 21 mit Anm. 129.

[245] MURRAY, Rock, 321. 325 mit Anm. 4.

[246] D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,6-7); das „Wasser” steht für das „Wort Gottes”, also nicht für die „Taufe”.

[247] Wahrscheinlich bewirkt die Kombination der Texte die Verschiebung ihrer Aussage; Vgl. OdSal 11,6-8; besonders hier ist die Rede vom „Wasser aus dem Mund des Herrn“ bzw. vom „redenden Wasser“ als die „Quelle des Lebens“; OdSal 30,5; hier ist die Rede vom Wasser, das von „den Lippen des Herrn entspringt”; Vgl. KRUSE, 24. Oden Salomos, 33.39; AUNE, Odes of Salomon, 442; NOVAK, Oden of Salomon, 541; *siehe* oben im ersten Teil: 2.3; in D 9:2; FC I, 256f (PS I 412,1) spricht APHRAHAT vom „Trinken“ und vergleicht die Lehre mit dem Wasser: „Der Demütige trinkt die Lehre wie Wasser, sie geht ein in seine Gedanken wie Öl.“

nungsvolle Erwartung eines analogen Geschehens in sich.[248] In der Dynamik dieser gesamten Gotteserfahrung in Christus, die Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart einschließt, steht die mystische Aussage Aphrahats vom „Schauen Gottes“ ihren Ort.[249] An anderer Stelle schreibt Aphrahat:

> „Auch hungerten die Satten nicht nach ihm, noch verlangten die Durstigen zu trinken und auszuruhen. Denn so hat er gerufen: «Ein jeder, der dürstet, komme und trinke!» (Joh 7,37). Der Prophet hat gerufen: «O ihr Durstigen! Kommt zum Wasser und schöpft ohne Silber und ohne Kaufpreis Milch und Wein!» (Jes 55,1), den Wein, der die Freude spendet, und die Milch, die nährt. Der Apostel hat dazu gesagt: «Wie Kindern habe ich euch in Christus Milch zu trinken gegeben» (1Kor 3,1f).

Dies Geheimnis (*rāzā*) ist groß, das der Prophet im Voraus verkündet hat. Er hat nämlich gesagt: «Ein jeder, der dürstet, komme zum Wasser!» Der Erfüller der Propheten (*m^{e}mall^{e}yānā da-n^{e}ḇīyā*) hat gesagt: «Ein jeder, der dürstet, komme zu mir und trinke!» Der Prophet sandte zur Quelle, jener, der tränkte, rief sie zum Trinken auf.“[250]

Denselben Sachverhalt, der mit der Gabe des Heiligen Geistes in enger Verbindung steht,[251] bringt Aphrahat auch noch auf andere Weise zum Ausdruck, wenn er nämlich den Wassersegen mit dem Bild eines Brunnens, einer Zisterne[252] verbindet. Der einzelne Stein, der dem Zisternenverschlussstein entspricht, wird hier christologisch gedeutet:

> „Er (zu erg.: Jakob) beugte sich nieder über den Brunnen, auf dessen Öffnung ein Stein lag, den selbst viele nicht anzuheben vermochten (vgl. Gen 29,2-10). Denn viele Hirten vermochten es nicht, ihn anzuheben und den Brunnen zu öffnen, bis Jakob kam. Mit der Kraft des Hirten, die in seiner Lende verborgen (*ṯ^{e}mīr*) war, hob er den Stein hoch und tränkte seine Herde. Viele Propheten sind gekommen, vermochten aber die Taufe nicht zu enthüllen, bis der große Prophet (*n^{e}ḇīyā*

---

[248] Vgl. J. MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, München [10]1977, *bes.* 31-84.
[249] *Siehe* unten: 6. Kapitel.
[250] D 23:8-9; FC II, 535 (PS I 24,9-21); Vgl. D 6:6; FC I, 193; bei EPHRÄM, *CDiat* 16,25.
[251] MUSSNER, »Kultische« Aspekte, 140; er weist auf die Verbindung mit der Wasserspende am heiligen Felsen hin gemäß der rabbinischen Tradition. Er schreibt: „Die Wasserspende am Hüttenfest wurde nämlich auch als «Schöpfen des Heiligen Geistes» bezeichnet; es war ein Sinnbild für die eschatologische Gabe des Heiligen Geistes […] Der heilige Fels ist also der Brunnen, zu dem Israel am Laubhüttenfest pilgerte, um dort den Heiligen Geist zu schöpfen; die Wasserspende während des Festes ist ein Symbol für die eschatologische Geistspende. Wasser ist ja in der Bibel und im Spätjudentum Sinnbild für die Lebensmacht des Pneuma“; Vgl. GASTON, Stone, 211.
[252] JEREMIAS, Golgotha, 63; Vgl. Jes 43,19f; 49,10; Joel 4,18 (Prophezeihung des endzeitlichen Wasser-Reichtums); auch im übertragenen Sinn wird das endzeitliche Reich Gottes, also das eschatologische Heil als „Wasser”, „Quell” und „Brunnen” bezeichnet (Ps 23,2f; 36,9f; 42,1f; Jes 12,3; 55,1) und Gott selbst als „Quell lebendigen Wassers”; Jes 44,1ff. spricht vom Heiligen Geist, der wie „Wasser auf durstiges Land” ausgegossen wird (vgl. 1Kor 10,4; 12,13).

rabbā) kam und sie allein öffnete, in ihr untertauchte und mit seiner gütigen Stimme (*qālā*) rief: «Ein jeder, der dürstet, komme zu mir und trinke!» (Joh 7,37).“[253]

Aus dieser Stelle geht hervor, dass das atl. Bild vom Brunnen (samt dem Ereignis bzw. der Symbolhandlung Jakobs als der gute Hirte)[254] bei Aphrahat den Hinweis auf die christliche Taufe enthält,[255] bei der sich die Geisteinwohnung und Christuseinwohnung im Menschen verwirklichen.[256]

4.3.4. Christus, „der Eingang-Stein“

Ein weiteres Attribut steht in enger Verbindung mit dem Grund- und Schlussstein. Es geht um die Funktion des heiligen Steinfelsens, durch den die Menschen in die Unter- und Himmelswelt eintreten.[257] Nach der jüdischen Tradition steht die *Scheol* (שְׁאוֹל),[258] das Totenreich (*šyōl*), also nicht die Hölle,[259] das in Analogie zu einer großen Stadt gedacht wird, genau unter dem heiligen „Steinfelsen“ im Tempel von Jerusalem.[260] Alle Menschen müssen einmal dorthin, also hinunter in die Scheol gelangen und dort auf die Erlösung und Vollendung sehnsüchtig harren.[261] Hier ist die Verbindung von Unsterblichkeitshoffnung und Glauben an die Auferstehung zu erahnen, die wiederum mit der

---

[253] D 4:6; FC I, 141f. (PS I 148,19-149,4); Vgl. syrSchatzh., 39.

[254] Vgl. J. H. NEYREY, Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26, in: CBQ 41 (1979) 419-437.

[255] HIDAL, Interpretatio Syriaca, 50-52; die gleiche Auffassung findet man auch im syrischen Buch der syrSchatzh. 31,23 und bei EPHRÄM, z.B. in *HdEpiph* 12,5 spricht er von der Taufe als dem „Lebensbrunnen“; in *CGen* 27,1; *weiters*: MURRAY, Rock, 325 und die Verweise dort; Vgl. dazu das „Brunnen“-Symbol im EvThom 74; auch 13 und 108; *siehe* oben im ersten Teil: 2.4.

[256] DELCOGLIANO, Indwelling, 187f.; Vgl. KERR, Temple, 245.

[257] JEREMIAS, Golgotha, 58.

[258] Ijob 17,16; auch 7,21; 20,11; 21,16; *siehe* dazu: A. BERLEJUNG, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 465- 502, hier: 486f.

[259] STEMBERGER, Problem der Auferstehung, 22f.; Vgl. L. WÄCHTER, Der Tod im Alten Testament (AZTh II/8), Stuttgart 1967, *bes*. 181-198; zu beachten ist die Unterscheidung zwischen Hades und Gehanna; Vgl. dazu: W. BOUSSET, Zur Hadesfahrt Christi, in: ZNW 19 (1919/20) 50-66; *DERS*., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen [5]1965, 26-33. 206.

[260] Unter dem Jerusalemer Tempel liegt das „Grab der Tehom“ (Mischna-Traktat Para 3,3); Vgl. dazu B. JANOWSKI, De profundis. Tod und Leben in der Bildsprache der Psalmen, in: U. MITTMANN-RICHERT u.a. (Hg.), *Der* Mensch *vor* Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antiken Judentum und Koran. FS H. Lichtenberger, Neukirchner 2003, 41-63 und die Verweise dort.

[261] Z.B. D 22:7; FC I, 505: „Bei ihm (zu erg.: dem Tod) werden Gute von Bösen nicht getrennt, noch schätzt er die Alten höher als die Jungen“; D 22:11; FC I, 507f (PS I 1013,5-9): „Der Tod lässt auch die Weisen nicht zurück und achtet nicht auf das Antlitz der Klugen. Der Tod führt zu sich weise Schriftgelehrte, und sie vergessen, was sie gelernt haben bis zu der Zeit, da alle Gerechten auferstehen.“

Vorstellung vom himmlischen Paradies verknüpft ist. Eine andere für Aphrahat charakteristische Stelle ist jene, in der er den Abstieg Christi ins Todesreich erwähnt. Der Messias-Christus selbst hat das Tor der Unterwelt[262] lebendig durchschritten; er zerbrach ihre Pforten und riss ihre Riegel ab;[263] als „der Töter des Todes" (*qātoleh d-mautā*)[264] durchdringt er den Raum der Gottesverlassenheit mit seiner Gegenwart.[265] Darauf wird noch im 9. Kapitel eingegangen.

In der Darlegung Aphrahats „Über das Gebet" ist diese Tradition ersichtlich. Es geht um den Propheten Jona, als er aus der tiefsten Unterwelt betete (vgl. Jona 2,2-10). Da er beim heiligen Felsen (Grundstein) betete, wurde er erhört.[266] Noch deutlicher ist das an anderer Stelle zu lesen, wo es heißt: „Du hast Jona erhört aus den Tiefen des Meeres, aus dem Bauch des Fisches und aus den Wogen rings um ihn herum."[267] Auch aus diesem Text ist der Berührungspunkt mit der jüdischen Tradition nachvollziehbar, wie bereits JOACHIM JEREMIAS[268] zeigte. Dieser Eingangsstein zur Totenwelt ist als gelebte Tradition auch im Islam zu finden, als Stätte des Gerichtes über Tote und Lebendige.[269]

---

[262] D 6:13; FC I, 204: „[…] als unser Erlöser zu den Toten hinabstieg, machte er die Vielen lebendig und richtete sie auf. Zahlreich sind die Zeichen, die der Geist Christi tat, von dem die Propheten empfingen"; bei EPHRÄM, *CDiat* 21,28, hier spricht er von Christus als dem *Erstgeborenen*, der als Erste aus der Scheol war; Vgl. MURRAY, Symbols, 324ff.

[263] D 14:31; FC I, 363; Vgl. OdSal 17,10; 42,17; hierzu KRUSE, 24. Ode Salomos, 35 mit Anm. 21; ActThom 10.

[264] D 20:4; FC II, 501.

[265] D 21:19; FC II, 492; D 22:4-5; FC II, 501f.

[266] D 4:8; FC I, 148; Vgl. *Pirk.R.El.*, 10 (Text: BÖRNER-KLEIN, 102; dazu: STEMBERGER, Midrasch, 186-191, *bes*. 188f; LEVINE, Presence of God, 82-83; D. C. TIMMER, A Gracious and Compassionate God: Mission, Salvation and Spirituality in the Book of Jonah (NSBT 26), Illinois 2011, 81-89.

[267] D 23:54; FC II, 564f.; Vgl. EPHRÄM, *HdF* 20,9; *SdF 2*,1.17; dazu E. BECK, Glaube und Gebet bei Ephräm, in: OrChr 66 (1982) 15-50, hier: 25 mit Verweis auf TERTULLIANS *de oratione* XVI 3-5.

[268] JEREMIAS, Golgotha, 58: „Der Fisch «zeigte ihm den *ebhen schetijja* [*ʾæḇæn šēṯīyā*] auf den Urtiefen befestigt; er sah dort die Söhne Qōrahs auf ihm stehen und beten. Da sprach der Fisch zu ihm: Jona, siehe, du stehst unterhalb des Tempels Jahwes; bete, so wirst du erhört werden. Jona sprach zum Fisch: Steh still an dem Ort, an dem du stehst, denn ich will beten.» Die Rotte Qōrah, die nach dem Schriftwort (Num 16,33) lebendig in die Šeʾōl hinabgefahren war, und die zuletzt aus ihr heraufsteigen wird (NumR 18), steht also unterhalb des Tempels und betet am heiligen Felsen" (*Pirk.R.El*, 10,26/a.b; vgl. Text bei BÖRNER-KLEIN, 102); auch dazu *mTaan* 2,1.4 und *bSan* 89ab; Vgl. hierzu S. OEVERMANN, Im Bauch des Fisches. Séfér Jòne, eine jiddische Bearbeitung des biblischen Jona-Buches, in: H. MERKLEIN/K. MÜLLER/G. STEMBERGER (Hg.), Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. FS Johann Maier (BBB 88), Frankfurt a.M. 1993, 417-440; Vgl. dazu bei APHRAHAT D 6:7; FC I, 143; D 5:2; FC I, 158; D 22:24; FC II, 517. Gewiss ist daran festzuhalten, dass diese Aussage vom Wohnen unter dem Thron der Herrlichkeit sich auf die Zwischenzeit bzw. den Zwischenzustand bezieht.

[269] JEREMIAS, Golgotha, 57f.; A. J. WENSINCK, The Ideas of the Western Semitic Corcerning the Navel of the Earth (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschapen te Amsterdam 17/1), Amsterdam 1916, 54-55; R. HARTMANN, Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte (Zur Kunstgeschich-

Bezüglich der Funktion des „Steinfelsens“ als Eingang zur Himmelswelt schreibt Aphrahat folgendermaßen:

> „Auch unser Vater Jakob betete in Bet-El und sah das Himmelstor, wie es geöffnet war, und eine Leiter, die in die Höhe führte. Das ist das Symbol unseres Erlösers, das Jakob geschaut hat (vgl. Gen 28,12.15). Das Tor des Himmels (*tarʿā da-šᵉmayyā)* ist Christus, wie er gesagt hat: «Ich bin das Tor des Lebens; ein jeder, der durch mich eintritt, wird leben in Ewigkeit» (Joh 10,9). Auch David hat gesagt: «Das ist das Tor des Herrn, durch das die Gerechten eintreten» (Ps 118,20).“[270]

Hier dient der Stein, den Jakob als Haus Gottes bezeichnet hatte, als das Himmelstor.[271] Dass Aphrahat diesen Bethelstein als Symbol für den Messias-Christus auffasst, beschreibt er auf folgende Weise:

> „Sieh nun, mein Lieber, wie viele Symbole in der Schau verborgen sind, die Jakob gehabt hat. Er schaute nämlich das Himmelstor (vgl. Gen 28,17), welches Christus ist.“[272]

Das Auffallende ist nun, dass die Vorstellung vom „Steinfelsen“ im Heiligtum als „Eingangsstein“ zwei Funktionen besitzt. Er dient sowohl für die Unterwelt als auch für die Himmelswelt.[273]

4.4. Christus als Ort durch Tod und Auferstehung

Selbstverständlich steht für Aphrahat die Deutung der Aussage „Tempelstein“ auf Christus hin in Verbindung mit dem auferstandenen und verherrlichten Leib Christi, wenn er an anderen Stellen schreibt:

---

te des Auslandes Heft 69), Strassburg 1909, 9f; K. HOHEISEL, Jonas im Koran, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. Dassmann (JbAC Erg. 23.), Münster 1996, 611-621; S. SCHREINER, Muhammads Rezeption der biblischen Jona-Erzählung, in: *DERS.*, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. F. EIßLER/M. MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 173-195; Vgl. dazu H. BUSSE, Geschichte und Bedeutung der Kaaba im Licht der Bibel, in: F. HAHN/F.-L. HOSSFELD u.a. (Hg.), Zion. Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein (BBB 90), Bodenheim 1993, 169-185; KL. BIEBERSTEIN, Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine orientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 503-539, *bes.*: 530f.

[270] D 4:5; FC I, 140.

[271] JEREMIAS, Golgotha, 53. 57; er führt hier ein Midras aus (GenR. 68,12): „«Und siehe eine Leiter» – das ist der Altaraufstieg. «Auf die Erde gestellt» – das ist der Altar… «Und ihre Spitze reichte bis zum Himmel» – das sind die Opfergaben, deren Duft zum Himmel aufsteigt. «Und siehe, die Boten Gottes» – das sind die Priester. «Sie stiegen auf ihr hinauf und herab» – denn sie steigen auf dem Altaraufstieg hinauf und herab. «Und siehe, Jahve stand auf ihr» – «und ich sah Jahve auf dem Altar stehen» (Am 9,1)“; Vgl. HAYWARD, Divine Name, 79 mit Anm. 23; die Belege für die Gleichsetzung von heiligem Felsen und Bethelstein in der islamischen Tradition: HARTMANN, Felsendom, 11.

[272] D 4:6; FC I, 141.

[273] Vgl. D 4:9-10; FC I, 144f; D 23:3 FC II, 529 (PS II, 9,1).

„Als Jesus, der Töter des Todes (*qātoleh d-mautā)*, kam, zog er den Leib an aus dem Samen Adams, wurde in seinem Leibe gekreuzigt und kostete den Tod.“[274] „Er (zu erg.: unser Erlöser) hat uns durch seinen Tod gestärkt und durch seine Auferstehung erfreut.“[275] „Der Anfang unserer Auferstehung ist der Leib, den er von uns angezogen, aus der Knechtschaft befreit und zu sich hinaufgeführt hat. Er hat uns seine Verheißungen bestätigt, dass wir bei ihm sein werden. Klar hat er uns gesagt: «Wo ich bin, werdet auch ihr sein» (Joh 14,3). Also freuen wir uns über das Pfand, das von ihm weggeführt und nun mit dem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) in Herrlichkeit thront!“[276] „Denn Christus sitzt zur Rechten des Vaters, und Christus wohnt zugleich in den Menschen. Er herrscht oben wie unten durch die Weisheit seines Vaters (*ḥeḵm^{e}ṯā d-(ʾ)aḇū(h)y*) und wohnt in den Vielen, obgleich er einer ist (*ḥad ʾīṯaw(hy))*.“[277]

Aphrahat sieht das inkarnatorische Offenbarungsgeschehen im Rahmen jenes atl. Bildes endzeitlicher Fülle, das die Zeit der Gegenwart Gottes als Zeit des umfassenden Heils beschreibt.[278] Er betont, dass in dieser menschlichen Natur Christi die gesamte Menschheit zusammengefasst, in die himmlische Herrlichkeit *seines Vaters*, der ihn gesandt hat, zurückgetragen und so der Erlösung teilhaftig geworden ist. Er sagt aber auch, dass der eine Christus, der zwar getötete, aber nach der Auferstehung in neuer Weise fortlebende Herr, in vielen Menschen wohnt.[279] Im Anschluss hieran ist das oben besprochenen Adjektiv „nicht von (Menschen-)hand gemacht“ vor Augen zu halten. Aphrahat sieht dies auch in Verbindung mit dem Hebräerbrief, wie er in der *II. Darlegung* „Über die Liebe“[280] und in der *XX. Darlegung* „Über die Armenversorgung“[281] zu erkennen gibt.

---

[274] D 22:4; FC II, 501 (PS I 996,21-23).
[275] D 22:11; FC II, 538 (PS II 32,4-5).
[276] D 22:50; FC II, 560 (PS II 97,19-26).
[277] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,11-15).
[278] MURRAY, Symbols, 207.
[279] Ebd. 72; D 6:11; FC I, 201; aber auch D 8:6; FC I, 240f. (PS I 371,7-22): indirekt bezieht sich diese Darlegung auf Kol 1,18; der Tod Jesu war nicht das Ende, sondern der Anfang eines neuen Lebens, weil der Hl. Geist als die Macht des Lebens ihn als „Erstgeborenen aus den Toten“ in das Wirkungsfeld Gottes erhöhte.
[280] D 2:6; FC I, 103: „Getötet wurde er für uns wie ein Maststier, damit für uns keine Opfergaben und Schlachtopfer mehr verlangt würden. Er gab sein Blut für alle Menschen, damit von uns kein Tierblut mehr gefordert würde. Er trat ein in das Heiligtum, das nicht von Menschenhand gemacht ist, und wurde zum heiligen Priester und Diener (vgl. Hebr. 9,11).“
[281] D 20:16; FC II, 471: „Er (zu erg.: unser Herr) hat gesagt: «Macht euch Freunde!», wie Jesaja gesagt hat: «Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, Same Abrahams, meines Freundes!» (Jes 41,10.8; 44,2). Unser Herr hat zu seinen Jüngern gesagt: «Ich habe euch Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch kundgetan habe» (Joh 15,15). Dies sind die Freunde, die die Menschen sich erwerben, indem sie den Armen geben. Sie werden in den ewigen Hütten (wohnen), wo die Gerechten ruhen, (in einem) «Zelt, das nicht von Hand gemacht und nicht von diesen Geschöpfen ist», wie der

Der Kerngedanke ist: Wie Mose ist Jesus Christus der Wegführer (*haddāyā*) und Erlöser (*pārōqā*);[282] „in seine Nähe holte er (zu erg.: Christus) unser Entferntsein (vgl. Eph 2,13), sammelte unsere Zerstreuung und machte uns zu seinen Hausgenossen".[283] Typologisch gesehen ist Mose Vorbild des Messias.[284] Christus ist aber kein Modell eines Weges zu Gott, vielmehr ist er selbst der Weg – sein Leib ist der neue Tempel (Joh 1,51; 2,22; 20,28).

Er ist zugleich der messianische „(Hoher-) Priester", „der heilige Diener", nach der „Ordnung Aarons".[285] Er ging als himmlischer Hohepriester der künftigen Güter in das Heiligtum ein, das nicht von Händen gemacht ist, d.h. nicht aus dieser Schöpfung. Dieses Heiligtum, das gemäß dem Hebräerbrief dem Himmel selbst gleichgesetzt ist, gehört zur Gottessphäre. Bezeichnenderweise ist die Deutung des zuerst genannten „nicht von Händen gemachten Zeltes" auf den durch Gottesmacht erweckten Auferstehungsleib Christi zu verstehen, durch den er in das himmlische Heiligtum bzw. das ewige Haus im Himmel oder im Paradies[286] Zutritt erhielt.[287] Der Tod Christi ist also der einzige Zugangsweg zu dieser „wahren" Welt, d.h. zum Ort der Verheißung, zum „Ort des Lebens",[288] was als identisch mit der unmittelbaren räumlichen Nähe zu und der Gemein-

---

Apostel gesagt hat (Hebr 9,11)"; Vgl. Hebr 9,24; Apg 7,48 (Stephanusrede) und Apg 17,24 (Areopagrede).

[282] D 12:8; FC II, 306; Vgl. D 23:11; FC II, 537 in dem APHRAHAT von Christus als dem großen Erlöser der messianischen Endzeit spricht; Vgl. der Titel Mose als Erlöser, z.B. in Sota 11b; Pesikta 5 (49b); *Targ.Jer. I Ex* 6,16 (zusammen mit Aaron); im NT Apg 7,35; weitere Belege *siehe*: StrB. Bd. I, 86f.

[283] D 14:31; FC II, 362 (PS I 652,18-20); Vgl. zuvor: D 14:1; FC I, 331 (PS I 573,10-14).

[284] Vgl. TONNEAU, Moses, 269ff; BLOCH, Gestalt des Moses, 152ff.

[285] D 14:39; FC II, 375; BRUNS, Christusbild, 165 mit Anm. 71-72: bezüglich des Priestertums Christi verwendet APHRAHAT den Terminus *kāhnā*; ganz in der Linie des Hebräerbreifes findet APHRAHAT in den levitischen Priestern den Typos der ewigen Priesterschaft Christi, *nicht* in Melchisedek bzw. nach der Ordnung Melchisedek; Christus ist Priester wie Aaron (D 17:11; FC II, 429/PS I 813,11) und hat seine Salbungdurch den Täufer empfangen (D 6:13; FC I, 203/PS I 289,22); Vgl. MURRAY, Symbols, 178-182; SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen, 247-250; er schreibt: „Der Hebräerbrief rejudaisiert deshalb in gar keiner Hinsicht. Man kann mit Recht eher sagen, dass dieses Schreiben das jüdische und spätantike Priesterbild des sakral pontifizierenden Priesters ‚entmythologisiert', indem er es zur Lebenssolidarität mit dem leidenden Menschen vermenschlicht, Gottes Bestätigung eben einer solchen Lebenshaltung und Jesu himmlische Verteidigung der menschlichen Angelegenheit bei Gott" (ebd., 248).

[286] D 14:22; FC II, 352; D 22:24; FC II, 517: mit Bezug auf Lk 23,43; Vgl. M. OTTOSSON, Eden and the Land of Promise, in: A. J. EMERTON (Hg.), Congress Volume: Jerusalem 1986 (VT.S. 40), Leiden u.a. 1988, 177-188.

[287] Vgl. MURRAY, Symbols, 71; *siehe* dazu S. MOTYER, The Temple in Hebrews. Is It There?, in: T. D. ALEXANDER/S. GATHERCOLE (ed.), Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology, Waynesboro 2004, 177-189.

[288] D 23:51; FC II, 560 (PS II 100,7).

schaft mit Gott zu verstehen ist. Gott selbst ist der „Ort"; wie die Gerechtigkeit und das liebende Erbarmen auch Leben und Licht bei ihm sind.[289] Der Ort des Christus ist initiative Lebensgabe und bedingungslose Hingabe Gottes für das Leben der Menschen. So schreibt Aphrahat:

> „Er (zu erg.: Gott) sandte den Unschuldigen (*zakkāyā*), seinen Sohn, zu uns, damit er unseren Tod stürbe und der Tod durch ihn zuschanden würde. Groß ist die Gabe des Guten, die er den Geringen gibt. Was hätte er uns mehr geben können als seinen Sohn? Wenn er uns, die wir mehr als jetzt Sünder waren, diese Gabe geschenkt hat, was wird er uns anderes geben, dass wir gerechtfertigt sind (vgl. Röm 5,7-11), als das Leben mit dem, der zu uns kam, er (zu erg.: Gott), der seinen eigenen Sohn nicht verschonte, um ihn der Schmach zu überliefern (vgl. Röm 8,32)?"[290] „Er (zu erg.: Christus) hat uns reich gemacht durch seine Armut (vgl. 2Kor 8,9), hat durch seine Schwachheit uns geheilt (vgl. Jes 53,5). Er hat uns gesund gemacht durch seine Kreuzigung, und durch seine Qualen hat er uns Erleichterung verschafft."[291]
>
> „Wunderbar und groß ist seine Gabe an uns. Denn der König zog aus von seinem Land zum Zwecke unserer Heilung. Er wurde in die Bahnen des schwachen Leibes geführt, in der Geburt wie wir, in der Schmach noch mehr als wir. Dies alles hat er erlitten. Das Unterpfand unseres Lebens, seine Gabe, haben wir empfangen. Es bleibt mir nichts anderes zu sagen, als dass Gott keine größere Gabe hatte, die er uns hätte schenken können, als diese. Als er zu uns gekommen war, nahm er von uns das Unterpfand und ging an seinen Ort und sprach zu uns: «Ihr seid in mir, und ich bin in euch» (Joh 14,20)."[292]

Zugleich ist es das bildliche Verständnis von Jesus Christus selbst als dem wahren Tempelstein, der den ganzen Bau trägt und eint. Daran erinnert zudem die Rede des Propheten Sacharja (Sach 3,8; 6,12), der den Wiederbau des Tempels als unabdingbare Voraussetzung für JHWHs baldiges Kommen und den Anbruch der Heilszeit proklamiert. So ist der oben dargestellte Sachverhalt im Bereich der Heiligtumssymbolik hier wiederum miteinzubeziehen.

In einer typologischen Darlegung zu Daniel spricht Aphrahat: „Daniel wurde unter den Geiseln für sein Volk weggeführt; Jesu Leib ist Unterpfand für alle Völker."[293] In seinem auferstandenen und verherrlichten Leib ist Christus die wiederaufgerichtete Hütte

---

[289] D 23:52; FC II, 561 (PS II 101,17).
[290] D 23:49; FC II, 559 (PS II 96,24-97,6).
[291] D 14:31; FC II, 363 (PS I 652,21-25).
[292] D 23:50; FC II, 559 (PS II 97,7-17).
[293] D 21:18; FC II, 492; Vgl. MURRAY, Symbols, 73.

Davids, in der den Söhnen und Töchtern aus den Völkern das Leben verheißen ist, der Tempel des Heiligen Geistes in Ewigkeit.[294]

Zweierlei ist hier festzuhalten: *Erstens*, die Rede von der Tempelzerstörung bedeutet mehr als nur eine Zerstörung des Gebäudes; sie ist und bleibt überwiegend eine Zerstörung der „Schöpfungsordnung" Gottes.[295] *Zweitens*, die Rede vom Stein – Geistbegabten Tempel – bezieht sich auf kein festumrissenes Gebäude, sondern christologisch-anthropologisch auf den Messias, Jesus Christus. Er ist der Träger des Geistes in Fülle und wird so zum Geisttäufer durch die liebende und erlösende Hingabe seines Lebens.[296] Er ist der eine, der Unschuldige (*zakkāyā)*, der von Gott bzw. aus dem Schoß (*ʿubbā*) des Vaters kommt und aus dem Mutterschoß (*raḥmā*) der Jungfrau geboren wurde – mit dem Wasser bei seiner Taufe im Schoß (*raḥmā*) des Jordanflusses[297] und mit dem „Wasser und Blut"[298] bei seinem Tod auf dem Golgothafelsen (vgl. Joh 19,34).[299]

Für das hier behandelte Thema ist vor allem die Ich-bin-Rede Jesu im Johannesevangelium von Bedeutung: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6). Dieses ist aber keine Behauptung, sondern ein Zeugnis Jesu. Denn er redet nicht nur

---

[294] *Siehe* dazu: EPHRÄM, *CDiat* 1,25: „Er (zu erg.: der Engel) sagte zu ihr (zu erg.: Maria): «Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des höchsten wird dich überschatten» (Lk 1,35). Warum indes erwähnt er nicht den Namen des Vaters, sondern spricht vom Namen seiner Kraft und dem des Heiligen Geistes? Weil es dem göttlichen Plan entsprach, dass der Architekt der Schöpfungswerke kommt und das Gebäude, das gefallen war, wieder aufrichtet; und weil es dem göttlichen Plan entsprach, dass der schwebende Geist die Gebäude, die verunreinigt worden waren, reinigt. Denn wenn ihm (zu erg.: dem Sohn) sein Erzeuger (zu erg.: der Vater) das kommende Gericht anvertraute (vgl. Joh 5,22), dann ist es offensichtlich, dass er auch die Schaffung des Menschen und dessen Wiederaufrichtung durch seine Hand bewirkte (vgl. Joh 1,3)."

[295] Vgl. BARKER, On Earth, 28.

[296] D 12:8; FC II, 306f.

[297] Vgl. EPHRÄM, *SdDN* 2; IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *IgnEph* 18,2: „Denn unser Gott, Jesus, der Christus, wurde von Maria im Schoße getragen, nach Gottes Heilsplan aus Davids Samen und doch aus heiligem Geiste; er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen."

[298] S. BROCK, Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh, in: II Symposium Syriacum (OCA 205), Roma 1978, 325-347, hier: 329-330. Zweierlei ist hier zu beachten: zum einen steht die umgekehrte Reihenfolge „Wasser und Blut" im Gegensatz zu Joh 19,4. Das liegt in der Verbindung mit der Reihenfolge von Taufe und Eucharistie begründet; zum anderen ist die direkte Anspielung auf Joh 7,38 (also nicht auf Ex 17,6). Christologisch gesehen liegt die Betonung auf das „Hervorsprudeln aus dem Leib" (Körper) Jesu Christi selbst; *siehe* dazu: S. P. BROCK, "One of the Soldiers Pierced …" The Mysteries Hidden in the Side of Christ, in: COri 9 (1986) 51-59.

[299] Das fließende „Wasser und Blut", das aus dem Leib Christi „hervorsprudelt" (Joh 7,38; 19,34), gelten als Sinnbild des Lebens, das er selbst als „Steinfelsen" schenkt; Vgl. MURRAY, Symbols, 213; BROCK, Holy Spirit, 89f.; *DERS.*, Mysteries, 195; vgl. dazu J. P. HEIL, Blood and Water: The Death and Resurrection of Jesus in John 18-20 (CBQMS 27), Washington 1995, 105-109.

vom Weg, sondern geht diesen Weg, auch und gerade wenn er nach Golgotha (*gāḡultā*) und in die Scheol (*šyōl*) führt. Ebendies ist für Jesus *der* wahre Weg, der zu Gott führt. Dieser ist der Weg des Lebens, weil die Begegnung mit Gott die sterblichen Menschen nicht im Abgrund des Todes belässt, sondern auf den Gipfel des paradiesischen Glücks führt. Das Anliegen Aphrahats im Anschluss an das Johannesevangelium findet hierin seine Zuspitzung. Daher ist es auch berechtigt vom „Ort" Christi durch seinen Tod und seine Auferstehung zu sprechen.

4.5. Eschatologische Wohnung und himmlische Gemeinschaft

Ein beachtlicher Teil der Darlegungen Aphrahats beschäftigt sich damit nachzuweisen, dass unser Menschsein, d.h. die Fülle des Heils und der Erlösung zuallererst in vollem gemeinschaftlichen Leben mit Gott, dem „personhaften" Grund aller Wirklichkeit gründet.

> „Auch die Erde, die unbeweglich bleibt, kann Gott, wenn er will, in ihren Fundamenten erschüttern. Sei verständig, unverständiger Mensch! Gottes Wille trägt alles, und es gibt nichts, was außerhalb seines Willens läge. Wir aber, die wir wissen, dass Gott einer ist, wollen bekennen und anbeten, loben und erheben, rühmen und heiligen und seine Majestät preisen durch Jesus, seinen Sohn, der uns erwählt und in seine Nähe gerufen hat, durch den wir ihn erkannt haben und seine Anbeter geworden sind, Volk, Kirche und heilige Versammlung."[300]

Bei diesen Darlegungen ist der paränetisch-appellhaften Charakter deutlich. Aphrahat sagt:

> „Komm zu unserem Erlöser, der gesagt hat: «Zahlreich sind die Wohnungen im Hause meines Vaters» (Joh 14,2)."[301] „Der Apostel hat gesagt: «Er hat uns hinaufgeführt und uns bei sich im Himmel einen Platz (*ʾaṯrā*) gegeben» (Eph 2,6)."[302]

An anderer Stelle spricht Aphrahat in einer Mose-Christus-Typologie, wie folgt:

> „Der Herr zeigte Mose das Land der Verheißung, als Israel es noch nicht geerbt hatte. Jesus, unser Erlöser, *erstand von den Toten* und ging fort, um uns das von ihm versprochene Land zu bereiten, wie er seinen Aposteln gesagt hat: «Eine Stätte für euch zu bereiten, dazu ziehe ich fort. Dann

---

[300] D 23:61; FC II, 571 (PS II 128,7-14).
[301] D 22:24; FC II, 517 (PS I 5-6); über die Metapher „Haus" und die Vorstellungen von den „himmlischen Wohnungen" in der jüdisch-rabbinischen Literatur *siehe*: G. FISCHER, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f (EHS.T Bd. 38), Frankfurt/M 1975, 192-220; weiterführend im Perlenlied, in den Oden Salomon, in den syrischen Thomasakten sowie im Thomasevangelium (ebd. 275-281); Vgl. dazu MCCAFFREY, Many Rooms, 49-75.246-255.
[302] D 23:50; FC II, 560 (PS II 97,17-18)

werde ich wiederkommen und euch dorthin führen, damit, wo ich bin, auch ihr seid» (Joh 14,2f).“[303]

Bedeutsam ist dabei, dass Jesus sich auf dem Weg zu Gott weiß: sein Tod ist Hingang zum Vater und hat Heilsbedeutung für die Seinen. Das Geschehen seines Gangs zum Kreuz, zu den Toten und zum Vater sind nicht drei chronologisch geschiedene Ereignisse, sondern drei Komponenten desselben Ereignisses, das eine Heilsbedeutung für die Seinen hat. Das Heilsgut mit seinem eigenen Wirken bei Gott wird nun mit der Betonung auf sein aktives Tun und zwar als der zu seinem Vater heimgekehrte Erlöser bei der Wohnungsvorbereitung im Himmel hervorgehoben. Damit ist auch diese in der jüdisch-rabbinischen Tradition verbreitete Hoffnung[304] noch stärker christologisch ins Licht gerückt.[305]

Die christliche Hoffnung ist auf eine himmlische Wohnung bei Gott an Jesus gebunden und wird durch ihn garantiert, der durch den Tod, die Auferstehung und die Erhöhung zu Gott eingegangen ist. Dazu kommt noch, dass diese christliche Hoffnung aus der Sphäre der Wunschträume und der Phantasie herausgelöst ist und dadurch einen festen Grund gewinnt. Das vorhin besprochene Wegmotiv gemäß dem Johannesevangelium ist für die Christologie entscheidend und bedeutet in weiterer Folge, „dass er *den* Weg geht, zeigt seine Göttlichkeit; dass er den *Weg* geht, seine Menschlichkeit“.[306]

Die Rede von einem eschatologischen „Wiederkommen“ Christi, um die Jünger zu sich zu holen, weist auf die irdische Wirksamkeit Jesu als Offenbarung seiner Herrlichkeit

---

[303] D 23:12; FC II, 539.

[304] M. L. COLOE, God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel, Minnesota 2001, 166: „There is also evidence from the targums testifying to a strong Palestinian tradition where the phrase «to prepare a place» is associated firstly with Exodus wandering and then, by extension, to the Temple sanctuary, the place where God’s name and God’s *Shekinah* would dwell: «My presence will go with you, and I will give you rest» (Exod 33:14), become: «The glory of my Shekinah will accompany amongst you and will prepare a resting-place for you» (*Targ.Neof.Exod* 33:14). Similarly, «And the ark of the covenant of the LORD went before a three days’ journey, to seek out a resting place for them» (Num 10:33), becomes: «And the ark of the covenant journeyed before them a three days’ journeying distance to prepare for them a place, a place of encampment» (*Targ.Neof.Num 10:33*)“ (Hervorhebung im Original); *siehe* dazu M. MCNAMARA, “To Prepare a Resting-Place for You“: A Targumic Expression and John 14:2-3, in: *DERS.*, Targum and New Testament. Collected Essays (WUNT 279), Tübingen 2011, 444-449.

[305] Vgl. OdSal 3,5; *siehe* LAANSMA, ‘I Will Give You Rest‘, 132; BIETENHARD, Himmlische Welt, 176; dazu auch R. H. GUNDRY, In my Father’s House are many *Μοναί* (John 14:2), in: ZNW 58 (1967) 68-72.

[306] TH. SÖDING, Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes, in: IKaZCom 39 (2010) 23-32, hier: 31.

hin.[307] Im Gegensatz zur pessimistischen und dualistischen Anschauung von der Erde sind auch hier die Gegenwart des Heilsgutes und des zukünftigen Offenbarwerdens miteinander verbunden. Jesu Hingang zum Vater bereitet den Söhnen und Töchtern aus den Völkern die „himmlischen Schätze“ (*bēṯ gazzē*),[308] die sie beim Eschaton empfangen werden. Unter diesem Geschehen ist das krönendende und vollendende Heilsereignis als eschatologische Tat Gottes zu verstehen. Gott ist nicht der statisch Ruhende, sondern der dynamisch „Kommende“. Das, was die Parusie bringen wird, ist jetzt schon im Herzen des Menschen „eingepflanzt“ und bereits wurzelhaft angelegt,[309] weil der wiederkehrende Christus, der selbst „großer Schatz“ zugleich „Verwalter“ dieser „zahlreichen Schätze“ ist, es für uns vorbereitet hat und mit uns bereitet.[310]

Für Aphrahat ist die große eschatologische Wende bereits mit dem Christusereignis eingetreten. Solche hermeneutische Zugänge zum Text der Heiligen Schriften tragen zum Verständnis der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge bei. Dieser biblisch geschichtliche Jesus von Nazareth ist nicht einfach eine zurückliegende Größe der Vergangenheit, sondern der in der biblischen Geschichte Wirkmächtige. Er ist für die Christusgläubigen der wirksame Messias-Christus, der aus der aktiven *Wirklichkeit* Got-

---

[307] Vgl. FISCHER, Wohnungen, 304f.

[308] D 14:35; FC II, 368 (PS I 664,10ff).

[309] So schreibt APHRAHAT in D 14:47; FC II, 388-389: „[…] in unsere Erde ist die Saat unseres Herrn gefallen, und von dem reichen Kaufmann haben wir Geld bekommen (vgl. Lk 19,12f). Über alles Fleisch ist sein Geist ausgegossen (vgl. Joel 3,1; Apg. 2,17), und seine Güte kann von keinem behindert werden. […] Ein Herz, das hart ist wie Fels, lässt das Samenkorn vertrocknen“; *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 169-171; Vgl. ActThom 10 (der Herr als der Pflanzer des guten Baumes) und 15 (der Bräutigam sprach: „Ich danke dir, Herr, der du durch den fremden Mann verkündigt und in uns gefunden wurdest; der du mich vom Verderben entfernt und *in mir das Leben gesät hast*“).

[310] D 14:44; FC II, 384 (PS I 705,11-15): „Unser Herr hat aber vor uns seinen großen Schatz geöffnet, der voller Güter ist: In ihm ist die Liebe, in ihm ist Friede, in ihm ist Zuneigung, in ihm ist die Heilung, in ihm ist die Reinheit, in ihm ist alles erdenklich Gute, Schöne und Herausragende“; D 23:12; FC II, 539: „Er (zu erg.: Jesus) bestätigte uns die Verheißung, dass wir bei ihm sein werden. Er hat auch seinen Aposteln schon vor der Zeit, als sie ihn fragten, ein Zeichen seines Kommens geoffenbart, als er seine drei Jünger Simon, Jakobus und Johannes, Simon den Fels, das Fundament der Kirche, Jakobus und Johannes, die festen Säulen der Kirche (Gal 2,9), wegführte und ihnen als den drei wahren Zeugen ein Zeichen seines Kommens offenbarte, als er sich wie bei seinem Kommen im Aussehen verwandelte, wobei Mose und Elija bei ihm waren. Er stärkte die Toten, dass sie dereinst aufleben, wie Mose erschienen ist. Die Lebenden, die für sein Kommen zurückgelassen sind, vertrauten darauf, entrückt zu werden ihm entgegen (vgl. 1Thess 4,17) wie Elija, der den Tod nicht kostete und bei ihm erschien“. Die Rede vom „Aussehen in einer Verwandlung“ findet sich auch im Evangelium nach Philippus (PhilEv 47). Hier sind zwei Bedeutungen des Benennungsnamens „Messias“ für „Jesus, den Nazoräer“ zu beachten, nämlich: „Christus“ und „der Gemessene“. Wie noch zu diskutieren sein wird, steht diese zweite Bedeutung in enger Verbindung mit der alten Vorstellung vom „Šhiʿur Komah“, also den mystischen Maßen der Gottheit und Dimensionen des göttlichen Körpers.

tes heraus die *Wirksamkeit* (der Schechina) Gottes verheißt und vollzieht. *Kurz*: Jesus ist der „Gekommene“, zugleich aber auch die „Mitte“ des christlichen Lebens und letztlich der „Kommende“.

Menschen, die an die Barmherzigkeit und Gottesnähe im Messias-Christus glauben, dürfen jetzt Christus als den Adamssohn und Ebenbild Gottes „sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters“ (vgl. Röm 8,34; 1Kor 15,25; Kol 3,1; Eph 1,20; Hebr 1,3) sehen und damit die Gottesnähe nicht nur zeichenhaft, sondern endzeitlich-offenbar schauen. Der besagte Terminus „Sehen“ bzw. „Schauen“ ist dazu geeignet, die mystisch-asketische Erfahrung des weisen Aphrahats von verschiedenen Seiten aus zu betrachten und sie in regulierender Weise gemäß der frühsyrischen Tradition auszudrücken.[311]

4.6. Zusammenfassung

In starker Bindung an die Einwohnungsvorstellung vorexilischer Zeit ist die „Präsenztheologie“ bei Aphrahat fast identisch mit der „Tempeltheologie“, in der die Bedeutung und die Funktion des Tempels als Ort der irdischen Gegenwart Gottes und als Begegnungsstätte sowie als lebenspendender Mittelpunkt der Menschen eine tragende Rolle spielt. Seine Erklärung steht im Zusammenhang mit dem Grundsinn der Gottesbezeichnung „Steinfelsen“. Aphrahat ist in der hier untersuchten Thematik weniger von der Kulttheologie als vielmehr von der Wohntempeltheologie geprägt, also von einer vergleichenden Übertragung des architektonischen Erscheinungsbildes (Weltschöpfung und Errichtung des Heiligtums).

Aphrahat bringt das Wohnung-Nehmen Gottes mit der Inkarnation in Zusammenhang. Dieser Zusammenhang ist durch den ursprünglichen Bezug auf die Funktionen des heiligen „Steinfelsens“ einleuchtend. Typologisch betrachtet: Seit dem Erscheinen Christi wohnt Gott nicht mehr im Tempel, auch nicht mehr auf dem Zion oder in Israel, sondern er „verleiblicht“ („inkarniert“) sich in diesem einen bestimmten Menschen (Adam): Jesus Christus, dem „Felsenmann“. Dies erklärt die Immanenz des weilenden und wirkenden Gottes und hebt zugleich den grundlegenden „Beginn“ einer „Neufun-

[311] *Siehe* 6. Kapitel dieser Arbeit.

dierung“, den „Anfang unserer Auferstehung“ durch Gott hervor. Dem priesterschriftlichen Kontext entsprechend zielt die Argumentation Aphrahats hier auf den Ausdruck „Vollendung“ als einen neuen Akt im Sinne vom Setzen eines neuen Anfangspunktes durch Gott: „Ich will inmitten der Israeliten wohnen“.

Da der König Christus die Wohnung Gottes selbst ist, ist sein „fleischlicher Leib“ das Tempelheiligtum Gottes und so ist es sein Würde-Name als „Ort“, aus dem der heilvolle Lichtglanz Gottes erstrahlt; der Ort der gottgewirkten Vergebung und Verwirklichung der Gemeinschaft, der Begegnung zwischen Gott und Mensch. In dieser Betonung des Einsseins Jesu mit Gott und der wechselseitigen „Einwohnung“ liegt das messianische Bekenntnis, dass Jesus der erwartete und zu erwartende Heilsbringer ist. Um es kurz zu sagen: Der Mensch Jesus ist der in Gott verwurzelte Messias-Christus.

Es ergibt sich somit: Die Fleischwerdung Christi eröffnet die Sphäre Gottes, seine offenbar gewordene Nähe auf Erden. Von da aus ist der Offenbarungscharakter des Christusbekenntnisses ersichtlich. Durch typologische Betrachtung, wie Aphrahat sie zeigt, werden die Kontinuität der Person Jesu Christi als Offenbarer und Retter und das Christusereignis als Heilsgeschehen zur Geltung gebracht. Lässt man den inneren Zusammenhang zwischen Theologie bzw. Christologie und Schriftauslegung gelten, so kann hier festgestellt werden: Das Verhältnis des Christentums zum Judentum ist von eigener Natur, weil dieser Messias Jesus der Christen ein geborener Jude ist (vgl. Gen 49,9-12). Jesus ist der in Gott und in Israel verwurzelte Messias-Christus.

Aus den oben behandelten Texten ergibt sich auch, dass dieser „Leib Christi“ nur das wahre Heiligtum sein wird, wenn er durch Tod und Auferstehung hindurchgegangen ist. Die Gläubigen dürfen sich auf Christus, den Wegführer (*haddāyā*), Erlöser (*pārōqā*) und Hohenpriester (*kāhnā*) verlassen, dem gleich Gott die Thronwürde zukommt, der nun im wahren, von Gotteshand errichteten Stiftszelt dient. Die Rede vom „Steinfelsen“ als „Mitte“ und „Zentrum“ des Tempelheiligtums bis zum „Tempel seines Leibes“ (Leib Christi) ist von dieser Tatsache nicht wegzudenken. Anders ausgedrückt: Das Verhältnis vom heiligen „Steinfelsen“ und dem Heiligtum, von altem und neuem Tempel, von Gericht und Geschenk der Gnade/Barmherzigkeit wird nur einsichtig im Lichte der konkreten Person, die Jesus von Nazareth heißt, und der Botschaft von Menschwerdung,

Leiden, Tod, Auferstehung und Erhöhung Christi. Er ist der Tempel, der Ort, wo die endgültige Offenbarung und die Zeitenwende erfolgt, weil er das vollkommene Innewohnen Gottes und dessen Geist in der Menschheit ist.

Anlässlich der christologischen Auseinandersetzungen zeigt sich hier, dass es in der Auseinandersetzung mit dem Judentum nicht um einen unbekannten, sondern um den in Israel bekannten Gott geht. Umstritten ist der Ort der Präsenz Gottes. Denn für Aphrahat ist der Messias-Christus die personifizierte und universalisierte Schechina Gottes: Gott *offenbart* nicht dies und das, sondern *sich selbst* hier und jetzt in diesem Jesus von Nazareth. Die Schechina wird als Name für Christus verstanden. Mit dieser Auffassung, dass Jesus Christus die Schechina Gottes „verleiblicht", unterscheidet sich Aphrahat von der israelorientierten Schechina-Vorstellung der Exilszeit. Die exilische Schechina-Vorstellung im Judentum ist mit dem Namen Israels verbunden, während sie es im Christentum mit dem Namen Jesu Christi ist. „Dort leidet die *Schechina* aus Solidarität mit dem Volk und führt das Volk heim, hier stirbt sie und wird auferweckt."[312]

Das wird in diesem polemischen Kontext ausgebaut – zugespitzt zu einem scharfen Entweder-Oder über die rechte Gotteserkenntnis überhaupt. Wer also die Gegenwart Gottes in Jesus Christus bestreitet, dem wird bestritten, den einen Gott zu erkennen. Eine Gotteserkenntnis an Jesus Christus vorbei ist undenkbar. Deshalb hält Aphrahat fraglos daran fest: „Für uns aber steht fest, dass Jesus Gott ist, Sohn Gottes. In ihm haben wir den Vater erkannt."[313]

Indem der König Christus bei dieser vollkommenen Barmherzigkeit und Gottesnähe nicht einfach verschwindet, wie alle Zeichen und die Mauern des Tempels schließlich verschwinden, ist er „Größeres" als der Tempel (Mt 12,6). Größer als jedes Zeichen Gottes verkörpert der Messias-Christus die Begegnung, die Nähe, das liebende Erbarmen und die Barmherzigkeit Gottes. Der Mensch Jesus zeigt das konkrete Antlitz Gottes in Liebe und Hingabe; er vergegenwärtigt den Heilswillen Gottes. Dies spricht für die Sonderstellung und Bedeutung Christi, der nach seiner Auferstehung große Herr-

---

[312] MOLTMANN, Schechina, 251.
[313] D 17:8; FC II, 425 (PS I 802,26-27).

lichkeit empfing:[314] „Denn Christus sitzt zur Rechten des Vaters und wohnt zugleich in den Menschen. Er herrscht oben und unten durch die Weisheit seines Vaters und wohnt in den Vielen, obgleich er einer ist.“[315] Mit diesem Zitat wird die Richtung angedeutet, in die die weitere Untersuchung gehen soll.

[314] D 21:16; FC II, 490 (PS I 980,23).
[315] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,11-15).

5. Kapitel: Der Mensch als Haus und Tempel der Einwohnungsgegenwart Christi

„Sobald sich jemand im Namen Christi (*ba-šᵉmā da-mᵉšīḥā)* sammelt,
wohnt (*aʿmar*) Christus in ihm.
Gott aber wohnt (*aʿmar*) in Christus."[1]

Bei Aphrahat wird die Einwohnungsgegenwart Christi selbst auf verschiedene Weise erläutert: Der Messias Jesus wohnt mitten unter den Menschen und in den Gläubigen. „Gott aber wohnt in Christus".[2] Aphrahat vermittelt hier zwei Formen der Einwohnungsgegenwart Christi: die somatische/*paḡrānūṯā* (= inkarnatorische Gegenwart) und die pneumatische/*rūḥānūṯā* (= im Geist erfahrene Gegenwart Christi).[3] Auf den literarischen Bemerkungen Aphrahats vom Haus (*baytā*) und dem Tempel (*haykᵉlā*) der Gläubigen für die Einwohnungsgegenwart (*maʿmᵉrā*) Christi beruhend tauchen folgenden Fragen auf: „Wie ist die Gemeinschaft von Gott und Mensch zustandegekommen?" und „Wie kann solche Gemeinschaft erfahren werden?" Aphrahat selbst stellt die zwei folgenden Fragen: „Wie werden die Menschen rechte Tempel für Gott und (wie) wohnt er in ihnen?"[4]

Diese ausführliche, mit Beispielen und Schriftzitaten gefüllte Mahnung lenkt die Aufmerksamkeit auf die Vernetzung der betreffenden Aussagen mit dem Asketentum und den Ratschlägen für das asketische Leben. Die Beachtung ihres jeweiligen Kontextes ist notwendig, um in ihnen Anhaltspunkte für die theologisch-christologische Linie Aphrahats, aber auch für seine asketische Richtung als praktische Seite der existentialen mystischen Glaubenshaltung herauszustellen. Die daraus zu gewinnende Erklärung lässt vier Arten der Einwohnungsgegenwart Christi im Menschen zur Sprache kommen, um so die hier gestellten Fragen zu beantworten: „Wie ist die biblisch bezeugte, christolo-

---

[1] D 4:11; FC I, 147 (PS I 161,13-15).
[2] D 4:11; FC I, 147 (PS I 161,15).
[3] Vgl. S. BROCK, The Spirituality of the Heart in Syrian Tradition, in: Harp 1:2 & 3 (1988) 93-115, hier: 94 weist auf PHILOXEMUS VON MABBUG hin: „according to Philoxemus the christian should function simultaneously in two modes of existence, in *pagranutha [paḡrānūṯā]*, the mode of body, and in *ruḥanutha [rūḥānūṯā]*, the mode of the spirit" (Schreibweise in der eckigen Klammer vom Verfasser).
[4] D 6:11; FC I, 201 (PS I 284,5-6).

gisch vermittelte Gegenwart Gottes in der Welt erfahrbar, wie ist sie nach Aphrahat vor allem denkbar?“ Und: „Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser biblischen Perspektive für das asketischen Leben?“

5.1. Christuseinwohnung im Haus der Einzelnen

Es ist erkennbar, dass die Theologie Aphrahats im Großen und Ganzen auf der Linie der paulinischen Theologie steht.[5] Viele wörtliche Zitate, Anspielungen und Verweise auf Paulusbriefe gelten als Indiz für diese Annahme.[6] Weiters kann man auch die absolute Verwendung des Apostel-Titels für Paulus (mehr als 225 Mal) in seinen Schriften als Indiz dafür nehmen.[7] Zum Teil sind sie noch mit dem Zusatz der „selige Apostel“ (*š^{e}līḥā ṭūḇānā*)[8] versehen.[9]

Der theologische Schwerpunkt Aphrahats liegt nicht auf der Ekklesiologie.[10] Es geht ihm um die Frage der besonderen Akzentuierung, denn das Denken Aphrahats ist von der Anthropologie[11] und vor allem der theologisch-soteriologischen Gewichtung be-

---

[5] J. H. CORBETT, The Pauline Tradition in Aphrahat, in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 13-32, hier: 21; TAYLOR, Paul and the Persian Sage, 316ff; JARKINS, Aphrahat, 31.

[6] TAYLOR, Paul and the Persian Sage, 317 mit Anm. 15.

[7] Sicherlich kennt APHRAHAT auch „den anderen Apostel“ hinsichtlich des Evangeliums und der Apostelgeschichte; im expliziten Christus-Bezug als Bräutigam spricht APHRAHAT sogar von *den* Aposteln als „Brautwerber“ (D 14:39/PS I 684,1).

[8] D 1:3.5.8; D 2:14.16; D 4:12 mit Bezug auf 3Kor 3,10; D 23:2.10; außerdem spricht er auch vom „trefflichen Apostel“ in D 15:12; D 23:12. In unmittelbarem Bezug auf Jesus Christus wird Paulus als „*sein* Apostel“ genannt (z.B. D 1:10). Der neue Titel „Völkerapostel“ bzw. „Lehrer der Völker“ kommt in D 23:2.9.62 vor; weitere Erklärung über *š^{e}līḥā* bei C. K. BARRETT, Shaliaḥ and Apostel, in: C. K. BARRETT u.a. (ed.), Donum Gentilicum. New Testament Studies in honour of David Daube, Oxford 1978, 88-102.

[9] JARKINS, Aphrahat, 33; sie bezeichnet APHRAHAT als „a great student of «the Blessed Apostle» Paul“. Weiter sagt sie: „Paul is Aphrahat’s most prominent theological teacher, far outweighing the other writes of the New Testament and even of the Hebrew scriptures“.

[10] MURRAY, Rock, 323; Vgl. VIELHAUER, Oikodome, 108.

[11] Vgl. A. GOLITZIN, Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity (= Talk given at Brown University, November 1993. Composed in its present form in December 1994, partially published in English (= pp. 2,16-37), with appropriate notes, of the present MS) in Pro Ecclesia VIII.1 (1999) 159-186, and complete in Romanian translation in Mistagogia: Experienta lui dumnezeu în Ortodoxie, tr. Iaon ICA Jr. (*Deisis: Sibiu*, 1998) 23-86), publiziert online: http://www.mu.edu/macom: 1-32 (Zugriff 06.10.2011), hier: 10: „The sacred writings, wether of the Hebrew scriptures or of the New Testament, do not speak much at all about the individual in contradistinction of the community. This is certainly one reason why any discussion of the experience of God in Orthodox Christianity cannot but have an ecclesial dimension. Yet still, every human community is an aggregate of persons, and every human being is unique and unrepeatable. While the context of the experiece, of faith itself, is necessarily the «people of God», the movement and stirrings of faith remain hidden in the secret places of the individual, human heart.“

stimmt.[12] Wichtiger als diese Beobachtung ist jedoch, dass diese anthropologische wie soteriologische Bedeutung sich aufs engste mit einer christologischen verbindet.[13] Anders gesagt: Die Ausführungen Aphrahats über die Einwohnung Christi werden verständlich, wenn man sich an den eingangs zitierten Text erinnert: „Sobald sich jemand im Namen Christi sammelt, wohnt Christus in ihm. Gott aber wohnt in Christus."[14]

So versteht man ferner, dass Aphrahats Verständnis vom „Haus" (*baytā*)[15] als dem ganzen Menschen (also nicht gleichbedeutend mit „Familie", „Gemeinschaft" oder mystischem „Leib Christi") auf der theozentrisch strukturierten Christologie beruht. *Kurz*: Der Mensch besitzt ein christologisches Fundament, denn in ihm wohnt Christus.[16] Indes ist ihm aber auch der göttliche Benennungsname verliehen wie dem Simon Petrus.[17] Der Mensch ist „Felsenmann",[18] „Haus" und „Tempel" für die Einwohnung Christi.[19]

Was zuvor über den „Steinfelsen" und „Anfangsstein" abgehandelt wurde, soll im Folgenden mit einigen neuen Details und Akzenten versehen werden.

---

[12] Vgl. CH. BÖTTRICH, „Ihr seid der Tempel Gottes". Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: B. EGO/A. LANGE/P. PILHOFER (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 411-425, hier: 419.

[13] JARKINS, Aphrahat, 59.

[14] D 4:11; FC I, 147 (PS I 161,13-15).

[15] Das „Haus" (*baytā*) bedeutet hier ursprünglich gewiss den Tempel (Palast) Gottes (*hayk^{e}lā*), d.h. seine Wohnstatt, also eine konkrete Stätte der Gottesverehrung, insbesondere den Tempel in Jerusalem oder einen Ort der Gegenwart Gottes (vgl. Gen 28,17) oder auch in einem übertragenen Sinn das Volk Israel als das erwählte Volk Gottes. Biblisch kann aber auch „Haus" für eine Familie (Gen 7,1; 24,38), für eine Dynastie (2Sam 7) bzw. für ein Volk („Haus Israel") stehen.

[16] Vgl. H.-F. WEIß, „Volk Gottes" und „Leib Christi". Überlegungen zur paulinischen Ekklesiologie, in: ThLZ 102 (1977) 411-420, hier: 418.

[17] D 1:17; FC I, 95 (PS I 40,17-41,1): „Auch Simon, der Fels genannt wurde, wurde seines Glaubens wegen fester Fels genannt (Mt 16,18)"; D 11:12; FC II, 295f. (PS I 501,22-26): „Josua bar Nun stellte die Steine zum Zeugnis in Israel auf (vgl. Jos 4,20-24). Jesus, unser Erlöser, nannte Simon einen echten Fels und stellte ihn als glaubwürdigen unter den Völker auf"; D 21:10; FC II, 486 (PS I 960,17-20): „Mose ließ für sein Volk Wasser aus dem Felsen strömen; Jesus sandte Simon Kephas, damit er seine Lehre unter die Völker brachte"; D 7:15; FC I, 224f.: „Auch als Simon, Haupt der Jünger, Christus verleugnet hatte: »Er hat mich nie gesehen«, und fluchte und schwor: «Ich kenne ihn nicht» (Mk 14,71), und als ihn Reue überkam und er viele Tränen vergoß (Mk 14,72), da nahm unser Herr ihn auf und machte ihn zum Fundament und nannte ihn Fels, Bauwerk der Kirche (vgl. Mt 16,18)"; D 23:12; FC II, 539f. (PS II 36,10-12): „[…] als er seine drei Jünger Simon, Jakobus und Johannes, Simon den Fels, das Fundament der Kirche, Jakobus und Johannes, die festen Säulen der Kirche (Gal 2,9), wegführte und ihnen als den drei wahren Zeugen ein Zeichen seines Kommens offenbarte […]"; *siehe* auch EPHRÄM, *CDiat* 14,1-5.

[18] Vgl. dazu MURRAY, Rock, 319f.

[19] D 1:3; FC I, 82 (PS I 8,22); D 1:4; FC I, 83 (PS I 12,13); Vgl. K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg u.a. 2000, 83f.

5.1.1. Das Haus „in Christus“, dem Felsenmann

Der bildhaft gemeinte Ausdruck der Schrift vom Fundamentlegen und vom Weiterbau (1Kor 3,10ff) zeigt, dass der Mensch[20] ein festgegründeter Bau ist. Wie die Welt, in der er lebt, ist der Mensch von seiner innersten Mitte dauernd von Gott getragen, konkret in seinem Messias Jesus. Anders gesagt: Der Mensch gleicht einem „Haus“, das „auf Christus, den Felsenmann“ gebaut ist. Seine Existenz gründet „in Christus, dem Felsenmann“:

> „Denn zunächst einmal baut er (*zu erg.*: der Mensch) sein Bauwerk auf den Felsen, welcher Christus ist, und auf den Felsen wird der Glaube gesetzt, und auf dem Glauben erhebt sich das gesamte Werk.“[21]

Aphrahat lässt in diesen Texten die umfassende Bedeutung des Glaubens für die Semiten erahnen. Für ihn ist der Glaube vergleichbar mit dem „Bauwerk“ (*benyānā*).[22] Wie ein Bauwerk baut der Glaube seine Struktur auf diesem Felsenfundament, dem „Christus-Felsenmann“ auf. Jesus, der Messias des *einen* Gottes Israels ist das göttliche Fundament, das die ganze „Last“ des Baues trägt und auch der Garant für die Stabilität des Baues ist.

So gesehen bestätigt sich die glaubende Feststellung Aphrahats über den wahren Grund der Wirklichkeit, also über die göttliche Wahrheit und deren Festigkeit und Konstanz für die Einzelnen.[23] Für Aphrahat geht es im Glauben nicht in erster Linie um das Entfalten und Verstehen einer dogmatisch-fixierten Formel, sondern um das *Stehen* und *Stand*fassen auf dem göttlichen Boden, das Festmachen und die Verankerung im Felsensteinfundament Gottes bzw. auf dem „Steinfelsen-Christus“.[24] Aphrahat versucht seine Gedanken in einer anschaulichen Bildsprache zu vermitteln und er bleibt auch bei dieser bildhaften Interpretation seiner Botschaften.

---

[20] Vgl. 1Kor 12,13ff.; Röm 12,4ff; Kol 1,18; 2,19; 3,15; Eph 2,16; 4,4, 16; 5,23.
[21] D 1:4; FC I, 83 (PS I 12,17-13,1).
[22] D 1:2; FC I, 81 (PS I 5,17); D 1:4; FC I, 83 (PS I 13,1); D 9:4; FC I, 258 (PS I 416,6); D 14:16; FC II, 345 (PS I 609,22; D 14:38; FC II, 373 (PS I 678,28); D 14:47; FC II, 389 (PS I 717,15); Vgl. VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 33.
[23] Beim biblischen Wahrheitsbegriff, der aus der hebräischen Wurzel *ʾmn* stammt, liegt die Betonung nicht auf einer richtigen oder falschen Tatsache, sondern auf einem Beziehungsgeschehen, das sich als Wahrheit Gottes insbesondere „in seinen Worten“ (2Sam 7,28; Ps 119; Ps 160) und in seinen Taten (Ps 25,10; 26,3) ereignet; in diesem Zusammenhang ist das hebräische Wort *ʾæmūnā* als der Terminus für Glauben und Treue zu verstehen; *siehe*: W. KASPER, Dogma unter dem Wort Gottes, Mainz 1965, 65-71.
[24] BRUNS, Einleitung, in: FC I, 56. 79; Vgl. *DERS.*, Christusbild, 120.

Damit zeigt Aphrahat die Variation der metaphorischen Bildlichkeit „Haus“ in Mt 7,24-27 und Lk 6,47-49 auf.[25] Darüber hinaus lassen sich noch drei Varianten erkennen.[26] Im Haus-Gleichnis wird Christus nicht als Fundament des Hauses bezeichnet. Das Zusammenbrechen des Bauwerkes durch die aufgetürmten Wogen und die stürmische Macht des Meeres, die chaotische Gewalten darstellen, ist etwas Neues.[27] Matthäus spricht vom „Regen“, von „Flüssen“ und „Winden“; indessen schreibt Lukas von „Überschwemmung“ und „Fluss“.[28] Außerdem verwenden die Evangelisten Matthäus und Lukas nur das Wort *šōʿā* für Fels, nicht *kēpā*.[29] Auf der syrischen Bibelübersetzung beruhend, verwendet Aphrahat aber beide Worte.[30] Für ihn sind im Wort *kēpā* zwei Bedeutungen, nämlich die von „Fels“ und „Stein“ miteinander verflochten.[31]

---

[25] VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 32. Zehn Mal verbindet APHRAHAT den Gedanken vom „Bauwerk“ mit dem „Zwei-Häuser-Gleichnis“ der Evangelien: D 1 „Über den Glauben“ (2): „Und sein Bauwerk wird von den Wogen nicht erschüttert noch von den Winden beschädigt, noch bricht es durch die Stürme zusammen, da es auf dem festen steinernen Felsen (*kēpā*) emporragt“; D 6 „Über die Bundessöhne“ (2): „Setzen wir unser Bauwerk auf den Felsen (*šōʿā*), dass wir von Winden und Wogen nicht erschüttert werden“ (FC I, 183), „Wer sein Bauwerk auf den Felsen (*šōʿā*) stellt, hebe die Fundamente tief aus, damit es nicht durch die Wogen einstürzt“ (FC I, 187); D 9 „Über die Demut“ (1): „Sie (die Demütigen) errichten ihr Bauwerk auf dem wahren Felsen und fürchten Wogen und Stürme nicht“ (FC I, 258) und D 14 „Über die Ermahnung“ (6): „Der kluge (weise) Baumeister soll die Fundamente tief ausheben, damit sein Bauwerk nicht durch die Wasserfluten zusammenstürzt“ (FC II, 345); „Die (Hirten) bei gesundem Verstand sind, sollen die Krankheit ablegen und sich nicht vor Stürmen und aufgetürmten Wogen fürchten“ (FC II, 347), „Die sind […], die auf Sand ein Bauwerk errichten, das zusammenstürzt“ (FC II, 372), „Die sind [...] Sand für das Haus“ (FC II, 372), „Geliebte Söhne des Friedens, Jünger Christi, ihr seid […] das Bauwerk auf dem Felsen. Ihr seid die klugen Baumeister, die Fundamente ausheben und die Fäulnis (zu erg.: Feuchtigkeit = Schimmelpilz) offenlegen“ (FC II, 373), „Das Bauwerk, welches auf Sand gebaut ist, schwemmt der Regen fort, es stürzt ein durch den Wind“ (FC II, 389).

[26] VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 33. Allein in der ersten Darlegung erwähnt APHRAHAT das „Zwei-Häuser-Gleichnis“ in sieben Auschnitten: D 1:2-5.12-13 und 19. Zwei interessante Gedanken sind hier hervorzuheben. Erstens: wie bei Mt ist die Unterscheidung zwischen dem klugen und dem unvernünftigen Erbauer deutlich sichtbar. APHRAHAT bleibt beim Gedanken von Mt, da er vom klugen/unvernünftigen Erbauer spricht, der seinen Bau auf den „Steinfelsen“ (*šōʿā d*^{e}-*ḵēpā*) oder auf den Sand (*ḥālā*) legt; also nicht auf die Erde (*ʾarʿā*) oder auf den Staub (*ʿapārā*) wie bei Lk. Zweitens: APHRAHAT verwendet den Begriff „Bauwerk“ (*benyānā*), nicht „Haus“ (*baytā*).

[27] Die atl. Tradition von der Chaosmacht wird übernommen; die Bedrohung des auf den Fels gesetzten, stabilen Baues der Gemeinde und die erschütterten Mauerfundamente werden hier mit dem wehrlosen Schiff auf dem Meer verglichen; Vgl. MURRAY, Symbols, 250.

[28] Vgl. VIELHAUER, Oikodome, 55.

[29] MURRAY, Symbols, 206, Anm. 2.

[30] RINGGER, Felsenwort, 276, mit Anm. 41.

[31] MURRAY, Rock, 316 mit Anm. 1 und 2; VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 32: „[…] because its edifice has risen from the rock (*šōʿā*) of the true Rock (*kēpā*)“ [BRUNS Übersetzung: „[…] da es auf dem festen steinernen Felsen (*šōʿā d*^{e}-*ḵēpā šarrīrā*) emporragt“]; Vgl. BRUNS, Christusbild, 178f. bes. Anm. 158; A. F. J. KLIJN, Die Wörter „Stein“ und „Felsen“ in der syrischen Übersetzung des NT, in: ZNW 50 (1959) 99-105; MURRAY, Symbols, 205; RINGGER, Felsenwort, 279, mit Anm. 61a.

Die bildhafte Rede bringt zwei paradoxe Interpretationen Aphrahats über das Bauwerk zum Ausdruck.[32] Zum einen vergleicht er den Glauben mit dem gesamten Bauwerk, das durch viele Einzelarbeiten in der gelebten Glaubenspraxis errichtet wird;[33] aber zugleich sagt er, dass der Glaube nur ein Element von vielen verschiedenartigen und verschiedenfärbigen Materialien ist.[34] Er wird mit den anderen Elementen, wie Liebe,[35] Hoffnung, Rechtfertigung, Vollendung und Vollkommenheit[36] in die Struktur des Bauwerkes eingefügt und gemeinsam mit diesen, d.h. als gesamtes Bauwerk auf dem „Steinfelsen" emporragen. Der Glaube hat also viele Funktionen.

Es geht immer wieder um die drei dynamischen Prinzipien des „Steinfelsens" für das Haus als Fundament, Mauerstein und Schlussstein. Auffallend ist auch in diesem Paradox, dass der König Christus als solcher zugleich im Menschen wohnt. Die heilvolle Gegenwart Gottes im Ort des Christus hat also indikativ-universale Bedeutung für den Menschen. Entscheidend ist dabei das Moment der immanenten Erfahrbarkeit Gottes. Der Anknüpfpunkt dieser bildhaften Rede liegt nicht im Wesen Christi, sondern in seiner Sendung (vom Vater) und in seinem Reden und Tun als Retter (*pārōqā*) und „(Wieder-)Bringer" des Heils/Lebens (*ʾīzgaddā ḥayyē*). So gesehen muss man an der christologisch-soteriologischen Typologie für die Schriftauslegung Aphrahats festhalten.

Der Messias-Christus ist nicht ein „Stein" unter anderen, sondern der bleibende, tragende Grund des Gottesbaues. In diesem Sinn ist „Christus-Steinfelsen" nicht ein Teil des Baues, sondern der Unterbau und der Grund, auf dem sich das ganze Bauwerk erhebt. Hier liegt ein schöpfungstheologisches Schema zugrunde. Dies kann als ein Hinweis dafür gelten, dass die damit verbundene Aussage Aphrahats vom „Anfangsstein" als „präexistente göttliche Gestalt" zu interpretieren ist. „Warum hat er (zu erg.: Sacharja)"

---

[32] VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 33.
[33] D 1:2; FC I, 81.
[34] VIELHAUER, Oikodome, 84; PFAMMATTER, Kirche als Bau, 27f.; die Vielfalt von Vorstellungen, die hier mit der Bildsprache zusammengesetzt wurden, gilt demnach als Beispiel für die Andersartigkeit des orientalischen Denkens und Sprechens. Das impliziert eine Warnung, dieses mit abendländischen, modernen Maßstäben zu interpretieren.
[35] D 2:16; FC I, 113: „Denn der Glaube wird auf den Felsen des Bauwerkes gestellt, die Liebe aber sind die Balken des Bauwerkes, durch welche die Wände des Hauses zusammengehalten werden […] Der Glaube kann Geltungssucht und Streit nicht überwindet, solange die Liebe Christi nicht hinzukommt, wie ein Bauwerk auch nicht schön in die Höhe aufragen kann, solange die Wände nicht durch Balken verbunden sind."
[36] D 1:3; FC I, 82 (PS I 8,14-23).

so fragt Aphrahat, „gesagt «Anfangsstein»“? Seine Antwort heißt: „Doch nur, weil er von Anfang an beim Vater war (vgl. Joh 1,1).“[37] Die engen Zusammenhänge mit dem „inkarnierten“ Wort Gottes werden im 9. und 10. Kapitel deutlich.

Die Begründung der Existenz des Menschen als „Haus“ beruht auf der Person Christi, denn der Grund, weshalb der Mensch existiert, ist der Messias, Jesus Christus und damit auch der Grund, auf dem er steht. Diese Typik ist bereits im Ersten Testament zu finden. Die Erklärung über die zentrale Stellung und Bedeutung Christi dient als Unterbau und Beweis für die Wahrheit der christlichen Botschaft. Sie ist eine Antwort auf die Frage: „Worauf gründet sich der Glaube des Christen?“, und weist darauf hin, dass Christus das Erste Testament weiterführt und damit gleichzeitig überschreitet.

5.1.2. Statik und Dynamik der Einwohnungsgegenwart Christi

Für Aphrahat ist das statisch gehaltene Bild des Baues kein Gegensatz zu der dynamischen Bezeichnung des „Christus-Steinfelsens“, der die dauernde Aktivität und schöpferische Aktion Gottes selbst meint. Dieser Gedanke ist vielfach verknüpft mit der atl. Schechina-Vorstellung, d.h. mit dem atl. Glauben, der die ganze Heilige Schrift durchzieht: der Gott Israels ist der lebendige Gott (vgl. Dtn 5,26; Ps 36,9; 42,1; 84,2; Dan 12,7), der das Leben selber ist und der für das Leben des Menschen einsteht.[38] Im Gegensatz zu den leblosen und untätigen Götzen ist er *der* Gott, der in seiner Barmherzigkeit die Welt samt ihren Geschöpfen aus der Katastrophe der Flut gerettet hat. Das Herniederkommen Gottes und das erlebte, wunderbare Eingreifen Gottes im geschichtlichen Heilsgeschehen an der gesamten nachsintflutlichen Menschheit, an den Patriarchen und an seinem Volk Israel gemäß dem biblischen Zeugnis, lässt sich als Indiz da-

---

[37] D 1:8; FC I, 86.

[38] So nennt er sich Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Ex 3,6) (D 17:5/PS I 792,7-9; D 22:2/PS I 993,21-22.26-27). Er ist das Leben dieser Menschen. Wenn Gott sich mit Menschen in Zusammenhang bringt, d.h. wenn Gott bei (in) den Menschen wohnt, dann ist ihre Lebensgeschichte gelungen und wirkt weiter; in diesem Sinne ist die Bemerkung von BOUYER, Wort, 60 ausschlaggebend: „Gott ist nicht nur der Herr des Lebens, der einzige, der es in sich selbst hat; er ist auch der, der es schenkt, in dem er sich selber mitteilt“; in der Darlegung „Über den Sabbat“ spricht APHRAHAT, dass (guter) Gott um seine ganze Schöpfung besorgt ist (D 13:9); er ist nicht müde (vgl. Ps 121,4) [D 13:10/PS I 564,3f.; 21-22]. Der eigentliche Sinn des Sabbats ist, dass Gott unter den Menschen bzw. in den Menschen wohnt (D 13:13/PS I 569,16-572,1-3); *siehe* dazu die Rede vom „lebendigen Gott“ (*ʾallāhā ḥayyā*) (vgl. Joh 6,9 nach Peschitta) in D 23:2 (PS II 5,2-3); in D 23:52 (PS II 101,9) ist die Rede von Gott als dem Lebensgeber (*siehe* weiters PS II 101,12-16); Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 285 mit Anm. 88; METTINGER, Names, 82-91.

für werten.[39] In diesem großen Zusammenhang der Gottesgeschichte, bei der man die „Urerfahrung“ des göttlichen Rettungs- und Befreiungshandelns aus Ägypten und das Sinaiereignis nicht vergessen darf, ist es zu verstehen, dass die herrscherliche Gegenwart Gottes als „Schechina“ immer lebendig, aktiv-dynamisch und gebieterisch ist.[40]

Der eine Gott Israels ist der Grund und Horizont aller menschlichen Wirklichkeit, er ist Kraft und Ziel der Geschichte. Die Tätigkeit Gottes als Schechina ist in der Wirklichkeit Christi offenbar und geschichtsmäßig geworden. So ist der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) für Aphrahat mehr als nur ein fester, statischer göttlicher Grund, der die Stabilität des Baues garantiert. Er, der gesandte Messias des Gottes Israels selbst, ist von Grund aus permanent am Wirken. Er baute weiter und hat dieses große Bauwerk in der Bewegtheit der Geschichte mit seiner Erhöhung nach oben zur Paradiessphäre, zum „ewigen Tempelhaus“ bzw. zum „Reich der Himmel“ geleitet und zu seiner Fertigstellung, also zu seinem Ziel geführt.

Es ist bedeutsam, dass der „Christus-Steinfelsen“ nicht das weitere Bauen erübrigt, sondern ermöglicht, fordert und bestimmt. Er steht felsenfest, auch in der Brandung; er trägt dieses „Lebenshaus“ fortdauernd, gleichsam stützend und bestimmend. So ist es klar, dass Jesus als Messias-Christus dem Bau als *Baumeister* und auch als *Hausherr* gegenübersteht.[41] Damit ist die göttliche Position bzw. der Status Christi in den Kontext der gesamten Heilsgeschichte eingebracht.

Aus dem bisher Gesagten lässt sich folgern: Aphrahat führt die atl. Stellen von der Steinfelsensymbolik an und vertieft ihre Bedeutung christologisch. Mit starker Hervorhebung der christologisch verstandenen Steinfelsen-Metapher werden die absolute Verlässlichkeit Christi und der Bestand der Heilszuwendung Gottes betont, die mit der unnachgiebigen, unzerstörbaren Härte eines Steinfelsens zu vergleichen ist. Im Unter-

---

[39] Vgl. D 21:19; FC II, 492f.; Vgl. dazu M. WYSCHOGROD, Gott – ein Gott der Erlösung, in: M. BROCKE/H. JOCHUM (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 178-194.

[40] G. D. KAUFMAN, On The Meaning of “Act of God“, in: HThR 61 (1968) 175-202; BOUYER, Wort, 62f.; CONGAR, Mysterium, 64 mit Anm. 167; *siehe* unten: 11. Kapitel.

[41] D 6:17; FC I, 209; D 10:9; FC I, 279; Vgl. PFAMMATTER, Kirche als Bau, 22f.; zur rabbinischen Tradition in: StrB. Bd. I, 733; dazu auch: J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT 119), Tübingen 2000, 76-87.

schied zum ekklesiologisch gedeuteten Petrusamt (Mt 16,18),[42] das dem christlichen Glauben Sinn, feste Überzeugungen und Gewissheit vermittelt, legt Aphrahat hier die Betonung auf die beiden Wirkungsaspekte (Statik und Dynamik) des einen unerschütterten göttlichen Heilsplans im Messias-Christus.[43]

Dieser doppelte Wirkungsaspekt innerhalb des Christusbildes ist ein strukturelles Spezifikum des Gottesglaubens und muss von daher auch allen weiteren Untersuchungen zugrundegelegt werden. Dazu kommt dann ein weiteres, nämlich die Betonung der unerschütterlichen Verlässlichkeit Jesu Christi, der sich in der dienenden Funktion (der kenotischen und selbst-losen Proexistenz Gottes) den Christen als Gottes Wirklichkeit selbst, als der wahre „Steinfelsen", das feste, Ruhe verschaffende Felsensteinfundament anbietet.

5.1.3. Das Haus als Ort der größten Lebensfülle

Von der grundlegenden und universalen Bedeutsamkeit Christi her sind die Unerschütterlichkeit des Baues, die sorgfältige Bauweise und das kostbar erprobte Material, das im Feuer Bestand hat,[44] hervorzuheben. Aphrahat führt so zur Erkenntnis, dass der Bo-

---

[42] D 7:15; FC I, 224f.: „Auch als Simon, Haupt der Jünger, Christus verleugnet hatte: «Er hat mich nie gesehen», und fluchte und schwor: «Ich kenne ihn nicht» (Mk 14,71), und als ihn Reue überkam und er viele Tränen vergoß (Mk 14,72), da nahm unser Herr ihn auf und machte ihn zum Fundament und nannte ihn Fels, Bauwerk der Kirche (vgl. Mt 16,18)"; D 23:12; FC II, 539f.: „Er (zu erg.: Christus) hat auch seinen Aposteln schon vor der Zeit, als sie ihn fragten, ein Zeichen seines Kommens geoffenbart, als er seine drei Jünger Simon, Jakobus und Johannes, Simon den Fels, das Fundament der Kirche, Jakobus und Johannes, die festen Säulen der Kirche (Gal 2,9), wegführte und ihnen als den drei wahren Zeugen ein Zeichen seines Kommens offenbarte, als er sich wie bei seinem Kommen im Aussehen verwandelte, wobei Mose und Elija bei ihm waren"; D 14:36; FC II, 371: „Ein weiterer Fisch brachte die Kopfsteuer für unseren Erlöser und seinen Jünger Simon (vgl. Mt 17,27)"; D 17:10; FC II, 428: „Wie du weißt, war es an jenem Tage, da sie ihn kreuzigten, frostig, so dass sie sich ein Feuer machten, um sich zu wärmen, als Simon zu ihnen kam und bei ihnen stand (vgl. Joh 18,18)"; D 10:4; FC I, 371: „Er sprach nämlich zu Simon Kephas: «Weide für mich meine Schafe, meine Lämmer und Schäflein!» (Joh 21,15-17). Simon weidete seine Schafe. Als seine Zeit vollendet war, übergab er euch die Herde und verschied. Weidet also (die Herde) und führt (sie) wohl"; D 21:14; FC II, 488: „Jesus übertrug dem Simon die Schlüssel (vgl. Mt 16,19), stieg empor und ging zu dem, der ihn gesandt hatte"; Vgl. MURRAY, Symbols, 214; Vgl. auch dazu R. KÖBERT, Zwei Fassungen von Mt 16,18 bei den Syrern, in: *Bib* 40 (1959) 1018-1020; C. F. D. MOULE, ‚Some Reflections on the „Stone" Testimonia in Relation to the Name Peter', in: NTS 2 (1955/6) 56-58; P. LAMPE, Das Spiel mit dem Petrusnamen – Mtt. XVI. 18, in: NTS 25 (1978-79) 227-245; J. GNILKA, »Tu es, Petrus« Die Petrus-Verheißung in Mt 16,17-19, in: MThZ 38 (1987) 3-17.

[43] Vgl. S. EURINGER, Der Locus Classicus des Primates (Mt. 16,18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm, in: A. M. KOENIGER (Hg.) Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. FS Albert Ehrhard, Bonn/Leipzig 1922, 141-171, *bes*. 156-161 (APHRAHAT); GOTTSTEIN, Image of God, 194 mit Anm. 84-85.

[44] D 1:12-13; FC I, 90f; Vgl. MÜLLER, Gottes Pflanzung, 83.

den unter den Füßen, also der „Standort“ bzw. „Standpunkt“, auf dem Christen stehen bzw. sich stellen, allein der Messias-Christus sein kann. Im Glauben und durch die Zuwendung Gottes gewinnen die Glaubenden einen „Stand“, der sie „bleiben“ und „bestehen“ lässt.[45] So umfasst der christliche Glaube die Bedeutung der göttlichen Wahrheit, auf den sich die gläubigen Christen als festen Lebensgrund stellen können.[46]

Hier ist auch der Gedanke der Weltordnung in Relation zu den Gerechten angedeutet.[47] Diese christologisch reflektierte Anthropologie kommt zum Ausdruck, wenn Aphrahat den Bund der Welt erwähnt, der von den Gerechten und Aufrechten getragen wird.

> „Wie die Seele den Leib, so tragen die Gerechten die Erde. Wenn die Seele dahinscheidet, verfällt der Leib, verdirbt er in seiner Gestalt. Was Augen für den Leib sind, sind die Gerechten für die Erde, wenn sie erblinden, wird der Leib mangelhaft und in seiner Schönheit verändert. […] Wären sie nicht in dieser Welt, würde diese Welt aufgelöst und müsste im Zorn vergehen. Die Welt frohlockt, wenn Gerechte in ihr sind, wie ein Garten mit Wasserquell (Jes 58,11). Wenn der Quell erstirbt, vertrocknen die Gartenfrüchte und haben keinen Nutzen und dienen nicht der Erquickung der Seele.“[48]

Möglicherweise steht hier die für das Jerusalemer Heiligtumskonzept (in vor- und nachexilischer Zeit) grundlegende Logik der Entsprechung zwischen „innen“ und „außen“, zwischen Tempel und Welt, im Hintergrund: Das Haus JHWHs als das Zentrum der bewohnten Erde ist der Ort der größten Lebensfülle. Hier teilt auch Aphrahat die allgemein frühchristliche Vorstellung, in der die Weltordnung und der Aufbau der Kirche Christi häufig in Parallele und in Abhängigkeit zueinander gesetzt werden. Die beiden, Kirche und Welt, stehen in einem wichtigen Wechselverhältnis: in ihrer Funktion, das Leben zu ermöglichen und zu fördern, aber auch das vielfältige Chaos der Todes- und Satansmacht abzuwehren, das das Leben bedroht.

---

[45] Vgl. URBACH, Sages, 29-36.
[46] BRUNS, Christusbild, 179.
[47] Vgl. A. GOLDBERG, Der Gerechte ist der Grund der Welt, in: *DERS.*, Mystik und Theologie des rabbinischen Judentum. Gesammelte Studien I (Hg. M. SCHLÜTER/P. SCHÄFER) [TSAJ 61], Tübingen 1997, 326-336.
[48] D 23:10; FC II, 536-537 (PS II 28,3-19); diese Vorstellung setzt voraus, dass Gott, als der erste Mensch gesündigt hatte, seine Schechina von der Erde zog; entsprechend dem Sichzurückziehen der Schechina in die sieben Sphären der Oberwelt standen sieben gerechte Männer auf, die bewirkten, dass die Schechina sich allmählich wieder herabließ; *siehe*: Midr.Ber. 19 zu Gen 3,8 (Jalkut Schimʿoni, 27,8); das Thema über die Gerechten: VOGEL, Erlösung, 66-72; Vgl. J.-N. MARTIKAINEN, Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug (GOF.S Bd. 20), Wiesbaden 1981, 10-22.

Seit dem Kommen Christi und dessen Heilswerk ist der Bund der Welt vom Christusbund getragen. Wiederum ist hier die Rede vom Christusbund nicht primär ekklesiologisch, sondern er besitzt stark individualistischen Charakter: Der Mensch ist der Ort der größten Lebensfülle.[49] Die gegenwärtige Fülle der Heilswirklichkeit Gottes in Jesus Christus manifestiert sich in seiner Person als Mensch (*Adamssohn*) und in vielen Menschen (*Adamssöhnen/Adamskinder*).[50] Hier zeigt sich erneut, wie die göttliche Transzendenz und *sein* Geist (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*) bereits in verborgener Weise im Adams- bzw. Menschensohn und durch die Menschen (Adamssöhne) in die Welt hineinreichen. So ist die Rede vom Ort des Christus und von der Einwohnungsgegenwart Christi als eine Geschichte, ein Handeln und ein Geschehen zu verstehen. Solche Rede bezieht sich nicht nur auf die Fleischwerdung Christi, sondern auch auf die „Tempelwerdung" der Christusgläubigen. Im König Christus, dem Mensch gewordenen Wort Gottes und im Geist erfahrene Gegenwart Christi (*rūḥā d- m^{e}šīḥā*) sind auch sie „Ort" der Theophanie und des Heils (vgl. Gen 1,26; Mt 25,1-46; Röm 8,29; Kol 3,10).[51]

Damit verbunden bleibt die Vorstellung von der Einwohnungsgegenwart und dem Beisein sowie Mitsein Gottes im christlichen Leben als Führer und Wegweiser für die Bewegung der ganzen Welt zu Gott hin: Christsein ist ständiges „Hinübergehen" mit dem Messias, Jesus Christus zum Vater; es ist ein ständiges (mystisches) „Fliegen"[52] zum himmlischen Haus des Vaters[53] und zur Vollendungszukunft, also zu Christus, dem himmlischen Adamssohn, der schon beim Vater ist. Bei Aphrahat gilt die Einwohnungsgegenwart Christi bzw. seines Geistes im Menschen als Garant einer „mystischen" Soteriologie. Der christologisch-soteriologische Aspekt der innerweltlichen Eschatologie und damit der zu realisierenden Eschatologie liegt auf der Hand.[54]

---

[49] D 1:3; FC I, 82.

[50] Vgl. E. KÄSEMANN, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit (BHTh 9), Tübingen 1933, 85.

[51] Vgl. H. SCHÜRMANN, Christus als Lebensraum und als Lebensform. Grundlegung einer theologischen Ständelehre bei Paulus, in: *DERS.*, Im Knechtdienst Christi. Zur Weltpriesterlichen Existenz (hg. v. K. SCHOLTISSEK), Paderborn 1998, 145-160.

[52] D 6:19; FC I, 212 (PS I 309,14-15).

[53] D 6:1; FC I, 186 (PS I 248,3-4): „Wer das Haus im Himmel liebt, mühe sich nicht um den Lehmbau, der zerfällt."

[54] Vgl. die enge Verknüpfung zwischen der Offenbarung und Esoterik in der rabbinischen Tradition: I. CHERNUS, Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of Midrash (SJ 11), Berlin u.a. 1982, 87; Vgl. P. SCHÄFER, The Origins of Jewish Mysticism, Tübingen 2009, 18.183; gemäß rabbinischer

Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Aphrahat mit kosmologischer Ausdrucksweise von der Erschütterung redet, die mit der Erhöhung Christi zum Schlussstein im Haus der Einzelnen einhergeht.[55] So heißt es, dass JHWH in seinem Messias die Erde „über den Meeren“ fest gegründet hat und ihr inmitten der Chaosströme Halt und Schutz gibt.[56] Nach Aphrahat fühlen sich die Christusgläubigen, deren Glauben auf dem göttlichen „Christus-Steinfelsen“ aufgebaut ist, vor allen erschütternden Wogen und tobenden Stürmen gottfeindlicher Chaosmächte sicher.[57]

Aphrahat will also damit zum Ausdruck bringen, dass die Heilstaten Gottes des Alten Testaments auch jetzt im Christusbund fortgesetzt werden. In diesem Gedanken ist ein zweifacher Aspekt der Eschatologie zu sehen: einmal ist es das Heilgeschehen als die eschatologische Tat Gottes; zum anderen die eschatologische Typik des Alten Testamentes. Gemeint ist, dass nicht nur das geschichtliche Leben Jesu zur Endzeit gehört, sondern auch der Christusbund. So erfüllt sich die eschatologische Typik des Alten Testamentes in der Person Jesu Christi und in seinem Bund.[58]

5.1.4. Christologisch-soteriologische Metaphorik als Paränese

Mit dieser Stellung und Bedeutung des „Steinfelsens“ wird es zusammenhängen, dass der so gelebte Glaube furchtlos, frei und fest sein soll angesichts der Bedrohung von sehnsüchtigen Begierden und aller Art der Sklaverei des eigenen Inneren, die der Satan in den Menschen entzündet.[59] Aber auch angesichts des existenzbedrohenden Geschehens durch die provokatorischen Angriffe der Juden[60] bzw. der Verfolgung unter Scha-

---

Tradition ist die Esoterik eine Disziplin, die einer kleinen Elite von Eingeweihten vorbehalten war; ihre Hauptbeschäftigung besteht darin, die richtige Auslegung problematischer Bibeltexte zu befassen und nicht mit irgendeiner Art von ekstatischer Erfahrung.

[55] Vgl. D 1:11; FC I, 89.

[56] JEREMIAS, Golgotha, 55; Vgl. dazu SCHÄFER, Tempel, 126: „R. Jizchad Nappacha (der Schmied) sagt: Der Heilige, er sei gepriesen, warf einen Stein ins Meer, und von diesem wurde die Welt gegründet, wie es heißt: Worauf sind ihre Sockel eingesenkt oder wer hat ihren Eckstein hingeworfen; [wer verschloß *das Meer* mit Türen, als es schäumend aus seinem Mutterschoß hervorkam] (Job 38,6.8).“

[57] BRUNS, Einleitung, in: FC I, 79; Vgl. *DERS.*, Christusbild, 179. 212; DRIJVERS, Athleten, 115: „Die *bny qyama* [*b*^{e}*nay q*^{e}*yāmā*] waren die wahren Kämpfer Gottes gegen den Bösen und seine Herrschaft in der Welt“ (Hervorhebung im Original; schreibweise in der eckigen Klammer vom Verfasser).

[58] DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 13.

[59] Z.B. D 6:2; FC I, 188; Vgl. JUHL, Askese, 65.

[60] Die Juden galten hier als „Scharfmacher“, d.h. als Ankläger und Anstifter; *siehe*: G. G. BLUM, Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche in 3. und 4. Jahrhundert, in: ZKG 91 (1980) 11-32,

pur,[61] das zur ernsten Gefahr des Abfalls und des zweiten, ewigen Todes wurde.[62] Zusammenfassend schreibt Aphrahat:

> „Aber der Führer unseres Heeres ist größer als Gabriel und überragender als Michael und stärker als der Fürst Persiens: Er ist unser Herr und Lebendigmacher Jesus Christus, der kam, unsere Menschheit [(ʿ) *nāšūṯan*] anzog, litt, versucht wurde im Leib, den er von uns angenommen hatte, um denen helfen zu können, die versucht werden (vgl. Hebr 2,18; 4,41).“[63]

Für Aphrahat dienen die drei „gerechten Männer im Feuerofen“, Hananja, Asarja und Mischael (Dan 3,21), als Beispiel. Nur der Glaube, in dem Gott in den Menschen wohnt, ist ein solches Fundament, das den Menschen (den Jünglingen) in dieser Prüfung schützt:

> „Deswegen, mein Lieber, werden die Gerechten im Feuer wie Gold, Silber und Edelsteine geprüft. Die Frevler aber verbrennen im Feuer wie Stroh und trockene Halme, die Gerechten aber bestehen wie die drei Männer im Feuerofen. Dies nur deswegen, weil sie auf das Fundament des Glaubens gestellt sind.“[64]

---

hier, 30 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, »In der Wolke des Lichtes« [hg. von K. PINGGÈRA] (Oikonomia 40), Erlangen 2001, 199-221); RICHTER, Auseinandersetzung, 101.

[61] D 14:45; FC II, 388 (PS I 713,13ff); APHRAHAT stellt die Bundessöhne und -töchter in die Reihe der biblischen Personen der beiden Testemente: Mose (Ex 17,4), Micha (1Kön 22,27), Jeremia (Jer 38,6), Ezechiel (Ez 3,25; 4,8), Jesus Christus, Paulus (2Kor 11,23-27; Apg 9,25). Abschließend sagt APHRAHAT: „All diese Schmähungen mussten sie von den Söhnen ihres Volkes erdulden. Aber sie waren nicht betrübt in ihren Drangsalen, da ihr Bauwerk auf festen Fundamenten errichtet war“.

[62] Die Darlegung „Über die Verfolgung“: z.B. D 21:21; FC II, 494 beginnt mit der Erklärung über Zweck und Anlass dieser Darlegung: „Diese Denkwürdigkeiten habe ich dir, mein Lieber, aufgeschrieben, weil Jesus verfolgt war und die Gerechten verfolgt waren, damit die Verfolgten von heute getröstet würden, die um den Verfolgten Jesus willen verfolgt werden, der uns dieses aufgeschrieben und uns persönlich ermutigt hat. Er hat nämlich folgendermaßen gesprochen: «Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen. Deshalb verfolgen sie euch, weil ihr nicht von dieser Welt seid, wie auch ich nicht von dieser Welt stamme» (Joh 15,20; 17,14)“; Vgl. S. KAZAN, Isaac of Antioch’s Homily against the Jew-Part Two: The attitude towards the Jews in Syriac Literature, in: OrChr 46 (1962) 87-98, hier: 91-92.

[63] D 3:16; FC I, 135 (PS I 136,5-12); Vgl. ActThom 39 (Jesus als heiliger und siegreicher Heerführer) und 10.31; der Kerngedanke ist der, dass Christus der zweite Adam ist, der die Versuchung nicht erlegen ist und der während seines Lebens den Feind geschlagen hat; Vgl. JEREMIAS, Jesus, 55f.

[64] D 1:12; FC I, 91; bei EPHRÄM, *HdEpiph* 8,5-6; weiters stellt APHRAHAT sie in einer Typologie mit Christus: D 21:19; FC II, 492f: „Hananja und seine Brüder wurden in den Feuerofen gestürzt, doch war er den Gerechten kühl wie Tau; Jesus stieg zum Ort der Finsternis herab und zerbrach seine Türen und ließ die Gefangenen frei. Hananja und seine Brüder stiegen aus dem Feuerofen empor, und die Flamme verbrannte ihre Verleumder (vgl. Dan 3,22); Jesus lebte auf und stieg aus der Finsternis empor, und seine Verleumder und Kreuziger brennen in der Flamme für immer […] Hananja und seine Brüder beteten das Götzenbild des Königs von Babel nicht an (vgl. Dan 3,12); Jesus hinderte die Völker an der Anbentung toter Götzenbilder.“

Diese „Steinfelsen-Metapher“ ist bildliche Redeweise und besagt, dass Jesus Christus allein Grund zugleich Lebensraum des Heils und Maß allen Christenlebens ist.[65] Mit dieser Deutung des typologisch-messianischen „Steinfelsens“ möchte Aphrahat den existenziellen Glauben bewusst machen und zugleich die Glaubenden ermutigen, dass sie ihr Leben im Vertrauen auf Jesus, den Messias-Christus als Erlöser (*pārōqā*) und Heilsbringer (*maḥyānā*) bzw. (Wieder-)Bringer des Heils/Lebens (*īzgaddā d-ḥayyē*), d.h. im unendlichen Vertrauen auf die wirksam-dienende Hilfe seiner göttlichen Heils- und Lebensmacht in Heiligkeit und Gerechtigkeit[66] bzw. zur Vollkommenheit gestalten.[67]

Die „Steinfelsen-Metapher“ Aphrahats ermöglicht es auch auf diese Weise, Christus zur Lebensform und zum Vorbild eines Lebens im Glauben, das als Weg im Raum der Gottesnähe beschrieben wird, vor Augen zu führen. Im Messias Jesus wird das von einem Christen erwartete Leben beispielhaft sichtbar. Mehr noch: Der Messias-Christus handelt so, dass er allen Menschen als nachahmenswertes Vorbild dienen kann. Dieser Gedanke gilt auch für den Ort des Christus. Gemeint ist, dass der Mensch nicht einfach mit einer neuen Lebenspraxis an den Ort des Christus gelangt, sondern ihn *erst in ihm* findet.

Aus allem Gesagten, zumal aus dem Letzterwähnten, ergibt sich: Die Einwohnungsgegenwart Christi und dessen Geist bewirkt eine innere Umgestaltung des Menschen. Christsein und Christusnachfolge orientieren sich an den Anforderungen eines lebendig handelnden Gottes (am Anfang wie in seiner kontinuierlichen Dauer) und erfordert offensichtlich eine „Beschneidung“, eine Erneuerung bzw. Wandlung des Herzens. Daraus ergibt sich auch, dass das Leben der Christusgläubigen an das Leben Jesu Christi gebunden ist, der nichts anderes als der dienende „pro-existente Christus“ ist – wie HEINZ SCHÜRMANN[68] pointiert sagt. Nach dieser „göttlichen Wahrheit“, die im Men-

---

[65] SCHNIDER/STENGER, Kirche als Bau, 715f. *bes.* 719; Vgl. H. FRANKEMÖLLE, Die „Kirche Gottes in Christus“. Zum Verhältnis von Christentum und Judentum als Anfrage an christliches Selbstverständnis, in: J. ERNST/S. LEIMGRUBER (Hg.), Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS J. J. Degenhardt, Paderborn 1995, 381-394, hier: 387.
[66] D 9:14; FC I, 268: „Gerechtigkeit ist es, wenn der Mensch sich demütigt […]“.
[67] D 14:47; FC II, 388 (PS I 716,2-3): „Wir aber, Brüder, auch wenn wir Sünder und schwach sind, bauen auf diesem Fundament.“
[68] SCHÜRMANN, „Pro-Existenz“, 286.

schen wohnt, richten die Glaubenden ihr Leben in der Christusnachfolge zur Gleichförmigkeit mit Christus aus, zu einem Leben, das sich um eine mit Liebe und Barmherzigkeit verbundene Erkenntnis Gottes und um eine Gott entsprechende Haltung bemüht.

In dieser Hinsicht, d.h. vom Messias-Christus, dem „für uns“ Gekommenen, Gekreuzigten und Auferstandenen und dem in den Himmel Erhöhten aus, sieht man einerseits eine „Vollendung des eschatologischen Fundamentes“[69] und andererseits eine klare Entwicklung zur eschatologischen Zielsetzung.[70] Im Blick auf die Bildrede vom „Haus“ hat diese Konsequenz für Aphrahat ausschlaggebende Bedeutung: der „Benennungsname“ »Steinfelsen« und »Anfangsstein« ist und bleibt als „Erinnerungs- und Hoffnungsname“ Christi.

Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass dieses Haus immer zugleich *ist* und *wird*.[71] Es ist nicht nur ein festgegründetes Haus, also ein Zustand und etwas Dauerndes, sondern auch etwas Bewegliches und Geschehendes, das noch im Werden befindlich ist. Dies entspricht einerseits dem Menschenbild Aphrahats und andererseits der Bedeutung der metaphorischen Bildlichkeit von Christus als dem „Steinfelsen“ und „Anfangsstein“.

Für Aphrahat ist der ersterschaffene Adam in seinem Urzustand noch nicht vollkommen. Gleichsam wie einem unerfahrenen Kind[72] steht deshalb der ursprünglichen irdischen Natur Adams die hohe, erhabene Natur gegenüber, zu der er noch geführt werden sollte. Damit sind der unvollkommene Kindheitszustand und die Situation der Niederlage des Menschen im Sinne der biblisch bezeugten Geschichte wiedergegeben, wenn Aphrahat schreibt:

> „Adams Staubnatur (*k^{e}yānā makkīḵā*) ist von der Erde (vgl. 1Kor 15,47). Sein Herr hat ihm das Gebot zur Beobachtung gegeben, um ihn in die erhabene Natur (*k^{e}yānā rāmā*) gelangen zu lassen,

---

[69] SCHNIDER/STENGER, Kirche als Bau, 717.

[70] K. HEIM, Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung, Wuppertal ^{5}1975, 209.

[71] J. PFAMMATTER, Art., *Οἰκοδομή,οἰκοδομέω,* in: EWNT II, 1211-1218, hier: 1213.

[72] D 6:3; FC I, 189 (PS I 256,25-27): „Er (zu erg.: der Böse) drang nämlich in Adam und Eva ein, und Adam ließ sich in seiner Unerfahrenheit betören (vgl. Gen 3,1-7)“; Vgl. bei THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN, IRENÄUS VON LYON, CLEMENS VON ALEXANDRIEN und EPHRÄM DEM SYRER, *siehe*: MURRAY, Symbols, 316; C. HARRISON, The Childhood of Man in Early Christian Writes (Theophilus, Irenaeus, Clement), in: Aug. 32 (1992) 61-76; Y. de ANDIA, Adam as a Child by Ireneus of Lyons and in the St Ephrem’s Hymns of Paradise, in: Harp 22 (2007) 257-268; *siehe* auch oben im ersten Teil: 2.3. (bezüglich der OdSal 19).

> wenn er das ihm Aufgetragene bewahrte. Da er aber die Hoheit (an sich) reißen wollte, die seiner Natur nicht zusteht, ließ sein Herr ihn in den ursprünglichen Zustand der Erniedrigung (zur erg.: Staubnatur) zurückkehren. Darüber hat unser Erlöser Zeugnis abgelegt mit den Worten: «Ein jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt werden, ein jeder, der sich erniedrigt, wird erhöht werden» (Mt 23,12).“[73]

Der Gehorsam und die Demut gegenüber Gott, die barmherzige Geduld im Wachsen des glaubenden Vertrauens,[74] Beharrlichkeit im reinen Fasten,[75] im Gebet vor Gott[76] sowie in der tätig-dienenden Liebe[77] sind erforderlich, um die erhabene Natur zu erlangen. Bezüglich all dieser Dinge[78] spricht Aphrahat zusammenfassend von der „Herzensreinheit“ (*da<u>k</u>yū<u>t</u>ā lebbā*),[79] die wiederum in Übereinstimmung mit der äußeren Haltung steht. Dies verdeutlicht er in einer Gegenüberstellung mit dem erhöhten König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), dem Adamssohn (*bar ʾ ādām*), der jetzt schon bei Gott, im Paradies mit Lichtglanz und Herrlichkeit bekleidet wurde:

> „Jesus empfing nach seiner Auferstehung *große Herrlichkeit* (*šu<u>b</u>ḥā rabbā*).“[80] „Der schwache Leib wurde stark und empfing eine Herrlichkeit (*tešu<u>b</u>ḥātā*), die größer ist als die, die Adam in seiner Schwachheit verlor.“[81]

Damit ist die zweite Entsprechung schon mitgesagt. Diese Gleichzeitigkeit von der Ruhe und Bewegung,[82] von der dynamischen und statischen Seite des Heilswerkes beruht auf dem Messias-Christus. Somit ist sie konstitutiv für die Perspektive des Menschen, weil allein sie ihm den Übergang zum Ort und Land des Lebens/der Ruhe ermöglicht. „Denn Christus sitzt zur Rechten des Vaters, und Christus wohnt zugleich in den Menschen. Er herrscht oben wie unten durch die Weisheit seines Vaters und wohnt in den

---

[73] D 9:14; FC I, 268f. (PS I 440,16-25).
[74] D 1:4; FC I, 83 (PS I 13,15); in diesem Zusammenhang ist sein Appell an die Bundessöhne und -töchter zur Demutshaltung zu verstehen, in dem es heißt: „Bleiben wir in unserer Existenzweise, dass wir am Tag der Gerechtigkeit an seiner Existenzweise teilhaben“ (D 6:10; FC I, 198 [PS I 272,23-24]); Vgl. IRENÄUS, *Adv. haer*. 4,38,1.
[75] D 3:1; FC I, 120 (PS I 93,16).
[76] D 6:1; FC I, 182 (PS I 240,15).
[77] D 6:14-16; FC I, 150ff.
[78] Vgl. D 1:4; FC I, 83 (PS I 13,3).
[79] Z.B. D 3:2; FC I, 122 (PS I 101,8); D 4:1; FC I, 137; Vgl. J. RAASCH, The Monastic Concept of Purity of the Heart and its Sources. IV. Early Monasticism, in: StMon 11.2 (1969) 269-314, hier: 273.
[80] D 21:16; FC II, 490 (PS I 972,1-2).
[81] D 23:51; FC II, 560 (PS II 100,6-9).
[82] Vgl. die gleiche Formulierung im EvThom 50; hier steht Gen 1,3-2,2 als Hintergrund der Erklärung; *siehe* oben im ersten Teil: 2.4. (mit Anm. 172).

Vielen, obgleich er einer ist“.[83] *Kurz*: Den Übergang dieses dynamischen Vorüberziehens verdankt der Mensch allein der ihm ohne eigenes Zutun zukommenden Dynamik der Soteriologie. Die Sicht der Gleichzeitigkeit in Christus kann demnach verdeutlichen, wie die verschiedenen Momente des Mysteriums Christi für Aphrahat untrennbar zusammengehören, ja letztlich eins sind. In diesem Sinn sind Leiden, Tod und Abstieg in das Totenreich nur als Durchgang zu Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu verstehen.

Als das eschatologische Fundament, das schon vollendet ist, ist der Messias-Christus, der „Felsenmann“, die Ursache dafür, dass es den Christusbund gibt.[84] Er trägt das Bauwerk und steht felsenfest für die Statik dieses Bundes, für seine Festigkeit und Widerstandskraft gegenüber den Strömungen der Zeit. Der Christusname gibt den ChristInnen ein Zuhause. So verstanden bleiben die Kernaussage über den Glauben als das „Sich-fest-Machen in Christus“ und das „Sich-selbst-Gleichbleiben“ des Menschen (des Hauses) in allen Veränderungen ihres geschichtlichen Daseins bestehen.[85] Was die unverwechselbare christliche Identität anbelangt, denkt man hier nicht nur an das treue Festhalten am Messias-Christus, dem „Anfangsstein“ und „Steinfelsen“, sondern auch an das Feststehen auf seinem „Mutterboden“[86] des Hauses Israel (vgl. Gal 4,26). Es ist jedenfalls gut vorstellbar, dass man diesbezüglich auch vom „Nährboden“ spricht oder mit einem anderen Bild von der Baumwurzel:[87] Auch hier denkt man an die durchgehaltene Treue zur gemeinsamen heilsgeschichtlichen „Wurzel“ und bleibenden theologi-

---

[83] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,11-15).
[84] Vgl. JEREMIAS, Jesus, 79ff.
[85] F. MUßNER, Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments, in: IKaZCom 5 (1976) 421-430, hier: 422; *DERS.*, Traktat über die Juden, München 1979, 45ff.
[86] H. H. HENRIX, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg ^{2}2008, 14f.
[87] Die Motive der „Wurzel“ und „Verwurzelung“ sowie die metaphorische Rede von „Pflanzung“ beinhalten spezielle erwählungstheologische Konnotationen. Zum einen ist wegen des Bezugs zum Land, in das das Volk Israel eingepflanzt wird (z.B. Ex 15,17; Am 9,15 und verheißend Jer 32,41); dazu ist die Rede vom Israel als „Weinstock“ bzw. „Weinberg“ (Jes 5) einzuschließen. Zum anderen ist wegen der genealogischen Sicht, in der der Nachwuchs als Sprießen und Wachsen des Stammbaumes begriffen wurde. Aus dieser Sicht ist die bildhafte Rede vom „Sproß“ der davidischen Dynastie (vgl. Jes 11,1.10) zu verstehen. Diese Aussage steht wiederum im engen Zusammenhang mit dem Titel „Löwe Judas“ gemäß Gen 49,9 „Ein jünger Löwe ist Juda“; *siehe* SCHÄFER, Origins, 109; dazu auch E. M. GOOD, The “Blessing“ on Judah, Gen 49 8-12, in: JBL 82 (1963) 427-432; C. M. CARMICHAEL, Some Sayings in Genesis 49, in: JBL 88 (1969) 435-444.

schen Voraussetzung im biblisch-jüdischen Erbe[88] und an diesen christologischen „Anfang/Ursprung“, d.h. an die anfängliche „Lehre über den Messias-Christus“ gemäß der in der Heiligen Schrift bezeugten „Heilswahrheit“.[89]

Damit tritt etwas besonders Wichtiges vom heilsgeschichtlich-christologischen Anliegen und pastoralen Ansatz Aphrahats zutage: Es handelt sich um die Bewahrung der christlichen Identität im Festhalten am normativen Anfang und in der Treue zu diesem, um so beharrlich auf allen Heilswegen Gottes zu wandeln. *Kurz*: Verwandlung schließt auch Bewahrung und Kontinuität in sich ein. In diesem Zusammenhang ist auch zu verstehen, wenn Aphrahat sich in seinen Aussagen in der *VIII. Darlegung* Kapitel 20 auf die kirchliche Glaubenstradition beruft mit den Worten: „Unser Glaube lehrt“.[90] An anderer Stelle spricht er von „Söhnen unseres Glaubens“ (*b^{e}nay haymānūṯan*).[91]

Das ursprüngliche Verständnis des Menschen als „Haus“ beruht auf der liebenden und tätig-dienenden Gegenwart Gottes, d.h. auf einer theozentrischen Grundstruktur christlicher Anthropologie. Der Mensch ist *auf* Christus grundgelegt und hat *in* ihm die Norm des Daraufweiterbauens. Gott kommt im Juden Jesus als der Immanuel oder Josua (*yešūʿ*) zur Welt; er ist der Ort der Erfahrung Gottes; in ihm ist die Schechina des Gottes Israels wirksam gegenwärtig und als solcher trägt er nicht nur das Bauwerk, sondern stützt und bestimmt es auch auf Dauer.[92] Aus diesem Zusammenhang muss man sich auch die bildliche Rede von einem noch nicht abgeschlossenen und vollendeten Bauwerk vor Augen halten. Bibeltheologisch und theozentrisch gedacht steht Christus demnach für die geschichtliche Nähe und das dynamische Beisein und Mitsein Gottes hin zu

---

[88] D 16:8; FC II, 416; unter Berufung auf Röm 11,17f. mahnt APHRAHAT seine Gemeinde, in Demutshaltung zu verharren; Vgl. B. KLAPPERT, Miterben der Verheißung. Christologie und Ekklesiologie der Völkerwelt zum Zion Eph 2,11-22, in: M. MARCUS u.a. (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. FS E. L. Ehrlich, Freiburg 1991, 72-109, hier: 78 spricht von der „israelgeschichtliche[n] Verwurzelung der Kirche.“ Zu beachten ist aber, dass der Schwerpunkt bei APHRAHAT anders ist als bei Paulus. Es geht bei APHRAHAT nicht um das Herausbrechen und Einpfropfen, sondern um die Einpflanzung Jesu oder die der Weisheit im Herzen der Menschen. Der Mensch ist „Garten“ bzw. „Ackerfeld“ Gottes.

[89] MUßNER, Christliche Identität, 424; siehe dazu W. BREUNING, Elemente einer nicht-antijüdischen Christologie, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend: »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung«, Paderborn 2001, 183-215; über die „Heilswahrheit“ *siehe*: ZENGER, Jüdische Bibel, 153f.; Vgl. dazu Y. CONGAR, Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte, in: Conc 9 (1973) 156-163.

[90] D 8:20; FC I, 251 (PS I 397,15).

[91] D 10:9; FC I, 279 (PS I 465,2).

[92] TH. SÖDING, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg u.a. 2007, 49.

einer künftigen Vollentfaltung. Ihre Basis ist die Heilsgegenwart im erhöhten Christus und dessen Geist.

Beide christologischen Sichtweisen sind bei Aphrahat anthropologisch bedeutsam: Statik und Dynamik gehören vor allem zum Menschen als „Ort und Raum“, als „Haus“ für die Geist- und Christuseinwohnung. Das schließt ein, dass die Räume dieses Hauses mit der Zeit renoviert bzw. erweitert werden können, wobei auch Teile abgerissen werden können oder müssen, solange das „Haus“ auf einem festen Fundament steht.[93] Dieser in der Christologie gelegte Grund ist im gegenwärtigen Lebensvollzug der Einzelnen zu bewahren, im geistlichen Kampf gegen den Satan und in einer ständigen Anstrengung der Angleichung an stets neue und veränderliche Bedingungen zu entwickeln.

5.2. Christuseinwohnung im Tempel der Einzelnen

Wie auch im „Haus“ (*baytā*) der Einzelnen, ist der „Christus-Steinfelsen“ das Fundament des Bauwerks in den einzelnen Gläubigen als „Tempel“ (*hayk^{e}lā*) Gottes.[94] Ähnlich wie bei Paulus trägt hier der Glaube die ganze „Last“ eines Menschenlebens, seine Grundlegung kann auch nur in einer aus der Existenzmitte heraus vollzogenen Zuwendung erfolgen.

Hat man das begriffen, so kann man auch die Bedeutung dieses Satzes „Bei euch bin ich alle Tage bis zur Vollendung der Welt“ (Mt 28,20) in der Analogie des Glaubens verstehen. Aphrahat begründet das so:

> „«Das Wort (*mell^{e}ṯā*) ist Leib (*pagrā*) geworden und hat unter (*ban*) uns (*auch*: in uns) gewohnt (*ʾaggnat*)» (Joh 1,14).[95] Als er (zu erg.: Christus) zu dem ging, der ihn gesandt hatte, brach etwas

---

[93] *Siehe* D 7 „Über die Büßer“. Dieses Beispiel zeigt, was das Gesagte für den christlichen Glauben bzw. die christliche Praxis zu bedeuten hat. Es geht um den Bußruf Gottes, der von seiten des Menschen Buße und Bekenntnis der Sünde erfordert. In diesem Zusammenhang ist seine Interpretation bezüglich des Gespräches zwischen Gott und Adam in Gen 3,8-12 (D 7:8; FC I, 219f; Vgl. D 6:18; FC I, 225; D 14:42; FC II, 380) bedeutsam. Für APHRAHAT hat die Strafe Gottes nicht nur mit der Übertretung des göttlichen Gesetzes, sondern vor allem mit der Verweigerung der Buße zu tun. Was hier vorliegt, ist die aus den Heiligen Schriften bekannte Vorstellung von der Ursünde des Menschen als das Gott-Sein-Wollen, also als die Verweigerung der Selbstunterscheidung, dass er ein Mensch ist und nicht Gott, und damit zusammenhängend die Verweigerung des Gehorsams gegenüber Gott.

[94] Vgl. D 1:2. 4; FC I, 81. 83.

[95] Vgl. Joh 1,14: *w^{e}-malletā besra h^{e}wā w-(ʾ)aggen ban wa-ḥ^{e}zayn šuḇḥeh šuḇḥā ʾa(y)ḵ d-īḥīḏāyā d^{e}-men ʾaḇā da-m^{e}lē ṭaybūṯā w^{e}-quštā*; *siehe* dazu The lost Old Syriac at Luke 1:35 and the earliest Syriac terms for the incarnation, in: W. L. PETERSEN (ed.), Gospel Traditions in the Second Century, Notre Dame

auf und ging hin, was er nicht mitgebracht hatte, wie der Apostel gesagt hat: «Er ließ uns aufsteigen und uns thronen zusammen mit ihm im Himmel» (Eph 2,6). Als er zu seinem Vater (*ʾaḇū(h)y*) zurückgekehrt war, sandte er uns *seinen Geist* (*rūḥeh*) und sprach zu uns: «Bei euch bin ich bis zur Vollendung der Welt» (Mt 28,20).“[96]

Der hier entfaltete Gedanke bietet ursprünglich dem atl. Glauben ein Bild für die unzerstörbare Verlässlichkeit und die unbegrenzte Sicherheit der in Gott geborgenen Gegenwart.[97] In „Gottes Hand“ liegt die segensreiche Universalherrschaft über den Erdkreis und das heilvolle Leben. Beim Vater im Himmel ist der zurückgekehrte Messias-Christus der „Schlussstein“, und als solcher ist er im Tempel der Einzelnen eingefügt, der den gesamten Bau der Oikonomia Gottes krönt und zusammenhält.

5.2.1. Die Steine empfangen die Salbung

Für Aphrahat nimmt der Messias-Christus im einzelnen christusgläubigen Menschen Wohnung wie ein König in seinem Palast. Er wohnt ganz im Menschen. Der Christusgläubige ist gleichsam Wohnstatt und Tempel für den König Christus bzw. seinen Geist. Hier versteht Aphrahat Christus als die Fortführung und Erfüllung der segensreichen Herrschaft Gottes, die im Adamsbund sowie im atl. Königtum bzw. des atl. Bundes verborgen und doch real war. Dies sei an folgender Stelle verdeutlicht:

„Von Jesus strömte der Segen (*būrktā*) auf die Völker. Denn er sprach zu den Juden: «Das Reich Gottes (*malkūṯā d-(ʾ)allāhā*) wird euch genommen und dem Volk gegeben, das Früchte bringt» (Mt 21,43). Er hat uns gesagt: «Bei euch bin ich bis zur Vollendung der Welt» (Mt 28,20). Ferner hat er gesagt: «Ihr seid in mir, ich bin in euch» (Joh 14,20). Der Apostel bezeugt: «Wenn jemand von euch den Geist Gottes (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*) nicht in sich hat, gehört er nicht zu ihm» (Röm 8,9). Ferner hat er gesagt: «Tempel Gottes seid ihr (*d-hayk^{e}lāh ʾa(n)tōn d-(ʾ)allāhā*), der Geist Christi wohnt in euch (*rūḥā d-m^{e}šīḥā aʿmarā bekōn*)» (1Kor 3,16). Der Prophet hat gesagt: «Ich werde in ihnen wohnen und unter ihnen wandeln» (Lev 26,12; 2Kor 6,16).“[98]

Es geht hier nicht um den Tempelbau (= Grund-Legen), sondern ausschließlich um die segensreiche Gegenwart Christi[99] oder seines Geistes im Menschen als heiligen Tempel Gottes. Die horizontale Dimension der *Schechina*-Theologie, die vor dem Hintergrund

---

1989, 117-131, hier: 119 (wieder abgedruckt in: *Ders.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).

[96] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,4-11).

[97] Vgl. Jes 7,14; Mt 1,23; 17,20; Apg 10,36-38; *siehe* dazu D 17:9; FC II, 425.

[98] D 23:47; FC II, 557 (PS II 92,17-93,3).

[99] *Siehe* auch unten: 10. Kapitel.

der traditionellen Zions- und Tempeltheologie[100] sowie der *Memra*-Theologie bzw. Namens-Theologie[101] steht, wird hiermit hervorgehoben.

Jesus Christus selbst ist der Ursprung und die Gegenwart des Segens (vgl. Jes 65,8-9); er verspricht eine heilsuniversale Gegenwart Gottes und verheißt somit den Völkern Gottes, die aus den Zwölfen wie Israel aus den Söhnen Jakobs hervorgehen werden, jene Gegenwart, die JHWH vom Anfang des Ersten Testaments bis zu seiner Vollendung seinem Volk versprochen hatte. Für den typologischen Zusammenhang weist Aphrahat auf die Geschehnisse in Bethel hin, die bereits thematisiert worden sind.[102] Dadurch, dass Jakob diese „eine steinerne Säule" aufrichtet und Öl auf ihre Spitze gießt, stellt er („*unser Vater* Jakob") das „symbolische" Zeugnis für den „König Christus" (*malkā m^{e}šīḥā*) und seine Messianität aus, von dem her nicht nur Könige und Gesalbte des Ersten Testaments (vgl. Gen 49,9),[103] sondern auch „die Steine" – Symbol für die Söhne und Töchter des Guten (vgl. Gen 3,15)[104] – den Namen „König" bzw. „Gesalbter"[105] erhielten.

---

[100] JANOWSKI, Testamente, 267; Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 3,13: „Seine Schekina ist ein Symbol der Kirchen, seine Beschneidung ein Zeichen eurer Kennzeichnung. Unter dem Schatten eurer Vorzüge saß das ehemalige Volk."

[101] Besonders hier ist an die rabbinische Gottesbenennung *māqōm* zu denken, die sich in diesem Zusammenhang von Name und Ort verdichtet. Wie bereits kurz erwähnt, verwendet APHRAHAT diesbezüglich den syrisch-aramäischen Ausdruck *ʾaṯrā*. Bezüglich der Gedanken über Christus als die Stimme, die das Wort ist bzw. als das Wort, das der Bund ist (im Rahmen der *Memra-Theologie*) *siehe* unten: Kapitel 9 und 10.

[102] Die obige Ausführung unter dem Abschnitt: 4.4; Vgl. dazu D. LIOY, Axis of Glory. A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motiv in Scripture (SBL 138), New York 2010, 26-32.

[103] D 4:6; FC I, 141; *siehe* oben: 4.3.2. (Anm. 196).

[104] Im Zusammenhang mit dem „Protoevangelium" gemäß Gen 3,15 (vgl. Gal 3,19 und Lk 10,19) bezeichnet APHRAHAT die Bundesbrüder/-töchter als „Söhne (und Töchter) des Guten": D 6:2 (FC I, 188); Vgl. D 9:8; FC I, 262-264; D 14:12; FC 341; bei IRENÄUS, *Adv. haer*. 3,23,27; 4,40,3; Vgl. dazu R. A. MARTIN, The Earliest Messianic Interpretation of Gen 3:15, in: JBL 84 (1965) 425-427 (mit Bezug auf Targum Jonathan) siehe dazu *Targ.Neof.Gen.*: „And I will put enmity between you and the woman and between *your sons and her sons. And it will come about that when her sons observe the Law and do the commandments they will aim at you and smite you* on your head and *kill you. But when they forsake the commandments of the Law* you will aim and *bite him* on his heel *and make him ill. For her sons, however, there will be a remedy, but for you, O serpent, there will not be a remedy, since they are to make appeasement in the end, in the day of King Messiah*" (Text: MCNAMARA, ArBib 1A, 61; Kursivierung im Original).

[105] D 23:3; FC II, 529 (PS II 9,6-7): „[…] da der erleuchtende Ölbaum seine Früchte trägt, in dem die Gesalbten (Messianer/Christen = *m^{e}šīḥāyē*), die Priester, Könige und Propheten, vollendet (zu erg.: geweiht) werden"; parallel dazu *DidSyr* 16: „[…] salbe nur das Haupt unter Handauflegung, wie früher Priester und Könige in Israel gesalbt worden sind"; bei EPHRÄM, *HdV* 7,6; Vgl. WINKLER, Tauftradition, 289.

Der unmittelbar voranstehende Text spricht von der Geistsendung. Sie ist identisch mit der Präsenz Christi in den Menschen. Indes werden sie auf Grund der Taufsalbung mit „einem anderen Namen“[106] genannt.[107] Sie heißen „Christen“ (*m^ešīḥāyē*).[108]

> „Seine Knechte sind das Volk aus den Völkern, das er mit einem anderen Namen (*š^emā (ʾ)ḥ^erēnā*) benannt hat. Denn er nannte sie «Christen», das heißt «Messianer» (*m^ešīḥāyē*), nicht aber Fürsten von Sodom und Volk von Gomorra wie sie, wie es uns in der Predigt der zwölf Apostel bezeugt ist: «Dort in Antiochia wurden die Jünger zum erstenmal Christen (*m^ešīḥāyē*) genannt» (Apg 11,26).“[109] „Jeden Gläubigen überschattet (*maṭṭel*) er (zu erg.: Christus) anteilweise und erleidet an sich keinen Mangel, wie geschrieben steht: «Ich werde ihn auf die Vielen verteilen» (Jes 53,12). Obgleich er auf viele verteilt ist, sitzt er dennoch zur Rechten des Vaters (vgl. Mk 16,19; Eph 1,20; Hebr 10,12). Er ist in uns, und wir sind ihn ihm, wie er gesagt hat: «Ihr seid in mir, und ich bin in euch» (Joh 14,20).“[110]

Durch die Taufsalbung (Salböl = *mešḥā)* werden die ChristInnen selbst zu Gesalbten. Damit kann Aphrahat an den spezifischen Bedeutungsgehalt aus der biblischen Tradition anknüpfen.[111] Hinter dieser Bezeichnung steht die Vorstellung von der Identifikation der ChristInnen mit dem gesalbten Messias (*m^ešīḥā*) und ihrer Christusverbundenheit als Neu-Gesalbte (*m^ešīḥāyē*).[112] Folgendes kann Aphrahat somit argumentativ plausibel machen:

> „Jakob nannte diesen Ort Bet-El. Dort stellte Jakob eine steinerne Säule zum Zeugnis auf und goss Salböl auf ihre Spitze. Auch dies hat unser Vater Jakob symbolisch im Voraus getan: Steine empfangen die Salbung. Denn die Völker, die zum Glauben an den Gesalbten (*m^ešiḥā*) gekommen sind, werden gesalbt (*metmašḥīn*), wie Johannes von ihnen gesagt hat: «Aus diesen Steinen kann

---

[106] Vgl. A. H. BECKER, Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat’s Demonstration 20, in: JECS 10 (2002) 305-327, hier: 316f.

[107] WINKLER, Tauftradition, 289: „Es ist auch bemerkenswert, dass mit der Benennung *χριστιανοί*, die bezeichnenderweise im antiochenischen Raum aufkam, noch die ursprüngliche Bedeutung, «Gesalbte», mitschwingt. *Χριστός* ist die griechische Bezeichnung für das syrische *m^ešīḥā* (Messias, Gesalbter), und in Innersyrien, d.h. in der Persischen Kirche, wurden die Christen ursprünglich *m^ešīḥāyē* (Gesalbte) genannt. Erst durch die Deportation von syro-palästinensischen Christen nach Persien unter Sapor I. wurde der frühere Terminus *m^ešīḥāyē* durch *krīsṭyānē* ersetzt“; weiters *siehe*: S. P. BROCK, Some Aspects of Greek Words in Syriac, in: A. DIETRICH (Hg.), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Symposium, Reinhausen bei Göttingen 1971 (AAWG.PH 96), Göttingen 1975, 80-108, hier: 91-95 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Syriac Perspectives on Late Antiquity [CStS 199], London 1984); Vgl. dazu KRETSCHMAR, Taufgottesdienst, 29 mit Anm. 40.

[108] Vgl. BARDAIŞAN, *LLR* 46; WINKLER, Glaubensbekenntnis, 147 mit Anm. 78; GRESCHAT, Taten, 413-415.

[109] D 22:10; FC II, 467 (PS I 909,11-18).

[110] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,15-24).

[111] *Siehe* D 23:3; FC II, 529 (PS II 9,1-8) [Text ist bereits zitiert in 4.2.2. Anm. 85].

[112] Vgl. EPHRÄM, *HdF* 82,10; *siehe* dazu KOONAMMAKKAL, Christ and Christians, 166-167.

Gott dem Abraham Söhne erwecken» (Mt 3,9). Denn durch das Gebet Jakobs wurde im Voraus das Geheimnis der Berufung der Völker offenbar.“[113]

Besonders für die Christen ist die typologische Bedeutung der symbolischen Salbung der einen steinernen Säule für ihre Salbung von Haupt und (oder) dem gesamten Körper[114] sowie ihre Berufung und ihre Gottzugehörigkeit in Christus,[115] dem Gesalbten, hervorzuheben.[116] So unterstreicht Aphrahat seine glaubende Überzeugung, dass der „König Christus“ (*malkā m^{e}šīḥā*) selbst schon von Anfang an in den atl. Typoi gegenwärtig und wirksam war; er ist der Ursprung und die Gegenwart eines Segens.[117] Das Herniederkommen Christi in die Welt und das ganze Ereignis des Christusgeschehens im Leben der Menschen ist Heilsgeschichte und Zeugnis des schöpferischen und erlösenden Wirkens Gottes; es ist ein Geschehen *für* alle Menschen aller Zeiten.[118]

Die Symbolsprache vom „Stein“ deutet auch an, dass Ungehorsam zur Verhärtung und Versteinerung des Herzens führt. Macht nun also Gottes Gericht aus Menschen Steine, so kann Gottes alleinige Gnade (*ṭaybūṯā*)[119] aus Steinen Menschen machen, ein Bild, das man auch bei den Propheten findet, in Form der Umwandlung des steinernen Herzens in ein Herz von Fleisch. Damit tritt aber zugleich die Bedeutung der Salbung zu Tage, die für das Verständnis der Taufe wichtig ist: Die Salbung reinigt den Menschen nicht nur von den vor der Taufe begangenen Sünden und gewährt die Sündenvergebung,[120] sondern sie verbindet ihn auch mit Christus, dem Gesalbten.[121] Der Mensch hat

---

[113] D 4:5; FC I, 140f; auch D 4:6; FC I, 141: „Er (zu erg.: Jakob) salbte die Steine (vgl. Gen 28,18), Typus der Völker“; Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 3,9: „Auch das Öl, das Jakob auf den Stein goss, ihn kennzeichnend, dass (der Stein einst) zum Hause Gottes werde und er dort die Zehnten geben werde; siehe nach diesem Typus sind eure Körper mit heiligem Öl gezeichnet worden. Seid Tempel für Gott, und ihm sollen eure Opfer dienen!“

[114] DUNCAN, Baptism, 113; WINKLER, Tauftradition, 284. 286.

[115] Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 3,1 mit Bezug auf Christus als den guten Hirt.

[116] MURRAY, Symbols, 291; Vgl. KRETSCHMAR, Taufgottesdienst, 27ff: die syrische Taufliturgie geht auf palästinische Vorbilder zurück, in denen die Salbung *vor* der Wassertaufe stattfindet; Vgl. dazu KLIJN, Edessa, 122; DUNCAN, Baptism, 120 mit Anm. 69; WINKLER, Tauftradition, 285.

[117] Vgl. dazu MURRAY, Symbols, 42.

[118] Vgl. die obige Ausführung im 3. Kapitel, *besonders* über die Typologie Christi, des „Felsenmannes“ (3.1.3).

[119] Vgl. URBINA, Gottheit Christi, 137; hier schreibt er: „Fast immer könnten wir diesen Geist mit dem unpersönlichen Ding das wir heute «Gnade» nennen, gleichsetzen.“

[120] Vgl. DUNCAN, Baptism, 134-137.

[121] D 4:19; FC I, 154 (PS I 181,5-22); KRETSCHMAR, Taufgottesdienst, 120; KLIJN, Edessa, 121f; parallel dazu: Testamentum Domini Nostri Jesu Christi II,9; bei EPHRÄM, dem Syrer: *siehe*: FERGUSON, Baptism, 509ff; DUNCAN, Baptism, 42; WINKLER, Tauftradition, 85.

damit Anteil an der Salbung Christi[122] und seinem Geist sowie zugleich eine neue Existenz in der Sphäre Gottes und er besitzt damit die Unvergänglichkeit.

Es geht nicht nur um die Glaubensgewissheit, dass der Messias-Christus das Fundament des Baues ist, sondern auch um das „Wohnungnehmen Christi“ im Menschen. Gerade weil Gott in Jesus, dem Gesalbten, in diesem Haus „Wohnung“ nimmt, ist es der Ort der größten Lebensfülle und so von innen her verwandelt zum erlösten Tempel(haus) Gottes geworden. So wird der Ort des Christus zum Ort (der Ruhe und des Friedens) und zum Lebensraum für die Menschen, wo sie neues Leben empfangen, wo Gegenwart und lichte Zukunft offenbar sind.

Ein bemerkenswertes Charakteristikum der Aufeinanderbezogenheit des Fundamentseins und des Wohnungnehmens Christi ist auch in der *vierten Darlegung* „Über das Gebet“ belegt:

> „Es hat nämlich dort unser Lebendigmacher (*maḥyānan*) ein weiteres Wort gesprochen, das mit Verstand gehört werden will. Er hat nämlich gesagt: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20). Wie verstehst du dieses Wort, mein Lieber? […] Wenn du nun alleine bist, ist Christus dann etwa nicht bei dir? Siehe, es steht geschrieben über die, die *an Christus glauben*, dass *in ihnen Christus wohnt*, und dadurch zeigt sie (zu erg.: die Schrift), dass, wenn zwei oder drei da sind, auch Christus mit ihnen ist. […] Sobald sich jemand *im Namen Christi* sammelt, *wohnt Christus in ihm. Gott aber wohnt in Christus*.“[123]

Für die Interpretation von Mt 18,20 ist es nun freilich bezeichnend,[124] dass sie mit der Namenstheologie verknüpft sein kann.[125] In einer Hinsicht jedoch unterscheidet sich die Interpretation vom Grundsinn des ursprünglichen Textes.[126] Aphrahat hebt nicht den üblichen Gedanken über die Gegenwart Gottes mitten in der anbetenden Heiligen Ver-

---

[122] In diesem Zusammenhang spricht APHRAHAT vom „Prägemal auf unseren Leibern“ (*rušmā ʿal pagrayn*) (D 6:1; FC I, 183/PS I 241,23-24). Mit den angeführten Stelle ist folgendes zu betonen, dass die syrische Quellen für gewöhnlich zwischen dem präbaptismalen „Zeichen“ (*rušmā)*, der Salbung des ganzen Körpers (*mšiḥutā*) und dem postbaptismalen „Siegel“ (*ḥtmā*) unterscheiden.

[123] D 4:11; FC I, 147 (PS I 160,20-161,15) (Hervorhebung vom Verfasser).

[124] Vgl. J. SIEVERS, „Where Two or Three …“: The Rabbinic Concept of *Shekinah* and Matthew 18,20, in: A. FINKEL/L. FRIZZELL (eds.), Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays (in Honour of John M. Oesterreicher), New York 1981, 171-182, hier: 175f.; H. FRANKEMÖLLE, Matthäus: Kommentar 2, Düsseldorf 1997, 261f.

[125] Vgl. dazu P. POKORNÝ, „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen …” (Mt 18,20), in: B. EGO/A. LANGE/P. PILHOFER (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 477-488, hier: 478.

[126] U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25) [EKK I/3], Zürich 1997, 55.

sammlung hervor. Es ist also nicht von der Kirche als mystischem Leib Christi die Rede,[127] sondern von der „Körperlichkeit“ des Menschen schlechthin.[128] Mit den Worten von STEPHANIE JARKINS: „Aphrahat instead focuses upon God dwelling within the individual, and the sage construes this text to mean that Christ and the Father dwell inside a person; there are two or three gathered when the person is physically alone.“[129]

Dieser Gedanke Aphrahats ist auch in der Kommentierung von Ephräm dem Syrer zu lesen: „Wo einer (allein) ist, da bin ich auch“.[130] Von besonderer Bedeutung ist ferner, dass die Zugehörigkeit zu Gott den gesamten Menschen sowohl in seiner Leiblichkeit als auch in allen seinen Beziehungen einschließt. Das heißt weiter: Der christusgläubige Mensch als der zu dem Gesalbten Gehörige ist Tempel Gottes (1Kor 3,16)[131] und als Einzelne(r) ist er/sie vom Messias dem Geist bzw. der Weisheit Gottes überschattet: „Sobald sich jemand im Namen Christi sammelt, wohnt Christus in ihm. Gott aber wohnt in Christus“. Dieser Schluss weist schon in die Richtung und auf den Sinn der Gedanken, die jetzt im Folgenden von Interesse sind.

5.2.2. Der Tempel für die Einwohnung Christi

Im 3. Kapitel der I. *Demonstratio* ist zu lesen, dass der Messias-Christus nicht nur Fundament des christlichen Lebens ist, sondern zugleich der königliche Gast und Einwohner dieses Bauwerkes. So schreibt Aphrahat:

---

[127] Vgl. W. D. DAVIES, Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, London ^{3}1970, 56f.

[128] M. M. MAUDE, Rhythmic Patterns in the Homilies of Aphraates, in: ATR 17 (1935) 225-233, hier: 233: „that fundamental doctrine of all [Aphrahat’s] teaching, namely, that the whole end of man is that he may become a habitation for the indwelling of Christi, and that for the accomplishment of this purpose the foundation virtue is faith“.

[129] JARKINS, Aphrahat, 55.

[130] Zitiert nach A. RESCH, Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente (Nachdruck der revidierten Auflage von 1906), Darmstadt 1967, 201; ähnliches ist auch im Thomasevangelium Logion 30 zu finden (Text: NORDSIECK, 136-138).

[131] Hier ist zu unterscheiden von D 2:18; FC I, 114: „Denn vom Leib Christi sind wir und Glieder von seinen Gliedern (vgl. 1Kor 12,27; Röm 12,5)“; Vgl. auch dazu O. BETZ, Felsenmann und Felsengemeinde, in: ZNW 48 (1957) 49-77, hier: 60; auch in den Schriften von Qumran (z. B. 1QS 8,4-9; 9,3-7) ist es die Qumran Gemeinde, das Restvolk Gottes, das als neuer Bund und wahrer Tempel Gottes gilt; *siehe* dazu D. JUEL, Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark (SBL 31), Missoula/Montana 1977, 159-168; *ferner* H. LICHTENBERGER/S. SCHREINER, Jüdische Überlieferung, 274ff; im NT gilt die christliche Gemeinde als der neue Tempel des Heiligen Geistes, der auf dem „Christus-Steinfelsen“ erbaut wurde (Eph 2,22; vgl. 1Petr 2,9).

„Nun höre vom Glauben (*haymānūṯā*), der gestellt ist auf den Felsen (*kēp̄ā*), und vom Bauwerk, das auf dem Felsen emporragt. Denn zunächst glaubt der Mensch, und sobald er zum Glauben gekommen ist, liebt er (*maḥḥaḇ*); sobald er zur Liebe (*ʾaḥḥeḇ*) gekommen ist, hofft er; sobald er zur Hoffnung (*saḇra*) gekommen ist, wird er gerechtfertigt, sobald er gerechtfertigt ist (*ʾazaddaq)*, wird er vollendet; wenn er vollendet ist (*gᵉmīrā*), wird er vollkommen (*mᵉšṯallaq*). Sobald sein ganzes Bauwerk sich in die Höhe erhebt, vollendet (*gᵉmīrā*) und vollkommen (*mᵉšṯallaq*) ist, dann ist es Haus (*baytā*) und Tempel (*haykᵉlā*) für die Einwohnung Christi (*lᵉ-maʿmᵉrā d-mᵉšīḥā*), wie der Prophet Jeremia gesagt hat: «Tempel des Herrn, Tempel des Herrn, ihr seid Tempel des Herrn (*haykᵉlā ʾa(n)tōn dᵉ-māryā*), wenn ihr Pfade und Taten bessert» (Jer 7,4f). Wiederum hat er durch den Propheten gesagt: «Wohnen will ich in ihnen und wandeln unter ihnen» (Lev 26,12; 2Kor 6,16). Auch der selige Apostel hat folgendermaßen gesprochen: «Tempel Gottes seid ihr, der Geist Christi wohnt in euch» (1Kor 3,16; 6,19; 2Kor 6,16). Auch unser Herr hat folgendermaßen zu seinen Jüngern gesprochen: «Ihr seid in mir, und ich bin in euch» (Joh 14,20).“[132]

Das Spezifikum des Werkes Aphrahat liegt in der christologischen Kategorie, die in einer sehr bibelnahen Sprache abgefasst wurde.[133] Im Zusammenhang mit dem Glauben, der für Aphrahat „als erstes auf ein festes Fundament gestellt wird“,[134] vermittelt er diese Botschaft: Christus, der Messias des Gottes Israels, stellt sich den Menschen zur Verfügung und ist verlässlich. Andererseits ist aufgrund der Schriftstellen Jer 7,4-5,[135] Lev 26,12,[136] 1Kor 3,16,[137] 2Kor 6,16,[138] Joh 14,20[139] eine Bestätigung der vorgetragenen Auffassung über das Eingehen und Wohnungnehmen Christi in den Menschen zu

---

[132] D 1:3; FC I, 82 (PS I 8,19-9,11); Vgl. dazu D 3:2; FC I, 122; D 6:10; FC I, 145; D 6:1; FC I, 187; D 6:9; FC I, 199; D 6:14; FC I, 204; D 6:15; FC I, 207; D 9:4; FC I, 258; D 14:38; FC II, 374; D 23:47; FC II, 557. Wie D 6:10 zeigt, betrachtet APHRAHAT die Bezeichnungen Tempel Gottes und Tempel Christi als Synonyme. Verschiedentlich ist es auch der Heilige Geist (D 6:15; D 14:8) bzw. der Geist Christi (D 4:14), von dem es heißt, dass er den Tempel bewohnt.

[133] DELCOGLIANO, Indwelling, 186.

[134] D 1:13; FC I, 91.

[135] Der Schriftbeweis von Jer 7,4-5 ist auch in den folgenden Darlegungen zu finden: D 1:3 (PS I 9,2-5), D 17:6 (PS I 796,1-2); D 23:59 (PS II 121,14) „Als deine Tempel (*nawsēk*) hast du uns bezeichnet“ ist ein unverkennbarer Oberton von Jer 7,4-5. Statt *haykᵉlā* verwendet APHRAHAT hier – und das ist nur das einzige Mal – das *syr*. Wort *nawsā*, das mit dem griechischen Ausdruck *ναός* gleichzusetzen ist. Dieses griechische Wort wird auch nur einmal in der ntl. Peschitta verwendet, nämlich in Apg 19,24.

[136] Der Schriftbeweis von Lev 26,12 ist auch in den folgenden Darlegungen zu finden: D 1:3 (PS I 9,5-6); D 4:11 (PS I 161,21-22); D 6:14 (PS I 292,16-19), D 13:13 (PS I 572,2-4), D 17:6 (PS I 793,26-27), D 17:7 (PS I 800,10-11), D 18:5 (PS I 829,15-16), D 23:47 (PS II 94,2-3) und D 23:59 (PS II 121,16-17).

[137] Die Worte des Apostels Paulus aus 1Kor 3,16 werden siebenmal zitiert: D 1:3 (PS I 9,7-9), D 1:5 (PS I 13,20-21), D 4:10 (PS I 157,24), D 6:1 (PS I 252,9-12), D 12:8 (PS I 525,3), D 17:7 (PS I 800,9-10), und D 23:47 (PS II 92,25-93,2).

[138] Aus 2Kor 6,16 wird neunmal zitiert: D 1:3 (PS I 9,5-6), D 4:11 (PS I 161,21-22), D 6:14 (PS I 292,16-19), D 13:13 (PS I 572,2-4), D 17:6 (PS I 793,26-27), D 17:7 (PS I 800, 10-11), D 18:5 (PS I 829,15-16), D 23:47 (PS II 94,2-3) und D 23:59 (PS II 121,16-17).

[139] Joh 14,20 wird fünfmal zitiert: D 1:3 (PS I 9,9-11), D 4:10 (PS I 161,18-19, D 6:11 (PS I 281,21), D 23:47 (PS II 92,22-23) und D 23:50 (PS II 97,16-18).

entnehmen, was ihn zum Ort der größten Lebensfülle macht.[140] Dies bedarf einer Erläuterung.

Jer 7,4 lautet: „Vertraut nicht auf die trügerischen Worte: Der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn ist hier!“ STEPHANIE JARKINS bemerkt zu Aphrahats Verwendung dieser Schriftstelle: „Aphrahat completely ignores the first half of this verse whenever he is quoting this Jeremiah proof text. He only chooses to quote what is relevant to his argumentation which, in this case, is the temple of the Lord passage of Jer 7:4“.[141] Dabei ist auch zu beachten, wie Aphrahat das letzte Wort „hier“ mit „ihr“ (*ʾa(n)tōn*) umsetzt. Dies beruht auf dem Peschittatext: „Tempel des Herrn, Tempel des Herrn, ihr seid Tempel des Herrn (*hayk^{e}lā ʾa(n)tōn d^{e}-māryā*)“.[142]

Lev 26,12 lautet: „Ich gehe in eurer Mitte; ich bin euer Gott, und ihr seid mein Volk.“ Der Text spricht vom Gottsein JHWHs für Israel und von der Einwohnungsgegenwart Gottes mitten unter seinem Volk, die es zu seinem Eigentumsvolk macht. Wie noch zu sehen sein wird, setzt Aphrahat diesen Text voraus, wenn er „über die Völker anstelle des Volkes“[143] schreibt „gegen die Juden, die das sagen, es sei für sie bestimmt, versammelt zu werden“.[144] Jedoch ist zu sehen, dass das Gewicht der bildhaften Aussage Aphrahats vom „Tempel“ auf der Anthropologie liegt. Er stellt die beiden atl. Stellen von Jer 7,4-5 und Lev 26,12 zusammen und macht sie für seine Argumentation dienstbar: Christen werden zu einem großen Tempel und Gott in seinem Messias wird in ihnen einwohnen. Eine Fortführung des Schöpfungshandelns Gottes mit der „Besitzergreifung“ des Begegnungszeltes (und damit des erlösten Volkes Israel) durch die JHWH-

---

[140] JARKINS, Aphrahat, 107; Vgl. S. VOLLENWEIDER, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: *DERS.*, Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 163-192, hier: 174f.

[141] JARKINS, Aphrahat, 32.

[142] Ebd.; Vgl. dazu DELCOGLIANO, Indwelling, 183; hervorzuheben ist die Parallele mit der Bildrede des IGNATIUS VON ANTIOCHIEN: *IgnEph.* 15,3 („Nichts entgeht dem Herrn, vielmehr ist ihm auch das, was an uns verborgen bleibt, nahe. Tun wir also alles, wie wenn er in uns wohnte, damit wir seine Tempel seien und er unser Gott in uns“*; IgnMagn.* 12,1 („Ich weiß, dass ihr euch nicht aufbläht; denn ihr habt Jesus Christus in euch“) und *IgnRöm.* 6,3 („Gestattet mir, ein Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein! Wenn einer ihn in sich trägt, soll er verstehen, was ich will, und Mitleid mit mir haben, weil er meine Bedrängnis kennt“).

[143] So ist der Titel der 6. Darlegung APHRAHATs; Vgl. dazu die Parallele mit EPHRÄEM DEM SYRER bei R. A. DARLING, The “Church from the Nations“ in the Exegesis of Ephrem“, in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 111-121.

[144] Gemäß dem Titel der 19. Darlegung APHRAHATs.

Herrlichkeit (Ex 40,17; 40,34f.) ist hier unübersehbar. Das „Sich Niederlassen“ der Herrlichkeit Gottes (in Christus) im Menschen „macht“ ihn zum Erlösten bzw. Losgekauften. Er ist so zum „Eigentum“ Gottes (des Erlösers) geworden und demzufolge mit ihm vereinigt und verbunden.[145] Das zeigt sich auch im Konzept der Taufe als „Siegel“,[146] das die einfache Bedeutung von Eigentumszeichen hat.[147]

Die Erklärung Aphrahats zeigt durchaus Merkmale lebendiger Rede mit Bezug auf den ersten und zweiten Korintherbrief.[148] 1Kor 3,16-17 lautet: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.“ Und 2Kor 6,16: „Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzenbildern? Wir sind doch der Tempel des lebendigen Gottes; denn Gott hat gesprochen: «Ich will unter ihnen wohnen und mit ihnen gehen. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein».“ Es ist durchaus berechtigt, Jer 7,4-5 und Lev 26,12 in Zusammenhang zu bringen.[149] Darauf aufbauend geht Aphrahat auf Joh 14,20 ein:[150] „An jenem Tag werdet ihr erkennen: Ich bin in meinem Vater, ihr seid in mir, und ich bin in euch.“

5.2.3. Ein Mensch besteht aus dreien

Aphrahat verwendet den Text von Joh 14,20 in vier Darlegungen.[151] Im Zusammenhang mit dieser Schriftauslegung ist als erstes festzuhalten, dass Aphrahat vom Einssein Jesu

---

[145] Vgl. ActThom 3; hier wird Judas Thomas als Sklave verkauft, trägt aber seine Kaufpreis bei sich, wodurch er wieder frei wird (vgl. 1Kor 6,12-20); Vgl. dazu BÖTTRICH, Tempelmetaphorik, 416: betont den Tempel als Eigentum Gottes. „Er bezeichnet kein neutrales Terrain, sondern den Einfluß- und Machtbereich der Gottheit, die daran ein besonderes Eigentumsrecht besitzt.“

[146] DUNCAN, Baptism, 18f.; Vgl. F. J. DÖLGER, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums (SGKA 5,3/4), Paderborn 1911, 7-14.59-63.109-111.

[147] KRETSCHMAR, Taufgottesdienst, 36f.; MYERS, Spirit, 111 mit Anm. 6.

[148] In seinen Schriften lassen sich die wörtlichen Zitate, Anspielungen und Verweise auf den ersten Korintherbrief etwa 66 Mal nachweisen. Bezüglich des 3. Kapitels dieses Briefes, das APHRAHAT mehr als 14 Mal verwendet, spielen VV 11-13 und V 16 eine tragende Rolle; weitere Analyse: CORBETT, Pauline Tradition, 29.

[149] Vgl. M. HASITSCHKA, „Wir sind Tempel des lebendigen Gottes“ (2Kor 6,16) – Bibeltheologische Skizze zur Tempelmetaphorik bei Paulus, in: A. VONACH/R. MESSNER (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen Bd. 1), Münster 2008, 181-193.

[150] JARKINS, Aphrahat, 33.

[151] BAARDA, Gospel Quotations, 211f.

mit „seinem Vater“[152] und der wechselseitigen „Einwohnung“ ausgeht. Um diese Argumentation zu unterstützen, zitiert er Jes 53,12 und Joh 10,30.[153]

Daraus folgt dann, dass das relationale Einssein des Menschen mit Christus auf dieselbe Weise geschieht wie dieser mit Gott, *seinem* Vater eins ist.[154] Aphrahat kommt deshalb zu einer wichtigen Schlussfolgerung: „Also besteht ein Mensch aus dreien: er selbst, Christus, der in ihm wohnt, und Gott, der in Christus (wohnt).“[155] An anderer Stelle schreibt Aphrahat:

> „Wenn ein Mensch, dessen Gewissen kleiner als sein (sonstiges) Wissen ist, sich darüber streiten will und sagt: «Wenn Christus einer (*ḥāḏ*) ist und einer (*ḥāḏ*) sein Vater, wie können dann Christus (*mᵉšīḥā*) und sein Vater (*ʾaḇū(h)y*) in den gläubigen Menschen wohnen? Wie werden die Menschen rechte Tempel für Gott und (wie) wohnt er in ihnen? Wenn also in die einzelnen gläubigen Menschen *einzelne Christusse* (*ḥāḏ mᵉšīḥāyā*) kommen und Gott in Christus ist, wenn es sich also so verhält, gibt es dann viele Götter (*ʾallāhe*) und *Christusse* (*mᵉšīḥāyē*) ohne Zahl?», dann höre, mein Lieber, die für ein solches Wort passende Erwiderung.“[156]

Kraft der Einwohnung Christi in den gläubigen Menschen werden sie zum „kleinen Christus“ „geformt“, also zur „Gleichförmigkeit“ mit Christus. Sie sind „einzelne Christusse“ (*ḥāḏ mᵉšīḥāyā*).[157] Was hier mit der „passenden Erwiderung“ hervortritt, ist ähnlich dem, was die alttestamentliche und jüdisch-rabbinische Schechina-Vorstellung als Lichtglanz[158] voraussetzt. Mit einem geläufigen Bild illustriert es Aphrahat:

> „Dem Sichtbaren mag der, der solches gesagt hat, einen Beweis entnehmen. Ein jeder weiß, dass die Sonne (*šᵉmšā*) am Himmel befestigt ist; doch ihre Strahlen (*prīsīn*) sind auf der Erde. Von ihr tritt (das Licht) ein durch die vielen Türen und die Luken der Häuser. Wo auch immer der Glanz der Sonne hinfällt, wird er, mag er auch nur eine Handbreite sein, doch Sonne genannt. Das Selbst der Sonne aber bleibt am Himmel. Wenn dem so ist, gibt es also viele Sonnen? […] In der gleichen Weise wohnen auch Gott (*ʾallāhā*) und *sein* Christus (*mᵉšīḥeh*), obgleich sie eins sind, in vie-

---

[152] Ebd., 154.
[153] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,12-23).
[154] *Siehe* oben: 1.2.1.
[155] D 4:11; FC I, 147.
[156] D 6:11; FC I, 200f (PS I 284,1-12); Vgl. D 5:25; FC I, 179 (PS I 236,16-237,7).
[157] Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, *myst.cat.*, III,1.
[158] Vgl. dazu die obige Aussführung unter 4.2; dazu auch ERNST, Gottes Nähe, 168 mit Verweis auf *b*San 39a (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. IV, 614: „Der Kaiser sprach zu R. Gamalièl: Ihr sagt, unter zehn [Personen] weile die Göttlichkeit, wie viele Göttlichkeiten gibt es dann!? Da rief dieser den Diener und schlug ihn auf den Hals, [indem er zu ihm sprach:] Weshalb scheint die Sonne in das Haus des Kaisers!? Er erwiderte: Die Sonne scheint ja über die ganze Welt! – Wenn die Sonne, einer der vielen Diener vor dem Heiligen, gepriesen sei er, über die ganze Welt scheint, um wieviel mehr die Göttlichkeit selbst.“)

len Menschen. Sie selbst aber sind im Himmel, und es fehlt ihnen nichts, wenn sie in den vielen wohnen, wie auch die Sonne am Himmel keinen Mangel erleidet, wenn sie ihre Kraft zu Boden schickt. Um wieviel mehr sollte Gottes Kraft nicht größer sein, wo doch die Sonne durch die Kraft Gottes (*ḥaylā d-(ʾ)allāhā*) Bestand hat."[159]

Diese bildliche Entfaltung lässt erahnen, welchen Schluss Aphrahat aus diesem Geschehen für seine christologische Anschauung zieht.[160] Christus ist im Ersten Testament „im Bild" vom Lichtglanz und von der Kraft wirksam-gegenwärtig. Zu dem ist auch die „Vemittlerrolle" Christi zu beachten. Auf Grund der Einwohnung Gottes des Vaters in ihm vollzieht sich seine Einwohnung mit Christus im Inneren des Menschen. Indes besteht ein Mensch aus dreien.[161]

Daraus ist zu schließen: Aphrahat spricht hier nur von der Einwohnung Gottes mit *seinem* Christus.[162] An anderer Stelle spricht er dann von der Einwohnung des Geistes Gottes,[163] des Geistes Christi[164] bzw. des Heiligen Geistes[165] oder einfach des Geistes.[166] Bei alledem ist aber auch die Rede von der Einwohnung der drei großen und preiswürdigen Namen im Menschen vorhanden.[167]

---

[159] D 6:11; FC I, 201f. (PS I 284,1-285,14).

[160] Vgl. BECK, Ephräms Trinitätslehre, 24ff; *siehe* auch: EPHRÄM, *HdF* 40. 70; Vgl. dazu S. P. BROCK, Fire from Heaven: From Abel's Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity, in: StPatr 25 (1992) 229-243, hier: 233 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).

[161] D 4:11; FC I, 147; JARKINS, Aphrahat, 55 mit Anm. 206; mit Verweis auf BARDENHEWER und URBINA schreibt sie: „If one wished to be somewhat simplistic, this passage suggest that Aphrahat may have a sort of «matroshki doll» Christology. The Christological ramifications of this text taken out of context without other texts of Aphrahat may lead to the presumption that Aphrahat is less than main stream with his interpretation. Likely Aphrahat did not even know Nicea I; therefore, judging Aphrahat according to Chalcedonian terminology is anachronistic. Aphrahat's Christology is not modalistic; he is merely writing early on in the life of the church."

[162] D 6:10 (PS I 281); D 6:11 (PS I 284-285) und D 9:10 (PS I 432).

[163] D 23:47; FC II, 557 (PS II 92,24) mit Bezug auf Röm 8,9.

[164] D 6:13 (PS I 292,13-14); D 6:14; FC I, 204 (PS I 292,16.19-20.25; 293,24-25).

[165] D 6:17 (PS I 300,10), D 6:18 (PS I 308,21), D 12:8 (PS I 525,3-4) und D 23:63 (PS II 133,6).

[166] D 1:19 (PS I 44,17), D 6:14 (PS I 292,26), D 6:15 (PS I 297,2.4), D 6:17 (PS I 301,4.6.9.10), D 6:18 (PS I 308,22), D 9:4 (PS I 416,1), D 14:38 (PS I 680,14), D 14:43 (PS I 700,22), D 17:6 (PS I 793,23), D 18:11 (PS I 840,2), D 23:52 (PS II 100,13) und D 23:53 (PS II 104,26).

[167] D 1:3 (PS I 8), D 1:5 (PS I 13), D 5:25 (PS I 236), D 6:1 (PS I 252), D 6:14 (PS I 292), D 6:17 (PS I 301), D 6:18 (PS I 308) und D 23:47 (PS II 92); Vgl. oben: 2.2. Der trinitarische Gottesglaube nach APHRAHAT mit Bezug auf D 23:60 (PS II 124); D 23:61 (PS II 128,18f.) und D 23:63 (PS II 133,5f).

5.2.4. Eschatologische Heilszusage Gottes

Wo Gott in seinem Messias-Christus als dem „Anfangsstein“ und „Steinfelsen“ zugegen ist und sein Geist ganz „Wohnen“ im *Innern* des Menschen bedeutet, herrscht nicht mehr Vergänglichkeit und nicht mehr haltlose Welt. Bezugnehmend auf die Schöpfung verwirklicht Christus Gottes Mitsein- und Bundeszusage, die Welt nicht mehr ins Chaos fallen zu lassen. Diese eschatologische Heilszusage Gottes, die in seinem Messias schon real erfahrbar ist, erlaubt, keine Angst mehr zu haben und Gott, dem guten Schöpfer *und* barmherzigen Erhalter[168] alles Lebendigen zu glauben und zu vertrauen.[169] Hier wird sichtbar, wie Aphrahat die drei scheinbar paradoxen Funktionen Christi als „Steinfelsen“ mit der Schrift begründet. Er gelangt zu dem Schluss:

> „Also stimmt das Wort (*mell^{e}ṯā*), dass Christus in den Menschen wohnt (*d-m^{e}šīḥā ʿamar b^{e}-b^{e}nay-nāšā*), welche an ihn glauben, und dass er das Fundament (*šettēstā*) ist, auf dem sich das ganze Bauwerk (*kuleh benyānā*) erhebt.“[170]

Diesbezüglich sind noch zwei Beobachtungen hervorzuheben.

Zunächst spricht diese Feststellung für das objektive Erlösungswerk Christi[171] einschließlich der real-konkreten Gegenwart der Einwohnung als Indikative der Gnade und weist zugleich auf sein Mittlertum hin. Der erhöhte und verherrlichte Christus und dessen Geist ist im Menschen gegenwärtig und als solcher ist er Mittler des Heils, der die Menschen (als Haus und Tempel Gottes) schon jetzt an der Herrlichkeit seines erhöhten Leibes teilnehmen lässt.[172] Hier ist die enge Verbindung vom Glauben an Christus und der Hoffnung auf endzeitliche Auferstehung des Fleisches zu erkennen. Aphrahat bringt dies mit dem gegenwärtigen engelgleichen Leben der Asketinnen und Asketen in Ver-

---

[168] Vgl. D 14:6; FC II, 335-336; D 14:33; FC II, 365; D 17:6; FC II, 421: „Sieh nur die Güte und Barmherzigkeit des guten Schöpfers […]“; D 18:8; FC II, 437.
[169] D 1:14-16; FC I, 92ff., aus diesen Darlegungen ist das Thema über den Glauben in der Glaubensgeschichte Israels nach Hebr 11 zu entnehmen.
[170] D 1:5; FC I, 84 (PS I 13,22-25).
[171] D 23:52; FC II, 560f: „Wir erheben dich, der du sitzest in der Heiligkeit dessen, der unsere Leiber durch das Unterpfand geheiligt hat, das wir empfangen“; eine ähnliche Vorstellung findet man z.B. in den ActThom 156: „[…] mache sie zu deinen heiligen Tempeln, und es wohne in ihnen dein heiliger Geist!“; Vgl. VOGEL, Erlösung, 191.
[172] D 23:50; FC II, 560.

bindung und bezeichnet daher den „Stand“ der syrischen Asketinnen und Asketen innerhalb der Kirche ausdrücklich als „Söhne der Auferstehung“ (*b*^{e}*nay q*^{e}*yāmtā*).[173]

Ferner teilt Aphrahat den Gedanken der Askese im Rahmen der Imperative, in der die Reinheit der Person als Ganzes bewahrt und ethisch verwirklicht wird, mit der frühsyrischen Tradition. Die Art der Bewahrung gilt zunächst als Ehrung Christi, der unsere menschliche Natur (*k*^{e}*yānā makkīḵā*) durch Maria angenommen hat:

> „Denn was er (zu erg.: Christus) von uns genommen hat, ist bei ihm in Ehre (*ʾīqārā*), und ein Diadem ist um sein Haupt (*rēšā*) gelegt (vgl. Hebr 2,9); so ziemt es sich auch für uns, das Seinige, das wir empfangen haben, in Ehren zu halten. Die Unsrige ist bei ihm geehrt, aber nicht in unserer Existenzform (*k*^{e}*yānā*). Ehren wir das Seinige in der Natur seiner Selbst. Wenn wir ihn ehren, kommen wir zu ihm, der von uns genommen hat und aufgefahren ist. Wenn wir ihn aber verachten, nimmt er von uns, was er uns gegeben hat. Wenn wir sein Unterpfand (*rahbōneh*) an uns reißen (vgl. Eph 1,14), nimmt er es uns dort wieder weg und beraubt uns dessen, was er uns verheißen hat. Laßt uns den Königssohn (*bar malkā*), der bei uns ist, herrlich erheben, da das Unterpfand an seiner Statt von uns genommen wurde. Wer den Königssohn in Ehren (*ʾīqārā*) hält, bekommt von König (*malkā*) viele Geschenke. Das unsrige thront bei ihm in Ehre, und ein Diadem ist um sein Haupt (*rēšā*) gelegt; er läßt es beim König thronen.“[174]

Aus der Geschichte der Demut Gottes im Ereignis der Inkarnation (vgl. 2Kor 8,9; Phil 2,5ff)[175] steht diese Tugend für Aphrahat im Zentrum der Herrlichkeit. Weiter leitet Aphrahat seine Erklärung mit folgender Frage ein: „Wir Armen, was sollen wir für den Königssohn, der bei uns ist, tun?“[176] Die Antwort lautet: „Nichts anderes wird von uns verlangt, als dass wir unsere Tempel schmücken.“[177] Die Einwohnungsgegenwart Christi erfordert also die Reinheit des Leibes und eine innere Umgestaltung des Menschen. Aphrahat zeigt Verständnis dafür, dass der Glaube immer wieder das ständige Bemühen in einem aktiv asketischen Prozess von Seiten des Menschen erfordert, um die Wohnung mit dem antwortenden Tun guter Werke zu „schmücken“, zu formen und zu gestalten.[178] Konkret heißt das: Der Mensch, der Glauben hat, muss sich darum bemühen,

---

[173] D 8:16; FC I, 249; Vgl. NAGEL, Motivierung, 41ff.
[174] D 6:10; FC I, 199 (PS I 280,5-20).
[175] D 2:19; FC I, 115; *siehe* auch unten: 9.2.
[176] D 6:10; FC I, 199 (PS I 280,20-21).
[177] D 6:10; FC I, 199 (PS I 280,22-23).
[178] Vgl. IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *IgnEph*. 9,1-2 („[…] da ihr ja Bausteine am Tempel des Vaters seid, zubereitet für den Bau Gottes des Vaters, wobei ihr hinaufgezogen werdet in die Höhe durch das Hebe-

dass er würdig werde, eine Wohnung für den Geist des Messias (*rūḥā d-m^e^šīḥā*) zu sein. Diese Aussagen haben eine Nähe zu den Thomasakten.[179] Dies erklärt auch, weshalb Aphrahat die mannigfaltigen Tugenden für eine asketische Lebenshaltung in der Nachfolge Christi, wie Fasten, Gebet, Liebe, Almosen, Demut, Jungfräulichkeit, Enthaltsamkeit, Weisheit, Gastfreundschaft, Einfachheit, Geduld, Freundlichkeit, gottgemäße Traurigkeit[180] und Reinheit in dieser Darlegung sorgfältig aufzählt. Denn, so schließt Aphrahat ab:

> „All diese Dinge (zu erg.: Tugenden) verlangt der Glaube (*haymānūṯā*), der gestellt ist auf den festen Steinfelsen (*šōʿā d^e^-ḵēpā šarrīrṯā*), welcher Christus ist. Diese Werke werden vom König Christus (*malkā m^e^šīḥā*) verlangt, der in den Menschen (*ba-b^e^nay*) wohnt, die durch diese Werke auferbaut sind.“[181]

5.3. Der Modus der Einwohnungsgegenwart Christi im Menschen

In Bezug auf die Bibelstellen von Jeremia und Levitikus, Paulus und dem Johannesevangelium spricht Aphrahat über die Einwohnung Christi im einzelnen christusgläubigen Menschen sehr ausführlich. Grundlegend für seine Auslegung sind fünf Arten der Gegenwart der Einwohnung Christi.[182]

---

werk Jesu Christi, was das Kreuz ist, und euch als Seil dient der Heilige Geist; euer Glaube ist euer Geleiter nach oben, die Liebe ist der Weg, der zu Gott hinaufführt“).

[179] Eine etwa vergleichbare Vorstellung findet man z.B. in den ActThom, 76 und 94 (NTApo [6]II, 333. 339); KLIJN, Acts of Thomas, 154. 171f.; Vgl. dazu CONNORS-NELSON, Perfection 144-165.

[180] Vgl. D 1:4; FC I, 83; D 2:19; FC I, 115 (PS I 89,10); D 3:8; FC I, 126 (PS I 113,9); D 7:15; FC I, 224 mit Bezug auf Mk 14,72; D 14:39; FC II, 375 (PS I 681,18-20): *ʾaḇīlā* ist ein Terminus technicus für das Mönch- bzw. Asketenleben: NEDUNGATT, Covenanters, 214; Ephräm der Syrer, zum Beispiel, ist auch der Trauernde (*ʾaḇīlā*): GRIFFITH, Ascetism, 234f.; G. PANICKER, Prayer with Tears: A Great Feast of Repentance, in: Harp 4 (1991) 111-133, hier 115ff.; K. S. FRANK, Angelikos Bios. Begriffanalytische und begriffgeschichtliche Untersuchungen zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (BGAM 26), Münster 1964, 144f.; Vgl. dazu CH. BENKE, Die Gabe der Tränen. Zur Tradition und Theologie eines vergessenen Kapitels der Glaubensgeschichte (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 35), Würzburg 2002, 394f.

[181] D 1:4; FC I, 83 (PS I 13,3-7).

[182] DELCOGLIANO, Indwelling, 182.

5.3.1. Die Einwohnungsgegenwart Christi im Glauben

Anders als bei Tatian dem Syrer und in den Thomasakten legt Aphrahat die Betonung auf den Glauben als „Grundlage“ für die Christuseinwohnung im Menschen (vgl. Eph 3,17), gleichsam als eine unumgängliche Vorbedingung der Gottesoffenbarung.[183]

Tatian hält die sittliche Reinheit für die unerläßige Voraussetzung für die Einwohnung des Geistes im Menschen.[184] Dies zeigt das folgende von seiner „Rede an die Griechen“ überlieferte Zitat:

> „Gottes Geist ist nicht bei allen. Aber bei denen, welche gerecht leben, verweilend und sich mit der Seele verflechtend, verkündigte er durch Vorhersagungen den übrigen Seelen das Verborgene. Und diejenigen, welche der Weisheit gehorchten, zogen den verwandten Geist auf sich. Doch die nicht Gehorchenden und den Diener des Gottes, der gelitten hat, Verwerfenden erwiesen sich mehr als Kämpfer gegen Gott denn als Verehrer Gottes.“[185]

Tatian spricht deutlich vom Menschen als gestalteter (Leib-Seele-) Organismus gleich einem Tempel. Gott wohnt in diesem Tempel durch den Geist seines Gesandten. So sagt Tatian an anderer Stelle weiter:

> „Wir müssen übrigens das, was wir verloren haben, jetzt wiedersuchen: die Seele mit dem Heiligen Geist zu verbinden, um die göttliche Syzygie [*συζυγία*] (gottgemäße Vermählung/Vereinigung) zu bewerkstelligen […] Der vollkommene Gott nun ist sarkisch, der Mensch aber ist Sarx. Wenn man annimmt, solcher äußerliche Zustand sei wie ein Tempel, dann will Gott durch den vermittelden Geist (*διά τοῦ πρεσβεύοντος*) in ihm wohnen.“[186]

Tatian spricht von zwei verschiedenen Pneumata. Das eine ist geschöpflich-materiell; es wird Seele genannt. Das andere ist göttlich; es ist größer als die Seele und Bild und Abbild Gottes. „Beide waren bei den ersten Menschen vorhanden, damit sie einerseits materiell seien, andererseits über die Materie erhaben“.[187] Da aber die Seele dem göttlichen

---

[183] Vgl. auch OdSal 22,12: „[…] und Fundament (*šeṯesṯā*) für alles dein Felsen (*kẹ̄pāḵ*) sei. Und auf ihn bautest du dein Königreich (*bnayt malkūṯāḵ*), und es wurde ein Wohnort der Heiligen (*bēṯ maʿmrā ḏ-qaddīšā*)“; Vgl. auch die Übersetzung von J. H. CHARLESWORTH, The Odes of Salomon the Syriac Texts, Missoula 1977, 90: „And the foundation of everything is Your rock. And You have built Your kingdom upon it, And it [you] became the dwelling-place of the holy ones.“

[184] HUNT, Christianity, 48 Anm. 204.

[185] TATIAN, *Or.* 13,3 (Zitat nach HAUSCHILD, Gottes Geist, 202; Vgl. anderer Text bei WHITTAKER, 27-28).

[186] TATIAN, *Or.* 15,2-3 (HAUSCHILD, Gottes Geist, 203); Vgl. ADAM, Dogmengeschichte I, 156.

[187] TATIAN, *Or.* 12,1 (HAUSCHILD, Gottes Geist, 201); Vgl. *Or. 4,2*: „Das Pneuma, das die Materie durchwaltet, ist ein geringeres als das göttliche Pneuma; es ist vielmehr der Seele gleichgestellt und nicht gleich dem vollkommenen Gott zu ehren.“

Geist nicht folgen wollte, trennte er sich von ihr; die Sünde führt also zum Verlust dieses göttlichen Pneumas.

Gemäß Tatian gehört die Leib-Seele-Einheit nur dem animalischen Bereich an. Dazu kommt noch ein weiteres: Durch das geschöpflich-geringere Pneuma, das die Materie durchwaltet, ist und bleibt der Mensch ein „sprachbegabtes Tier".[188] Indes braucht der Mensch den höheren Geist, der ihn über das Animalische erhöht.[189] Darauf deutet auch hin, dass das Zurückkehren des sündigen Menschen zu seinem schöpfungsgemäßigen Zustand nur durch die (Wieder-)Vereinigung mit dem göttlichen Geist möglich ist: Es geht Tatian um die Wiederherstellung der ursprünglichen Verbindung mit dem höheren Geist, die das wahre Menschsein ausmacht und die Wahrung der Gemeinschaft mit diesem Geist Gottes. Die Voraussetzung dafür ist der „gerechte" Lebenswandel.

Ein vergleichbarer Gedanke findet sich auch in den Thomasakten. Mehr als bei Tatian ist hier explizit von der Einwohnung Christi die Rede. Im folgenden Gebet ergibt sich ein entscheidender Hinweis zur Klärung der Einwohnung Christi im Menschen:

> „Spricht der Apostel: «Es preisen dich, Herr, und danken dir ‹diese Seelen, welche dein Eigentum sind›, es danken dir die Körper, welche du gewürdigt hast, Wohnungen deiner himmlischen Gabe zu werden. Er sprach aber auch zu allen Umstehenden: Selig sind die Heiligen, die niemals von ihren Seelen verurteilt wurden; […] Selig sind die Körper der Heiligen, weil sie gewürdigt wurden, Tempel Gottes zu werden, damit Christus in ihnen wohne…».“[190]

In der neunten Tat „Über die Frau des Charîs" ist der gleiche Gedanke zu lesen. Die Frau des Charîs bittet Thomas um das Geistgebet:

> „Ich bitte dich nun, sorge für mich und bete für mich, damit die Barmherzigkeit des Gottes, der von dir gepredigt wird, auf mich komme und ich seine Wohnung werde und ‹mit euch teilhabe› am Gebet und an der Hoffnung und am Glauben an ihn und auch ich das Siegel empfange und ein heiliger Tempel werde und er selbst in mir wohne.“[191]

Thomas betet für Tertia, Vizan und seine Frau Manashar, wie folgt:

---

[188] TATIAN, *Or.* 15,2-3 (WHITTAKER, 31): „The bond of the flesh is soul, but it is the flesh which contains the soul. If such a structure is like a shrine, God is willing to dwell in it through the spirit, his representative; but if the habitation is not like this, man is superior to the beasts only in his articulate speech; in other respects his way of life is the same as theirs, for he is not a likeness of God"; Vgl. dt. Übersetzung bei GRÖNE, 49.
[189] CRAMER, Geist Gottes, 53.
[190] ActThom, 94 (NTApo ^{6}II, 339); Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 113.
[191] ActThom, 87 (NTApo ^{6}II, 337); Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 110; Vgl. dazu: KLAUCK, Apostelakten, 174.

„Sei du mit Vazan, Misdais Sohn, und Tertia und Mnêsar und versammle (sie) in deine Hürde und vereinige sie mit deiner Zahl; sei ihr Führer im Lande des Irrtums, sei ihr Arzt im Lande der Krankheit, sei ihre Ruhe im Lande der Müden, heilige sie (im unreinen) Lande, sei der Arzt ihrer Körper und Seelen, mache sie zu deinen heiligen Tempeln, und es wohne in ihnen dein heiliger Geist!“[192]

Die Reinheit der Körper ist Voraussetzung für das Wohnen Christi in den Menschen. Diese Reinheit wird hier primär als geschlechtliche Enthaltsamkeit verstanden.[193]

„[…] und erkennt, dass ihr wenn ihr euch von diesem schmutzigen Verkehr befreit, heilige Tempel, rein und solche werdet, die von Leiden und Schmerzen, offenbaren und nicht offenbaren, befreit sind; und ihr werdet euch nicht Sorgen für Leben und Kinder auflegen, deren Ende Verderben ist.“[194]

Der Vergleich mit Tatian und den Thomasakten ist aufschlussreich. Wie bereits wiederholt festgestellt, steht Aphrahat hier zu dieser Aussage: Der Glaube ist keine menschliche Möglichkeit, sondern Wirkung Gottes; „nicht der Mensch kommt zum Glauben, sondern der Glaube kommt zum Menschen“.[195] Und diese Annahme ist vielleicht nicht zu weit hergeholt, wenn man sie mit der geläufigen Verwendung des Wortes „Siegel“ im Sinne von „Abschluss“ oder „Vollendung“ verbindet: Die Taufe ist Siegel des Glaubens.[196] So verstanden, ist der Glaube als göttliches Lebensprinzip ebenso Voraussetzung der Taufe.[197] Die Einwohnungsgegenwart Christi geschieht durch den Glauben als Vertrauen und sie ist im Glauben als Freude erfahrbar (vgl. Eph 3,17). Für Aphrahat ist der Glaube – also nicht der gerechte Lebenswandel oder die Reinheit der Körper – die Voraussetzung für das Wohnen Christi bzw. dessen Geist in den Menschen.[198] Wird dieses Verhältnis umgekehrt, dann verlieren die sittlichen Normen ihre feste und tragfä-

---

[192] ActThom 156 (NTApo [6]II, 362-363; KLIJN, Acts of Thomas, 148); Vgl. ActThom, 84-85. 88.
[193] MYERS, Spirit, 79-80; Vgl. KLIJN, Acts of Thomas, 52f. 166f.; dazu B. LOSE, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen Bd. I), München-Wien 1969, 152f.; VÖÖBUS, Celibacy, 26-29; bei EPHRÄM, *CGen* 6,12(2).
[194] ActThom, 12 (Zitat nach DRIJVERS, in: NTApo [6]II, 308).
[195] *Siehe* oben: 3.2.2; Vgl. BECK, Glaube, 33: „Der Glaube als göttliches Lebensprinzip“.
[196] Vgl. dazu DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 60-74; MYERS, Spirit, 111-125. 138-140.
[197] KRETSCHMAR, Taufgottesdienst, 49; DUNCAN, Baptism, 109f.
[198] DELCOGLIANO, Indwelling, 187; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 180; er hat dazu bemerkt: „This strong emphasis and consciousness oft he Spirit’s presence could have been one of the reasons behind an option for ascetic and celibate life in the early Syriac tradition.“

hige Basis, und damit ihre gemäß dem Evangelium verpflichtende Kraft für die Menschen.[199]

Im Vordergrund des Interesses steht die Botschaft, dass die Christuseinwohnung in den Menschen, d.h. die Vereinigung Gottes mit den Menschen nur aufgrund einer göttlichen Aktivität zustande kommt. Es handelt sich um reine Initiative Gottes, eine Gnadenwahl, also einen freien Akt der Liebe und ist so nicht mit den Werken als einer Vorleistung des Menschen gleichzusetzen.[200]

> „Als wir Sünder (*sabrā*) waren, hast du an uns Wohlgefallen gefunden, damit wir gerechtfertigt würden. Obgleich wir dich nicht baten, hast du uns deinen Eingeborenen (*īḥīḏāyāk*) gesandt. In seinem Blut hast du uns erlöst (*b*^{e}*-d*^{e}*meh parutan*), durch ihn haben wir dich erkannt (*b-īden īḏaʿnāk*). […] Auch jetzt, da wir bitten, da wir anbeten, da wir bekennen, da wir deine Barmherzigkeit (*raḥmayk*) durch ihn preisen […].“[201]

Anders gesagt: Nicht das Werk des Menschen veranlasst Christus, im Menschen zu wohnen, sondern die Liebe und Barmherzigkeit Gottes zum Menschen. Sie basiert ganz auf der Verheißung der unkonditional zugesagten Einwohnungsgegenwart Gottes, die als Neuausrichtung des Lebens erfahren wird. Gott macht in seinem Messias, Jesus Christus, die Menschen rein; „er (Christus) trieb unreine Geister (*rūḥe ṭanpātā*) aus uns aus und machte uns zur Wohnstatt (*mašrāyā*) für seine Gottheit (vgl. Mt 12,43; Lk 8,2; 11,24)“[202] und Gott wohnt in Christus und Christus wohnt in allen Menschen, die rein sind.[203]

Es ist also die Bedeutung des Glaubens, welcher als Fundament für alle anderen Tugenden, einschließlich der Reinheit (*daḵyūtā*) und der Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) bezeichnet wird. Was hier also gefordert wird, ist nicht Vorbedingung für die Einwohnungsgegenwart Christi, sondern deren Konsequenz im Lebensvollzug des Christusgläubigen, um die durch Christus eröffnete Wirklichkeit zu bewahren.[204] Aufgrund der Gegenwart der

---

[199] *Siehe* dazu RATZINGER, Prinzipienlehre, 38: „Taufe ist von Anfang an ein Getauftwerden, ein Beschenktwerden mit der Gabe des Glaubens. Und der sittliche Weg, den sie führt, ist immer zugleich ein Geführt- und Getragenwerden.“
[200] BECK, Glaube, 28-29.
[201] D 23:53; FC II, 563 (PS II 105,7-11.17-19).
[202] D 2:20; FC I, 117 (PS I 92,21-93,1).
[203] D 6:11; FC I, 146.
[204] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 183; Vgl. BOUYER, Wort, 61.

Einwohnung Christi wird der Mensch mit der eingegossenen Tugend für den lebendigen Glaubensvollzug auch beschenkt.[205]

Damit ist einschlussweise auch gesagt: Gott ist die innerste Kraft, die innerste Dynamik des Menschen und der geschichtlichen Entwicklung. Das asketische *īḥīḏāyā*-Leben vollzieht sich nicht aus seiner selbstorganisierenden Dynamik, sondern es steht schon im Kraftfeld der Wirklichkeit Gottes, die menschlichem Zugriff nicht verfügbar ist. Die Fortsetzung in der hier aufgeführten Stelle beweist, dass auf diesem Fundament beruhend zugleich eine Dynamik für andere Tugenden hervorgeht: vom Glauben zur Liebe, von der Liebe zur Hoffnung, von der Hoffnung zur Rechtfertigung, von der Rechtfertigung zur Vollendung und von der Vollendung zur Vollkommenheit. „Sobald sein ganzes Bauwerk (zu erg.: Leib) sich in die Höhe erhebt, vollendet und vollkommen ist, dann ist es Haus und Tempel für die Einwohnung Christi.“[206] Dazu bemerkt STEPHANIE JARKINS: „The perfection of the whole person involves a complete transformation of the person – inner, outer, and everything in between.”[207]

5.3.2. Die Einwohnungsgegenwart Christi durch die Taufe

Eine zweite Art der Einwohnungsgegenwart Christi in den Menschen ist in der christlichen Taufe gegeben. Hier ist nochmals an den bereits erwähnten Glaubenssatz zu erinnern: „dass man glaubt an das Sakrament der Taufe (*rāzā d^{e}-maʿmōḏīṯā*)“.[208] Über dieses Geheimnis (*rāzā*) sagt Aphrahat zum Beispiel in der sechsten Unterweisung:

> „Zahlreich sind die Zeichen, die der Geist Christi tat, von dem die Propheten empfingen. Daher, mein Lieber, empfingen auch wir vom Geiste Christi, und Christus wohnt in uns, wie geschrieben steht, dass der Geist durch den Prophetenmund gesprochen hat: «Ich werde in euch wohnen und unter euch wandeln» (Lev 26,11f). […] Aus der Taufe empfangen wir nämlich den Geist Christi, denn zu der Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel, steigt herab und «schwebt (*m^{e}raḥḥ^{e}pā*) über dem Wasser» (Gen 1,2), und die, die getauft werden, ziehen ihn (zu erg.: wie ein Gewand) an. Denn von allen Leibgeborenen ist der Geist nämlich fern, bis sie zur Geburt aus dem Wasser gelangen; dann empfangen sie den Geist der Heiligkeit. Denn in der ersten

---

[205] D 6:1; FC I, 187 (PS I 252,9-12): „Wer den Geist Christi empfängt, schmücke seinen inneren Menschen. Wer Tempel Gottes genannt wird, reinige seinen Leib von allem Schmutz (1Kor 3,16f).“
[206] D 1:3; FC I, 82 (PS I 8,25-9,2); Vgl. Ex 39,42f.; 40,17 und 40,34: Nachdem der Bau des Heiligtums vollendet ist, wird es mit JHWHs Herrlichkeit erfüllt.
[207] JARKINS, Aphrahat, 107.
[208] D 1:19; FC I, 96 (PS I 44, 19-20).

> Geburt werden sie mit einem sinnenhaften (*wörtl*.: seelischen) Geist (*b^{e}-rūḥā napšānāytā*) geboren, der im Inneren des Menschen geschaffen wird und der nicht sterblich ist (*bar nāšā w^{e}-lā māyūṯa*), wie (die Schrift) gesagt hat: «Adam wurde zu einer lebendigen Seele» (Gen 2,7; 1Kor 15,45). In der zweiten Geburt der Taufe empfangen sie den Geist der Heiligkeit aus einem Teilchen der Gottheit (*beṣrā d-(ʾ)allāhūṯā*), und er ist nicht sterblich (*w^{e}-lā māyūṯa*).“[209]

Mit diesem Gedanken steht Aphrahat in der biblischen und syrischen Tradition und hat Gemeinsamkeit mit Tatian. Weiters zeigt sich hier, dass der Geist Christi in der Taufe empfangen wird und durch ihn die Einwohnungsgegenwart Christi im Getauften real erfahrbar wird.

Es besteht eine funktionale Identität vom Geist Gottes bzw. Geist Christi und Christus.[210] Aus dieser Perichorese von Christus und Geist folgt, dass der Getaufte Christi ständig teilhaftig wird, da er der konkrete Leib, der Tempel (das Haus) des Geistes geworden ist.[211] Das mit „Teilchen“ übersetzte altsyrische Wort *beṣrā* ist nur bei Aphrahat belegt. Mit dieser einmaligen Formulierung unterstreicht Aphrahat die Zugehörigkeit des Geistes zur Gottheit.[212] Aphrahat will aber zugleich damit sagen, dass der göttliche Geist und das göttliche Leben und damit die Teilhabe an der göttlichen Unsterblichkeit in der Taufe mitgeteilt werden.[213] Von hier aus ist auch zu verstehen, wenn Aphrahat im Anschluss an Mk 16,16 sagt:

> „Als unser Herr seinen Jüngern das Sakrament der Taufe (*rāzā d^{e}-maʿmōḏīṯā*) gab, sprach er folgendermaßen zu ihnen: «Wer glaubt und sich taufen lässt, wird leben. Wer aber nicht glaubt, wird gerichtet werden» (Mk 16,16).“[214]

---

[209] D 6:13-14; FC I, 204f (PS I 292,13-293,7).

[210] Vgl. DELCOGLIANO, Indwelling, 187; Vgl. auch dazu M. A. G. HAYKIN, The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the fourth Century (SVigChr 27), Leiden u.a. 1994, *bes*. 2-4; 208-230.

[211] D 6:18; FC I, 210f.

[212] CRAMER, Geist Gottes, 78.

[213] D 6:14; FC I, 205; hier ist besonders auf die Anm. 26 von BRUNS hinzuweisen; Vgl. dazu J. D. G. DUNN, 1 Corinthians 15:45 Last Adam, Life-Giving Spirit, in: *DERS.*, The Christ and the Spirit. Collected Essays of James D. G. Dunn, Vol. 1: Christology, Edinburgh 1998, 154-166.

[214] D 1:17; FC I, 95 (PS I 41,2-6); Vgl. GAVIN, Aphraates, 14-15 verweist auf die alte Form des Diatessarons: „leben“ und „lebendig macht“, bedeutet immer „gerettet“ und „geheilt“ werden; *siehe*: D 1:17; FC I, 94 (PS 40,1-2): „Glaube, dann wird dein Sohn leben!“; Christus selbst wird „Erlöser“ *(pārōqā)* (Lk 2,11; vgl. 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 3,4) und „Lebendigmacher“ (*maḥyānā)* (Joh 5,21; vgl. Apg 5,31; 2Tim 1,10; Tit 1,4) genannt; Aphrahat verwendet die Bezeichnug *maḥyānā* 15mal: D 1:17; D 2:6. 12 (2mal) und 20; D 3:16; D 4:11 (4mal); D 6:10.17; D 13:7; D 22:15; D 23:2.63; Vgl. OdSal 41,11; ActThom 10.50.52. auch dazu 39.42.47.97.136.143. 149.161.

Was hier hervortritt, ist der enge Zusammenhang von Glaube und Taufe mit dem Heil-Leben. Dieser wird hinsichtlich der Einwohnungsgegenwart Gottes unter dem gleichen Gesichtspunkt gesehen.[215] Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch verwirklicht sich durch den Empfang des Heiligen Geistes in der Taufe. Der Einwohnungsgegenwart Gottes wird dadurch ein klar zu bezeichnender Ort zugewiesen. Der Christusgläubige ist „Wohnort" Gottes, sein Wohnplatz und Tempel.

Darüber hinaus ist der Getaufte als Tempel des Heiligen Geistes an eine bestimmte asketische Lebenshaltung mit der Hoffnung auf die „mönchische" Heilsgüte der Gotteskindschaft gebunden, insbesondere auf die der Christusverwandtschaft bzw. -freundschaft[216] und -brautschaft.[217] Die Asketinnen und Asketen gehören Christus allein und sind mit ihm zum matrimonium spirituale verbunden,[218] aber auch geprägt von der Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches.[219] Diesbezüglich ist die Ermahnung an die Bundessöhne und -töchter, welche die Jungfräulichkeit lieben, in der folgenden Stelle bedeutsam:

> „Also bereiten wir unsere Tempel (*hayk^{e}layn*) für den Geist Christi (*l^{e}-rūḥā d-m^{e}šīḥā*) und betrüben wir ihn (*sie*) nicht (*w^{e}-lā nʿīq lāh*), damit er nicht von uns weicht! Denken wir daran, wie der Apostel uns gemahnt hat: «Betrübt nicht den Heiligen Geist *(d-lā lam ṯʿīqun l^{e}-rūḥā d^{e}-qudšā),* mit dem ihr versiegelt wurdet (*d-ʾaṯḥtamtun*) am Tag der Erlösung (*bāh yōmā d-pūrqānā*)» (Eph. 4,30)."[220]

---

[215] Vgl. DUNCAN, Baptism, 31. 81.

[216] Z.B. D 9:5; FC I, 260 (PS I 417,16-17): „Die Demütigen sind die Söhne des Höchsten und Brüder Christi"; D 14:38; FC II, 373 (PS I 680,13): „Ihr seid die Söhne des Friedens, Brüder Christi und Tempel Gottes"; *siehe* unten: 8.4.

[217] Z.B. D 6:6-7; FC I, 194f. (PS I 269,7-16; 272,1-19); D 9:4; FC I, 258f. (PS I 413,10-14; 424,24-25); darüber auch weiter unten: 8.3. und 11.1.3. *bes*. unter dem Abschnitt: *Die Zurechtweisung zu unserem Heil liegt in Christus*.

[218] Z.B. D 6:6; FC I, 194 (PS I 269,7-16); D 6:7; FC I, 195 (PS I 272,1-19); D 9:4; FC I, 258 (PS I 413,10-14); D 9:4; FC I, 259 (PS I 424,24-25).

[219] KOCH, Taufe, 37-69; Vgl. A. v. HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, Darmstadt ^{2}1996 (Unveränd. reprographischer Nachdr. der 2., verb. und verm. Aufl. Leipzig, Hinrichs 1924), 148f. 276f.

[220] D 6:14; FC I, 204-205 (PS I 292,19-24); Vgl. D 6:19; FC I, 212: „Das, was ich dir geschrieben habe, rufe ich mir und auch dir in Erinnerung, mein Lieber. Also liebe die Jungfräulichkeit, das Himmelsgeschenk, die Gemeinschaft mit den Engeln des Himmels. Denn es gibt nichts, was ihr gleichkommt. Und in denen, die so sind, wohnt Christus"; Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 178 mit Anm. 50; er weist auf die Anspielung von Eph 4,30 auf Jes 63,10 hin: „*But they rebelled and grieved his holy spirit.*" Weiters schreibt er: „But Aphrahat does not refer to Isa 63,10 (In fact, we can see a reference to Isa 63,10 in the *Syriac Didascalia* Ch. XXI). Again, in 1 Thess 5,9 Paul speaks about «quenching the Spirit.» This also is not referred to by Aphrahat."

Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Aphrahat das „olympische“ Kampfmotiv der christlichen Askese bzw. des jungfräulich asketischen Lebens in den Mittelpunkt der Nachfolge Christi rückt. Das christliche Leben vollzieht sich in einem fortwährenden Kampf (*ʾagōnā*)[221] mit dem Satan,[222] der sich ständig Zutritt in den Tempel des Geistes zu verschaffen sucht.[223]

> „Wenn aber der Satan vom Menschen, in dem Christus wohnt, hört, dass er hässliche Worte spricht oder zürnt oder sich zankt oder sich streitet, weiß er, dass Christus nicht bei ihm ist, und kommt dann und vollführt an ihm seinen Willen. Denn Christus wohnt in den Ruhigen und Demütigen und lässt sich nieder in denen, die vor seinem Wort (*mell^{e}ṯeh*) erbeben, wie der Prophet gesagt hat: «Auf wen soll ich schauen und bei wem soll ich wohnen, wenn nicht bei den Ruhigen und Demütigen, die vor meinem Wort (*mell^{e}ṯay*) erbeben?» (Jes 66,2).“[224]

Nach Aphrahat bleibt der Heilige Geist, „den die Propheten empfingen und auch wir gleichermaßen“,[225] nicht die ganze Zeit im Menschen. Sein Hauptkennzeichen ist, dass er bald zu dem wandert, der ihn gesandt hat; bald kommt er zu dem, der ihn empfangen hat. Er wandert also allzeit und steht vor Gott und schaut sein Angesicht. Am Ende der Zeit geht er wieder zu Christus, zu seiner Natur.[226] Gerade an diesem Punkt gibt Aphrahat einen Einblick in die rabbinische Auffassung vom Heiligen Geist im Zusammenhang mit dem Tempelheiligtum.[227] Greift Aphrahat hier auf die Vorstellung von der dynamischen Bewegung des Geistes als erschaffende und erhaltende Tätigkeit und Kreativität JHWHs bei der Weltschöpfung zurück (Gen 1,2), so weist dieser Gedanken in die Richtung der Neuschöpfung hin. „Gott schafft den Adamssöhnen etwas Neues“.[228] Darauf wird später noch einzugehen sein.

---

[221] Z.B. D 6:14; FC I, 204f; D 7:18; FC I, 227; APHRAHAT verwendet das syrische Wort *ʾagōnā* (ähnlich wie im griechisch *ἀγών)* mehr als 25 Mal in drei Darlegungen (D 6, 7 und 14); so ist in D 14:38; FC II, 374 zu lesen: „Ihr seid die Läufer beim Wettkampf, die sich abmühen im Stadion und Kränze entgegennehmen (vgl. 1Kor 9,24).“
[222] Vgl. FRANK, Angelikos Bios, 9; KRETSCHMAR, Taufgottesdienst, 42. 50f.
[223] D 6:17; FC I, 208f.; Vgl. VÖÖBUS, HASO vol. 3, 6f.
[224] D 6:17; FC I, 209 (PS I 304,10-19); ActThom 46.
[225] D 6:15; FC I, 207 (PS I 297,8f).
[226] D 6:14; FC I, 205f (PS I 293,14f).
[227] SCHÄFER, Vorstellung, 140f.
[228] D 22:24; FC II, 518 (PS I 1037,20).

Die Konzeption von der dynamischen Bewegung des Geistes bei Aphrahat beinhaltet eine paränetische Bedeutung.[229] Das tugendhafte Leben der Bundessöhne und -töchter, ja, das Christsein überhaupt, speziell aber das „Mönchsein" der Einzelnen (*īḥīḏāyē*) bedeutet für Aphrahat immer Kämpfer und Streiter bzw. Krieger Christi gegen den Bösen und seine Herrschaft in der Welt zu sein,[230] und zwar nach dem Vorbild Christi, des heldenhaften Mannes.[231] Von daher ist das Bekenntnis Aphrahats zum „siegreichen" bzw. „unschuldigen" (*zakkāyā*) Christus zu verstehen, der als einziger, wahrer und unbesiegbaren Athlet (*ʾaṯlēṭā*)[232] unverwundet aus dem Kampf gegen den Bösen (bzw. den trügerisch-unreinen Geist[233]) dieser Welt hervorgegangen ist.[234] Die syrische Verwendung des christologisch gebrauchten Athlet-Titels „Unschuldig" oder „Siegreich" (*zakkāyā*) ist hier einzuschließen. Aphrahat empfiehlt den Asketinnen und Asketen Folgendes:

> „Zur Stunde, da er in sich selber spürt, dass er nicht im Geiste glüht und sein Herz in das Denken dieser Welt fällt, soll er erkennen, dass der Geist nicht mehr bei ihm ist, soll er aufstehen, beten, wachen, dass der Geist Gottes zu ihm zurückkehrt, damit er nicht vom Feind bezwungen wird."[235]

Aphrahat greift hier das Problem auf, dass die besondere Gegenwart Gottes im Zusammenhang mit der Sünde der Bundessöhne und -töchter nicht zu realisieren ist. Blickt man von diesem Gedanken auf die rabbinische Theologie zurück,[236] so ist hier der Hintergrund ersichtlich: Es handelt sich um die Gegenwart bzw. das „Fehlen", aber auch

---

[229] DELCOGLIANO, Indwelling, 188.

[230] D 6:1; FC I, 186 (PS I 248,18-19): „Wer zum Athlentum ausgebildet wird, bewahre sich vor der Welt"; D 6:2; FC I, 188-189 (PS I 253,14-255,24); Vgl. A. v. HARNACK, Militia Christi, Tübingen 1905.

[231] D 5:24; FC I, 177 (PS I 233,19-21); Vgl. D 14:40; FC II, 377f.; H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche, Berlin-New York [5]1999, 1149f; NAGEL, Motivierung, 29. 61.

[232] Bei EPHRÄM, *HdP* 12,6; *HdF* 24,1; *ActThom* 39.50 (syr. Version); hierzu KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 45 (*rabb ḥaylā*); Vgl. MURRAY, Symbols, 198; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 144.185.

[233] Vgl. Apg 9,16; 20,23; außer vom Geist der Heiligkeit (*rūḥā d*[e]*-qudšā*) spricht APHRAHAT auch vom unreinen, bösen und quälenden Geist, der z.B. in Saul wohnte (D 6:16; FC I, 207/PS I 297,21-300,5; D 9:9; FC I, 264/PS I 428,23-26); RAASCH, Monastic IV, 276; Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 182.

[234] D 7:1; FC I, 215 (PS I 313,1f.) mit Anm. 3; Vgl. dazu D 12:5; FC II, 303 (PS I 516,9-18) mit Bezug auf Jes 53,9f; Mt 18,3 und *syr.* Jes 65,20); bei EPHRÄM, *HdP* 12,6; Vgl. BRUNS, Christusbild, 169ff; *besonders* 171 mit Anm. 106; dazu auch LOSE, Askese, 159.

[235] D 6:17; FC I, 208f (PS I 301,11-16).

[236] Vgl. G. WINKLER, Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken (OCA 267), Roma 2002, 99 mit Anm. 106 bemerkt, dass der Verlust der Präsenz der Schechina Gottes gemäß der Hekalot-Literatur nicht mit dem Sündenfall des ersterschaffenen Menschen eintritt, sondern mit dem Aufkommen des Götzendienstes in der Generation Henochs, des Enkels Adams.

um die „Wiederkehr“ des Heiligen Geistes im zweiten Tempelheiligtum.[237] Der Heilige Geist und der Mensch als Heiligtum sind im Zusammenhang. Das steht in Analogie zur rabbinischen Auffassung, die den primären Zusammenhang zwischen dem Heiligtum und der Schechina sieht.[238] Diesbezüglich stellt PETER SCHÄFER treffend fest: „Das Heiligtum ist der Ort des hl. Geistes, weil es Ort der Schechina ist; die Gegenwart des hl. Geistes im Heiligtum ist von der Gegenwart der Schechina abhängig.“[239]

ARNOLD GOLDBERG bemerkt hiezu: „Die Schekhinah, die man sich auf Menschen ruhend vorstellte, gehört zum Typus der Erscheinungsschekhinah.“[240] Weiters sagt er: „Da das Heiligtum der Ort der Schekhinah ist, könnte man annehmen, dass zwischen der Gegenwart der Schekhinah und dem Heiligen Geist, wie er im Heiligtum auf Menschen ruhte, ein Zusammenhang besteht.“[241] Auf Grund der Schriftbeweise (Jer 7,4-5; Lev 26,12; Mt 18,20, Joh 14,20, 1Kor 3,16; 6,19 und 2Kor 6,16) ist die Vorstellung einer unmittelbaren Gegenwart der Schechina auch bei Aphrahat anzunehmen. ARNOLD GOLDBERG[242] zeigt den Befund aus dem Midraschim über die Entfernung des Geistes mit dem Verweis auf drei Hauptsünden (Blutvergießen, Unzucht und Götzendienst).

5.3.3. Die Einwohnungsgegenwart Christi in der Eucharistie

Dass in diesem Zusammenhang der Gedanke vom Empfang des Leibes und Blutes Christi herangezogen wurde, ist an sich begründet.[243] So sagt Aphrahat in den folgenden zwei Stellen:

> „Würden sie sich aber im Wasser der Taufe (*mayyā d^{e}-maʿmōḏīṯā*) waschen und Leib und Blut Christi (*pagreh w^{e}-d^{e}meh d-m^{e}šīḥā*) empfangen, würde das Blut durch Christi Blut gesühnt, der Leib würde durch Christi Leib gereinigt, die Sünden würden durch das Wasser gereinigt, das Gebet spräche dann mit der Majestät (*rabbūṯā*).“[244] „Wer den Leib Christi (*pagreh d-m^{e}šīḥā*) empfängt, bewahre seinen Leib (*pagreh*) vor allem Schmutz (*ṭanputā*). Wer den *alten Menschen* ver-

[237] SCHÄFER, Vorstellung, 139. 141; Vgl. LODAHL, Shekhinah/Spirit, 51-58.
[238] SCHÄFER, Vorstellung, 140.
[239] Ebd.
[240] GOLDBERG, Untersuchungen, 465.
[241] Ebd., 468.
[242] Ebd., 466-490.
[243] *Siehe* D 21:15; FC II, 489: „Elischa weissagte, und in Samaria herrschte Überfluß (vgl. 2Kön 7,1); Jesus sprach: «Wer von meinem Leib isst und von meinem Blut trinkt, lebt in Ewigkeit» (Joh 6,54.58)“; *siehe* dazu unten: 12.3.3.
[244] D 4:19; FC I, 154 (PS 181,12-16).

lässt (*man d-šālaḥ la-bar-(ʾ)nāšā*), kehre zu seinen früheren Werken nicht zurück (vgl. Eph 4,22). Wer den *neuen Menschen* anzieht (*man d-lābeš la-bar-nāšā ḥa(d)tā*), bewahre sich vor jeglichem Dreck (vgl. Eph 4,24).“[245]

Hier ist von der „eucharistischen“ Gegenwart[246] und der damit implizierten Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu die Rede:

„Sie (zu erg: die Asketen) lieben unseren Herrn und lecken seine Wunden, wenn sie seinen Leib nehmen und ihn auf ihre Augen legen und ihn lecken mit ihren Zungen, wie ein Hund seinen Herrn ableckt. Die aber nicht über das Gesetz nachdenken, heißen «stumme Hunde, die nicht bellen können; alle, die nicht eifrig fasten, heißen gierige Hunde, die sich selbst nicht sättigen können» (Jes 56,10f). Die aber eifrig um Erbarmen bitten, empfangen das Brot der Söhne, und man wirft es ihnen zu (Mt 15,26).“[247]

Gott erweist sich bleibend anwesend in der heiligen Eucharistie, d.h. Christus selbst, der Gesandte des Wohlwollens des Vaters und seine zur Rettung bzw. zum Heil (Leben) der Menschen gewirkten Taten sind gegenwärtig.[248] Auch in dieser Hinsicht entfaltet Aphrahat den Sinn vom „eucharistischen Christus“ als heilende Gabe der Gegenwart Gottes[249] im „Feuer und Geist“;[250] und als solcher ist er der „König“[251] über die Einzelseele, bei der er ein- und ausgeht.[252] Die Betonung des in Christus wiedergeschenkten Heils und der Funktion Christi – und zwar bildlich als Bringer der Früchte des Lebensbaumes[253] – verdeutlicht Aphrahat mit folgenden Worten:

---

[245] D 6:1; FC I, 187 (PS I 252,13-18).

[246] Vgl. ActThom 158; *siehe* auch oben im ersten Teil: 2.5; Vgl. BURKITT, Early Eastern Christianity, 123; KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 153-156; eine Vertiefung und Weiterführung dieses Gedankens *siehe* unten: 7.3.2. und 12.4.

[247] D 7:21; FC I, 229 (PS I 349,8-17); über die Redewendung vom „Lecken der Wunden“ *siehe*: SCHWEN, Afrahat, 105; ActThom 143; Vgl. typisch für die alte kirchliche Tradition konzentrierte sich die Gegenwart Christi fast aussschließlich auf die eucharistische Realpräsenz, *siehe*: A. SCHILSON, Liturgie als Ort der Gegenwart und Wirksamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu, in: IKaZCom 31 (2002) 22-33.

[248] Vgl. MURRAY, Symbols, 72. 87f.; dazu auch Didache 10,1-2; 14,1-2 (Text: GEERLINGS, 123. 133).

[249] Vgl. ActThom 50; hier ist explizit die Rede von dem gereichten Brot zur Vergebung der Sünden und ewigen Vergehungen; *siehe* oben im ersten Teil: 2.5.

[250] Vgl. bei EPHRÄM, *HdF* 10,8-10; 30,2; *siehe* dazu unten: 7.3.2.

[251] JARKINS, Aphrahat, 123 mit Verweis auf Ps 24,7: „Ihr Tore, hebt euch nach oben, hebt euch, ihr uralten Pforten; denn es kommt der König der Herrlichkeit.“

[252] Vgl. D 9:11; FC I, 265f: „Liebe die Enthaltsamkeit! (Sie hält) liebliche Früchte (bereit). Wer von ihnen isst, sättigt seine Seele, freut sich und jubelt. Alle Bäume erschmeckt man an ihren Früchten, die Gedanken eines Menschen erkennt man aus seinem Munde“; Vgl. die Rede von der Einwohnung Gottes in der Seele des Menschen bei TATIAN, *Orat.*15,2; bei IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *IgnEph.* 9,2; 15,3 und *IgnMagn.*12,1.

[253] Vgl. BURKITT, Early Christianity, 22; GAVIN, Aphraates, 14f.; Vgl. G. WIDENGREN, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 318-320.

„Nun, durch die Ankunft des Kindes (*yaldā*) der *seligen* Maria sind die Dornen herausgerissen, der Schweiß abgewischt, der Feigenbaum verflucht (Gen 3,19; Mt 21,19), der Staub zum Salz geworden (Mt 5,13), der Fluch ans Kreuz geheftet, die Schneide des Schwertes hinweggenommen vom Baum des Lebens und er als Speise gegeben für die Ehelosen (zu erg.: die Gläubigen), das Paradies den *Seligen* (*ṯubānē*), *Jungfrauen* (*bᵉṯūlē*) und *Heiligen* (*qaddīšē*) verheißen, die Früchte des Lebensbaumes (*pīrānʾīlānā*) den Ehelosen und den Jungfrauen gegeben, und denen, die den Willen Gottes tun, ist das Tor (*tarʿā*) geöffnet und der Weg (*ʾurḥā*) gebahnt.“[254]

In der Eucharistie empfangen die ChristInnen den auferstandenen, nicht den sterblichen Leib Christi. Das Essen und Trinken von Fleisch und Blut Jesu erinnert an das Essen der Weisheit und bedeutet, dass „die lebenspendende Speise das ganze fleischgewordene Leben des fleischgewordenen Sohnes Gottes ist.“[255] Dabei stehen sie auch hier für eine intensive und enge Gemeinschaft: Es geht darum, Jesu Lehre (göttliche Weisheit), seine Person, d.h. das göttliche Leben,[256] wirklich und bereitwillig in sich aufzunehmen[257] und sich dadurch von innen heraus umgestalten zu lassen. Darauf deutet auch hin, dass Jesus selbst mit dem, was der Mensch isst und trinkt, in sein Innerstes kommt und ihn dadurch prägt.[258]

Aphrahat drückt darin etwas aus, was er an anderen Stellen bereits erwähnte. Die Taufe ist ein Mysterium, durch das der Heilige Geist in den Menschen eintritt. Der Geist führt

---

[254] D 6:6; FC I, 193 (PS I 265,15-268,1); Vgl. OdSal 28,4; LG 15,12; 21,12; EPHRÄM, *HdEpiph* 13,6; *HdC* 9,2; *CDiat* 2,17; Vgl. BURGES, The Holy Spirit, 183-185; *siehe* oben: 3.1.1. *bes*. unter dem Abschnitt: *Christus, der Bauschlussstein*; dieser Text hat gewisse Ähnlichkeiten mit *TestLev* 18,10-12: „Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen zu essen geben von dem Baume des Lebens, und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen sein. Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten“; zitiert nach H. WAHLE, Die Erbsündenlehre und die zwischentestamentliche Literatur, in: F. DEXINGER u.a., Ist Adam an allem Schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?, Innsbruck u.a. 1971, 116-181, hier: 161; die Rolle des Messias ist in den jüdischen Schriften nicht zu finden (ebd. 180f).

[255] C. K. BARRET, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1990, 309.

[256] D 12:6; FC II, 304 (Jesus gab mit seinen eigenen Händen seinen Leib zur Speise); ähnlich D 12:7; FC II, 305; und nochmals in D 21:10; FC II, 485 (Jesus gab seinen Leib für die Völker); D 21:9; FC II, 484 (das Brot des Lebens; vgl. Joh 6,36); hervorzuheben ist die spezifische Bedeutung von *ḥayyē* (Leben), die nach der syrischen Tradition mit *pūrqānā* (Erlösung) identisch ist; *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 156; *siehe* auch oben im ersten Teil: 2.5.; bezüglich der Pascha-Eucharistie *siehe* unten: 12. Kapitel.

[257] Vgl. D 14:39; FC I, 376 (PS I 684,10-17).

[258] Vgl. EPHRÄM, *HdF* 10,9; hier spricht EPHRÄM deutlich, wie Christus durch das Sakrament der Eucharistie den Menschen neu gestaltet. Dabei denkt er auch an die innere Erneuerung bzw. Neuschöpfung des Menschen zur Engelgleichheit, die gleichzeitig Christusförmigkeit ist; hierzu *siehe*: W. CRAMER, Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer (OCA 173), Roma 1965, 155f.

den einzelnen Menschen zum Empfangen des Leibes und Blutes des Messias.[259] Eucharistie ist ebenfalls ein Mysterium, durch das der Heilige Geist den Menschen ernährt.[260] Durch die Taufe ist ein Mensch rein genug, um das Wort Gottes zu empfangen,[261] das Gebet mit dem jungfräulichen Opfer seiner eigenen Existenz vor den Thron Gottes zu bringen[262] und am eucharistischen Mahl teilzunehmen.[263] Parallel zur „Sättigung" mit der Glanzherrlichkeit der Schechina Gottes[264] sind das mystische (also geheimnishafte und in tiefer Weise reale) Erleben und die beseligende Erfahrung vom „Schauen" und „Sehen" bedeutsam (vgl. Mt 5,8).[265]

Man geht wohl nicht fehl, wenn man hier eine Auseinandersetzung mit den Juden sieht.[266] Eingeordnet in diesen Kontext will Aphrahat mit seiner Exegese die Haltung der syrischen Christen (seiner Gemeinde) gegenüber dem Götzenopferfleisch (1Kor 8,1-13; 10,23-33; 1Tim 4,1-5) erklären.[267] Er vertritt die These: die jüdische Unterscheidung der Speise hat keine Heilsrelevanz. Ausschlaggebend ist die rechte Weise, Speisen zu sich zu nehmen, „ohne Habgier von der Schöpfung und gläubig seine Gabe" entgegenzunehmen.[268] Aus diesem lezten Aspekt kann man interpretieren, dass Aphrahat den jüdischen Disputen beweisen will, dass Jesus kein Verführer zum Essen ist.[269]

---

[259] Vgl. S. P. BROCK, An Archaic Syriac Prayer over Baptismal Oil, in: StPatr 41 (2006) 1-12.
[260] Vgl. EPHRÄM, *HdF* 10,12-13; Vgl. dazu BROCK, Fire, 234f.
[261] D 12:9; FC II, 308; Vgl. D 10:9; FC I, 278-279; *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 158; *siehe* auch unten: 11.4.2.
[262] D 4:18; FC I, 152f. (PS I 177,4-9); hier wird das Gebet personifiziert dargestellt: „Bemühe dich also, mein Lieber, um das Gebet, das für dich mit Gott spricht." Hier sieht man deutlich, wie APHRAHAT seine Gedanken über das Gebet als Opfer aus dem atl. Kontext bezüglich der Reinheit der Opfertiere bildet: D 4:13; FC I, 150 (PS I 169,6-9) wo Mal 1,4 im Kontext der Darbringung des Gebets als Opfer zitiert wid; Vgl. dazu D 4:13, FC I, 149 (PS I 165,19-21).
[263] D 4:19; FC I, 154 (PS I 181,11-20).
[264] Gemäß der Hekalot-Literatur ruhte die Schechina Gottes ursprünglich auf einem Cherub unter dem „Baum des Lebens", und der Urmensch schaute das Aussehen der Schechina; weiters: ShemR 47,5: Mose wurde auf dem Sinai vom „Glanze der Schechina genährt"; PesK 24,7: Als die Israeliten sagten: «Wir wollen tun und hören» (Ex 24,7), „gab Gott ihnen etwas vom Glanz der Schechina von oben"; I. CHERNUS, Mysticism in Rabbinic Judaism, *besonders* Kapitel V: „Nourished by the Splendor of Shekinah": A Mystical Motif in Rabbinic Midrash: 74-88, hier: 80.
[265] Vgl. J. RAASCH, The Monastic Concept of Purity of the Heart and Its Sources. I., in: StMon 8 (1966) 7-33, hier: 21; dazu noch JARKINS, Aphrahat, 113 Anm. 421 und 422 verweisen auf PHILO VON ALEXANDRIEN und ORIGENES (ca. 185 bis ca. 254).
[266] D 15 „Über die Unterscheidung der Speisen".
[267] D 15:2; FC II, 395 (PS I 732,13-24); APHRAHATs Argumentation bezieht sich weder auf den Beschluss des Apostelkonzils (Apg 15,20) noch auf die Praxis des Gewissens des anderen gemäß 1Kor 10,23-33.
[268] D 15:2; FC II, 395 (PS I 732,13-18).
[269] SCHÄFER, Jesus, 185. 240.

Die Untersuchung der Texte und deren *Kon*text haben jedoch ergeben, dass dies von untergeordneter Bedeutung ist. So richtet sich der Blick mehr nach innen. Alle Mahnungen zielen darauf, das Innewohnen Christi als der „Schechina“ Gottes und seine Einwohnungsgegenwart im Menschen von allen äußeren und inneren Gefährdungen sorgsam zu schützen, um ganz am hochzeitlichen Geheimnis Christi teilzuhaben. In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, wenn Aphrahat sagt: „Wer auf das Gastmahl des Bräutigams hofft, soll das zeitliche Gastmahl nicht lieben.“[270] So schreibt Aphrahat in der *IX. Darlegung* „Über die Demut“:

> „Wenn Zorn in dir empfangen wird, entsteht ein Geschwür. Lass es deine Zunge nicht hervorbringen und bis an die Lippen kommen! Alle Gedanken, die in deinem Herzen aufsteigen, bewahre in deinem Inneren. Das Gute, das dein Herz empfängt, gib weiter an die Zunge, schöne Worte soll dein Mund lernen. Wende das Wort viele Tage in deinem Herzen und sieh, ob es würdig ist, dann gib es weiter zur Zunge. Wenn es unpassend ist, soll es in deinem Herzen sterben. Verbirg es in deinem Sinn. Bewahre deine Zunge vor dem falschen Zeugnis, damit du nicht am ganzen Leib Feuer fängst. Der Königssohn, der in dir wohnt, soll schön erhoben werden; du sollst kein böses Treiben bei ihm einführen. Denn er will allein im Menschen wohnen. Bei dem, der durch viele Gedanken zerstreut ist, wohnt er nicht. Deine Zunge soll schweigen lieben, da sie die Wunden deines Herrn leckt. Deine Lippen mögen sich vor der Spaltung in Acht nehmen, da du mit ihnen den Königssohn küsst. Aus deinem Mund soll kein leeres Geschwätz hervorgehen, damit er dich nicht verlässt und nicht mehr in dir wohnt.“[271]

Für Aphrahat ist und bleibt deshalb diesbezüglich die Einheitlichkeit bzw. Ganzheit (*īḥīḏāyūṯā*), die innere Reinheit (*daḵyūṯā lebbā*) und damit zusammenhängend die innere Begegnung im Dialog und im lautlosen Schweigen für das reine Herzensgebet[272] bedeutsam. Dieser anthropologische Ansatz steht in enger Verbindung mit der theozentrischen Perspektive des AT: „Gott ist es, der handelt, spricht und seinen Bund den Menschen anbietet.“[273] Und Gott ist es, der diesen Ort kennt, denn „das hat unser Erlöser gezeigt“, so schreibt Aphrahat, „dass Gott um den Willen des Herzens und des Gedan-

---

[270] D 6:1; FC I, 186 (PS I 249,6-7).
[271] D 9:9; FC I, 265.
[272] K. WARE, Weisen des Gebetes und der Kontemplation. I. in der Ostkirche, in: B. MCGINN/J. MEYENDORFF/J. LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 394-411, hier: 399 bemerkt: „Wenn »Herz« in diesem umfassenden Sinn verstanden wird, ist es klar, dass für die christlichen Autoren der Ostkirche das »Herzensgebet« nicht nur »affektives Gebet« nach westlichem Verständnis bedeutet, sondern Gebet des ganzen Menschen, Gebet, in dem der Betende sich voll und ganz mit dem Tun des Betens identifiziert.“
[273] H. FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTAbh NF 10), Münster i.W. ^{2}1984, 31.

kens weiß, wie unser Herr geschrieben hat, «Euer Vater weiß, noch bevor ihr ihn fragt, worum ihr bittet» (Mt 6,8).“[274]

Aphrahat übernimmt die syrische Tradition von der Reinheit (*daḵyūtā*) und Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) als wichtige Komponente für die Christuseinwohnung in den Menschen und hebt die starke Affinität zwischen christlicher Taufe-Eucharistie als dem vollzogenen Ort der Einwohnungsgegenwart Christi und dem asketischen Kampf für die Bewährung des Geistes Christi hervor.[275] Thematisch verknüpft er diese Ermahnung mit dem Gebet als vierte Art der Einwohnungsgegenwart Christi in den Menschen: Wenn „der Geist nicht mehr bei ihm ist, soll er aufstehen, beten, wachen, dass der Geist Gottes zu ihm zurückkehrt, damit er nicht vom Feind bezwungen wird.“[276]

5.3.4. Die Einwohnungsgegenwart Christi im Gebet

Exegetisch entfaltet Aphrahat diesen Gedanken weiter mit zwei Schriftstellen aus Mt 6,6 und Mt 18,20.

Mt 6,6: Der Mund und die Kammer des Herzens

> „Ferner lehrte unser Erlöser das Beten und sprach: «Ihr sollt im Verborgenen zum Verborgenen beten; er sieht nämlich alles» (Mt 6,6). Er sprach nämlich: «Geh in deine Kammer und bete zu deinem Vater im Verborgenen. Und der Vater, der das Verborgene sieht, wird dir vergelten.» Warum nun, mein Lieber, hat unser Erlöser gelehrt und gesprochen: «Bete zu deinem Vater im Verborgenen bei verschlossener Tür»? Dazu möchte ich, soweit ich es verstanden habe, dir eine Erklärung geben. Er hat nämlich gesagt: «Bete zu deinem Vater im Verborgenen bei verschlossener Tür.» Das aber heißt – so zeigt es uns das Wort unseres Herrn «Bete im Verborgenen» – «in deinem Herzen und schließe dabei die Türe». Was ist das für eine Tür, von der er gesagt hat: «Schließe sie!»? Doch nur dein Mund, der (Türe) ist (zum) Tempel, in dem Christus wohnt, wie der Apostel gesagt hat: «Ihr seid Tempel des Herrn» (1Kor 3,16), der in den inneren Menschen eintreten will, in dieses Haus, und es von allem Unreinen läutern will, wobei die Tür, welche dein Mund ist, geschlossen sein soll. Wenn dem nicht so wäre, wie würdest du dann diese Sache verstehen?

---

[274] D 4:10; FC I, 146; Vgl. LIMBECK, Dank, 135.
[275] *Siehe* auch unten: 12.3.3.
[276] D 6:17; FC I, 208f. (PS I 301,15-16); einige Beispiele aus dem AT sind im 16. Kapitel dieser Darlegung zu lesen, so spricht APHRAHAT über David: „Auch bei David war der Geist der Heiligkeit, den er empfangen hatte, nicht allzeit zu finden: Immer wenn er die Kithara schlug, dann kam er. Denn wäre er allzeit bei ihm gewesen, hätte er nicht zugelassen, dass er sich an der Frau des Urija versündigte. Als er nämlich wegen seiner Sünden betete und seine Fehler vor Gott bekannte, sprach er folgendermaßen: «Deinen Heiligen Geist nimm nicht von mir» (Ps 51,13)“ (D 6:16; FC I,207f./PS I 300,3-10).

> Wenn du nämlich zufällig auf dem Felde bist und kein Haus und keine Türe da ist, warum könntest du dann nicht im Verborgenen beten? Wenn du nun zufällig auf einer Bergspitze dich befindest, warum könntest du dann nicht beten?“[277]

Dieser Vergleich zwischen dem Jerusalemer Tempel als Ort des Gebetes[278] und der individuellen Person[279] ist eindrucksvoll. Die „Tür“ des Tempels ist für Aphrahat der „Mund“ des Menschen. An anderer Stelle sagt Aphrahat: „Dir genügt unser Mund, du hast Wohnung genommen in unserem Inneren.“[280] Durch den Mund tritt der König Christus ins Erlebens- und Verhaltenszentrum ein, also ins Innerste des Menschen (*nāšā gawwāyā*).[281]

Sachlich Analoges gilt dann auch für das Innerste des Paradieses und des Jerusalemer Tempels. Dieses Innerste wurde als das „Allerheiligste“ bezeichnet.[282] In der Zeit des zweiten Tempels durfte der Hohepriester nur einmal (am Großen Versöhnungstag) diesen Raum betreten.[283] Der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), der Priester (*kumrā*) und Hohepriester (*rabbā kāhnā*) tritt in die innere Kammer gleichsam wie ins „Allerheiligste“ des Menschen ein.[284] Er „macht“ („schafft“) dadurch den einzelnen Menschen rein und würdig als Wohnstatt (*mašr^{e}yā*) seiner Gottheit.[285] Aphrahat begründet dies damit, dass

---

[277] D 4:10; FC I, 145f (PS I 157, 9-32); Vgl. dazu D 6:10; FC I, 148 (PS I 165, 6-9): „Wie ich dich oben ermahnt habe, erhebe, wenn du betest, dein Herz nach oben, deine Augen aber nach unten und tritt ein in deinen inneren Menschen und bete im Verborgenen zu deinem Vater im Himmel (vgl. Mt 6,6).“

[278] Vgl. Luz, Matthäus, 325f.

[279] BROCK, Spirituality, 96 Anm. 10: palästenisischer *Targ.Neof.Gen* 4,7 (Text: MCNAMARA, ArBib 1A, 65): „Surely, if you make your work in this world to be good, you will be remitted and pardoned in the world to come; but if you do not make your work in this world to be good, your sin will be kept for the day of great judgment; and the *door of your heart* your sin crouches. Into your hands, however, I have given the control over the evil inclination and you shall rule it, whether to remain just or to sin“; und ebd. 99 mit dem Hinweis auf den *b*Taanit 2a (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. III, 638): „Welcher Dienst wird mit dem Herzen verrichtet? Es ist das Gebet”.

[280] D 23:59; FC II, 596 (PS II 121, 10-11).

[281] Vgl. OdSal 4,3; 10,1; 26,2; 41,10; FRANZMANN, Portrait, 231; EPHRÄM, *HdF* 20,6; BROCK, Spirituality, 98 mit Anm. 15-16; *DERS.*, Some Prominent Themes in the Writings of the Syriac Mystics of the 7th/8th Century AD (1st/2nd cent. H), in: M. TAMCKE (Hg.), Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient (GOF.S 38), Wiesbaden 2010, 49-59.

[282] G. A. ANDERSON, The Genesis of Perfection. Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination, Louisville/London 2001, 56f.; Vgl. D 19:4; FC II, 446 (PS I 287,4-9); EPHRÄM, *HdP* 3,7-16; 15,9-10; hier ist die Parallele zwischen dem Sündenfall Adams und dem des Königs Usija gemäß 2Chr 26,19-21; 2Kön 15,5 mit Bezug auf Lev 13,45 und Sach 14,5 deutlich zu sehen.

[283] Vgl. BARKER, On Earth, *bes*. Kap. 4: 40-60; ANDERSON, Genesis, 48f. 122.

[284] S. P. BROCK, The Prayer of the Heart in Syriac Tradition, in: Sobornost/ECR 4, 2 (1982) 131-142, hier: 134 schreibt er: „Thus the chamber to which Christ refers is no longer located somewhere in ordinary space, for it has been interiorised and transferred to sacred space.“

[285] D 2:20; FC I, 117 (PS I 92,21-93,1); Mt 12,43; Lk 8,2; 11,24.

diesem gerechtfertigten und erlösten Menschen, d.h. dem Getauften, in dem der Hohepriester Christus und dessen Geist wohnt, eine priesterliche Funktion verliehen wird (vgl. Ex 19,5-6),[286] also in einem besonderen Naheverhältnis zu Christus zu stehen und seine Gebote zu beachten.[287] Christsein heißt also nach Aphrahat nichts anderes als Priestersein (aller Gläubigen).[288]

In diesem Kontext kommt Aphrahat nun zum wesentlichen Aspekt des rein innerlichen Gebetes im Herzen[289] als Ort für die bleibende Geist- und Christuseinwohnung in den einzelnen Menschen zu sprechen. Als der Tempel Gottes ist der Getaufte „Ort" der reinen Opfergaben (*qurbānē d*^{e}*ḵayyā*) des Gebetes (Mal 1,11)[290] – „mein Haus wird ein Bethaus genannt werden" (Mt 21,13)[291] –, denn das Gebet selbst ist in Wahrheit Le-

---

[286] GOLITZIN, Liturgy, 9 mit Anm. 22.

[287] S. P. BROCK, The Priesthood of Baptised: Some Syriac Perspectives, in: Sobornost/ECR 9,2 (1987) 14-22, hier 18f.; Vgl. ANDERSON, Genesis, 46. 56: beruhend auf Gen 2,9.21-23 und im Vergleich mit dem Text aus dem Jubiläenbuch (3,6.9), das in etwa 150 vor Christus entstanden ist, schreibt er: „Eden was like a Tempel and the function of Adam and Eve was similar to that of the priesterhood"; nach *Jub* 4,24 hat Henoch, der im NT als der „siebte nach Adam" zu bezeichnen war (*Jub* 14-15), auch eine priesterliche Funktion; weiterer Vergleich mit dem äthHenoch bei: P. S. ALEXANDER, From Son of Adam to Second God, in: M. E. STONE/TH. A. BERGEN (eds.), Biblical Figures Outside the Bible, Harrisburg 1998, 87-122, hier: 91-101; Vgl. dazu C. H. T. FLETCHER-LOUIS, The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus, in: C. C. NEWMAN u.a. (ed.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJSup 63), Leiden u.a. 1999, 112-128 (mit jeweils weiterführender Literatur!); A. GOLITZIN, Recovering the Glory of Adam: Divine Light Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourt-Century Syro-Mesopotamia, in: J. DAVILA (ed.), The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity, Leiden 2003, 275-308, hier: 286 mit Anm. 55.

[288] Vgl. OdSal 20,1-5 (Text: LATTKE, 156); JUSTIN, *dial*. 116,3; 117,2 (Text: K. GRESCHAT/M. TILLY (Hg.), Justinus. Dialog mit dem Juden Tryphon (übersetzt von PH. HAEUSER), Wiesbaden 2005, 227-228); unter Berufung auf Ex 19,6; Lev 19,1; auch Jes 61,6 und verwandte Texte in der rabbinischen Tradition, *siehe*: J. B. BAUER, Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19,6), in: BZ NF 2 (1958) 283-286; H. JUNKER, Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex 19,6, in: TThZ 56 (1947) 10-15; R. B. Y. SCOTT, A Kingdom of Priest (Ex 19,6), in: OTS 8 (1950) 213-219; G. STEMBERGER, Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken, in: A. VONACH/R. MESSNER (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen Bd. 1), Münster 2008, 107-121, hier: 109-112; S. D. FRAADE, Ascetical Aspects of Ancient Judaism, in: A. GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), London 1985, 253-288, hier: 270; *siehe* auch unten: 8.2.4.

[289] BROCK, Prayer of the Heart, 135 mit Anm. 11: Der Ausdruck „reines Gebet" fehlt in hebräischen oder griechischen Bibeln; dies findet man aber in der Peschitta (1Chr 16,42).

[290] D 16:3; FC II, 409; Vgl. D. A. DEMPSEY, The Phrase "Purity of Heart" in Early Syriac Writings, in: H. A. LUCKMAN/L. KULZER (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, Collegeville/Minesota 1999, 31-44, hier: 37; Vgl. dazu HAYWARD, Divine Name, 102-107.

[291] Vgl. Jes 56,7; Jer 7,11; *siehe* dazu GAMBERONI, *māqôm*, 1123.

bens-Hingabe an den Willen Gottes.[292] Hieraus folgt die liturgische Rolle des Innnern, dass das Herz gleichsam wie der (eucharistische) „Altar“[293] ist und der Getaufte selbst (als der Adamssohn) zugleich Priester.[294] Diese Erklärung enthält ihre eigenen Grundgedanken: Der begegnende Gott erweist sich als heilig, indem er heiligend wirksam wird, nämlich am Ort der Begegnung, am Altar und am Priester selbst, der hier „priesterlich“ handelt.[295] Der Getaufte bringt das Gebet als reine Opfer- und Heilsgabe vor dem heiligen Thron Gottes dar,[296] „wie unsere Vorväter siegreich waren vor Gott durch ihr Gebet und wie es ihnen zum reinen Opfer geworden ist“.[297] So schreibt Aphrahat:

> „O du, der du betest, gedenke, dass du vor Gott ein Opfer darbringst! Schämst du dich denn nicht, Gebete darzubringen als Opfer, die nicht ohne Tadel sind? Du, der du betest, es solle dir vergeben werden, und bekennst, dass du vergibst, denk vorher nach in deinem Sinn, ob du auch wirklich vergibst, und bekenne erst dann: «Ich vergebe», und dabei vergibst du nicht! […] Wenn du willens bist und vergibst, nimmt er dein Opfer und lässt es aufsteigen und bringt es zusammen mit den

---

[292] Vgl. M. LIMBECK, Wer Dank opfert, der preiset mich: Ps 50,23. Möglichkeiten und Grenzen kultischer Opfer, in: BiKi 49 (1994) 132-137.

[293] BROCK, Prayer of the Heart, 136; *DERS*., Fire, 240; *DERS*., Spirituality, 98; Vgl. JARKINS, Aphrahat, 111 mit Anm. 415, verweist auf die verwandten Texten im *Liber Graduum* (*LG* 12:2; 288,23-26). Mit Bezugnahme auf Heb 11,3 wird hier deutlich gesagt, dass unser Herz eine innere liturgische Funktion als Altar hat (Text: KITCHEN, 120); Vgl. dazu DA XVII; XVIII (Text: CONNOLLY, 154. 156; STEWART-SYKES, 196. 198); weitere Belege bei: R. P. C. HANSON, Eucharistic Offering in the Early Church (GLS 19), Bramcote, Notts 1979, 12f.; Vgl. dazu R. WILLIAMS, Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor (GLS 31), Bramcote, Notts 1982, 6-12.

[294] Dies entspricht den drei Würden Adams als König, Hoherpriester und Prophet: B. MURMELSTEIN, Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre (Diss. Universität Wien), Wien 1927, 20f mit der genannten Literatur und 29ff. bezüglich der Priesterkleidung Adams (GenR 20,29; 43,12), die nach der rabbinischen Literatur auch bei Mose, dem ersten Erlöser, zu sehen ist; bei EPHRÄM, *HdP* 3,16-17 (Priester); vgl. *HdP* 15,8; 13,3 (König); vgl. *HdP* 3,13; 4,4; 7,6; 12,4.

[295] Die Bezeichnung „Priester“ steht in diesem Kontext nicht für einen sakralen Weihegrad, sondern für die besondere Nähe zu und damit auch Dienstbereitschaft für Gott (= „Gottes-Dienst“). Der Glaubende ist insofern „priesterlich“, als er seine spezielle Gottesbeziehung lebt und pflegt; *siehe* dazu: A. SCHENKER, „Ein Königreich von Priestern“ (Ex 19,6). Welche Priester sind gemeint? in: IKaZCom 25 (1996) 483-490; G. STEIN, Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6, in: BZ 45 (2001) 20-36. Unter Berufung auf 1Kor 1,2 ist diese Darlegung APHRAHATs zu verstehen. Die kultische Vorstellung vom Tempel als einen heiligen Ort wird übertragen auf Menschen, die sich als „berufene Heilige“ verstehen und sich in besonderer Zugehörigkeit zu Gott, *dem* Heiligen wissen dürfen; Vgl. dazu P. J. ROSATO, Priesthood of the Baptized and Priesthood of the Ordained: *Complementary Approaches to Their Interrelation*, in: Gregorianum 68 (1987) 215-266.

[296] Ps 141,2; BROCK, Fire, 239 mit Anm. 54-55; die Verbindung des Gebetes in oder mit dem Herzen fehlt ebenfalls in hebräischen oder griechieschen Bibeln; dies findet man aber in der Peschitta (Sir 39,5: „Let him decide to pray in his heart“); ebd. 240; JARKINS, Aphrahat, 108; vor dem Hintergrund des priesterlichen Selbstverständnisses sind die Entsprechung und Identität in der *Funktion* von besonderer Bedeutung. Für APHRAHAT sind solche Gebetshandlungen engelgleich; sie fallen sozusagen zeitlich und funktional mit den ihnen entsprechenden im himmlischen Heiligtum ineins, sodass die Getauften als Priester sich als Teilnehmer am himmlischen Dienst der Engel und auch als Teilhaber an ihrem Wissen vertanden; Vgl. *Jub* 31,14.

[297] D 6:1; FC I, 137; Vgl. BROCK, Prayer of the Heart, 136; *DERS*., Spirituality, 99 mit Anm. 17.

> Gebeten dar. Wenn du aber nicht vergibst, sagt er zu dir: «Ein unreines Opfer bringe ich nicht dar vor dem heiligen Thron, du selbst musst dort hinkommen, um deinem Schuldherrn Rechenschaft zu geben.» Dann magst du auch dein Opfer mitnehmen, er (zu erg.: der Engel Gabriel) lässt dein Opfer ungeachtet und geht fort.“[298]

Für Aphrahat muss zwischen beiden, Innerem und Äußerem, eine Übereinstimmung bestehen. Auch hierin ist die atl. Vorstellung von der „Einwohnung des Geistes“ in den Patriarchen, den Gerechten und den Propheten in der Heilsgeschichte zu sehen. Es zeigt sich, dass die Interpretation Aphrahats im Zusammenhang mit der Erfahrung der Einwohnungsgegenwart Christi bzw. der des einwohnenden Gottesgeistes bei den Christen nicht nur eine spirituelle Erfahrung ist, sondern auch eine real-körperliche. Der Unterschied zur leib- und schöpfungsfeindlichen Haltung der Gnosis, vor allem aber zum asketischen Rigorismus Markions[299] ist bei Aphrahat in der Feststellung zu sehen, dass durch die Askese sowohl die Reinheit des Leibes gewahrt[300] als auch ein ethisch korrektes Verhalten zum Nächsten verwirklicht wird.[301]

---

[298] D 4:13; FC I, 148f.; in dieser Darlegung (PS I 168,23-169,6) ist die Gebetsprüfung durch Erzengel Gabriel auch zu lesen; weiters über die Rolle des Erzengels Gabriel als Vermittler zwischen dem Beter und Gott: D 4:8; FC I, 144 (PS I 153,21-23); D 3:14; FC I, 133 (PS I 129,13-132,4).

[299] Die einmalige Erwähnung/Auseinandersetzung mit Markion (auch mit Mani und Valentin) findet sich in D 3:9; FC I, 127; Vgl. K. HEUSI, Der Ursprung des Mönchtums, Aalen 1981 (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1936), 31. Markion teilt mit der Gnosis die Zwei-Götter-Vorstellung und den christologischen Doketismus. Man sieht: Die asketisch-markionitische Haltung hat aber eine völlig andere Begründung und Zielsetzung. Sie gründet in der Vorstellung von „zwei verschiedene Gottheiten“: einem (angeblich im Alten Testament bezeugten) bösen Schöpfergott (den Demiurgen) und einem (im Neuen Testament verkündeten) guten Erlösergott. Daraus folgt eine klare Absage an den Gott der Schöpfung und des Gesetzes sowie als Ziel der Askese die Vernichtung des Leibes. Solche Vorstellungen, die den *Anti*judaismus und *Anti*monismus (in der schroffen Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium), aber auch den gnostischen *Anti*kosmismus (die negative Einstellung zur „Welt“, zum Kosmos, zur Schöpfung, zum Irdischen und zur Materie) beinhalten, sind nicht haltbar; Vgl. dazu K.-W. TRÖGER, Judentum – Christentum – Gnosis, in: Kairos NF 24 (1982) 159-169, hier: 162f. APHRAHAT selbst sagt das ausdrücklich in D 18:8; FC I, 437f. (PS I 836,20f.); dazu NEDUNGATT, Covenanters, 430 mit Anm. 2.

[300] D 6:1; FC I, 187 (PS I 252,9-12).

[301] D 4:14; FC I, 150 (PS I 169,16-23); besonders hervorzuheben ist der weitere Text aus diesem Abschnitt (PS I 169,24-172,6): „Ich möchte dich ermahnen, mein Lieber, sooft ein Mensch Gott erquickt, vollzieht er ein Gebet. Es steht nämlich folgendermaßen geschrieben: «Als Simri mit der Midianiterin Unzucht trieb, sah ihn Pinhas bar Eleasar, betrat die Kammer und tötete die beiden» (vgl. Num 25,6-8; Sir 45,23-26). Die Tötung dieser beiden wurde ihm als Gebet angerechnet, denn so sprach David über ihn: «Pinhas erhob sich und betete, und es wurde ihm zum Sieg angerechnet für alle Geschlechter auf ewig» (Ps 106,30f). Ihre Tötung, die um seines Gottes willen geschah, wurde ihm als Gebet angerechnet“. Aus diesem Schriftbeweis ist zunächst sein Kontext im ersten Jh. v.Chr. und zwar im Zusammenhang mit der zelotischen Bewegung wahrzunehmen, *siehe*: M. BARKER, The Great High Priest. The Temple Roots of Christianity Liturgy, London 2004, 40; JARKINS, Aphrahat, 119, bemerkt: „Aphrahat follows in this interpretative vein by ascribing a positive value judgement to Phinehas’ actions; it was prayer, not murder”; Vgl. dazu J. J. COLLINS, The Zeal of Phinehas: The Bible and Legitimation of Violence, in: JBL 122

Die Rede von der Tempelexistenz eines konkreten (fleischlichen) Menschen ist auch in der Darlegung „Über das Fasten“ zu finden.

> „Verzichtet nämlich jemand auf Brot und Wasser, soll er unter sein Fasten nicht Schmähungen und Lästerungen mischen. Denn es gibt nur eine Türe zu deinem Hause, das Tempel Gottes ist. Es ziemt sich nicht für dich, Mensch, dass aus der Tür, durch die der König eintritt, Schmutz und Hässliches hervorgeht. Wenn nämlich jemand sich all dieser hässlichen Dinge enthält und Leib und Blut Christi empfängt, soll er auf seinen Mund wohl Acht geben, durch den der Königssohn eintritt. Denn du hast kein Recht, o Mensch, aus deinem Mund schmutzige Worte hervorzubringen. Höre auf das, was unser Lebendigmacher (*maḥyānā*) sagt: «Nicht, was in den Menschen hineingeht, verunreinigt ihn, sondern was aus seinem Munde herauskommt, verunreinigt ihn» (Mt 15,11).“[302]

Dazu ist das Anliegen bzw. die Erklärung Aphrahats in der *IV. Darlegung* Kapitel 10[303] hervorzuheben. Es handelt von der Liebe zur Einsamkeit, zur Ruhe und inneren Begegnung in der Stille und vom lautlosen Schweigen des reinen Herzens (*daḵyūtā lebbā*),[304] um zu beten,[305] und analog dazu, um den Leib und das Blut Christi würdig zu empfangen.[306] Da es hier um die Teilhabe an der göttlichen Liebe geht, die sich in Jesus Christus geoffenbart hat, kann man es auch „mystisches Beten“ bzw. „innerliche Mystik“

(2003) 3-21; weitere Interpretation im Kontext der *Herzens*beschneidung mit den Kriegswerkzeuge (Schwerter und Lanzen), *siehe* unten: 11.1.3.

[302] D 3:2; FC I, 122; Vgl. D 6:1; FC I, 184: „Schmähungen sollen nicht aus unserem Mund hervorgehen, mit dem wir zu Gott beten“; *siehe* dazu EvThom 14; eine etwa ähnliche Vorstellung findet man auch in den frühen griechischen und lateinischen Schriften, zum Beispiel in *De oratione 20,2* von ORIGENES und in *De oratione 4-5* von CYPRIAN. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, sich daran zu erinnern, dass APHRAHAT hier an „reine Hände“ und „lauteres Herz“ (Ps 24,3) denkt, womit eine gewisse Identität mit dem Aufsteigen auf den „Heiligen Berg“ bzw. „Tempelberg“ und dem Eingehen in die „Herrlichkeit des Königs“ impliziert ist.

[303] D 4:10; FC I, 145f (PS I 157, 9-32).

[304] Vgl. D 14:16; FC II, 346f. (PS I 612,22-26): „Die Gefangenen der Kirche (vgl. Sach 9,12 *syr.*) sollen in der Burg sitzen und schweigend ausharren, bis die Belohnung ersteht. Die Schlüsselhalter sollen den Eintretenden öffnen, damit nicht die Tür zum Himmelreich vor ihren Augen verschlossen wird (vgl. Mt 16,19; 23,13)“; D 14:38; FC II, 374 (PS I 681,2-2): „Ihr seid diejenigen, die das Joch tragen, in Stille sitzen und die Gefangenen der Kirche“; Vgl. dazu WARE, Weisen, 398.

[305] Hier teilt APHRAHAT den jüdischen Gedanken mit, dass die himmlischen Engel Gott im Schweigen preisen; ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei EPHRÄM dem Syrer (*HdF* 3,9; 22,10; *SdF* 1.109-114, 127f., 131f.).

[306] In diesem Zusammenhang ist ersichtlich, dass APHRAHAT nicht daran liegt, die dauerhafte Trennung der Einzelnen (*īḥīḏāyā*) von der Gemeinde festzulegen, sondern ihre Gebetspraxis im Alleinsein in der Abgeschiedenheit biblisch-exegetisch zu unterstreichen; Vgl. D. F. BUMAZHNOV, Gebet als Opfer in *Dem.* IV des Aphrahat. Eine spirituelle Lehre im Dienste der antijüdischen Polemik der ostsyrischen Kirche im frühen 4. Jahrhundert, in: H. KLEIN u.a. (Hg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus 4.-8. Augustus 2007 (WUNT 249), Tübingen 2009, 427-436, hier: 432.

nennen, zu dem die stille Betrachtung und das Sich-Versenken in die Liebe (*ḥubbā*) Gottes gehören.

Allerdings schränkt Aphrahat ein:

> „Ferner sprach Jesaja über die Frevler: «Auch wenn sie ihr Gebet mehren, werde ich nicht hören […]» (Jes 1,15). Weiter sprach er: «Sie rufen in meine Ohren mit lauter Stimme, doch ich werde nicht auf sie hören» (Ez 8,18). Dies hat er über das betrügerische Gebet gesagt, das nicht angenommen wird.“[307]

Zum Abschluss dieses Kapitels der *IV. Darlegung* bemerkt Aphrahat: „Denn alle Worte musst du mit Verstand hören, dann wirst du ihre Kraft begreifen.“ In diesem Zusammenhang fährt er an anderer Stelle weiter fort:

> „All deine Gebete sollst du mit Unterscheidung vor Gott bringen! Sieh, auch David hat allezeit so gesprochen: «Ich habe mich erhoben, dass ich dir deine Urteile danke, Gerechter» (Ps 119,62). Auch in einem anderen Psalm hat er gesagt: «Lobt den Herrn allezeit vom Himmel her, lobt ihn in der Höhe» (Ps 148,1). Ferner sagt er: «Ich will den Herrn preisen allezeit; allezeit (sei) sein Lob in meinem Munde» (Ps 34,2). Er hat also nicht nur auf eine Art gebetet, sondern mit Unterscheidung.“[308]

Mt 18,20: Wo einer (allein) ist, wohnt Gott und Christus in ihm

In einem weiterführenden Schritt ist nun auf die zweite Stelle (Mt 18,20)[309] einzugehen:

> „Es hat nämlich dort unser Lebendigmacher (*maḥyānā*) [d.h. Christus, der Erlöser (*pārōqā*)] ein weiteres Wort gesprochen, das mit Verstand gehört werden will. Er hat nämlich gesagt: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20).“[310]

Ausgehend von dieser Stelle, die mit der rabbinischen Vorstellung von der in der Synagoge und in der Betergemeinde gegenwärtigen Gottheit[311] steht, stellt er folgende Frage: „Wenn du nun alleine bist, ist Christus dann etwa nicht bei dir?“ Die Absicht Aphrahats im Hinblick auf dieses Zitat ist deutlich. Es handelt sich nach Aphrahat um das

---

[307] D 4:10; FC I, 146; zu diesem göttlichen Nein *siehe* auch LIMBECK, Dank, 133f.

[308] D 4:17; FC I, 152; das Thema dieses Kapitels ist die Art des Gebetes: „Es gibt nämlich Bittgebet, Bekenntnis und Lobpreis: das Bitt(gebet), wenn jemand um Erbarmen für seine Sünde fleht; das Bekenntnis, wenn du deinen Vater im Himmel bekennst; Lobpreis, wenn du ihn preist wegen seiner Werke.“

[309] Vgl. oben: 5.2.2.

[310] D 4:11; FC I, 146; Vgl. EvThom 30: „Jesus sprach: Wo drei (Götter) sind, sind sie Götter. Wo zwei oder einer ist, bin ich mit ihm“; hierzu NORDSIECK, ThEv, 136-138.

[311] GOLDBERG, Untersuchungen, 500ff. (z.B. die Abschnitte: 287; 379; 381; 382b; 383); Vgl. FRANKEMÖLLE, Matthäus: Kommentar 2, 261f.; *DERS.*, Frühjudentum, 156; LUZ, Matthäus, 53.

bleibende Wohnen Christi, also um die Einwohnungsgegenwart Christi im einzelnen Gläubigen, der durch dieses Geschehen rein geworden ist, auch wenn und gerade weil er eben allein ist und (aber) sich im Namen Christi sammelt und betet.[312]

> „Siehe, es steht geschrieben über die, die an Christus glauben, dass in ihnen Christus wohnt, und dadurch zeigt sie (zu erg.: die Schrift), dass, wenn zwei oder drei da sind, auch Christus mit ihnen ist. Ich will dir nur zeigen, dass (zuweilen) dort, wo statt der zwei oder drei mehr als tausend versammelt sind im Namen Christi, Christus dennoch nicht unter ihnen ist, während (andererseits) ein Mensch allein sein kann und Christus dennoch bei ihm ist. […] Sobald sich jemand im Namen Christi sammelt, wohnt Christus in ihm. Gott aber wohnt in Christus. Also besteht ein Mensch aus dreien: er selbst, Christus, der in ihm wohnt, und Gott, der in Christus (wohnt), wie unser Herr gesagt hat: «Ich bin in meinem Vater und mein Vater in mir» (Joh 14,10f). Er hat gesagt: «Ich und der Vater sind eins» (Joh 10,30). Ferner hat er gesagt: «Ihr seid in mir, und ich bin in euch» (Joh 14,20). Ferner hat er durch den Propheten gesagt: «Ich werde in euch wohnen und unter euch wandeln» (Lev 26,12; Ez 37,27; 2Kor 6,16).“[313]

Die Hervorhebung des Beiwohnens Christi, das nicht vom äußeren Sammeln einer Menge – auch wenn das im Namen Christi geschieht – bestimmt ist, zeigt eine gewisse Neuerung der Deutung von Mt 18,20 bei Aphrahat.[314] Eine Tatsache fällt besonders auf und ist von großer Bedeutung, nämlich wenn Aphrahat sagt: „Sobald sich jemand im Namen Christi *sammelt*, wohnt Christus in ihm.“ Es handelt sich hier um das auf Christus konzentrierte innere Sammeln.[315] Eine überzeugende Erklärung von DMITRIJ F. BUMAZHNOV bezüglich der bekannten Aussage: „wenn zwei oder drei da sind, auch Christus mit ihnen ist“, gibt ein wirkliches Verständnis des Textes von Aphrahat: „Also besteht ein Mensch aus dreien: er selbst, Christus, der in ihm wohnt, und Gott, der in Christus wohnt.“[316] Diese Aussage steht zwar der ersten Aussage nahe, unterscheidet sich aber im Detail. So bemerkt DMITRIJ F. BUMAZHNOV: „Aphrahat will also nicht sagen, dass die Präsenz Christi bei einer über drei Mitglieder zählenden Gruppe ausgeschlossen ist. Vielmehr denkt er an die bereits gegebene Präsenz Christi und Gottes des

---

[312] FRANKEMÖLLE, Jahwe-Bund, 29; nochmals weist er auf das rabbinische Wort bezüglich des Thorastudiums als Vorlage dieser Auslegung hin: „Aber zwei, die zusammensitzen und sich eifrig mit der Thora beschäftigen: da weilt die Schekhina unter ihnen“ (*Pirque Aboth* III 2. auch 6). Die Einwohnungsgegenwart Jesu wird hier analog zur Gegenwart der Schechina beschrieben.
[313] D 4:11; FC I, 146f.
[314] BUMAZHNOV, Gebet als Opfer, 430 mit Anm. 22.
[315] Vgl. BECK, Glaube, 41-45.
[316] D 4:11; FC I, 147 (PS I 16115-7).

Vaters in einem Gläubigen, welche – zusammen mit ihm selbst – die drei ausmachen.“[317]

Mit dem Zitat aus dem Johannesevangelium verweist Aphrahat auf den einzig-artigen Geheimnischarakter der Einwohnungsgegenwart Christi, die einen besonderen Bezug zur Vaterschaft Gottes einschließt.

> „Wir haben dich Gott genannt, wir haben dir den Namen Vater gegeben, weil du uns gezeugt hast, König und Gott, weil du uns berufen hast.“[318]

Diese Bemerkung ermutig dazu, die Vorstellung Aphrahats von einer „wechselseitigen Einwohnung“ hervorzuheben: Gottvater ist in Christus, seinem Messias und Christus, der Eingeborene (*īḥīḏāyā*), ist in Gott und „ich und der Vater sind eins“ (Joh 14,10). Man sieht: Eine „wechselseitige Einwohnung“ geht aus der Einheit in der Differenz und der Differenz in der Einheit hervor. „Diese Einheit des Einen Gottes umfasst seine *Schechina* unter den Menschen, und sie eröffnet sich in der Einwohnung, um die Menschen und die geschaffene Welt in sich aufzunehmen und an sich teilnehmen zu lassen.“[319] KLAUS BERGER bemerkt dazu, dass es in den johanneischen Aussagen über Jesu Einssein mit dem Vater nicht um eine den jüdischen Monotheismus zerstörende Aussage später Hoheitschristologie geht; ganz im Gegenteil: Wenn „der eine und einzige Gott in Jesus wohnt, dann hat Jesus alle Vollmacht eben von Gott dem Vater und nicht aus sich selbst.“[320] Aphrahat bekräftigt dies mit dem Zitat aus Evangelien:

> „In der Macht dessen, der ihn gesandt hatte, löste er die Zunge des Stummen, der schwerhörig war (vgl. Mk 7,32-37). Es sahen die Blinden sein Licht und priesen durch ihn den, der ihn gesandt hatte (Mt 9,27-31).“[321]

Was hier mit dem Blindgeborenen geschieht, ist als nichts anderes zu verstehen als ein Akt der Neuschöpfung (vgl. Gen 3,7: „Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren“). Das „schöpferische“ Tun Jesu steht demnach in enger Verbindung mit dem Offenbarwerden des Schöpfergottes und verdeutlicht dadurch die

---

[317] BUMAZHNOV, Gebet als Opfer, 430; Vgl. oben: 5.1.2. und 5.2.3.
[318] D 23:59; FC II, 568.
[319] MOLTMANN, Schechina, 252.
[320] KL. BERGER, Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997, 191.
[321] D 2:20; FC I, 117.

himmlische Dimension seiner Sendung als des „Vom-Vater-Gesandten“.[322] Aus diesem Grund ist dann die Aussage Jesu in Joh 4,20: „Ihr seid in mir, und ich bin in euch“, zur Geltung gebracht. Abschließend sagt Aphrahat: „Mit dieser Beweisführung vermagst du dieses Wort zu verstehen, das unser Lebendigmacher (*maḥyānā*) gesprochen hat.“ Man kann also hier voraussetzen, dass Aphrahat mit diesem lokalen bzw. ekklesiologischen „in Christus“ an die israelorientierte Schechina-Theologie denkt (Lev 26,12; Ez 37,27), die in 2Kor 6,16 aufgenommen wurde. Naheliegend ist auch der Gedanke von der Einwohnung des lebendig machenden Gottesgeistes in den Glaubenden. Christus ist demnach der „Geist Christi“, der im Christen erscheint und wirkt und „in“ dem der Christ lebt – im Haus und Tempel Gottes.[323]

Das Entscheidende dieser Auslegung liegt in ihrer Konzentration auf das Gebet als dem ersten Ort der Gotteserfahrung. Es ist die wichtigste Art und Weise, wie die Beziehung des Menschen zu Gott realisiert wird. Das Gebet bildet daher eine Notwendigkeit für die bleibende Christuseinwohnung in den reinen Herzen (*da<u>k</u>yūtā lebbā*) der Getauften, die im Namen Christi beten.[324] Man versteht, dass Aphrahat diesbezüglich die Patriarchen, einschließlich Mose als Vorbild darstellt, indem er sagt:

> „Ich will dir nun, mein Lieber, zeigen, dass in einem jeden unserer gerechten Väter Gott war, als sie beteten. Als Mose nämlich auf dem Berg betete, war er allein und Gott mit ihm (vgl. Ex 32,30-33). Aber nicht etwa weil Mose allein war, wurde er nicht erhört, sondern sein Gebet wurde noch viel mehr erhört und besänftigte den Zorn seines Gottes.“[325]

Der Gedanke weist in Richtung Gotteserkenntnis. Gott erkennen heißt, ihn als Gott anzuerkennen, indem man ihn preist, ihm dankt, ihm gehorcht und ihn um Erbarmen bittet,[326] das ereignet sich im Gebet bzw. im liturgischen Gottesdienst. Aphrahat zeigt, wie in der vorher erwähnten Ausführung, dass hier mit der Verwendung der Einwohnungs-

---

[322] CH. KOCH, Geschaffen, um Gott zu sehen – Die Heilung des Blindgeborenen als ’Schöpfungsereignis’ in Joh 9,1-38, in: A. VONACH/G. FISCHER (Hg.), Horizonte biblischer Texte. FS Josef M. Oesch (OBO 196), Göttingen 2003, 195-222, hier: 203.

[323] Bei EPHRÄM dem Syrer, *siehe*: A. SHEMUNKASHO, The Healing of Interior und Exterior Blindness in Ephrem, in: StPatr 35 (2001) 494-501; Vgl. M. PREß, Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie, Neukirchener 2001, 163f.

[324] DELCOGLIANO, Indwelling, 189.

[325] D 4:12; FC I, 147 (PS I 164,1-3).

[326] D 4:17; FC I, 152; Vgl. die vorausstehende Ausführung unter Abschnitt: 2.1: Bittgebet – Bekenntnis – Lobpreis. Ganz in der Linie von Paulus wird die Tempelmetapher hier mit der Absicht für seine Aufforderung eingesetzt, nämlich um den Leib und die Leiblichkeit als Ganzes, als Eigentum und Wohnstatt Gottes, zu einem Ort der Verherrlichung Gottes zu machen.

gegenwart Gottes auch die Namenstheologie verbunden ist, die wiederum untrennbar verbunden ist mit der neuen Gotteserfahrung in Jesus Christus. Damit ist klar, worum es beim Gebet zum Vater und zum Sohn geht: Es geht weder um den Begriff noch um eine Information, sondern darum, dass das Gebet wesentlich Gespräch mit einem liebenden „Du“ ist.[327] Hier vollzieht sich eine neue Kult-Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ (vgl. Joh 4,23). Das „reine Gebet“ ist ein aktuelles Geschehen der Begegnung und Gemeinschaft mit Gott, ausgehend vom Heilshandeln Gottes[328] mit Auswirkung bei der Transformation des Menschen.

5.3.5. Die Einwohnungsgegenwart Christi im Erkennen des Weltschöpfers

Für diese fünfte Art der Einwohnungsgegenwart Christi sollen die *Demonstrationes* XVII, 6-7 herangezogen werden. Wie an anderen Stellen, an denen Aphrahat biblische Texte auslegt und eine gewisse Nähe zur jüdisch-rabbinischen Literatur zeigt, bezieht er hier seine Aussagen besonders auf Genesis und Psalm 90. Es geht hier um Gott als „Wohnraum“ seiner Schöpfung.

In seiner Ausführung zum Psalm 90,1f erklärt Aphrahat, dass Gott schon seit Anfang an die Wohnstatt für alle Geschlechter war.[329]

> „Seit alters her hat David gesagt: «Herr, du bist für uns zur Wohnstatt geworden für alle Geschlechter, ehe die Berge empfangen wurden und ehe die Erde kreißte, ehe der Erdkreis gegründet wurde, von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott» (Ps 90,1f).“[330]

Um dies zu verdeutlichen, stützt sich Aphrahat auf die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte sowie die rabbinische Tradition[331] und erklärt folgendermaßen:

> „Als Gott nämlich die Welt mit all ihrem Schmuck zu erschaffen gedachte, hat er anfangs (*men q^{e}dim*) Adam empfangen und im Innersten seines Verstandes gebildet. Erst nachdem Adam in seinem Denken empfangen worden war, empfing er die anderen Geschöpfe, wie er gesagt hat: «Bevor die Berge empfangen wurden und die Erde zu ihrer Geburt kam […]» Denn der Mensch ist äl-

---

[327] Vgl. J. HEINEMANN, Prayer in the Talmud. Forms and Patterns, Berlin u.a. 1977, *bes*. 4. Kapitel: 104-122.
[328] BROCK, Spirituality, 98f.: in der Kombination mit dem Gebet als Opfer nimmt das reine Gebet seinen Platz im Herzen des Menschen (= das Herz als Altar) ein. Bezüglich des atl. Textes vollzieht sich die Antwort Gottes durch das Feuer, das vom Himmel auf den Altar niederfiel (1Chr 21,26).
[329] Vgl. GAVIN, Aphraates, 37f.
[330] D 17:6; FC II, 421.
[331] S. ROSLER, Adam in der Agadah (Diss. Universität Wien), Wien 1928, 22-27; GAVIN, Aphraates, 38; besonders hier auf die Genesis Rabbah 8,1 hinzuweisen; Vgl. dazu LOEPP, Adamic Creation, 14.

> ter und geht in der Empfängnis den anderen Geschöpfen voraus. Adam wurde empfangen und wohnte im Denken Gottes. Während er durch Empfängnis in seinem Verstand eingeschlossen war, schuf er (zu erg.: Gott) durch das Wort seines Mundes alle Geschöpfe. Erst als er die Welt vollendet und geschmückt hatte, so dass in ihr nichts fehlte, zeugte er Adam aus seinem Denken. Er formte (*ṣār*) den Menschen mit seinen Händen, und Adam fand die Welt bereits gegründet.“[332]

Aphrahat ist der Auffassung, dass der Mensch (Adam) bereits vor seiner Formung und vor der Erschaffung der übrigen Schöpfung schon im Denken Gottes gegenwärtig war.[333] Gott hat sich zunächst zum aufnehmenden und tragenden Raum für die Menschen gemacht; er lässt die Geschöpfe zunächst bei (in) ihm wohnen.

Darüber hinaus ist die Verwendung des christologisch gebrauchten Titels „Wort“ („Memra-Christologie“) schon bei der Schöpfung zu beachten: „Gott schuf durch das Wort seines Mundes alle Geschöpfe“. Damit zeigt sich seine innigste Verbindung mit der von Urbeginn an zu ihm gehörenden Schöpfung,[334] die nach der Sicht Aphrahats in enger Verbindung mit der „Adams-Christologie“[335] steht. Überdies schreibt Aphrahat an anderer Stelle: „Das Wort und die Rede des Herrn aber ist Christus“[336] und „durch das eine Wort, das durch seinen Messias ausgesandt wird, erstehen alle Toten geschwind wie in einem Augenblick.“[337] Wie zu zeigen sein wird, hat dieser Gedanke durchaus zu einer Würdigung der Gottesgestalt geführt. Begleitet von der atl. Auffassung über die Stimme (*qālā*), die Rede (*mḗmrā*), das Wort (*mell^{e}ṯā*) und den Spruch (*peṯgāmā*) als das, wie Gott kommuniziert und worin er sich selbst ausdrückt,[338] bringt Aphrahat dieses in Zusammenhang mit der neuen Christus-Erfahrung als dem fleisch-

---

[332] D 17:7; FC II, 422 (PS I 796,20-797,12); bei EPHRÄM, *CNis* 38,9; *siehe* dazu E. G. MATHEWS, “What Manner of Man?”: Early Syriac Reflections on Adam, in: R. D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 115-149, bes. 119-127.

[333] Vgl. VOGEL, Erlösung, 30, er führt eine Reihe anderer frühchristlicher Schriftsteller an, bei denen sich eine ähnliche Auffassung wie bei APHRAHAT findet. Die Übereinstimmung APHRAHATs mit den erwähnten Vorstellungen bezieht sich auf die Tatsache, dass, im Unterschied zum Genesisbericht „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde“, zu Beginn des Schöpfungswerkes der Mensch bzw. der Sohn steht, in dem Himmel und Erde gegründet werden, d.h. in dessen Gestalt das ganze Schöpfungswerk konzipiert und entworfen wird; Vgl. dazu LOEPP, Adamic Creation, 15.

[334] P. BORGEN, Observations on the Targumic Character of the Prologue of John, in: NTS 16 (1969/70) 288-295.

[335] *Siehe* unten: 9. und 10. Kapitel.

[336] D 1:10; FC I, 87 (PS I 21,17-18); Vgl. IRENÄUS, *epid*. 84; *Adv.haer*. 4,15,1; *siehe* dazu UNNIK, Syriac Didascalia, 27f.

[337] D 8:15; FC I, 247 (PS I 388,23-25).

[338] MOORE, Intermediaries, 45-55; Vgl. BOUYER, Wort, 52f.

gewordenen Schöpferwort auf die Formel: Christus ist „die Stimme und das Wort, das der Bund ist.“[339]

Das oben angeführte Zitat aus Psalm 90,1f wird noch einmal im 7. Kapitel der *XVII. Demonstratio* zitiert.[340] Hier deutet Aphrahat ganz klar diesen Psalm-Text wie das ganze AT als Prophetie auf Christus und sein Heilswerk hin, indem er mit folgendem Satz einleitet „Darüber hat der Prophet gesprochen“. Daran fügt er folgende Bemerkung:

> „Damit kein Mensch glaube, dass ein anderer Gott sei, vorher oder nachher, hat er «von Ewigkeit zu Ewigkeit» gesagt, wie auch Jesaja gesagt hat: «Ich bin der Erste und der Letzte» (Jes 44,6; 48,12.).“[341]

Hier ist der Psalmtext 90,4 mitzudenken: „Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht“. Indem Aphrahat die Gottesattribute aus Jesaja zitiert, ergibt sich das absolute Zeugnis für die Einzigkeit Gottes (vgl. Dtn 6,4) und seine Allmacht als König und Erlöser Israels. Bezugnehmend auf Gen 2,7 schreibt er weiter:

> „Nachdem Gott Adam aus dem Inneren seines Denkens gezeugt hatte, bildete er ihn, blies ihm von seinem Geist ein und gab ihm die Erkenntnis der Unterscheidung, zwischen Gut und Böse zu scheiden und zu erkennen, dass Gott ihn erschaffen hat. Sobald der Mensch seinen Schöpfer erkannt hat, wird Gott im Inneren des menschlichen Denkens geformt und empfangen.“[342]

Aus dieser Beschreibung lässt sich entnehmen, dass Aphrahat eine scharfe Unterscheidung zwischen der Idee der Schöpfung bzw. der gedachten „Konzeption“ (*b^{e}ṭīnūṯā*) und dem Bilden der Geschöpfe als Realisation bzw. Zeugung (*yālduṯā*) zieht.[343] Aphrahat stellt die Erschaffung des Menschen in drei Schritten dar: Der erste Schritt ist die „Empfängnis“ bzw. das „Wohnen“ im Denken Gottes, dann die „Formung“ des Menschen in diese ideale Grundform hinein bzw. nach dem Urbild, das zu Anfang im Gedanken Gottes empfangen worden war. Des Weiteren wird dann dieser geformte Mensch mit „seinem“ Heiligen Geist ausgestattet.[344] Hierzu ist aber noch zu beachten: Aphrahat spricht

---

[339] D 2:3; FC I, 101; D 23:44; FC II, 555; *siehe* unten: Kapitel 8 und 9.
[340] LOEPP, Adamic Creation, 14f.
[341] D 17:7; FC II, 423 (PS I 800,1-3).
[342] D 17:7; FC II, 423 (PS I 800,3-9).
[343] BRUNS, Christusbild, 106; *DERS.*, Arius hellenizans?, 32.
[344] Vgl. D 23:53; FC II, 562; Vgl. GenR. Par 15: „Rabbi Samuel sagte: […] «Adam wurde am sechsten Tage erschaffen» […]“; Vgl. dazu ROSLER, Adam, 24f.; ähnliches ist auch in der koranischen Tradition zu finden: der Mensch trägt in sich „Göttliches“, er ist durch göttliche Geistpräsenz vor allen anderen

nicht explizit von Christus als der „Exemplarursache“,[345] die zu Anfang im Gedanken Gottes empfangen wurde.[346]

Wie Tatian spricht auch Aphrahat von der erhaltenen Gabe der Erkenntnis oder der gegebenen Möglichkeit zum Erkennen. So ist die Warnung von WINFRID CRAMER[347] vor einer vorschnellen Identifikation der „empfangenen Unterscheidungsgabe der Erkenntnis“[348] mit dem „Geist der Erkenntnis“ berechtigt. Die Gabe oder die Möglichkeit zum Erkennen ist im Prinzip bereits bei der Erschaffung im Menschen angelegt worden. Der Schöpfergott verleiht dem geschaffenen Menschen die Erkenntnis, die den Menschen zum geistigen, selbst-bewussten Wesen macht. Er rüstet ihn mit den Fähigkeiten aus, Gut und Böse zu unterscheiden und den Gott, der ihn erschaffen hat, zu erkennen und zu lieben.[349] Daraus ist zu schließen: die Erkenntnis vollzieht sich unabhängig von *seinem* (Gottes) Geist, also vom „Geist der Erkenntnis“, den Adam bei der Erschaffung empfängt. So sind hier ebenfalls die Erkenntnisfähigkeit des Erkennens und Liebens als Kriterium des Handelns des Menschen und vor allem seine Fähigkeit zur Gottesliebe und Gotteserkenntnis hervorzuheben. Dies meint also nicht die rechte Gotteserkenntnis im Unterschied zur falschen, ist also kein theoretisches Wissen, sondern meint das mit der Erfahrung verbundene An-Erkennen Gottes des Schöpfers und Herrn der Welt, das sich im Glauben und Gehorsam sowie im Lobpreis und Dank ihm gegenüber äußert.[350]

Die Beziehung des Menschen zu Gott ist nicht die von Subjekt zu Objekt, vielmehr ist sie und die damit verbundene Gotteserkenntnis nichts anderes als die Vereinigung mit

---

Wesen ausgezeichnet: Sure 15; *siehe*: K.-J. KUSCHEL, Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007, 133f.

[345] Vgl. KEHL, Schöpfung, 152f. Hier spricht er von Christus als „Exemplarursache“, „Instrumentalursache“ und „Zielursache“.

[346] BRUNS, Arius hellenizans?, 33; *weiters* weist er auf EPHRÄM (*CNis 38,100ff. und HdF 6,7*) hin, um den Unterschied zwischen APHRAHAT und EPHRÄM hervorzuheben.

[347] CRAMER, Geist Gottes, 76.

[348] Vgl. D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,18).

[349] Vgl. SCHMID, Christologie, 41: „Adam, der Mensch, will vom Baum der Erkenntnis essen, er will selber unterscheiden können zwischen Gut und Böse. Bekannt ist, dass »Gut und Böse« ist in diesem Zusammenhang nicht in einem engen Sinne des Wortes moralisch zu verstehen ist. Unterscheiden von Gut und Böse heißt vielmehr: Der Mensch will selber unterscheiden können, was dem Leben förderlich und was ihm hinderlich ist. An anderer Stellen des Alten Testamentes wird diese Fähigkeit, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, als höchste Würde des Menschen bezeichnet, als das, was den Menschen erst zum Menschen macht: Es heißt nicht anderes, als sein Leben selbständig in die Hand zu nehmen, für sein Leben Verantwortung zu übernehmen.“

[350] Vgl. BOUYER, Wort, 60.

Gott bzw. *seinem* Geist. Deshalb entsteht im Herzen des Menschen eine besondere Beziehung zu Gott. Diese Weise des Erkannt- und Geliebtseins Gottes macht die Einwohnung aus. In diesem Punkt, so Aphrahat, unterscheidet sich der Mensch von den Tieren und erhebt sich zugleich über die Tierwelt. Somit ist auch die Unterscheidung klar: der „Geist der Erkenntnis", mehr noch der „göttliche Geist" ist nicht identisch mit der „Erkenntnisfähigkeit".[351] Diese Unterscheidung dient also in erster Linie dazu, den dynamischen Aspekt einer Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu unterstreichen: Die Menschen sind nach dem Bild Gottes geschaffen, damit sie wie Gott werden.

Es ist nötig darauf hinzuweisen, dass Aphrahat in der *Demonstratio XVII,7* auch vom Zustand des Menschen ohne den Geist Gottes spricht und zwar in dem Sinn, dass der göttliche Geist den Menschen auch verlassen kann. So sagt Aphrahat:

> „Jedoch die Adamskinder, in deren Innerem er nicht gebildet und geformt wird und in deren Denken er nicht empfangen wird, werden vor ihm wie Vieh erachtet und wie die übrigen Geschöpfe (vgl. Ps 73,22 syr.)."[352]

Der Grund dafür liegt darin, dass dieser Mensch im freien Willen (*ḥērūtā*)[353] seine von Gott geschenkte Erkenntnisfähigkeit nicht in der rechten Weise nutzt.[354] Ein typisches Beispiel dafür liefert schon der erste Mensch (Adam). Dies hat archetypische Bedeutung für alle Generationsfolgen.[355] Also: „Weil er nämlich vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, wurde er von den Früchten des Lebensbaumes ausgeschlossen und dar-

---

[351] CRAMER, Geist Gottes, 76.
[352] D 17:7; FC II, 423.
[353] Dieser Gedanke ist in der späten Weisheit bei Ben Sira vorbereitet; Vgl. BARDAISAN, *LLR* 8 (Text: KRANICH/STEIN, 212-213); DRIJVERS, Bardaiṣan of Edessa, 154; M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr (WUNT 10), Tübingen [3]1988, 396 mit Anm. 629; Vgl. dazu JARKINS, Aphrahat, 127.
[354] Vgl. Tatian, *Or.* 7,1; 11,2; *siehe* dazu CHILDERS, Humility, 15; N. EL-KHOURY, Willensfreiheit bei Ephräm dem Syrer, in: OS 25 (1976) 60-66; KREMER, Genesis, 229; *DERS.*, Mundus Primus, 300ff.
[355] Daraus wird ersichtlich, wie APHRAHAT – im Gegensatz zur *Hekhalot-Literatur* – an „Adam" als dem Repräsentant der sündigen und erlösungsbedürftigen Menschheit festhält. Jeder Mensch ist Adam; in ihm vollzieht sich, was als der Fall des Anfangs geschaut wird. Hier liegt deutlich die Betonung auf dem Anfang der Sünde. Die Tat des ersten Menschen ist jedoch nicht Ursprung und Grund der Sünde. Das hat zur Folge, dass jeder Mensch für sich Sünde tat und tut. Der Gedanke über die Erbsünde liegt APHRAHAT deshalb fern; er steht ganz in der Linie des AT, also in der Meinung, dass es von keinem Menschen in Israel Sündenlosigkeit erwartet wurde (Gen 8,21; Ijob 14,4; 15,14f.; Ps 51,7; 143,2). Daraus folgt aber nicht, dass die Bezeichnung „Sünder" oder „Frevel" einfach für jeden einzelnen Menschen gilt, der „selbstverständlich" sündigte, sondern nur, wer sich aus Hochmut und aufgrund ausdrücklicher Verachtung Gottes mit Herzenshärte an seinen Mitmenschen verging (vgl. Ps 10,3-11); Vgl. KREMER, Genesis, 230.

an gehindert, von ihm zu essen und ewig zu leben.“[356] Man denkt hier vielleicht an die Schechina Gottes im Paradies, durch die der erste Mensch „genährt“ wurde.[357] Aber für den hier behandelten Kontext ist nicht das Essen vom Baum der Erkenntnis, sondern das Übertreten des Gebotes entscheidend. Dies hängt nicht allein mit der Überheblichkeit Adams, Gott gleich zu sein zusammen,[358] sondern vor allem mit seiner Hartnäckigkeit, seinem Hochmut und seiner völligen Verhärtung des Herzens, was die Verweigerung des Bußrufes Gottes verursacht.[359]

Damit ist ausgedrückt, dass Adam ursprünglich über die Erkenntnisfähigkeit verfügte,[360] aber wegen der Gebotsübertretung und der Verweigerung der Buße, d.h. „wegen der verwirrten und beschädigten Erkenntnis“,[361] benötigt der Mensch Gottes Heilungshilfe,[362] um zur wahren Erkenntnis zurückgeführt zu werden.[363] Es bedarf also einer Erleuchtung seines Herzens und Geistes durch Gott, damit er versteht, was Gott für ihn tut. So bleibt die christologisch-soteriologische Grundentscheidung Aphrahats im Rahmen der geschichtlichen Verwirklichung des Heilsplanes Gottes: „Für uns (Christen)

---

[356] D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,13-14); Vgl. ActThom 12; dazu ist die Bemerkung von DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 294: „Adam und Eva haben die falsche Wahl getroffen, haben ihren freien Willen falsch angewendet und sind dadurch sterblich geworden und gezwungen, Kinder zu erzeugen mit Schmerzen und Leid.“

[357] ROSLER, Adam, 43 mit Anm. 1; Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 281f (Abschnitt 261). 290 (Abschnitt 272). 526ff.

[358] D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,17).

[359] D 7:8; FC I, 219 (PS I 324,7): „Als Adam nämlich gesündigt hatte, rief Gott ihn zur Umkehr, indem er zu ihm sprach: «Wo bist du, Adam?» (Gen 3,9). Er aber verbarg seine Sünde vor dem, «der das Herz prüft» (Ps 7,10), und klagte Eva an, dass sie ihn getäuscht habe“; Vgl. Jalkut Schimʿone, 27,28: Der ewige Gott rief den Menschen «wie bist du geworden; wie hast du dich verändert!; wohin hat sich dein Herz geneigt?!»; GenR, 19,19: hier fragt Gott nicht nach dem „Wo bist du“, sondern „Wie ist es mit deiner Herrlichkeit?“; *siehe*: ANDERSON, Genesis, 139; G. OBERHÄNSLI-WIDMER, Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba (JudChr 17), Bern u.a. 1998, 149f.; bezüglich der absoluten Verweigerung Adams zur Umkehr geht APHRAHAT mit der Auffassung vom Midrasch BerR 21,6 und 22,13 konform; *siehe* Text und Kommentar von OBERHÄNSLI-WIDMER, Biblische Figuren, 145f.; Einzelheiten bei EPHRÄM, *siehe*: KREMER, Genesis, 230; *DERS.*, Interpretatio Syriaca, 173f. mit Anm. 29-30; *DERS.*, Mundus Primus, 308ff.

[360] Zur koranischen Tradition: Sure 2 und 7; *siehe*: KUSCHEL, Juden, 137ff.

[361] D 23:3; FC II, 528 (PS II 8,8).

[362] Wie wichtig die Buße ist, betont APHRAHAT mit folgenden Worten: „Denn Gott verwirft die nicht, die umkehren“ (D 7:3; FC I, 217 [PS I 316,23]) auch D 7:25; FC I, 232 (PS I 356,22); „Ich bitte dich, mein Lieber, bei Gottes Barmherzigkeit: Laß nicht, weil ich dir schrieb, Gott verwerfe nicht, von deinem Eifer ab, damit du nicht der Umkehr bedarfst!“ (D 7:17; FC I, 225 [PS I 337,15-18]).

[363] D 6:10; FC I, 198f (PS I 277,20ff); dieser Text bietet die Gedankenverknüpfung an die Inkarnation Christi als Wiederherstellung des wahren Menschseins des Menschen; Vgl. CHILDERS, Humility, 16; L. THUNBERG, Der Mensch als Abbild Gottes. I. Die östliche Christenheit, in: B. MCGINN/J. MEYENDORFF/J. LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 299-317, hier: 309.

aber steht fest, dass Jesus Gott ist, Sohn Gottes. In ihm haben wir den Vater erkannt und sind dadurch an aller (Götzen-) Verehrung gehindert.“[364] Ähnlich beschreibt Aphrahat Christus in einer typologischen Entsprechung mit Hananja und seinen Brüdern:

> „Hananja und seine Brüder beteten das Götzenbild des Königs von Babel nicht an (vgl. Dan 3,12); Jesus hinderte die Völker an der Anbetung toter Götzenbilder.“[365]

An anderer Stelle sagt Aphrahat, dass die Menschen „durch ihre Sünden den Geist ihres Schöpfers traurig stimmten und *betrübten*“ (Gen 6,1).[366] Mehr als die Menschen ist der Schöpfer, der Gottkönig selbst und dessen Geist, der Hauptbetroffene und der Trauernde.[367] Für Aphrahat sind diese Menschen vor Gott wie unvernünftige Tiere bzw. geistlose Kreaturen (vgl. Ps 89,13). Er betrachtet sie als Torso, also als Fragment, das der Wiedervereinigung mit dem göttlichen Geist bedarf.[368]

Die Nähe dieses Gedankens zu Tatian *Orat.* 15,2f liegt auf der Hand. Die beiden Syrer betonen nachdrücklich, dass nur der Mensch, der Gott in seinem Denken bzw. in seinem Inneren abbildet, wirklich Mensch ist. Fehlt dies, wird seine Würde, sein Menschsein, auf die Existenzform der rein animalischen Kreatur reduziert.[369] Dieser Gedanke kann aber nicht auf die menschliche Natur (*k^{e}yānā makkīḵā*) beschränkt werden, denn ihr wahres Leitbild ist nicht der Mensch, sondern Gott. So betont Aphrahat den göttlichen

---

[364] D 17:8; FC II, 425.

[365] D 21:19; FC II, 493.

[366] D 18:2; FC II, 432 (PS I 820,23-25); Vgl. D 6:14; FC I, 204-205 (PS I 292,19-24). Dieser Text ist bereit zitiert in 5.3.2 (Anm. 220); weiters ist noch zu lesen: „Von dem Menschen aber, der den Geist aus dem Wasser (*d-rūḥā men mayyā*) empfängt und ihn *betrübt* (*w-mʿīq lāh*), zieht er aus, bevor er stirbt, und kehrt zu seiner Natur, zu Christus, zurück und führt Klage über den Menschen, der ihn *betrübt* (*lāh*) hat“ (PS I 296,7-11). Anders als bei Paulus (Eph 4,30), der auf Jes 63,10 anspielt, verwendet APHRAHAT die Geschichte Adams gemäß Gen 6,1 und die Geschichte Israels gemäß Num 14,29-37 (vgl. 1Kor 10,5) (D 18:2; FC I 433/PS I 821,25-27) als Grundlagen seiner Reflexion; weitere Diskussion bei KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 178-179.

[367] BECK, Glaube, 41; ERNST, Gottes Nähe, 163 mit Verweis auf die Drillingsgleichnisse vom trostbedürftigen König in PesK 16,9; weiterer Kommentar dieser Gleichnisse: C. THOMA/S. LAUER, Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqtā deRav Kahanā (PesK) [JudChr 10], Bern u.a. 1986, 233f; Vgl. dazu P. KUHN, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch) (AGJU 13), Leiden 1978, 350ff.

[368] *Siehe* auch unten 9.3.2. *bes.*: *Wiedervereinigung mit dem Heiligen Geist*.

[369] Dieser Gedanke wird im *Kapitel 60 der Demonstratio 23* weitergeführt, wo er sagt: „Viele sind es, die den Weg verfehlten, die den Pfad verließen und irrtümlich den Weg der Ärgernisse gegangen sind. Sie empfingen und ersannen verderbliche Worte, weissagten Lüge und verließen Gott. Die verstehen wollten, wurden zu Unverständigen mit verfinstertem Bewusstsein, im Dunklen tappend“; BRUNS, Christusbild, 126.

Ursprung des Menschen, wenn er vom schöpferischen „Wohnen im Denken Gottes“ als erstem Handeln Gottes nach innen, vor der „Formung“ des Menschen, redet.[370]

Diese Einsicht beider Syrer kann für die theologische Beurteilung der religiösen Weltsituation unmöglich ohne Folgen bleiben. Um dies klarer zu erkennen, muss man zunächst die Unterscheidung zwischen der Fähigkeit herrschen zu können und dem konkreten Vollzug dieser gegebenen Fähigkeit wahrnehmen. Dabei ist stets mitzudenken, dass die Menschen – angefangen schon mit dem Urmensch Adam – einen beträchtlichen Teil ihrer tatsächlichen Herrschaft durch den Sündenfall und die Sündhaftigkeit verloren haben.[371] Diese rechtmäßige menschliche Herrschaft wurde erst durch Christus neu erlangt, indem er die Menschen aus der Versklavung der Sünde befreit. Dadurch werden sie fähig, ihre bei der Schöpfung geschenkte Fähigkeit zur vollen Reife zu entwickeln. Auf Grund dieses Gedankens ist festzuhalten, dass die rechtmäßige Ausübung der Herrschaft seitens der Menschheit letztlich eine Frucht der Erlösung ist.

Insofern heißt es: Das Menschsein realisiert sich nicht schon in seiner Erkenntnisfähigkeit, also in seiner Rationalität und Sprachfähigkeit, die die Sonderstellung des Menschen gegenüber den Tieren ausmachen, sondern in der Vereinigung des Leib-Seele-Organismus mit dem Geist Gottes. Letzten Endes bedeutet dies: „Die menschliche Herrschaft innerhalb der Schöpfung muss vor allem durch den Geist ausgeübt werden und Gottes Herrschaft zum Vorbild haben.“[372] Der Maßstab ist nicht die Vernunft, sondern der einwohnende Heilige Geist, an dem der Wert eines Menschen gemessen wird. Somit zeigt Aphrahat einen höchst bedenkenswerten Sachverhalt der Vereinigung durch die Einwohnung Gottes im Menschen auf, durch den der Mensch sein eigentliches Wesen gewinnt; hingegen wird der Mensch ohne den Geist Gottes im tiefsten Sinn dieses Wortes „un-menschlich“.

Demnach ist diese spezifische Art der Gegenwart Gottes nicht bloß aktiv, sondern im höchsten Grade schöpferisch: sie schafft den Menschen neu. Gott ist der Ursprung und die Quelle der Erkenntnis. Er ist und bleibt das handelnde Subjekt. Nur er kann das Bild

---

[370] Vgl. KREMER, Mundus Primus, 219-220.
[371] Vgl. bei EPHRÄM, *CGen* 2, 9,2; 10,1; 15,2; 26,1.
[372] THUNBERG, Abbild Gottes, 310.

seiner selbst im Menschen zum Leuchten bringen. Hier liegt deutlich ein betonter und bewusster „Glaube“ vor, was letzendlich für Aphrahat bedeutet: Die „Erkenntnis Gottes“ ist eine Kenntnis innerhalb des Glaubens. Sie ist nicht isoliert von der Begegnung mit Gott, „in der *er* auf uns zukam und nicht *wir* uns bis zu ihm emporgereckt haben.“[373] Eine überzeugende Erklärung von JEFF W. CHILDERS bestätigt das Gesagte, wenn er formuliert: „Fundamentally, Aphrahat assumes that God is the ultimate ground and source of knowledge, and that truly human intelligence exists only in a mind that is structured as a temple for God, because otherwise it lacks the ennobling vital component of the divine presence.“[374]

Noch ein Anderes gilt es zu erwähnen, das auch nicht weniger wichtig ist: Nach seiner Erschaffung wurde der Mensch als König und Herr über das Werk Gottes eingesetzt. Die Einsetzung Adams als Weltherrscher orientiert sich an Genesis 1,26.[375] Wie in der frühjüdischen[376] und rabbinischen Tradition[377] und in der frühchristlichen Literatur[378] spricht auch Aphrahat vom Königtum des Menschen bzw. dem Königtum Adams.[379] Das Besondere bei Aphrahat ist, dass er die Auffassung über das Königtum des Menschen in der Welt mit der Konzipierung des Menschen in Gottes Gedanken verknüpft.

---

[373] BOUYER, Wort, 53.
[374] CHILDERS, Humility, 15.
[375] Vgl. KREMER, Mundus Primus, 221.266f.; W. GROß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: ThQ 161 (1981) 244-264, besonders 259; *DERS*., Die Gottebenbildichkeit des Menschen nach Gen 1,26. 27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: BN 68 (1993) 35-48; P. SCHWANZ, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Halle (Saale) 1970, 46ff; Vgl. auch dazu E. LARSON, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten (ASNU 23), Uppsala 1962, 115ff.
[376] P. SCHÄFER, Art., *Adam* II.: Im Judentum (Frühjudentum), in: TRE I (1977) 424-425; Vgl. J. R. LEVISON, Potraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch (JSPE.S 1), Sheffield 1988, 163-190.
[377] P. SCHÄFER, Art., *Adam* II.: Im Judentum (Rabbinisches Judentum), in: TRE I (1977) 426-427; Vgl. dazu A. HULTGÅD, Art., *Adam* III.: Religionsgeschichte, in: TRE I (1977) 427-431; S. NIDITCH, The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature, in: JJS 34 (1983) 137-146.
[378] ROSLER, Adam, 27-30 und 40 mit Anm. 1.
[379] D 17:7; FC II, 422f. (PS I 797,13-14. 19-20): „Er (Gott) gab ihm (Adam) Vollmacht über alles Geschaffene […] Nach der Empfängnis Adams zeugte er ihn und gab ihm Vollmacht über seine ganze Schöpfung“; Vgl. VOGEL, Erlösung, 28; Vgl. G. LINDESKOG, Studien zum Neutestamentlichen Schöpfungsgedanken (UUA 11), Uppsala-Wiesbaden 1952, 103; B. MURMELSTEIN, Adam, 20f; hierzu die Kritik von N. OSWALD, „Urmensch“ und „Erster Mensch“. Zur Interpretation einiger merkwürdiger Adam-Überlieferungen in der rabbinischen Literatur, Stockheim i./Odw. 1970, 203ff; ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei EPHRÄM dem Syrer, *CNis* 38,9 und *HdE* 47,11; Vgl. dazu T. KRONHOLM, Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition (CB OTS 11), Lund/Sweden 1978, 75.

So zeigt er den tieferen Grund, weshalb auch der irdische Adam als König und Herr über das Werk Gottes eingesetzt wurde: der Mensch als Ebenbild Gottes[380] ist nach jenem Urbild geschaffen, das Gott in seinem Denken trug, als er den ganzen Kosmos hervorbrachte. Das kann als weiterer Hinweis dafür gelten, dass die Welt wesentlich auf das Bild des Menschen als König und „Sohn [Gottes]"[381] bezogen und auf dieses abgestimmt ist.[382] Zudem soll aber der Mensch seine Herrschaft über die Erde nur in Relation zu Gott selbst, dem eigentlichen Herrn und Hirten der Schöpfung[383] – eben als der von ihm eingesetzte und ihm verantwortliche Hausverwalter, „Ökonom" Gottes – wahrnehmen.[384]

Die Aufmerksamkeit ist in diesem Zusammenhang auf die ganze Ordnung der Welt als das „Haus der Schöpfung" zu lenken, die im Grunde mit dem Schicksal des Menschen verknüpft ist.[385] Der Mensch (Adam) ist von Gott beauftragt, als sein Statthalter bzw.

---

[380] GenR 8,1-10; dazu: STEMBERGER, Midrasch, 91-100; Vgl. *Pirk.R.El.*, 11: „Er (Adam) stand auf seinen Füßen und wurde mit der Gestalt Gottes geschmückt" (Text: BÖRNER-KLEIN, 112); weiters über diese Thematik: M. HUTTER, Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15), in: BZ 30 (1986) 258-262; BEALE, Temple, 81-121.

[381] Vgl. EPHRÄM, *HcHaer* 32,4; BROCK, Clothing Metaphers, 20f.; der Gedanke über den Mensch als Königssohn ist ein festes Element in der syrischen Literatur; zu dieser Thematik *siehe* auch A. SCHENKER, Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischer Metapher, in: FZPhTh 25 (1978) 3-55, hier: 11 *bes.* Anm 7 Verweis auf TH. VRIEZEN, An Outline of Old Testament Theologie, Oxford ^{2}1970, 174. 243.

[382] N. FÜGLISTER, Gottesdienst am Menschen – Zum Kultverständnis des Alten Testaments, in: *DERS.*, Die eine Bibel – Gottes Wort an uns. Gesammelte Aufsätze (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck-Wien 1999, 144-162, hier: 159; Vgl. ROSLER, Adam, 25.

[383] Ähnlich wie in der GenR 8,10 findet man auch in den *Pirk.R.El.*, 11 die Rede von der Pracht und Herrlichkeit, von der Größe und Schönheit Adams, aufgrund dessen wollten die himmlischen Engel anbetend vor ihm niederfallen: „Alle Geschöpfe sahen ihn (Adam) und fürchteten ihn, denn sie dachten, er sei ihr Schöpfer, und sie kamen alle, um sich vor ihm niederzuwerfen" (Text: BÖRNER-KLEIN, 114). Adam weist aber auf Gott als den ersten König hin und fordert alle Geschöpfe auf, gemeinsam mit ihm Gott anzubeten und als König zu verehren. Im Vergleich zu den Texten aus dem 2. Henochbuch (30,11f) und dem 3. Henochbuch (14), aber auch der syrischen Schatzhöhle (2,17), die eigentlich die ursprüngliche Form noch festhalten, ist deutlich zu sehen, wie die Rabbinen den Monotheismus zu bewahren versuchen; Vgl. dazu A. TOEPEL, Die Adam- und Seth-. Eine quellenkritische Untersuchung (CSCO vol 618/subs. 119), Leuven 2006, 75. 78.

[384] Es ist einleuchtend, dass die Welt hier als großes Haus (griech. *οἶκος*) gedeutet wird, für dessen Verwaltung die Gottheit Vorsorge trifft; dieses übernommene Verständnis prägt das theologische Denken, in dem es mit Oikonomia (Heilsökonomie) den Heilsplan Gottes und seine Durchführung in der Heilsgechichte bezeichnet; Vgl. R. GRADWOHL, »Wer einen einzigen Menschen (am Leben) erhält, erhält eine volle Welt« Des Menschen Gottebenbildlichkeit in der jüdischen Lehre, in: H.-P. MATHYS (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThS 33), Neukirchener 1998, 107-122; S. SCHREINER, Partner in Gottes Schöpfungswerk – zur rabbinischen Ausslegung von Gen 1,26-27, in: Jud 49 (1993) 131-145.

[385] VOGEL, Erlösung, 29.

Stellvertreter auf Erden[386] für die Schöpfung zu sorgen, nichts anderes bedeutet der sogenannte „Herrschaftsauftrag“: Als *bild*hafte Herrscher-Repräsentation des guten Schöpfergottes ist der Mensch berufen, in allen Bereichen und in allen Einzelgeschöpfen voll und ganz im Sinne Gottes zu wirken.[387] D.h. seine Berufung besteht darin, für dieses „Lebenshaus“ nach der ursprünglichen Schöpfungs- und Heilsökonomie Gottes zu sorgen und es zu hüten.[388] Hier wird auch eine Erklärung dafür gegeben, dass der Mensch als Verwalter der Schöpfung, also nicht als ihr Diener, erschaffen wurde. Und, was mehr ist, die Welt existiert der Menschen wegen, nicht umgekehrt. In seiner Tätigkeit in und an der Welt ist er aber Gott gegenüber voll verantwortlich.[389]

In dieser Erwägung liegt der Keim der *prophetischen* Berufung Adams.[390] Gott ist sein König und Adam selbst ist das Reich und Heiligtum Gottes. So versteht auch Aphrahat den irdischen Adam als Träger des Geistes Gottes in der Welt, eben weil er ein wahrhaft Schöner und Edler, voll von Weisheit und Erkenntnis war, also weil er im Paradies mit Geist und Glanz-Herrlichkeit umgeben war.[391] Er ist gleichsam die machtvolle Reprä-

---

[386] Die koranische Tradition (*Sure 2,30*) spricht vom „Khalīfa Gottes auf Erden“; *siehe*: S. SCHREINER, Kalif Gottes auf Erden. Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: U. MITTMANN-RICHERT u.a. (Hg.), *Der* Mensch *vor* Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antiken Judentum und Koran. FS H. Lichtenberger, Neukirchner 2003, 25-37 und die Verweise dort (wieder abgedruckt in: *DERS*., Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. F. EIßLER/M. MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 19-31); Vgl. K.-J. KUSCHEL, Adams Kinder. Biblische und koranische Grundlagen für einen Trialog von Juden, Christen und Muslimen (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XLIII), Basel 2007, 18f.; *DERS*., Juden, 145f.; R. MUSLU, The Shortest Way to God is (through) Love, in: M. TAMCKE (Hg.), Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient (GOF.S 38), Wiesbaden 2010, 181-193.

[387] Vgl. H. GROß, Die Schöpfung als Bund, in: W. BAIER u.a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS Joseph Ratzinger, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 127-136, hier: 134f.

[388] Gen 2,15: „Damit er ihn (= den Garten Eden) bebaue und hüte“; K. LÖNING/E. ZENGER, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 153ff.

[389] THUNBERG, Abbild Gottes, 300. 306f., er bemerkt: „Rechtmäßige menschliche Herrschaft kann nicht eigenmächtig sein“ (ebd. 310).

[390] VOGEL, Erlösung, 40: Die Rede von Adam als Prophet in spätjüdischer und frühchristlicher Literatur: TATIAN, *Or*. 7; syrSchatzh. 7, 20, 72.

[391] Vgl. D 23:51; FC II, 560; Vgl. syrPs 8,6: „Mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn (zu erg.: den Menschen) umhüllt“; es ist deutlich, dass die Herrlichkeit und Ebenbildlichkeit von diesem Psalm angeregt wird, die in der jüdischen Tradition korreliert und teilweise identifiziert wird; Vgl. dazu ROSLER, Adam, 28f; LEVISON, Potraits of Adam, 163-190. Weiters zu den jüdischen Überlieferungen über die ursprüngliche Herrlichkeit Adams: D. H. AARON, Shedding Light on God’s Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam, in: HThR 90 (1977) 299-314; Vgl. *bes*. Sir 49,16; 1QS 4,23; 1QH 17,25; TestAbr A 11,4.8f; slHen 30,11; syrSchatzh. 2,7ff; 3,14; Vgl. dazu A. TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 56ff.

sentanz, das „Standbild“ bzw. „Gleichnis“ Gottes (*d*^{e}*mūṯā*),[392] der bevorzugte Ort der Einwohnungsgegenwart des Ewigen, seines Geistes in Raum und Zeit, an dem die Welt sich ihres Schöpfers bewusst wird und sich ihm in Verehrung zuwendet.[393] Die Menschen werden deshalb ihrerseits zum lebendigen Bundeszeichen Gottes, ja, zum Spiegel für das Strahlen des göttlichen Glanzes bzw. der göttlichen Herrlichkeit.[394] Bezüglich der schon erwähnten aus der syrischen Tradition bekannten Vorstellung vom „reinen Herzen“ (*daḵyūtā lebbā*) ist folgende Bemerkung von SEBASTIAN PAUL BROCK bedeutsam: „The ‘pure in heart’ have become able, not only to see God (Matt 5:8), but also to see humanity (and, […], the whole of creation), as God sees them.“[395]

5.4. Zusammenfassung

1) Im Voranstehenden war die tempelorientierte Schechina-Theologie, die für die vorexilische Zeit bezeichnend war, Gegenstand der Ausführung. Im Zusammenhang mit der bildhaften Rede von Christus als „Steinfelsen“ und „Anfangsstein“ wie auch als Tempel ist hier ihre vertikale Dimension in einer Raum-Kategorie zu berücksichtigen. Dabei handelt es sich um eine typische Vorstellung vom „Ort der Gottheit“, die von der Spannung zwischen „hier“ und „dort“, von *Immanenz* und *Transzendenz* Gottes, ebenso von

---

[392] Vgl. GOTTSTEIN, Image of God, 173f; Vgl. dazu A. ANGERSTORFER, Hebräisch dmwt und arämisch dmw(t). Ein Sprachproblem der Imago-Dei Lehre, in: BN 24 (1984) 30-43; D. R. BLUMENTHAL, Tselem: Toward an Anthropopathic Theology of Image, in: T. FRYMER-KENSKY u.a. (ed.) Christianity in Jewish Terms, Oxford 2000, 337-347.

[393] U. NEUMANN-GORSOLKE, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten (WMANT 101), Neukirchen 2004, 301; H. W. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17), Neukirchen ^{2}1967, 144: nach dem Alten Testament wird „Gott proklamiert, wo der Mensch ist. Der Mensch repräsentiert, bezeugt Gott auf Erden. So ist der Mensch als Mensch, von Gott geschaffen, Gottes Zeuge. Dennoch sagt die Gottebenbildlichkeit auch etwas über Gott aus, aber nicht darüber, *wie* er aussieht, sonder *wo* er erscheint. Wesen des Bildes ist es, das Abgebildete in Erscheinung treten zu lassen; so erscheint Gott dort, wo der Mensch erscheint“; Vgl. G. v. RAD, Das erste Buch Mose, Genesis (ATD 2/4), Göttingen ^{2}1961, 46f.: Der Mensch ist „in seiner Gottebenbildlichkeit auf die Erde gestellt, als das Hoheitszeichen Gottes. Er ist recht eigentlich Mandatar Gottes, dazu aufgerufen, Gotttes Herrschaftsanspruch auf Erden zu wahren und durchzusetzen […] So hat also die Erschaffung des Menschen rückwirkend eine Bedeutung für die ganze außermenschliche Kreatur, indem sie ihr eine neue Gottbezogenheit gibt. Die Kreatur bekommt außer ihrem Von-Gott-her durch den Menschen ein Zu-Gott-hin; jedenfalls durch seine Herrschaft noch einmal die Würde eines besonderen göttlichen Hoheitsgebietes“; THUNBERG, Abbild Gottes, 304 bemerkt: „Der Mensch als Einheit von unterschiedlichen Elementen – das eine intellektuell und spirituell, und das andere begrenzt und materiell – ist genau in dieser Eigenschaft ein König auf Erden und ein Sänger der Herrlichkeit Gottes“.

[394] Vgl. GROß, Schöpfung als Bund, 135; BROCK, Spirituality, 111f. mit Anm. 37 spricht vom „Spiegel des Herzens“ als dem offenbarenden Aspekt des reinen und lauteren Herzens.

[395] BROCK, Spirituality, 114; Vgl. dazu FÜGLISTER, Gottesdienst am Menschen, 160f.

himmlischer „Herkunft“ und irdischer „Ankunft“ geprägt ist.[396] Die Fragen, die am Beginn dieses Kapitels gestellt wurden, gelten indes auch hier, die Räume Gottes und Gott im Raum betreffend.

2) Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott ist die Grundlage des gesamten Lebensablaufes. Die dargestellten fünf Arten der Einwohnungsgegenwart Christi im Menschen erklären das zustandegekommene Verhältnis von Gott und Mensch durch seinen Messias (*m^{e}šīḥeh*), Jesus Christus. Dabei ist es charakteristisch, dass der Schöpfergott in allem der Handelnde bleibt. Um dies zu bekräftigen, führt Aphrahat zahlreiche atl. Belege an, vor allem aus den israelorientierten Schechina-Vorstellungen. Beruhend auf der atl.-jüdischen theozentrischen Deutung vom Verhältnis Gottes zu Israel wird nun christologisch das Verhältnis Christi zu den Glaubenden erläutert. Daraus ergibt sich: In Jesus Christus als dem Mensch gewordenen *Schöpferwort Gottes* offenbart sich das Geheimnis dessen, was das Erste Testament immer wieder neu als Schechina bzw. „Wohnen“ JHWHs auf dem Gottesberg Zion, in Jerusalem oder „inmitten der Israeliten“ zu beschreiben versuchte. Dadurch wird deutlich, wie sehr Gott dem Christen nahe ist durch die Gegenwart der Einwohnung Christi im Menschen. Beide Aussagen, Einwohnungsgegenwart Gottes und Einwohnungsgegenwart Christi sind in diesem Sinne auswechselbar; sie sind zwei Aspekte des gleichen Sachverhaltes.

3) Dazu kommt: Gottes Geist, Christi Geist und Christus selbst sind austauschbare Subjekte des Einwohnens in den Christen. Dies führt zu einer wichtigen Einsicht über die Vorstellung Aphrahats von einer „wechselseitigen Einwohnung“. Es sind im Wesentlichen drei Aspekte, die eng miteinander verknüpft sind: Gott ist in Christus – Christus ist in Gott; Christus ist in den gläubigen Menschen – sie sind in Christus; der Geist Gottes (Christi) wohnt in ihnen – sie leben im Heiligen Geist.

4) Da Gott sich in Jesus Christus dem Menschen als Erkennbarer und Liebenswerter darstellt, wird der Gedanke von der besonderen Gegenwart der Einwohnung Christi als eine mit Liebe und Barmherzigkeit verbundene Gotteserkenntnis erfahrbar. Dies führt nach der Auffassung Aphrahats zur Wahrnehmung der Bedeutung Christi als Lebenshalt und -inhalt der Christen, und damit zu vielen fruchtbaren Konsequenzen für das

[396] JANOWSKI, Testamente, 267.

sittliche und geistlich-asketische Christenleben. Hier ist die Grundlage zu erkennen, woher Aphrahat seinen Reichtum nimmt. Er stellt sich die Aufgabe, nicht nur die Tatsache herauszustellen, dass die Bundessöhne und -töchter bzw. die Einzelnen (*īḥīḏāyē*) eine besondere Beziehung zu Gott in seinem Messias Jesus haben, sondern auch zu begründen, inwiefern diese Beziehung umgestaltend und entscheidend für das christlich asketische *īḥīḏāyā*-Leben ist. So soll dies zum Verständnis beitragen: „Wie werden die Menschen rechte Tempel für Gott und (wie) wohnt er in ihnen?“ Diese Aspekte bleiben auch im nächsten Kapitel von Bedeutung.

5) Bei der letzten Erörterung der Einwohnungsgegenwart Christi im Erkennen des Weltschöpfers zeigt sich eine Verbindung der Schöpfung (einschließlich der Erschaffung des Menschen [Adams]) mit dem Bild und Gleichnis Gottes sowie dem Tempel (Gen 1-3: „Werk der Schöpfung“/*ma*ʿ*ᵃśē b*ᵉ*rēšīṯ*).[397] Zudem ist auch angedeutet, dass ein solcher Gedanke eng mit der bereits im 1./2. Jh. n.Chr. dokumentierbaren Merkabah-Tradition („Werk des Thronwagens“/*ma*ʿ*ᵃśē mærkāḇā*)[398] nach dem Vorbild der prophetischen Thronwagenvision zusammenhängt (Jes 6; Ez 1 und 10; vgl. Sir 49,8; 1Chr 28,8; Dan 7,9).[399] Diese Entsprechungen werden auch bei Aphrahat zum Leitmotiv für die Vorstellung der Menschengestalt Gottes. Die asketisch verstandene Jesusnachfolge sowie die Gotteserkenntnis als Weltschöpfer treten im Kapitel 35 der *XIV. Demonstratio* „Über die Ermahnung“ deutlich zutage. Dies soll Kapitel 6 beleuchten.

---

[397] J. MAIER, Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterung, München ²2004, 24ff ; Vgl. auch dazu: Die Ausführung dieser Arbeit im Abschnitt: 3.2.

[398] BIETENHARD, Himmlische Welt, 53; GOLITZIN, Place, Abschnitt 21 mit Anm. 62; MAIER, Kabbalah, 29f; *DERS.*, Kultus, 130; Vgl. dazu P. SCHÄFER, Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991, 5.

[399] Vgl. Vgl. J. DAN, The Religious Experience of the *Merkawah*, in: A. GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), London 1985, 289-307, hier: 291.

6. Kapitel: Christus und das schauende Erkennen vor dem Angesicht Gottes – Annäherung zur Antlitzmystik

„Diese Weisheit (*ḥeḵmeṯā)* ist auf viele verteilt und erleidet doch keinen Mangel […]
Vom Geist Christi empfingen die Propheten, und Christus wurde in keiner Weise verringert […]
Er (zur erg.: der Weise) ist ein großer Tempel (*haykᵉlā rabbā*) seines Schöpfers.
Der König der Höhe tritt ein und wohnt in ihm, hebt seinen Verstand in die Höhe
empor und lässt seinen Gedanken in den Tempel seines Heiligtums (*haykᵉlā quḏšā*)
fliegen und zeigt ihm den bunten Schatz (*gazzā*).“[1]

Aphrahat erklärt, dass der Tempel für die Person steht. Dieser neuartige Sinn der Tempeltheologie zielt darauf ab, die sinnliche Wahrnehmung der Intensität der erbarmlichen Gottesnähe und der Dauerhaftigkeit des „Einwohnens“ Gottes und seines Messias im Herzen des Menschen, wie sie durch die Jerusalemer Tempelsymbolik vermittelt wird, bewusst zu machen.

Ein weiteres wichtiges Element in dieser Entfaltung ist die Verbindnung mit dem schauenden Erkennen vor dem Angesicht Gottes. Christologisch-soteriologisch spricht Aphrahat vom Antlitz Jesu Christi und verbindet es mit dem mystischen Geschehen der Antlitz-zur-Antlitz-Kommunikation. Zur näheren Verdeutlichung soll hier Aphrahat mit dem gesamten Text der *Demonstratio* XIV:35 und XXIII:59 zu Wort kommen, um dabei einen Vergleich in seinen Aussagen über die „Gottesschau der Engel“ ziehen zu können. Dieser Vergleich wird das Spezifische der Gedanken Aphrahats über die „Gottesschau“ des Weisen zeigen.

6.1. Der Ort der Erkenntnis im großen Tempel

Gleich am Anfang des Kapitels 35 der XIV. *Demonstratio* stellt Aphrahat die Fragen nach dem Ort der Erkenntnis und nach dem Erkennen dieses Ortes:

> „Wer hat je den Ort der Erkenntnis erspürt? Wer ist je zu den Wurzeln der Weisheit vorgedrungen? Wer hat je den Ort der Klugheit durchschaut (vgl. Sir 1,3-7; [Ijob 28,12ff])?“[2]

---

[1] D 10:8; FC I, 278. (PS I 464,11-15); D 14:35; FC II, 367 (PS I 661,17-22).
[2] D 14:35; FC II, 367 (PS I 660,22-25).

In diesem Text ist zweimal vom „Ort“ die Rede vom „Ort der Erkenntnis“ und vom „Ort der Klugheit“.[3] Bezüglich der hier gestellten rhetorischen Fragen ist WERNER STROTHMANN[4] der Meinung, dass Aphrahat „nicht nur im Wortlaut, sondern auch in Stil und Inhalt von den ersten Versen des Buches Bar Sira abhängig“ sei. Dabei ist auch zu beachten, dass diese Fragen eine Parallele in Ijob 28,12-13 haben[5]: „Wer kennt den Ort der Erkenntnis, der allen weltlichen Gedanken verborgen ist, und wer ist imstande, die Erkenntnis zu erforschen und hat so Zugang zu den Schätzen der Weisheit?“ In den Versen 23-27 bei Ijob findet sich die Antwort: „Gott ist es, der den Weg zu ihr weiß, und nur er kennt ihren Ort.“[6] Mehr noch: Dieser „Ort der Weisheit“ gemäß Ijob 28 ist in Gott selbst.[7]

Es gilt jedoch, wie Aphrahat hier fortsetzt:

> „Verborgen ist sie (zu erg.: die Weisheit) allen Lebenden und den Gedanken allen Fleisches. Nicht einmal für Gold kann sie von einem Dummen erworben werden; doch offen und zugänglich ist ihr Schatz (*gazzā*) allen Fragenden. Ihr Licht überragt die Sonne, und ihr Glanz ist schöner und prächtiger als der Mond. Das Innerste des Verstandes ertastet sie, die Sinne des Denkens nehmen sie in Besitz, die Fülle des Sinnes ererbt sie. Wessen Herzenstüre offen steht, der findet sie, wer die Flügel seines Verstandes (*tarʿīṯeh*) ausbreitet, ererbt sie. Sie wohnt im begabten Menschen, sie wird ins Herz (*lebbā*) des Weisen (*ḥakkīmā*) gepflanzt. Seine Sinne (*yaṣreh*) werden gestärkt durch ihren Quell, er besitzt in ihr einen verborgenen Schatz (*sīmṯā*).“[8]

Die Tendenz der biblischen Bild-Sprache der Weisheit, von der z.B. die Bücher Jesus Sirach und Ijob Zeugnis geben, ist in diesem Text erkennbar.[9] Demzufolge ist von der Feststellung auszugehen, dass die Weisheitsüberlieferung Israels, deren Anfänge in die Zeit vor dem Exil zurückreichen, auf der menschlichen Lebenserfahrung basiert; sie ist

---

[3] Vgl. LEHTO, Moral, 168 mit Anm. 40.
[4] STROTHMANN, Jesus-Sirach-Zitate, 154; *siehe* auch dazu: R. J. OWENS, The Early Syriac Text of Ben Sira in the Demonstrations of Aphrahat, in: JSSt 34 (1989) 39-75.
[5] GOLITZIN, Glory of Adam, 295; *DERS.*, Place, Abschnitt 13; *DERS.*, Heavenly Mysteries: Themes from Apocalyptic Literature in the Macarian Homilies and Selected Other Fourth-Century Ascetical Writers, in: R. J. DALY (ed.), Apocalyptic Thought in Early Christianity, Michigan 2009, 174-192, hier: 176f; in der Übersetzung von BRUNS wird kein Vers aus dem Buch Ijob vermerkt.
[6] *Siehe* dazu GAMBERONI, *māqôm*, 1117.
[7] GOLITZIN, Glory of Adam, 296.
[8] D 14:35; FC II, 367 (PS I 660,23-661,13).
[9] B. JANOWSKI, Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie, in: H. LICHTENBERGER/U. MITTMANN-RICHERT (Hg.), Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature (DCLY 2008), Berlin u.a. 2009, 1-29, hier: 9ff.

also von einem tiefen Gespür für die dynamische Gegenwart Gottes im Leben der Menschen getragen.[10]

6.1.1. Der Ort der Erkenntnis und der Klugheit

Schon in der Fortsetzung des Textes wird sichtbar, dass Aphrahat an dem „Wo“ des Ortes gelegen ist. Noch dreimal spricht er davon: „Er (zu erg.: der begabte Mensch/der Weise) erblickt und betrachtet jenen Ort“;[11] „Wenn der Weise in seinem Verstand den Ort der zahlreichen Schätze sieht, dann erhebt sich sein Geist […]“,[12] aber „Wer kann die Schätze des Ortes, wo der König wohnt und wo ihm gedient wird, ermessen?“[13]

Liest man im Text weiter, ergibt sich die Beantwortung der Frage nach dem „Wo“ des Ortes der Einwohnungsgegenwart Gottes. Sie ist in den „vernunftbegabten“ Menschen, in seinen (kleinen) Gedanken (*maḥšaḇtā),* in seinen Verstand (*reʿyānā*) oder in seinen Intellekt (*tarʿīṯā*) und in sein Herz (*lebbā*) „gepflanzt“. Dort kann man sie finden. Dies ist „jener Ort“ (*haw ʾaṯrā*) und „der Ort der zahlreichen Schätze“.[14] Die Folgerung, die Aphrahat daraus zieht, lautet: Der Mensch ist ein großer Tempel (*hayk^{e}lā rabbā*) seines Schöpfers. Das heißt weiter: Gott, der König der Höhe, kann von keinem menschlichen Denken erfasst werden, doch kann der vernunftbegabte Mensch, der Weise, ihn direkt „erblicken“ und ihm begegnen, eben weil der Schöpfergott selbst als „Gottes Weisheit“, die der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) ist, im Herzen dieses Menschen Wohnung nimmt.[15]

> „Wenn er (zu erg.: Christus) der Hausverwalter ist, ist er auch die Weisheit, wie der Apostel gesagt hat: «Christus ist die Kraft Gottes und seine Weisheit» (1Kor 1,24).“[16]

Die verborgene und unerforschliche Gegenwartsweise Gottes im Inneren des Menschen – als Einwohnungsort – wird so auch zum Ort der Theophanie und zum Gegenstand

---

[10] Vgl. G. VON RAD, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 75f.
[11] D 14:35; FC II, 367 (PS I 661,24).
[12] D 14:35; FC II, 368 (PS I 664,11).
[13] D 14:35; FC II, 368 (PS I 665,6).
[14] Von diesen Schätzen ist in D 14:44; FC II, 384 zu lesen (Text bereits zitiert).
[15] Vgl. JARKINS, Aphrahat, 157f.; sie bemerkt: „The divine treasure given by God to people is described by Aphrahat as various inclusive and overlapping possibilities: Christ, fasting, love and, the wisdom of God.“
[16] D 10:8; FC I, 276f.; Vgl. GOLITZIN, Place, Abschnitt 11 mit Anm. 28.

menschlicher Erkenntnis.[17] Hier zeigt sich, dass Glauben und Erkennen nicht auseinander zu halten sind und dass in jedem Erkennen zugleich auch ein glaubendes Vertrauen wirksam ist.[18] Von diesem Zusammenhang her ist auch einleuchtend, dass der Glaubende eine Reise in sein Inneres unternehmen muss, um zu diesem „Ort“ Gottes zu gelangen.[19]

Aphrahat spricht vom überragenden Licht und vom schönen, prächtigen Glanz der Weisheit. So heißt es: „Ihr Licht überragt die Sonne, und ihr Glanz ist schöner und prächtiger als der Mond.“[20] Dabei soll man nochmals an das zuvor besprochene „Sehen Gottes“ bei Jesaja denken, das im Johannesevangelium als das messianische Sehen der Lichtherrlichkeit Jesu Christi aufgefasst wird.[21] Es ist daher gut möglich, da Aphrahat mit dieser Lichtmetapher auch das Bild von der „Quelle“ verbindet, dass das aus der Schrift abgeleitete „Licht vom Licht“[22] das Aufleuchten der Erkenntnis und die vollkommene Erkenntnis in sich einschließt. Im Zusammenhang mit dem Gedanken über die gewaltigen Werke Gottes bei der Weltschöpfung[23] hebt Aphrahat nun die Kraft der Weisheit in der „Erschaffung“ der menschlichen Person hervor und damit das Charakteristikum des Weisen als „großer Tempel seines Schöpfers“.[24] Die Akzentverschiebung ist hier deutlich zu sehen: „Clearly the topic has shifted from non-human creation to humans.“[25] Den Status des so begnadeten Weisen erklärt Aphrahat dabei mit folgenden Worten:

> „Sein Gedanke (*maḥšaḇtā*) fliegt in alle Höhen, sein Geist (zu erg.: Reflexion = *madd*^{e}*ʿā*) steigt in alle Tiefen hinab. Er malt in seinem Herzen staunenerregende Dinge, die Augen seiner Sinne sehen das Ende der Meere. Eingeschlossen sind in seinem Denken alle Geschöpfe, geweitet ist sein Sinn (*yaṣreh*), um aufzunehmen. Er ist ein großer Tempel (*hayk*^{e}*lā rabbā*) seines Schöpfers. Der

[17] GOLITZIN, Heavenly Mysteries, 179; *DERS.*, Liturgy, 11.
[18] RAD, Weisheit in Israel, 87.97.
[19] Vgl. GOLITZIN, Glory of Adam, 296f.; *DERS.*, Heavenly Mysteries, 181; hier weist er auf den Unterschied zur westlichen Tradition hin.
[20] D 14:35; FC II, 367.
[21] Vgl. KERR, Temple, 245-248; *siehe* dazu die vorangehende Erörterung im Abschnitt: 4.2.2.
[22] D 17:2; FC II, 418; Vgl. BRUNS, Chtistusbild, 177.
[23] D 14:34; FC II, 366: „Gewaltig sind nämlich die Werke Gottes und tief und bewundernswert seine Gedanken. Er hat den Himmel aufgehängt ohne Säulen, er hat die Erde festgemacht ohne Pfeiler. Er hat Wasser in Speichern gesammelt […] Ausgespannt sind die Flügel des Geistes und ausgebreitet die Schwingen des Denkens, die Sinne des Verstandes spähen, die Augen des Bewusstseins jagen umher, die Ohren lauschen, um zu schauen und forschend zu erkennen: Doch alle Enden werden nicht erreicht.“
[24] Eine ähnliche Formulierung bei EPHRÄM, *CNis* 51,12.
[25] LEHTO, Moral, 168.

König der Höhe tritt ein (*ʿʿl*) und wohnt (*šārē*) in ihm, hebt seinen Verstand (=Intellekt/*tarʿīṯā*) in die Höhe empor und lässt seinen Gedanken (*maḥšaḇtā*) in den Tempel seines Heiligtums (*hayk^{e}lā quḏšā*) fliegen und zeigt ihm einen bunten Schatz (*gazzā*). Sein Verstand (*maḥšaḇtā*) wird hin und her gerissen bei der Schau (Vision), gefangen wird (*meštebē*) sein Herz (*lebbeh*) von all seinen Eindrücken. Gezeigt wird (*m^{e}ḥawway*) ihm das, was ihm bisher unbekannt war.“[26]

Bei der Einwohnungsgegenwart Gottes handelt es sich um die besondere Gegenwart der Weisheit (*ḥeḵm^{e}ṯā*),[27] die im Inneren, im Herzen, dem Erkenntnis-, Willens- und Aktionszentrum jedes einzelnen Menschen[28] wirkt, wenn er gerechtfertig ist.[29]

Statt von der Schechina wird hier von der Weisheit Gottes (*ḥeḵm^{e}ṯā d-(ʾ)allāhā*) gesprochen. Die biblische und rabbinische Tradition ist deutlich.[30] Diese Weisheit kommt von

---

[26] D 14:35; FC II, 367 (PS I 661,12-22); Vgl. EPHRÄM, *HdP* 1,3: „freudig traf ich auf die Erzählung vom Paradies, – kurz zu lesen, aber reich zu untersuchen. – Meine Zunge las die Einzelheiten, die äusserlichen, seiner Erzählung, – und mein Verstand flog und kreiste, (doch) in Furcht, – und erforschte seine Herrlichkeit, nicht wie sie (wirklich) ist, – sondern soweit es gegeben ist dem Menschen (sie) zu erfassen.“

[27] Für APHRAHAT ist das Wort Weisheit (*ḥeḵm^{e}ṯā)* gleich in zweifacher Weise von Bedeutung: D 3:10; FC I, 127: hier spricht APHRAHAT von der Weisheit in Bezug auf Haman gemäß dem Buch Erster 4,1-16. Er schreibt: „Der Reichtum, dessen er sich rühmte, begleitete ihn nicht, seine Weisheit (*ḥeḵm^{e}ṯā)* hat ihn nicht befreit“; an anderer Stelle D 5:7; FC I, 162 sagt APHRAHAT anknüpfend an Ezechiel 28,3: „Wenn du dich auch deiner Weisheit (*ḥeḵm^{e}ṯā*) rühmst, bist du nicht mehr als der Fürst von Tyrus, der Ezechiel schmähte und zu ihm sprach: «Bist du denn etwa weiser als Daniel, oder hast du Verborgenes geschaut in deiner Weisheit?» (Ez 28,3).“ Die Verwendung *ḥeḵm^{e}ṯā* in diesen beiden Darlegungen bezieht sich auf die fehlbare Weisheit des Menschen, die nur zur Last bzw. Verwirrung führt. Neben dieser Verwendung spricht APHRAHAT von der Weisheit Gottes (*ḥeḵm^{e}ṯā d-(ʾ)allāhā*) und zwar im Zusammenhang mit den himmlischen Schätzen (vgl. D 14:4): D 10:8; FC I, 278: „Denn der Schatz erleidet keinen Mangel, denn dies ist die Weisheit Gottes. Der Hausverwalter ist unser Herr Jesus Christus, wie er selbst folgendermaßen Zeugnis abgelegt hat: «Alles ist mir von meinem Vater übergeben» (Mt 11,27)“; D 23:67; FC II, 579: „Es gibt nichts, was größer als die Gottesfurcht wäre; gepriesen wird der Mensch, der seine Gebote hält. Viele sind, die sich Weise nennen, doch gibt es keine Weisheit wie die Gottesfurcht (vgl. Ps 111,10).“ Hier spricht APHRAHAT von der Weisheit Gottes im Zusammenhang mit der „Gottesfurcht“ gemäß Jes 11,2 in D 1:9; FC I, 87 (bereits zitiert im Abschnitt: 4.1.). Auf jeden Fall unterscheidet APHRAHAT zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit des Menschen ganz klar: D 20:26; FC II, 522: „Gegen die Weisheit Gottes kann kein Mensch bestehen“; Vgl. D 23:52; FC II, 561: „Denn es ist keiner, der bis an das Ende seines Schatzes käme, keiner ist, der die Tiefe seiner Weisheit verstehen könnte.“ APHRAHAT spricht auch vom Heiligen Geist als Weisheit (Gottes) (*ḥeḵm^{e}ṯā d-(ʾ)allāhā*) in D 21:21; FC II, 495: „Der Geist war es, der *durch Jakobs Mund* mit seinem Verfolger Esau sprach, *der Geist der Weisheit*, der vor dem Pharao sprach *durch den Mund* des verfolgten Josef“ (Kursivierung vom Verfasser).

[28] SCHWEN, Afrahat, 76; Vgl. BECK, Glaube, 26 mit Anm. 18: „Das Herz ist bei Ephräm nicht nur Sitz und Organ des Intellekts, der Gedanken, sondern auch, entsprechend der bei ihm herreschenden vollen Vertauschbarkeit von Willensakten und Gedanken, der Sitz des menschlichen Willens und seiner Freiheit.”

[29] Vgl. D 1:3; FC I, 82.

[30] ALEXANDER, Second God, 95 mit Anm. 13; THOMA, Šeḵîna, 242; W. R. SCHOEDEL, Jewish Wisdom and the Formation of the Christian Ascetic, in: R. L. WILKEN (ed.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity, London 1975, 169-199 mit der dort angegebenen Literatur.

Gott und ist Gott selbst.[31] Dabei ist ein anthropologischer Gedanke mitzuhören, denn diese Weisheit Gottes steht und fällt mit der rechten Einstellung des Menschen zu Gott.[32] Dieser Gedanke gibt einen weiteren Hinweis dafür, dass es dabei um das schauende Erkennen geht, das Gegenseitigkeit voraussetzt. Damit wird auch ausgedrückt, dass im Schauen eine Begegnung stattfindet und diese vertraute Gemeinschaft mit Gott stiftet.

6.1.2. Die Erkenntnisfülle des Herzens

Die Folgerung, die aus der älteren bzw. exilisch-nachexilischen Tempeltheologie gezogen wurde, besteht nun nicht in kosmologischer Spekulation, noch weniger in der Kultpraxis, sondern in erster Linie im Einschärfen der biblisch-anthropolo-gischen Bestimmung des Einzelnen.[33] So ist anzunehmen, dass Aphrahat hier mit dem „Benennungsnamen“ Gottes als „Ort“ (*ʾaṯrā*) die Unendlichkeitsgegenwart des Schöpfergottes vor Augen hat, was aber nicht heißt, dass diese mit der Einwohnungsgegenwart im Menschen gleichzusetzen ist. Denn die Besonderheit des vollkommenen In-Seins Gottes liegt nämlich darin, dass sie einen besonderen Bezug des Menschen zum Vater (und damit zur Freundschaft oder Brautschaft Gottes[34]) einschließt, der in der unverdient geschenkten heiligmachenden Gnade und in der Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegründet ist.[35]

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die zuvor besprochene Schöpfungsabsicht Gottes, so zeigt sich, dass Gott als Schöpfer und König der Höhe gerade in seiner Allmacht aus sich herausgeht und dem Menschen begegnen will.[36] Im Bild von der Vaterschaft

---

[31] Vgl. J. ZSENGELLÈR, Does Wisdom Come from the Temple. Ben Sira’s Attitude to the Temple of Jerusalem, in: G. G. XERAVITS/*DERS*. (ed.), Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shime’on Centre, Pàpa, Hungary, 18-20 May, 2006 (JSJSupp vol. 127), Leiden 2008, 135-149.
[32] Vgl. SCHOLEM, Ursprung, 152.
[33] Vgl. D 23:59; FC II, 568f; Vgl. dazu MCGINN, Mystik, 37 mit Anm. 29.
[34] Vgl. R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT 122), Tübingen 2001, 625 mit Anm. 19; weiters zum rabbinischen Brautschafts-Motiv, *siehe*: StrB. Bd. I, 517; IV 432-434; zur Freundschaft, *siehe* D. SHERIFFS, The Friendship of the Lord – an Old Testament Spirituality, Paternoster 1996.
[35] D 6:17; FC I, 209; Vgl. dazu D 23:2; FC II, 527.
[36] In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, wenn APHRAHAT in D 23:59 (FC II, 568) sagt: „[wir haben dir den *Namen*] *König und Gott* [*genannt*], weil du uns berufen hast“ (Kursivierung vom Verfasser).

Gottes,[37] seiner freundschaftlichen oder bräutlichen Beziehung ist es der göttliche Wille, innige Gemeinschaft mit den Menschen zu haben und bei (in) den Menschen zu wohnen. Es handelt sich also bei der Schechina um das Herabsteigen Gottes aus transzendenter Höhe und seine Niederlassung auf den Menschen, sein Wohnen *unter* und *in* ihnen. Das verstärkt den Eindruck, den man auch sonst gewinnt: Aphrahat entwickelt eine tempeltheologische Anthropologie nach dem Jerusalemer Heiligtumskonzept (in vor- und nachexilischer Zeit),[38] bei dem es eine grundlegende Entsprechung zwischen Himmel (oben) und Erde (unten), zwischen „innen" und „außen", zwischen Tempel und Welt gibt.[39] So schreibt Aphrahat an anderer Stelle:

> „Deine Majestät (*rabbūṯāk*) ist verborgen, von dir hängt die Schöpfung ab. Viel Wasser umfängst du in deiner Faust. Hohe Berge wiegst du mit Gewichten, die Höhen legst du auf die Waage (vgl. Jes 40,12). Die lange, weite und breite Erde genügt in ihrer Ausmessung als Schemel deiner Füße. Du umfasst mit deiner Faust den Staub der Erde, der Himmel ist dein Thron, doch kann er dich nicht tragen. Obgleich dein Name groß ist und deine Werke gewaltig, hast du deine Majestät (*rabbūṯāk*) gemindert, um unserer Sprache zu genügen. Dir genügt unser Mund, du hast Wohnung genommen in unserem Inneren. Du wohnst in den Gerechten (*zaddīqē*), und doch ist der Ort (*ʾaṯrā*) breit für dich. Deine Majestät (*rabbūṯāk*) drang in unser kleines Herz (*lebbā*). Zu Tempeln hast du uns gemacht, zur Wohnung für deine Ehre (*ʾīqārā*). Als deine Tempel (*hayk^{e}lē*) hast du uns bezeichnet. Deine Majestät wandelte unter uns, wie du durch den Mund deiner Propheten im Voraus verkündet hast: «Ich werde in ihnen wohnen und unter ihnen wandeln» (Lev 26,12; 2Kor 6,16). Du nimmst Wohnung in den Ruhigen, du wohnst in den Demütigen. Du ruhst in den Ruhigen und Guten, hast dein Wohlgefallen an den Umkehrenden (vgl. Jes 66,1f), blickst auf die Aufrechten (*zaddīqē*), frohlockst über die Armen (*b^{e}ṣīrā*)."[40]

Der Text spricht vom Schöpfergott und seiner uneingeschränkten Macht über die „Oberen" und die „Unteren". Diese Macht ist gleichbedeutend mit seinem Namen. Aphrahat spricht ihn hier im „Du-Stil" an. Es liegt aber auch im Plural ein im Prinzip anthropologisches Schema zugrunde, das zur Individualisierung der Metaphorik des göttlichen Wohnens in den Ruhigen und Demütigen führt. Aphrahat setzt fort:

> „Du leihst dir von den Bedürftigen aus wie ein Geringer. Kein Ende hat dein Erbarmen, kein Maß deine Güte. Alle Münder kommen dir nicht gleich, noch genügen dir alle Zungen. Wenn der

[37] In D 23:59 (FC II, 568) sagt er: „Wir haben dich Gott genannt; wir haben dir den *Namen Vater* genannt, weil du uns gezeugt hast" (Kursivierung vom Verfasser).
[38] D 6:3; FC I, 139: „Ferner als Salomo das Heiligtum errichtet hatte, Opfer und Schlachtopfer darbrachte" und D 19:1; FC II, 442: „Sie wohnten dort vierundvierzig Jahre, bis Salomo das Heiligtum errichtete."
[39] Vgl. JANOWSKI, Gottes Weisheit, 21.
[40] D 23:59; FC II, 569 (PS II 121,1-21).

> Mensch ganz erfassen will, bleibt er zurück, sobald er seinen Geist (*reʿyāneh*) ausspannt, hält ihn Unvermögen zurück. Selbst wenn er seinen Sinn (*tarʿīṯeh*) über den Himmel erhebt, findet er sich auf Erden wandelnd wieder. Selbst wenn sein Denken (*maḥšaḇtā*) in die Tiefe hinabsteigt, wandelt er nach kurzer Zeit auf Erden, und das Ersonnene löst sich auf. Was über dem Himmel ist, wer versteht es recht? Was unter der Erde ist, kann niemand sagen. Auf was ist die Himmelsfeste gespannt? Oder woran hängt der Himmel? Worauf ist die Erde gegründet? Oder wodurch ist der Abgrund befestigt?"[41]

Der Mensch und dessen Handeln sind bedingt durch Endlichkeit und Bedürftigkeit. Weit anders ist es bei Gott: er handelt, indem er realisiert, was in ihm immer schon gegeben ist,[42] aber sein Handeln deutet nicht auf eine Bedürftigkeit,[43] die durch dieses Handeln überwunden werden soll, sondern darauf, dass er am Menschen realisiert, was in ihm schon Gegenwart ist: die Gemeinschaft mit dem Menschen.

Es erhebt sich nun die Frage: Woher kommt die Erkenntnisfülle des Menschenherzens? Wie ist sie zu erklären? Die Beantwortung dieser Fragen erfordert Einsicht in die semitischen Vorstellungswelt und ihre Denkweise. Besonders ist hier das „synthetisch-stereo-metrische Denken"[44] der Semiten am Beispiel vom menschlichen Herz zu erkennen, das immer mit dem Verstand (Vernunft) bzw. den „Augen der Sinne" zu vereinen ist:[45] „der Verstand ist *im* Herzen".[46] Das Herz ist Teil der körperlichen Organe der Erkenntnis, des Verstehens und des Wollens, ebenso Organ des Gewis-

---

[41] D 23:59; FC II, 569f. (PS II 121,19f).

[42] Vgl. OdSal, 4,6-9: „Denn wer wird deine Gnade (*ṭaybūṯāk*) anlegen und (doch) unterdrückt? Weil dein Siegel (*ḥāṯmāḵ*) erkannt ist, sind auch ihm deine Geschöpfe bekannt. Und deine Kräfte besitzen es, und erwählte Erzengel sind mit ihm bekleidet. Du gabst uns deine Gemeinschaft (*šawtāpūṯāḵ*). Es ist nicht so, dass du uns brauchst, sondern wir brauchen dich" (Text: LATTKE, 98).

[43] D 23:59; FC II, 568f. (PS II 120,15-19).

[44] H. W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh [7]2002, 23.

[45] Vgl. URBACH, Sages, 215; im Unterschied zur traditionellen Verwendung von Seele (*napšā*) bevorzugt APHRAHAT hier „die Sinne/der Verstand"; in D 4:11; FC I, 146 (PS I 161) spricht APHRAHAT von Seele (*napšā*) als Ort der Einwohnung Christi; er verwendet das Wort Seele (*napšā*) mehr als 150 Mal in Bezug auf das Innere des Menschen, in dem der Heilige Geist einwohnt; Vgl. WARE, Weisen, 399 mit Hinweis auf die Makarius-Homilien 15,20. 33: „Das Herz regiert und herrscht über den ganzen körperlichen Organismus; wenn die Gnade die Weideplätze des Herzens in Besitz hat, entscheidet es über alle Glieder und Gedanken. Denn im Herzen wohnen der Verstand und alle Gedanken der Seele und ihre Erwartung; und so durchdringt die Gnade auch alle Glieder des Körpers […] Das Herz ist Christi Palast […] Dort nimmt Christus, der König, seinen Ruheplatz"; Text: H. DÖRRIES, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarius (PTS 4), Berlin 1964, 139.146; G. A. MALONEY (ed.), Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter, New York 1992, 115-116;120-121; *siehe* dazu über den Geist und die Trikotomie des Menschen (Leib-Seele-Geist-Einheit) bei: H. DÖRRIES, Die Theologie des Makarios/Symeon (AAWG.PH 105), Göttingen 1978, 215-216.

[46] WARE, Weisen, 399.

sens/Bewusstseins,[47] der Absicht[48] und des Gedächtnisses.[49] Damit ereignet sich hier nicht nur eine Zusammenschau und Einheit der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit[50] und damit eine Umschreibung des Bedeutungszentrums des Herzens im (kleinen) Lebensraum des Menschen, sondern das Herz steht als pars pro toto für den Menschen als *Ganzes*.[51] Das menschliche Herz steht für das Selbst des Menschen, also für die *Person*, für den *ganzen* Menschen mit seinem inneren Sein und Wollen.[52] Diese wird durch die einwohnende „Kraft der Weisheit" zum Tempel Gottes „gemacht".[53] Anders ausgedrückt: die Einwohnung Christi „erschafft" die Person des Glaubenden aus ihrem Zentrum aus; sie wird durch den Glauben „gemacht", und so wird sie mit der Taufe gleichsam neu erschaffen.

Dieses allgemein semitische Denken, das in den vorausgegangenen Texten Aphrahats zu Tage tritt,[54] ist aus bestimmten Aspekten von den Körperteilen des Menschen und

---

[47] Vgl. D 9:2; FC I, 256 (PS I 409,23); D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,22); D 14:35; FC II, 367 (PS I 661,4.7.19).

[48] Vgl. D 9:2; FC I, 257 (PS I 412,3); D 10:8; FC I, 276 (PS I 460,5); D 14:35; FC II, 367 (PS I 661,5.12.16.20).

[49] WOLFF, Anthropologie, 84; TH. KRÜGER, Das „Herz" in der alttestamentlichen Anthropologie, in: A. WAGNER, Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 103-118, hier: 104.

[50] Vgl. H. F. FUHS, Art., *rāʾāh*, in: ThWAT VII (1993) 225-266, hier: 232f.

[51] E. NOWELL, The Concept of Purity of heart in the Old Testament, in: H. A. LUCKMAN/L. KULZER (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, Collegeville/Minesota 1999, 17-29, hier: 20f.; CH. K. SCHÖNBORN, Der Mensch als Abbild Gottes, Augsburg 2008, 45 mit Anm. 8: „Der Mensch ist das Bild der *ganzen*, sowohl der sinnerfälligen *als auch* der mit dem Intellekt erkennbaren Schöpfung" (Hervorhebung im Original); Vgl. F. STOLZ, Art., *lēb, Herz*, in: THAT 1 (^{6}2004) 862-867; H.-J. FABRY, Art., *leb/lebāb*, in: ThWAT IV (1984) 413-451.

[52] WOLFF, Anthropologie, 89; FÜGLISTER, Anthropologie, 134; Vgl. dazu BROCK, Prayer of the Heart, 132: „Long before medical science discovered the physiological importance of our physical heart, the Israelites had been talking of the heart as the centre of our whole being, and the seat, not only of the emotions (as it still remains for us in popular usage), but also of the intellect, of thought and the will. We have moved this aspect up to the head, and so we get the dichotomy of the heart versus the head, feeling versus reasen. For the Hebrews this tension was less marked, seeing that both feeling and reason were understood to originate in the same place, the heart."

[53] Vgl. Ebd., 133: „[…] it was the 'body' and not the soul which St. Paul (1Cor. 6:19) described as the 'temple of the Holy Spirit within you'. It is not a case of body versus soul, but of the body *and* soul: the 'heart' is doubly the center of the psychosomatic entity that makes up the human person"; K. LEHMKÜHLER, Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen (FsöTh 104), Göttingen 2004, 292.

[54] APHRAHAT verwendet die syrischen Worte wie: *tarʿīṯā* (die Vernunft, der Gedanke oder das Gewissen), *maḥšaḇtā* (das Denken/Sinnen oder die Intention/Absicht), *reʿyānā* (die Vernunft, die Reflexion/Betrachtung oder auch der Gedanke) und *madd^{e}ʿā* (die Vernunft/der Geist, die Reflexion/Betrachtung oder auch der Gedanke); JARKINS, Aphrahat, 140. 182; Vgl. dazu OdSal 8,18-20.

deren Funktionen zusammengesetzt.[55] Die im Herz lokalisierte Einwohnungsgegenwart Gottes macht das menschliche Herz zur Schatzkammer des Wissens, der Einsicht und der Erkenntnis, der Erinnerung und des Gedächtnisses. Die individuelle Einwohnungsgegenwart Christi ist eng verbunden mit dem Erkennen des einen Weltschöpfers, ebenso dem Erkennen Christi und besonders der Schau Gottes.

Die Gegenwart Gottes im Menschen selbst ist also die Ursache des Schauens Gottes. Die Erkenntnisfülle des Menschenherzens kommt aus dem Schauen der göttlichen sich offenbarenden Gegenwart im Herzen. Hier liegt die erste Bedeutung[56] des Ausdrucks „Gott schauen“. Es handelt sich um die religiöse Erfahrung der ganzheitlichen personalen Begegnung des Menschen mit dem sich offenbarenden und lebendigen Gott im Herzen.[57] Und diese Begegnung bleibt nicht ohne Wirkung:

> „Gefestigt ist der Weise (*ḥakkīmā*) in seinem Denken (*b*^{e}*-maḥšaḇteh*); mag er in seiner äußeren Erscheinung klein und unansehnlich sein, ist er doch vollgeschüttet mit einem gewaltigen Schatz. In der Nacht wird die Finsternis hell; er sendet seine Gedanken in alle Richtungen. Sein Geist (*mad-d*^{e}*ʿā*) erspürt alle Fundamente und bringt ihm einen Schatz der Erkenntnis. Was seine Ohren nicht hören, sieht (*ḥāzē)* er, was seine Augen nicht sehen, erspürt er. Sein Verstand durchschreitet alle Meere, ungeachtet gewaltiger Wogen; ohne Schiff und Seemann (fährt) sein Geist (dahin). Groß und überragend ist der Schatz seines Handels. Wenn er von ihm austeilt, erleidet er keinen Mangel, und reich werden aus seinem Schatz (*gazzā*) die Armen. Keine Grenze ist seinem Verstand gesetzt, der eingeschlossen in seiner Brust wohnt. Wer kann die Schätze des Ortes (*ʾaṯrā*), wo der König wohnt (*šārē*) und wo ihm gedient wird, ermessen? Zahlreich sind Einkommen und Ausgaben eines Königs, der keinen Mangel hat.“[58]

Hier muss nun allerdings sogleich hinzugefügt werden, dass mit dem „schauenden Erkennen“ auch das „vernehmende Hören“[59] zusammenhängt. Dass es sich dabei inhalt-

---

[55] Diesbezüglich denkt man z.B. an Ps 139 oder Weish 1,6, wo in ähnlich gemischter Redeweise Gedanken, Nieren, Seele, Gebein, Herz und Worte für existenzielles Sich-Verhalten stehen, das Gott erforscht und kennt. Jedenfalls stehen die genannten Körperelemente als Bild für existentielle Lebensvollzüge. Zugrunde liegt die biblische Anschauung des Verhältnisses von Seele und Geist (Gen 2,7; Weish 15,11; Jos Ant 1,34; vgl. Phil 1,27; 1Thess 5,23; 1Kor 15,44-46). Das besagt, dass es bei Seele und Geist nicht um zwei Substanzen geht, sondern um die verantwortliche Person in ihrer Ganzheit; Vgl. hierfür WOLFF, Anthropologie, 35-37.67.78f; H. HEGERMANN, Der Brief an die Hebräer (ThHK 16), Berlin 1988, 89.

[56] Die zweite Bedeutung steht im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Weisen ins himmlische Heiligtum; dort sieht er Gott mit den Augen des Herzens.

[57] J. M. VINCENT, Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes, in: RB 103-1 (1996) 5-39, hier: 8.

[58] D 14:35; FC II, 368 (PS I 664,18-665,9) [Kursivierung vom Verfasser]; ähnlich ist auch bei EPHRÄM, *HdF* 80,8; *siehe* dazu BECK, Glaube, 48-49.

[59] WOLFF, Anthropologie, 90; *siehe* dazu MURRAY, Mary, 374-375.

lich um das „schauende Erkennen“ und das „hörende Herz“ handelt, das die „Weite“ besitzt, „d.h. den umfassenden Verstand, mit dem es die Fülle der Sinneindrücke erfassen und verarbeiten kann“,[60] zeigen die oben zitierten Sätze: „Sein Gedanke fliegt in alle Höhen, sein Geist steigt in alle Tiefen hinab. Er malt in seinem Herzen staunenerregende Dinge, die Augen seiner Sinne sehen das Ende der Meere. Eingeschlossen sind in seinem Denken alle Geschöpfe, geweitet ist sein Sinn, um aufzunehmen.“[61]

In einer Parallele dazu heißt es in der Darlegung „Über die Beere“:

> „Denen (zu erg.: den Schwachen und den Büßenden), die ihm (zu erg.: dem Ölbaum[62]) eilends nahen, träufelt sein Geschmack in die inwendigen Ohren. Sie schauen mit ihren Augen und hören mit ihren Ohren, sie malen seine Gleichnisse mit den Sinnen ihres Denkens, sie eilen rastlos dahin, um vorwärts zu gelangen, sie schreiten mächtig voran und vergessen, was hinter ihnen liegt (vgl. Phil 3,13). Sie können zu dieser verborgenen Schau gelangen, die sie empfingen, als sie den kosteten, der ihnen die lieblichen Melodien schuf, dass sie dem Bösen entkommen (vgl. 1Sam 18,10f).“[63]

An Hand der Worte des Paulus ist die Auffassung Aphrahats über die Vollkommenheit zu entnehmen: Sie besteht nicht in Erreichtem, sondern in unaufhörlichem, täglichem Neubeginn, in immer neuem Realisieren des „Heute“, in dem sie wachend „*vor* Gott stehen und ihm dienen“.[64] In diesem Zusammenhang ist die kurze Darlegung im Kapitel 35 *Demonstratio XIV* bedeutsam. Aphrahat sagt:

> „Wenn der Weise (*ḥakkīmā*) in seinem Verstand (*reyʿānā)* den Ort (*ʾaṯrā*) der zahlreichen Schätze *(sīmāṯā)* sieht (*ḥāzē),* dann erhebt sich sein Geist, empfängt und gebiert sein Herz alle Güter. Er erwägt alles, was ihm befohlen ist. Seine Gestalt und seine äußere Erscheinung sind auf der Erde, die Sinne seines Verstandes oben und unten. Schneller als die Sonne ist sein Gedanke; seine Strahlen fliegen (schneller) als der Wind wie ein schneller Flügel nach allen Seiten.“[65]

Aphrahat stellt hier eine „Mystik der Weisheit“ dar, um so die Einwohnungs-gegenwart Gottes als Vorgang des Erkennens und Liebens auszudrücken. Die Worte: „der Weise

---

[60] B. JANOWSKI, *Konflikt*Gespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen [2]2006, 169.
[61] Vgl. dazu M. SCHMIDT, Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters, in: OrChr 68 (1984) 27-57.
[62] Bezugnehmend auf die atl. Tradition gilt nun Ölbaum als der Typos Christi, während das Salböl als *mešḥā* ([Oliven-]Öl), also nicht als *Myron* gleichzeitig Typos Christi und der Taufe geworden ist; *siehe* dazu: WINKLER, Tauftradition, 285.
[63] D 23:2; FC II, 529f.
[64] Zu dieser Aussageweise in der alt.jüdisch-rabbinischen Tradition *siehe*: M. L. KLEIN, The Preposition קדם (’Before’). A Pseudo-Anti-Anthropomorphism in the Targums, in: JThS 30 (1979) 502-507.
[65] D 14:35; FC II, 368 (PS I 664,10-18).

erwägt alles, was ihm befohlen ist“, bedeutet bei Aphrahat zugleich den Hinweis auf das ganze Gesetz und die Propheten in der Heilsgeschichte.[66] Und (aber) „die Wahrheit des Gesetzes geschah durch Jesus“,[67] sagt Aphrahat. So ist auch zu verstehen, wenn er in *Demonstratio XIV* von der Liebe spricht und in *Demonstratio VI* von der Einwohnungsgegenwart Gottes mit dem Hinweis auf die Liebe Christi schreibt:

> „Die Liebe (*ḥubbā*) ist das gute Siegel, kostbare Perle und Schatz.[68] Das Siegel von allem ist die Liebe. Sie denkt an die Weisheit, und schön ist ihr Wandel. Die Liebe ist ein gesunder Geist und ein kostbarer Gedanke, Erwägung der Hoffnung und vollkommene Gesinnung, ein gläubiges Gewissen. Wohl dem, der sich die Liebe erwirbt, durch die die liebenden Früchte vervollkomnet werde.“[69] „Denn Christus wohnt in den Ruhigen und Demütigen und lässt sich nieder in denen, die vor seinem Wort erbeben, wie der Prophet gesagt hat: «Auf wen soll ich schauen und bei wem soll ich wohnen, wenn nicht bei den Ruhigen und Demütigen, die vor meinem Wort erbeben?» (Jes 66,2).[70] Unser Herr hat gesagt: «Wer in meinen Geboten wandelt und meine Liebe bewahrt, zu dem kommen wir und nehmen bei ihm Herberge» (Joh 14,23).“[71]

Es ist der einwohnende Christus, der die Person des Glaubenden „ausmacht“. Das Herz wird als Mitte der Person verstanden und ist mit dem „Mutterleib“ bzw. der „Gebärmutter“ vergleichbar: „Wenn der Weise in seinem Verstand den Ort der zahlreichen Schätze sieht, dann erhebt sich sein Geist, empfängt und gebiert sein Herz alle Güter.“ Bezüglich dieser Analogie sagt Aphrahat an anderer Stelle: „Weisheit und Klugheit gebiert die Demut“.[72] Bezugnehmend auf die Adam-Christus-Typologie mahnt Aphrahat die Bundessöhne und -töchter:

> „Deswegen, mein Lieber, ist es für den Menschen, der Gott liebt, recht und billig, die Demut zu lieben und im Stand der Demut zu bleiben, deren Wurzel in der Erde steckt und deren Früchte vor den Herrn der Majestät kommen.“[73]

---

[66] D 2:11; FC I, 108; LEHTO, Moral, 168.
[67] D 2:5; FC I, 102 Zitat Joh 1,17 und anknüpfend Mt 11,3.
[68] Vgl. D 14:44; FC II, 384 (PS I 705,6f). Im Gefolge des Apostels Paulus, der die Liebe als das Größte unter den dreien (1Kor 13,12-13) bezeichnet, spricht APHRAHAT von der Liebe als Siegel, weil sie sich unmittelbar auf die Gegenwart bezieht. Da man Glaube und Hoffnung als Alibi für für die fehlende Liebe verwenden kann, gilt die Liebe für APHRAHAT als Prüfstein des rechten Glaubens und der lebensspendenden Hoffnung.
[69] D 14:14; FC II, 344 (PS I 604,19-24).
[70] Vgl. D 9:1; FC I, 256.
[71] D 6:17; FC I, 209 (PS I 304,10-21) [der Text ist zum Teil schon zitiert in: 5.3.2.].
[72] D 9:2; FC I, 256 (PS I 409,10).
[73] D 9:14; FC I, 269 (PS I 441,7-11).

Das verdeutlichende Bild kommt aus dem Bereich der Landwirtschaft,[74] die aber in der biblischen Tradition vom Tempelgedanken nicht zu trennen ist.[75] Gott ist der Gärtner (vgl. Gen 3,23).[76] Damit zeigt sich der spezifische Inhalt dieser Darlegung in engem Zusammenhang mit der gärtnerischen Tätigkeit des Gott-Königs und der Erfahrung des ersten, priesterlichen und königlichen Menschenpaares im „Garten Eden", wie auch mit der geschichtlichen Erfahrung Israels am Sinai, dem Berg der Gottesgegenwart (vgl. Ex 3f.; 19; 24; 1Kön 19 sowie Dtn 33,2; Ps 68,19), dem Ort des „Neuen Edens".[77] Allerdings ist für Aphrahat der Weise selbst die Wirklichkeit des „Gartens Gottes", in dem die Weisheit und die himmlische Schätze (*bēṯ gazzē*) „gepflanzt" wurden;[78] „die Winkel (*wörtl.*: Falten) seines Herzens sind voller guter Schätze. Seine Zunge bringt angenehme Früchte hervor."[79] Was hier hervortritt, ist von dem, was das Matthäusevangelium 7,17-

---

[74] *Siehe* dazu H. LICHTENBERGER, Von Pflanzen und Düften – Pflanzenmetaphorik in frühjüdischen Schriften, in: U. MELL (Hg.), Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposions vom 26. Mai 2004, Frankfurt a.M. u.a. 2006, 91-105.

[75] *Siehe* dazu *b*Pes 54a; Vgl. J.T.A.G.M. Van RUITEN, Eden and the Temple. The Rewriting of Gen 2:4-3:24 in the *Book of Jubilees*, in: G. P. LUTTIKHUIZEN (Hg.), Paradise Interpreted. Representation of Biblical Paradise in Judaism and Christinity (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions II), Leiden 1999, 63-94; M. BARKER, The Gate of Heaven. The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem, Sheffield 2008, 57-103; M. HIMMELFARB, The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Wachters, and the Wisdom of ben Sira, in: J. SCOTT/P. SIMPSON-HOUSLEY, Sacred Places and Profane Spaces. Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam (Contributions to the Study of Religion 30), New York 1991, 63-78.

[76] N. WYATT, When Adam delved: The Meaning of Genesis iii 23, in: VT 38 (1988) 117-122, hier: 119; Vgl. K. STÄHLER, Der Gärtner als Herrscher, in: R. ALBERTZ (Hg.), Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients (AOAT 248), Münster 1997, 109-114.

[77] ANDERSON, Genesis, 14; hier ist nochmals an das zuvor Gesagte über die „Neuschöpfung" Israels als JHWHs Gemeinde zu erinnern. Aus dieser Geschichte ist deutlich zu sehen, dass der Bund Gottes mit dem Volk Israels nicht nur die Voraussetzung ist, sondern zugleich das Ziel der Erlösung. Die Rede vom „Neuen Eden" ist deshalb vom Ausgang aus Ägypten und zum Hinzug zum Sinai zu verstehen: *siehe* oben: 4.1. Weltschöpfung und Tempel: *In der Priesterschrift*; Vgl. dazu A. WÜNSCHE, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Ueberlieferungen in der Keilschrift-Literatur (Ex Oriente Lux Bd. 2/Heft 4), Leipzig 1906, 45: „Schließlich stellt die Sage Adam in seiner Lebensgeschichte als Prototyp des israelitischen Volkes dar, wie er als Prototyp auch des Messias gefasst wird. Wie Gott Adam ins Paradies führte und ihm Befehle gab, die er aber übertrat und deshalb ausgestoßen wurde, und Gott Klage über ihn anstimmte, ebenso brachte er Israel in das gelobte Land, gab ihm Gesetze, die es übertrat und deshalb vertrieben wurde, und Gott stimmte Klage darüber an. Der Messias wird das ganze durch Adams Sünde in die Welt gekommene Verderben beseitigen und die verloren gegangenen Glücksgüter der Menschheit wieder zurückbringen."

[78] D 14:35; FC II, 367 (PS I 661,12); Vgl. dazu W. BERG, Israels Land, der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heils im Alten Testament, in: BZ 32 (1988) 35-51; M. L. FRETTLÖH, Gotteslehre als Utopie – oder: eine Einladung in die Lob-Räume Gottes, in: EvTh 59 (1999) 220-226, hier: 225: hier weist sie auf eine Entdeckung der „Paradies-Christologie" des Johannesevangeliums (Joh 20,15) hin.

[79] D 9:13; FC I, 268 (PS I 437,18-20).

18 voraussetzt, nicht verschieden. Es handelt sich um das Herz des Menschen als Zentrum des Denkens, des Redens und des Handels.[80]

Das Herz, das verborgene Innere des Menschen, ist das „Aktionszentrum“, die „Quelle“ der menschlichen Handlung; diese wird aber durch den Glauben an Gott in Christus neu erschaffen. Beim „Erschaffen“ denkt man an die Verkündigung und die Annahme des heiligen Spruchs (*peṯgāmā qaddīšā*) und das lebenspendende Wort (*mell^{e}ṯā*) Gottes.[81] Dieses erlösende „Gottes Urteil“ (*dīnā d-(ʾ)allāhā*)[82] ist bei Aphrahat zu verstehen als „die Worte und Gebote unseres Lebendigmachers“ (*mellaw(hy) w^{e}-puqdānaw(hy) d^{e}-maḥyānan*),[83] nach dem der Weise sich in „Gottesfurcht“ (*deḥlā d-(ʾ)allāhā*)[84] richtet und als das „Bild“, nach dem der Weise sich bildet. So versteht man, was Aphrahat in der Darlegung „Über den Glauben“ betont, dass nämlich, wenn der Mensch zum Glauben an Christus kommt, sich seine Person und sein Status am Urteil und Bilde Christi bilden, an dem Urteil, das ihn gerecht spricht um Christi willen.[85]

Damit ist nicht nur der Gedanke über die Formung des neuen Menschen durch das Erkannte und Geliebte, sondern auch bereits die selige Gottesschau im Herzen als Garant für eine Ähnlichkeit bzw. Gleichförmigkeit mit Gott angesprochen. Darauf wird später noch näher eingegangen werden. Im Folgenden geht es darum, dass die Einwohnung als dynamische *Gegenwart* der zukünftigen, himmlischen Welt im Leben der Gläubigen auch zum Gegenstand der Darlegung Aphrahats gehört.

---

[80] Vgl. JARKINS, Aphrahat, 156.
[81] D 18:4; FC II, 434 (PS I 825,15-17).
[82] D 23:2; FC II, 527 (PS II 4,12); „Gottes Urteil” führt zur Entscheidung (Krisis). Sie zielt auf Vertrauen, (und) aber sie erreicht beides: Vertrauen wie Widerspruch, Glauben wie Unglauben. Allerdings gilt es zu diffenzieren, dass der Verweigerung gegenüber Christus und seine Worte sowie Gebote nicht mit endgültigen Verurteilen Gottes, sondern der konkreten Pro-Existenz Gottes als Zumutung zum Glauben begegnet wird; Vgl. dazu LEHMKÜHLER, Inhabitatio, 301ff.
[83] D 23:2; FC II, 527 (PS II 4,13); an anderer Stelle spricht APHRAHAT von Gott als dem Geber der Worte: D 23:1; FC II, 527: „Zwar ist die Erforschung der Worte gut zu lernen und zu verstehen, jedoch um so mehr ziemt es sich für uns, Gott, den Geber der Worte, mit reinem Herzen zu fürchten, der uns schriftlich vor Augen gestellt hat, dass mit großer Mühe und mit viel Ehrfurcht durch die enge Pforte und auf dem schmalen Weg die gehen müssen, die ihn fürchten (vgl. Mt 7,14)“; Vgl. D 9:2; FC I, 257: „Über das Gesetz seines Herrn sinnt der Demütige nach, und von ihm empfängt er das gesuchte Heilmittel.“
[84] *Siehe* oben: 1.2.3.
[85] Vgl. D 23:2; FC I, 527; LEHMKÜHLER, Inhabitatio, 303.

6.2. Der himmlische Tempel als Heiligtum

Aphrahat spricht vom himmlischen Tempel als dem Haus des „Heiligtums“ (*bēṯ quḏšā*),[86] das für raum-zeitliche Distanz steht. Damit steht dieses Heiligtum nicht nur für die *Transzendenz* Gottes, sondern auch für die kommende Welt als Ziel des visionären Aufstiegs[87] und letztlich überhaupt als eschatologisches Ziel.[88] So meint Aphrahat: „Der König der Höhe tritt ein (*ʿāʾel*) und wohnt (*šārē*) in ihm, hebt seinen Verstand in die Höhe empor und lässt seinen Gedanken (*maḥšaḇtā*) in den Tempel seines Heiligtums *fliegen* und zeigt ihm einen bunten Schatz (*gazzā*).“[89] Schon daraus ist zu erkennen, dass die Rede Aphrahats von „dem Ort der Gottheit“ gleichzeitig die horizontale und vertikale Dimension berücksichtigt. Im Bereich der Heiligtumssymbolik setzt er sogar typologisch – im Gefolge der jüdisch-rabbinischen Tradition – die beiden Ebenen zueinander in Beziehung.[90]

Hinter diesen Grundsätzen lässt sich die Problematik der im tempeltheologischen Denken vorgestellten Einheit zwischen himmlischer und irdischer Gottespräsenz sowie die Polarität zwischen der Gestalt (der „körperlichen Form“) und dem Namen Gottes, aber auch die zwischen himmlischer und irdischer Herkunft erahnen. Mit diesem Hinter-

---

[86] Die Rede vom himmlischen „Heiligtum“ (*bēṯ quḏšā*): D 2:6; FC I, 103: „Er (zu erg.: Christus) trat ein in das Heiligtum, das nicht von Menschenhand gemacht ist“; D 3:15; FC I, 134: „Auch Gabriel, der seinem Volk geholfen hatte, die Früchte ihrer Gebete im Heiligtum zu mehren und ebenso die Opfer zu mehren, die er täglich vor Gott darbrachte“; Vgl. JARKINS, Aphrahat, 143; Vgl. dazu F. HARTENSTEIN, Wolkendunkel und Himmelfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: B. JANOWSKI/B. EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 125-179.

[87] D 9:4; FC II, 257: „Ihre Zunge (zu erg.: der Demütigen) lernen die Hymnen Christi, damit sie am Ort der angenehmen und wohklingenden Gesänge erfreut werden. Sie mühen sich, ihren Blick an jenen Ort zu werfen; sie sind bedürftig, das zu erhalten, wessen sie bedürfen.“

[88] Vgl. G. W. MACRAE, Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews, in: Semeia 12 (1978) 179-199, *bes*. 184; weiters *siehe*: 7. Kapitel.

[89] D 14:35; FC II, 367 (PS I 19-22).

[90] P. VERMES, Buber’s Understanding of the Divine Name related to Bible, Targum and Midrash, in: JJS (1973) 147-146, hier: 161; S. BROCK, Mary in Syriac Tradition, in: A. STACPOOLE (ed.), Mary’s Place in Christian Dialogue, Middlegreen 1982, 182-191, hier: 189: „Early Syriac Exegesis of the Bible was essentially typological, that is to say connections between persons, objects and events were sought out and brought together, either as complementing, or as contrasting, each other. This typological exegesis can take on two main forms: on the one hand it can be purely historical, confined to the framework of the biblical revelation […] On the oder hand, the typological relationships can also be between this world and the heavenly world, and this variety can best be describeb as symbolic typology“; Vgl. METZGER, Wohnstatt, 10; dazu auch K. L. SCHMIDT, Jerusalem als Urbild und Abbild, in: ErJb 18 (1950) 207-248; R. ELIOR, From Earthly Temple to Heavenly Schrines. Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to Temple Tradition, in: JSQ 4 (1997) 217-267; BARKER, On Earth, 61ff.

grund ist auch zu verstehen, wenn Aphrahat in der *XXIII. Darlegung* „Über die Beere“ schreibt:

> „Wir preisen dich, obgleich du dich mit Lobpreis umgeben hast (vgl. Ps 104,1). Wir bekennen dich, obgleich du es nicht nötig hast. Wir erheben dich aus untersten Tiefen, dich, dessen Wohnung in den Himmeln der Himmel ist. Dein Wille ist über dem Himmel, dein Gebot unten auf Erden. Unsere Hände haben dich nicht geschaffen, noch sind unsere Finger an dir müde geworden. Wir haben dich in unserem Herzen geformt, dein Gleichnis in unserem Sinn gebildet. Unser Denken hat dich geschaut. Wir haben dich Gott genannt, wir haben dir den Namen Vater gegeben, weil du uns gezeugt hast, König und Gott, weil du uns berufen hast. Wir haben dich ganz zu erfassen (versucht), doch ist es uns nicht gelungen. Wir haben dich verglichen, doch gibt es für dich kein Gleichnis. Deine Schau ist verhüllt, gewaltig deine Kraft.“[91]

Für Aphrahat bleibt eine Spannung bei der Frage bestehen, *ob* und *wie* „wir Armen“[92] in unserer Schwäche und Einsamkeit die Möglichkeit haben, mit dem König und Gott im Himmel, der auch Vater genannt ist,[93] einen heilvollen unmittelbaren Kontakt aufzunehmen.[94] Diese in der Darlegung Aphrahats aufgeworfene Frage des „Sehens“ bzw. des „Schauens“ des göttlichen Angesichts[95] (= der göttlichen Schechina)[96] bezieht sich auf das oberste Ziel des asketisch-mystischen Lebens. Dies hängt damit zusammen, dass der Asket bzw. der Mystiker danach strebt, selbst in diesen Himmel der Lebensphäre Gottes vorzudringen und heilvolle unmittelbare Anschauung der Gottesgestalt bzw. der Antlitz Gottes im Tempel seines Heiligtums zu gewinnen.

> „Sie sinnen und wandeln in dieser Welt wie Fremde und hoffen auf die Stadt im Himmel (vgl. Hebr 11,9f). Ihr Geist (zu erg.: Intellekt = *tarʿīṯ^e^hōn*) ist fortgerissen (*ḥ^e^ṭīp̄*) und hält sich in der Höhe auf, und sie hoffen/warten, ins Heiligtum (*bēṯ d^e^-quḏšā*) dort einzutreten. Ihre Augen sind geöffnet, sie blicken umher und schauen den Bräutigam, wie er sich bereitet. Ihre Boten gehen täglich dorthin und bringen von dort Wohlfahrt und Frieden.“[97]

Das Eintreten ins himmlische Heiligtum ist die Hoffnung aller gläubigen Menschen, die jetzt von ihrem Standort als Tempel Gottes ihre Gedanken in den Himmel fliegen lassen. Das bedeutet zugleich: Durch diesen Akt des Gedanken-Aufsteigens können die

---

[91] D 23:59; FC II, 568f. (PS II 120,15-29).
[92] D 6:11; FC I, 199 (PS I 280,22).
[93] D 23:59; FC II, 568.
[94] W. CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, in: OrChr 59 (1975) 130-146, hier: 139.
[95] A. S. van der WOUDE, Art., *pānīm*, *Angesicht*, in: THAT 2 ([6]2004) 432-460.
[96] Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 257f. (Abschnitte 234-237).
[97] D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,18-27).

Menschen, die noch auf der Erde sind, Gott sehen oder schauen. Damit ist zweierlei gesagt: einmal, „The sage is the one who becomes the temple of God not only on earth but also in heaven when he ascends there“;[98] und das zweite, „The temple is presented as being both inside the sage and in the heavens“.[99]

In der näheren Beschreibung solcher „mystischen Vision“[100] wird der Unterschied zum atl. Prophetentum, aber auch zur jüdisch-mystischen Tradition nachalttestamentlicher Zeit deutlich werden. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, einige zentrale inhaltliche Aussagen der Einwohnungsgegenwart Gottes in Zusammenhang mit der asketisch-mystischen Glaubenshaltung Aphrahats zu erfassen. Dabei muss die Gottes- und Menschenvorstellung Aphrahats berücksichtigt werden, einschließlich des konkreten Problems der Gottesschau der Engel in der Gott-Mensch-Beziehung als Hintergrund einer solchen Interpretation. Dazu ist es nun notwendig, hier die biblisch-rabbinische *māqōm*-Tradition einzubeziehen.

6.3. Ein Ort im Angesicht Gottes

Im Kontext der Einwohnungsgegenwart Christi im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis ist der verwendete syrische Ausdruck „Ort“ (*ʾaṯrā*) nochmals in Erinnerung zu rufen.[101] Dass dies dem Kerngedanken der biblisch-rabbinischen *māqōm*-Tradition entspricht,[102] kann man gemäß der Ausführung von MAGDALENE FRETTLÖH als bewiesen annehmen.[103]

---

[98] JARKINS, Aphrahat, 145.

[99] Ebd., 150; Vgl. GOLITZIN, Heavenly Mysteries, 181; hier sagt er: „Aphrahat obviously disagrees, and I read his use of Job here as underlining what he understands to be the changed situation brought about in Christ, through whom «that place» is both in heaven and within the Christian saint, fully present in all its fire and light.”

[100] Vgl. I. GRUENWALD, From Apocalyptism to Gnosticism, Frankfurt 1988, 134: „When the soul of the mystic sees itself as transported to heavenly realms, receives information there and thereafter returns to the body. The major point of difference between prophetism and apocalyptic is the desire for direct vision of the deity in heaven. This is a new stage of development, instead of the old or regular way of encountering the divine who dwells in the sanctuary or temple.“

[101] *Siehe* oben: 4.2.

[102] Vgl. E. SCHILD, Wo wohnt Gott?, in: BiLi 74 (2001) 215-218, hier: 216.

[103] M. L. FRETTLÖH, Von den Orten Gottes zu Gott als Ort. *Māqōm (Hamakom)*, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität, in: *DERS.*/J.-D. DÖHLING (Hg.), Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh 2001, 86-124, *bes.* 96-106; *DERS.*, Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *māqōm* für eine topologische Lehre von der immanenten Trini-

Die Fortsetzung der hier angeführten Stelle lässt den Eindruck entstehen, dass Aphrahat in der alttestamentlichen und jüdisch-rabbinischen Tradition steht. Dies bezieht sich nicht nur auf den Terminus „Ort“ (*ʾaṯrā*), sondern auch auf Termini wie „Schechina“, „Schatz“ (*gazzā* und *sīmṯā*),[104] „Majestät“ (*rabbūṯā*) oder „Herrlichkeit“ (*šuḇḥā/ʾīqārā*) und „Strahlen, Glanz oder Leuchten“ (*zīwā*).[105] Die beiden letzten Termini sind in der Peschitta als Wiedergabe des Hebräischen *kāḇōḏ* geläufig.[106] Die Übereinstimmung Aphrahats mit der erwähnten Vorstellung, die auch in den sog. palästinensischen Targumim zu finden ist, bezieht sich auf die Tatsache, dass der *ʾīqārā* mit der Aramäischen *šᵉḵīntā* (hebr. *šᵉḵīnā)* zusammen verwendet wird.[107] Was den Terminus *zīwā* (Strahlen) betrifft, steht er ebenfalls in enger Verbindung mit dem rabbinischen Ausdruck *zīw haš-šᵉḵīnā*.[108] Hier geht es um die Lichthaftigkeit des gnädigen, barmherzigen, rettenden Angesichts Gottes bzw. den Glanz der Schechina,[109] den der „Seher“ (der „Gott Schauende“) empfängt,[110] durch den er „genährt“ wird[111] und mit dem er den bunten Schatz schon in diesem irdischen Leben sehnlichst zu „erblicken“ erhofft. Aphrahat stellt diesbezüglich fest: der Weise ist der große Tempel und als solcher kann er schon in seinem

---

tät, in: R. WETH (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchen 2005, 197-232.

[104] Die verwendeten Termini *gazzā* und *sīmṯā*, die mit dem einen Wort „Schatz“ übersetzt werden, kommen in diesem Kapitel achtmal vor. In Zusammenhang mit dem *Ort*: „Doch offen ist ihr Schatz (*gazzā*) allen Fragenden“ (PS I 661,1); bezugnehmend auf das *Herz* (*lebbā*): „er besitzt in ihr einen verborgenen Schatz (*sīmṯā*)“ (PS I 661,11); in der Mitte des Kapitels ist die Rede von einem „bunten Schatz (*gazzā*)“ im Tempel des Heiligtums (PS I 661,21) und vom *Verstand* (*reʿyānā*) als dem „Ort der zahlreichen Schätze (*sīmaṯā*)“ (PS I 664,11). Der Weise ist „mit einem gewaltigen Schatz (*gazzā*) vollgeschüttet (PS I 664,20); „[S]ein Geist erspürt alle Fundamente und bringt ihm einen Schatz (*gazā*) der Erkenntnis (PS I 664,23); „und reich werden aus seinem Schatz (*gazzā*) die Armen“ (PS I 665,4) und schließlich: „Wer kennt die Schätze (*gazzē*) des Ortes, wo der König wohnt und wo ihm gedient wird“ (PS I 665,7).

[105] Vgl. GOLITZIN, Place, Abschnitt 14.

[106] GOLITZIN, Heavenly Mysteries, 179 mit Anm. 8; Vgl. METTINGER, Dethronement, 80-123; *ferner* R. SCHWINDT, Geschichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (HBS 50), Freiburg u.a. 2007, 13ff; B. G. BUCUR, Sinai, Zion, and Tabor: An Entry into the Christian Bible, in: JTI 4 (2010) 33-52.

[107] SCHÄFER, Gottesbilder, 136; GOLITZIN, Place, Abschnitt 14 mit Anm. 34; G. SCHOLEM, Kabbalistische Konzeption der Schechinah, in: ErJb 21 (1953) 45-47, hier: 58 [= Nachdr. mit neuem Titel: Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit, in: *DERS.*, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962, 135-191].

[108] GOLITZIN, Place, Abschnitt 14 mit Amn. 36.

[109] Vgl. Die vorausgehende Ausführung unter dem Abschnitt: 4.2.1. mit Bezug auf den Schriftext Jes 40,5: „Es werde (zu erg.: am Ende der Zeit) die Herrlichkeit des Herrn (*Kᵉbod JAHWEHS*) offenbar, und alles Fleisch wird das Leben Gottes schauen“ (vgl. Lk 3,6), wie er in der *Demonstratio* 16:7 zu lesen ist.

[110] CHERNUS, Mysticism, 74ff.; Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 292f.

[111] SCHÄFER, Gottesbilder, 125-126; Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 281f (Abschnitt 261). 290 (Abschnitt 272), 526ff.

irdischen Leben, mit seinen inneren Augen in das himmlischen Heiligtum (*bēṯ d^e-quḏšā*)[112] eintreten. So schreibt Aphrahat über die Vision eines namenlosen Weisen weiter:

> „Er (zu erg.: der Weise) erblickt (*ḥāʾar*) und betrachtet prüfend *jenen Ort* (*haw ʾaṯrā*); sein Verstand wundert sich über all die Dinge, die er sieht (*ḥāzē)*: Alle Engel (zu erg.: alle Wachenden) (*ʿīrīn*) eilen zu seinem Dienst (*tešmeštā*) und die Serafim (*s^erāpē*) heiligen (*m^eqadd^ešīn*) seine Majestät (*ʾīqāreh*) [= singen das Heilig (*quddāšā*) zu seiner Ehre]. Sie fliegen mit ihren schnellen Flügeln; weiß und prächtig sind ihre Gewänder. Sie bedecken ihr Angesicht vor seinem Glanz (*zīweh*), schneller als der Wind (*rūḥā*) eilen sie.“[113]

Bei der hier behandelten Thematik geht es pointiert um das „*Sehen* oder *Schauen*“.[114] Dieser verwendete Terminus bedeutet nach biblischer Vorstellung immer eine unmittelbare Erfahrung bzw. eine Form der Unmittelbarkeit der Begegnung mit Gott bzw. des Schauens des Gottesthrones (*trāwnās* = *θρόνος*). Oder um es mit den Worten von STEPHANIE JARKINS zu sagen: „«Seeing God» is usually described as a journey up to the heavens which culminates with a vision of the divine throne. This journey is typically defined as an «ascent» from earth to the heavens.“[115] Hier „sieht“ (*ḥāzē)* die anonyme dritte Person (maskulin singular) als Subjekt (der Seher) die „Majestät“ (*rabbūṯā*) bzw. die „Herrlichkeit“ (*ʾīqārā*) und den „Glanz“ (*zīwā*) an jenem Ort, d.h. in der Höhe, im Himmel.

Das hier bisher unbekannte Geschaute lässt an zentrale alttestamentliche Theophanieschilderungen denken.[116] Die Theophanie bezieht sich nun besonders auf das mystische „Schauen“ bzw. die geistlich-ekstatische Erfahrung vom Erstaunen über den himmli-

---

[112] D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,22).
[113] D 14:35; FC II, 367f. (PS I 661,24-663,5) [Kursivierung vom Verfasser].
[114] Vgl. den Titel des Buches von H. F. FUHS, Sehen und Schauen. Die Wurzel *ḥzh* im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang (FzB 32), Würzburg 1978.
[115] JARKINS, Aphrahat, 165.
[116] Allgemein ist auf die Schriftprophetie hinzuweisen, wie z.B. die Visionsberichte in den großen Prophetenschriften Jesajas, Jeremias und Ezechiels, aber auch der in der Amosschrift und im Sacharjabuch. Der prominente Text bei APHRAHAT ist Jes 66,1f: D 6:17; FC I, 209; D 9:1; FC I, 256; D 8:5; FC II, 435 und D 23:59; FC II, 569. Eine Tatsache fällt besonders auf und ist von Bedeutung, dass Mose nämlich mit Gott direkt kommuniziert, d.h. nicht in Rätseln, und ohne verhüllende Offenbarungsmittel wie Traum und Vision: D 18:4-5; FC II, 434; Vgl. F. HARTENSTEIN, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34 (FAT 55), Tübingen 2008, 133.

schen Tempel (*hayk^{e}lā*) mit der Erscheinung der Herrlichkeit (*ʾīqārā*) Gottes, des herrlichen Glanzes *(zīwā*) und der Schechina des Höchsten auf seinem Thron (*trāwnās*).

Außerdem sieht diese namenlose dritte Person noch das, was sich vor dem Thron Gottes „abspielt“: Sie sieht alle dienenden Engel- bzw. Wächterscharen (*ʿīrīn*)[117] und Serafim (eine der höchsten Engelklassen)[118] in ihrem „Dienst“ (*tešmešta*) mit dem liturgischen Ereignis der Lobpreisenden[119] in unmittelbarer Nähe Gottes. Interessant ist zudem, dass dieser begabte Mensch, der Weise – im Unterschied zu den Engeln, die das göttlichen Angesicht/den herrlichen Glanz nicht betrachten können – in seinem Inneren und von seinem Standort, also seinem „Selbst-Stand“ aus die Schechina Gottes schauen kann (und darf): „Wie auf Erden so ist es auch im Himmel“.[120]

6.4. Mose erfährt die „Gottesschau“ an seinem Standort

Aphrahat knüpft auch an die „Gottesschau“ des Mose am Berg Sinai an und sagt:

> „Mose schaute den herrlichen Glanz, erschrak und erbebte, ein Zittern befiehl ihn, da er die Schechina des Höchsten (*š^{e}ḵīntā d^{e}-rāmā*) schaute, die sich auf den Berg (zu erg.: Sinai) aufstützte, die große Macht des Thrones Gottes, dem Zigtausende und Abertausende (zu erg.: Engel) dienten und die ihr Antlitz vor seinem herrlichen Glanz verhüllten. Sie eilen und fliegen dahin mit ihren leichten Flügeln, schreiend und heilig rufend und seine Majestät erhebend, wachend und bereit, rasch dahin eilend, prächtig, geziemend, schön und lieblich eilen sie dahin, heilig rufend und seine Anordnung erfüllend, auf und niedersteigend in der Luft (*ʾāʾar* = *ἀήρ*) wie schnelle Blitze.“[121]

Von dem oben beschriebenen Geschauten aus sind zwei Beobachtungen hervorzuheben.

---

[117] CRAMER, Engelvorstellungen, 40. 99. 105; APHRAHAT gebraucht dieses echt syrische Wort *ʿīr* immer in der Mehrzahl (*ʿīrīn*); wenn es um die Einzahl geht, schreibt er es wie folgt um: „einer der Wachenden“ (*ḥad men ʿīrā*): D 5:3; FC I, 159 (PS I 188,13); die einzige Ausnahme ist die Rede von Christus als „der Wächter“: D 6:9; FC I, 198 (PS I 277,8).

[118] CRAMER, Engelvorstellungen, 41.

[119] Gemeint ist das himmlische Dreimal-Heilig, das Trishagion (hebr. *q^{e}ḏuššā*, syr. *quddāšā*), das zum täglichen Lobgesang nach Jes 6,3 gehört. Es handelt sich also um ein ursprünglich aus der Tempelliturgie stammendes hymnisches Zitat, das im Visionsbericht in die Szenerie unmittelbar vor dem Gottesthron übertragen wurde. Nach dieser biblischen Tradition – also im Unterschied zu den Wachenden – ist es die Sonderaufgabe der Seraphim, das Trishagion zu singen. Zum Element der Tempelliturgie *siehe* auch: ELBOGEN, Gottesdienst, 61-67; MAIER, Kultus, 111; H. SPIECKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 200f, mit Anm. 10; H. WILDBERGER, Jesaja. 1. Teilband. Jes 1-12 (BK X/1), Neukirchen 1972, 248ff.

[120] So wird es z.B. in dem Buchtitel von Margaret BARKER: „On Earth as it is in Heaven“ verwendet.

[121] D 18:4; FC II, 434 (PS I 824,6-18).

Zunächst findet sich in dieser Beschreibung eine Bestätigung des zuvor erwähnten „Ortes“ als Benennungsname Gottes. Aus diesem Verständnis ist an die Dornbuschgeschichte in Ex 3,2-12 zu erinnern.[122] Auf den ersten Blick scheint diese Mosegeschichte nichts mit der Gottesbezeichnung zu tun zu haben. Dort wird nur vom Befehl Gottes berichtet, dass Mose nicht näher treten soll, denn der Ort, auf dem er steht, ist heiliger Boden. Es lässt sich aber bei genauerer Betrachtung eine enge Verbindung erkennen, besonders wenn man bedenkt, dass die unmittelbare Umgebung von der Heiligkeit/Herrlichkeit JHWHs erfüllt ist, wie sie sich in der Flammengestalt des Engels zeigt.[123] So findet das oben bereits besprochene Heiligtumskonzept seine Bestätigung: Das Zeltheiligtum ist die Verwirklichung und zeichenhafte Wirklichkeit der Gemeinschaft des Schöpfers mit den Menschen bzw. dem Volk Israel. Nur wenn Gott sich in das Offenbarungszelt herablässt und diesem Begegnungszelt einwohnt, wird es von ihm erfüllt und vollendet.[124]

Die Stelle von dieser „großartigen Erscheinung“ zeigt, dass der „Ort“ und Gott nicht identisch sind.[125] Sie bezeugt aber eine unmittelbare „Partizipation“ dieses bestimmten Ortes (Lokalbezug) mit der verborgenen Gegenwart des heiligen Gottes, d.h. mit Gott selbst (Subjektbezug).[126] An diesem spezifischen Standort erfährt Mose Gott und zwar in einer anziehenden und zugleich distanzierenden Nähe. MAGDALENE LUISE FRETTLÖH zufolge sei noch ausdrücklich betont: Der „Ort“ bezieht sich hier (noch) nicht auf die Gottesbenennung, sondern auf die Funktionsbeschreibung als Boden Gottes, an dem Gott seinen Eigennamen zu erkennen gibt und damit seine Gegenwart und Gemein-

---

[122] Vgl. GIESCHEN, Angelomorphic Christology, 79; dazu auch bei J. BENNO, Mose am Dornbusch. Die beiden Hauptbeweisstellen der Quellenscheidung im Pentateuch, Ex 3 und Ex 6, aufs Neue exegetisch geprüft, in: MGWJ 66 (1922) 11-33. 116-138. 180-200; Vgl. dazu G. FISCHER, Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4) (OBO 91), Freiburg 1989; *DERS.*, Gottes Offenbarung am Dornbusch und die Berufung des Mose (Ex 3-4), in: BiKi 62 (2007) 227-231.

[123] FRETTLÖH, Trinitarischer Gott, 213; Vgl. dazu C. NEWMAN, Paul’s Glory-Chritology: Tradition and Rhetoric (NT.S 69), Leiden 1992, 44.

[124] *Siehe* die voranstehende Ausführung unter den Abschnitten: 4.1. und 4.2.

[125] FRETTLÖH, Gott als Ort, 97-98; Vgl. D 20:2; FC II, 500; hier hebt APHRAHAT die geschichtlich-namentliche Identifikation JHWHs als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs hervor: „Als der Heilige Mose aus dem Dornstrauch zurief, sprach er: «Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» (Ex 3,6).“

[126] FRETTLÖH, Gott als Ort, 100.

schaft.[127] Er ist aber zugleich menschlichen Blicken und menschlichem Zugriff entzogen.[128]

Dazu passt auch, dass an späteren Stellen, besonders in Ex 33,18ff mit Verweis auf die „Felsspalte", in die JHWH Mose hinstellt, der Offenbarungsort[129] nochmals erwähnt wird: „siehe bei mir diese Stelle" (Ex 33,21), d.h. der „Ort bei Gott".[130] Zweifellos wird betont, dass Mose, der in der Kluft eines Felsens steht, sich an diesem Standort im schützenden Raum bei der Gegenwart Gottes befindet.[131] Bei seinem „Vorüberziehen" oder „Vorbeigehen" deckt JHWH noch seine *Hand* über Mose (Ex 33,22; vgl. Ez 1,3b-5).[132] Die letztere Stelle ist besonders wichtig, nicht nur deshalb, weil sie für Gottes heilvolles Wirken, seinen schirmenden und schützenden Beistand von Bedeutung ist, sondern auch wegen einer dynamischen Gegenwart Gottes, in einer „Dynamik des Vor-

---

[127] APHRAHAT spricht vom Namen der Gottheit (*singular*), der zu großer Ehre der Welt gegeben worden ist, zugleich spricht er aber auch von vielen Namen Gottes (*plural*), z.B. D 17:5; FC II, 420: „Denn der Name der Gottheit ist zu großer Ehre in der Welt gegeben worden, und Gott legt ihn dem bei, an dem er seinen Gefallen hat. Aber die Namen Gottes sind zahlreich und geehrt, wie er dem Mose seine Namen gab und zu ihm sprach: «Ich bin der Gott deiner Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs. Dies ist mein Name für ewig und dies mein Gedenken für alle Geschlechter» (Ex 3.6.15). Und er nannte seinen Namen: «*Ahiya ašar ahiya; El-Shadai, Adāunai Z*^{e}*baut*» (Ex 3,14; Jer 32,18). Mit diesem Namen ist Gott benannt"; D 8:16; FC I, 249; An der Zusammenfügung der verschiedenen Namen (*Ahiya ašar ahiya, El-Shadai, Adāunai Z*^{e}*baut*) auffallend ist, dass immanenter, gegenwärtiger Gott entsprechend seinen Taten genannt wurde. Gott offenbart sich in dem, was er getan hat und tut. Ähnlich wie bei der Dreigliedrigkeit des Namens „*èhyèh asher èhyèh*" (Ex 3,14) geht es hier nicht um das „Wie" (sein Name lautet), sondern um den *Sinn* dieses Namens: Was sagt über diesen Namen aus? Der abschließende Satz unterstreicht die Selbstkundgabe Gottes gleichsam als Proklamation in Namen, damit er in diesen Namen auch nennbar und anrufbar wird. Neben diesen Namen verweist er auf die königliche Aussage des „Ich bin" (Hebr.: *h-y-h*; Aram.: *h-w-h*), die sich an seine Identifizierung als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" anschließt. Durch die Art und Weise der Selbstvorstellung Gottes mit dem Verweis auf schon Bekanntes ist die geschichtliche Ebene der (Heils-)Zeit hervorgehoben. Der Schöpfer-Gott-König ruft die Geschichte als Heilsgeschichte hervor, indem er sich sprechend mitteilt. Beachtenswert ist auch, dass er keine Erklärung für das hebräische Tetragramm JHWH gibt. Stattdessen gibt er seinen Eigennamen „Ich bin der «Ich-bin-da»" (*èhyèh asher èhyèh*) (Ex 3,14) als eine „gebundene Offenheit" für sein zukünftiges Heilshandeln zu erkennen und damit seine dauerhafte Selbstbindung sowie seine aktive und dynamische Gegenwart und Gemeinschaft mit den Menschen.

[128] FRETTLÖH, Trinitarische Gott, 213.

[129] J. JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen ^{2}1977, 112. 202.

[130] Vgl. dazu CHR. DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt« (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: Die Macht der Bilder (JBTh 13), Neukirchen 1998, 31-51, hier: 47; PODELLA, Lichtkleid, 250f.

[131] GAMBERONI, *māqôm*, 1119; BROCK, Holy Spirit, 6 mit Anm. 15; hier hebt er das verwendete aramäische Wort *agen* gemäß der Peschitta und Targumim hervor; weitere Erklärung in: *DERS.*, Passover, 225; Vgl. die voranstehende Ausführung unter dem Abschnitt: 4.2.3.

[132] Vgl. A. A. ORLOV, Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition, in: B. LOURIÈ/A. ORLOV (ed.), Scrinium. Tome 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism, Petersburg 2007, 323-336, hier: 329.

überziehens".[133] Dies kann in Verbindung gebracht werden mit dem „Mitgehen bzw. Mitziehen des Angesichts Gottes", d.h. der Bewegung der Schechina bzw. Memra, einer dynamischen Gegenwart Gottes im Volk Israel (Ex 33,12-16).[134]

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang noch das Bundes- und Begegnungszelt (Ex 31,1ff). Es wird zuvor als Ort „vor JHWH" (Ex 29,42)[135] mit seiner besonderen Funktion durch die Einwohnungsgegenwart Gottes inmitten des Volkes (also nicht im Gelobten Land) beschrieben.[136] Ausgehend vom Gesichtspunkt des Erbarmens und der schöpferischen Gemeinschaftstreue Gottes mit seinem Volk ist zugleich eine Fortsetzung des Exodus gegeben und zwar nicht nur von Ägypten bis zum Sinai, sondern auch vom Sinai ins Gelobte Land bis zum heiligen Bergland Zion.[137] Im Gegensatz zum Aspekt der Lebensgefährlichkeit[138] jener unmittelbaren Begegnung mit Gott zeigt dieser Zusammenhang auch die Möglichkeit eines heilvollen unmittelbaren Gotteskontakts, der Schutz, Rettung und Leben in der Nähe Gottes verheißt.

---

[133] *Siehe* dazu *Targ.Neof.Exod.* 33,22 (Schechina); Vgl. *Targ.Neof.Exod.* 12,13 (Memra); GRETHER, Name, 20; B. STEIN, K^{e}bod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis, Emstedetten 1936, 33; VERMES, Divine Name, 155-160.

[134] DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, 43. 46f.; *siehe* dazu STEIN, K^{e}bod Jahweh, 16-41; Vgl. URBACH, Sages, 37: „God's names bear testimony to His attributes and deeds and His relationship to man. A summary, as it were, of the connotations ascribeb by the Sages to Divine Names is found in the following statement of R. Abba bar Memel, who belonged to the first generation of the Palestinian Amoraim: 'The Holy One, blessed be He, said to Moses: "What dost thou seek to know? *I am called according to My acts*. Sometimes I am called *'Ēl Shadday* ['Almighty God'], or *Ṣĕvā'ôt* ['Hosts'], or *'Ĕlōhîm* ['God'], or *YHWH* ['Lord']. When I judge mankind I am called *'Ēlohim*; when I make war against the wicked I am called *Ṣĕvā'ôt*; when I suspend man's sins I am called *'Ēl Shadday*, and when I have compassion on My world I am called *JHWH*," for the Tetragrammaton signifies none other than the quality of mercy, as it is said: "*O YHWH, YHWH*, God, merciful and gracious.' This is the meaning of the verse אהיה אשר אהיה ['I am that I am'] – I am named according to my acts."

[135] DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, 37f; Christoph DOHMEN hat dazu kommentierend bemerkt, dass sich die Funktion des Heiligtums zunächst nicht auf das Wohnen Gottes inmitten seines Volkes bezieht, sondern auf das Sprechen mit Mose. In Zusammenhang mit dieser Gottesrede dient das Heiligtum als „Offenbarungsort" (Lokalbezug), so heißt es: „Ich werde mich euch dort offenbaren (treffen lassen), um dort zu dir zu sprechen" (Ex 29,42b). Auf dem Hintergrund der Sünde von Ex 32 ist die Rede vom Begegnungszelt in Ex 33,7ff zu verstehen: Gott spricht mit Mose und offenbart sich dadurch indirekt den Israeliten. Dies hebt die Vorzugstellung Mose im Verkehr mit Gott als von Gott Bevollmächtiger und als Offenbarungsmittler heraus.

[136] Vgl. dazu die voranstehende Ausführung im Abschnitt: 4.1.

[137] Die biblische Texte zum „heiligen Berg" (= Zion): Pss 2,6-7; 87,1 und auch 3,5; 15,1; 43,3; 99,9); *siehe* dazu: CHR. DOHMEN, Exodus 19-40 (HThKAT), Freiburg u.a. 2004, 347.

[138] Unter den atl. Texten, die negativ über das Schauen Gottes sprechen (vgl. Ri 6,22f; 13,22; Gen 32,31; Ex 19,21; Jes 6,5), ist vor allem die Stelle Exodus 33,20-23 hervorzuheben.

Es wurde nun bereits wiederholt festgestellt, dass Mose als der bevorzugte Mensch den herrlichen Glanz bzw. die Schechina des Höchsten an dem von Gott selbst angewiesenen, spezifischen Standorten „erfahren“ bzw. „sehen“ und „erkennen“ konnte.[139] Der „Ort“ (*ʾaṯrā*) als theologischer Terminus technicus bezeichnet einerseits Gottes Mitteilung seines Eigennamens (Subjektbezug) und andererseits die konkreten Orte der Gottesbegegnung (Lokalbezug), an denen Gott nah und verborgen ist. Die Spezialpräsenz (des Eigennamens) Gottes am Horeb/Sinai und später in Jerusalem/Zion ist hier nicht wegzudenken:[140] In der Gottesbenennung „Ort“ (*ʾaṯrā*) verdichten sich Name und Ort in eins.[141] Dass dieser Ausdruck als „Benennungsname“ so zu verstehen ist, zeigt die enge Verbindung zwischen der Namenstheologie und der Schechina- bzw. Memra-Theologie.[142]

Der weitere Gedanke bezieht sich auf das eigenständige Moseverständnis Aphrahats als „leuchtendes Beispiel aller Tugenden und damit Vorbild für die Gemeinde“[143] in der Nachfolge Christi. Er spricht von Mose als „dem gerechten Mann“[144] und „dem gläubigen Mann“,[145] als dem großen Vorbild des Glaubens,[146] der Liebe,[147] des Fastens[148] und

---

[139] STEIN, K^{e}bod Jahweh, 31; FRETTLÖH, Trinitarischer Gott, 214.

[140] *Siehe*: Dtn 12,11; 15,23; 16,2.11; 2Sam 7,13; 1Kön 3,2; 5,17; 8,17; 9,3.7; 2Kön 21,7; Vgl. dazu A. H. I. LEE, From Messiah to Preexistent Son. Jesus’ Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms (WUNT 192), Tübingen 2005, 79-82 und die dort angegebene Literatur.

[141] FRETTLÖH, Trinitarischer Gott, 214; *DERS.*, Gott als Ort, 102; Vgl. H. WEIPPERT, „Der Ort, den Jahwe erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen“. Die Geschichte einer altestamentlichen Formel, in: BZ 24 (1980) 76-94; M. KELLER, Untersuchungen zur deuteromisch-deuteronomitischen Namenstheologie (BBB 105), Weinheim 1996, 185.

[142] APHRAHAT verwendet das syrische Wort *šᵉḵīntā* und *mēmrā* meistens im Bezug auf Mose: D 4:7; FC I, 142: „Was sollen wir denn über die Kraft des Mosegebetes sagen, die ohne Grenze war? Sein Gebet rettete ihn nämlich aus den Händen Pharaos und zeigte ihm die Schechina (*šᵉḵīntā)* seines Gottes (vgl. Ex 3,2-12)“; D 8:9; FC I, 243: „Als Mose das ganze Land erblickte und den Berg der Jebusiter, den Ort, wo künftig die Schechina (*šᵉḵīntā)* wohnen sollte, da schmerzte es ihn…“; D 19:4; FC II, 446: „[…] nachdem er (zu erg.: Usija, der König des Hauses Juda) von der Schechina des Heiligen (*šᵉḵīntā qaddīšā)* ausgezogen war“ mit Bezug auf Lev 13,45 und Sach 14,5. bezügliche der *mēmrā* siehe z.B.: D 21:10; FC II, 486; weiters *siehe* unten: 6.5.1. und Kapitel 9-10.

[143] BRUNS, Christusbild, 112.

[144] D 8:9; FC I, 243.

[145] D 9:1; FC I, 256: „Über Mose, den gläubigen Mann, steht folgendermaßen geschrieben: «Er war demütiger als alle Menschen auf der Erde» (vgl. Num 12,3).“

[146] Gleich in der ersten Darlegung stellt APHRAHAT Mose als das große Vorbild des Glaubens dar - im unmittelbaren Anschluss an die bildhafte Rede von goldenen und silbernen Gebäuden, die von den Patriarchen auf Steinfelsen errichtet wurden [D 1:14: „Abels Opfer wurde nämlich wegen seines Glaubens angenommen (vgl. Gen 4,4). Henoch wurde, da er durch Glauben Gefallen gefunden hatte, vor dem Tod entrückt (vgl. Gen 5,24). Noach wurde, weil er glaubte, vor der Sintflut bewahrt (vgl. Gen 6,9). Abraham empfing Segen durch seinen Glauben, und es wurde ihm Gerechtigkeit angerechnet (Gen 15,6; Röm 4,9).

des Gebetes.[149] Für das hier behandelte Thema ist die beschriebene Sehens- bzw. Schauensthematik entscheidend. Mose, der Weise, gilt als das große Vorbild für das

---

Isaak wurde, weil er glaubte, geliebt (vgl. Mal 1,2f; Röm 9,13). Jakob wurde wegen seines Glaubens bewahrt (vgl. Gen 31,1-2). Josef wurde wegen seines Glaubens versucht an den Haderswassern, doch wurde er von seiner Versuchung errettet (vgl. Gen 39,7-20)]. APHRAHAT spricht von Mose als Zeugen des Glaubens, wenn er sagt: „Auch Mose hat im Glauben viele staunenswerte Machttaten vollbracht. Im Glauben hat er Ägypten mit zehn Plagen vernichtet. Ebenso teilte er im Glauben das Meer und ließ sein Volk hindurchziehen, die Ägypter aber versenkte er darin (vgl. Ex 14,15-31). Im Glauben warf er das Holz ins bittere Wasser, worauf es süß wurde. Im Glauben ließ er Manna herabkommen und sättigte sein Volk. Im Glauben breitete er seine Hände aus und besiegte Amalek, wie geschrieben steht: «Seine Hände waren im Glauben (erhoben) bis zum Sonnenuntergang» (Ex 17,12). Ebenfalls im Glauben stieg er auf den Berg Sinai, nachdem er zweimal vierzig Tage gefastet hatte. Ebenso im Glauben besiegte er die Amoriterkönige Sihon und Og (vgl. Num 21).“ Im nächsten Kapitel (D 1:15) sagt er weiter: „Staunenswert und groß, mein Lieber, war das Wunder, das Mose am Schilfmeer wirkte (vgl. Ex 14,15-31), als die Wasser sich spalteten durch den Glauben, wie hohe Berge und gewaltige Felsen standen sie da (vgl. Ps 78,13). Zurückgehalten standen sie da auf Befehl hin und festgeschnürt wie in Schläuchen (vgl. Ps 33,7) und eingeschlossen in der Höhe wie in der Tiefe. Ihre weiche Masse hat die Grenze nicht überschritten, sie hatten ihre geschöpfliche Natur verändert. Die empfindungslosen Geschöpfe waren gehorsam […] Da erhoben die Tore ihre Häupter, es erhoben sich die ewigen Pforten (Ps 24,7.9). Die Lichtsäule trat ein und erleuchtete das ganze Heerlager. Dann zog das Volk hindurch im Glauben, und es ereignete sich das Gericht an Pharao, seinem Heer und seinen Streitwagen“; Vgl. dazu TONNEAU, Moses, 269; PODELLA, Lichtkleid, 244ff.

[147] Diese Thematik ist in der zweiten Darlegung zu finden, wenn es dort heißt: „Ferner will ich dir, mein Lieber, zeigen, dass die Liebe überragt und dass in ihr die früheren Gerechten vollendet wurden. Denn dies zeige (ich) an Mose, der für die Söhne seines Volkes sein Leben gab und aus dem Buch des Lebens getilgt werden wollte, nur damit das Volk nicht getilgt würde (vgl. Ex 32,31f). Auch als sie sich gegen ihn erhoben, um ihn zu steinigen, brachte er vor Gott ein Fürbittgebet dar für sie, damit sie am Leben blieben“ (D 2:17; FC I, 113). In D 7:14; FC I, 224 ist auch noch zu lesen: „Auch im Gesetz steht geschrieben, dass Mose vor Gott betete und sprach: «Du erlässt Unrecht und Sünde, sprichst aber nicht ganz gerecht» (Ex 34,7; Num 14,18). Auch als (Gott) das Volk wegen seiner Sünden vernichten wollte, hat Mose folgendermaßen gesprochen, als er bat und um Gnade flehte: «Vergib deinem Volk seine Sünde, wie du ihnen vergeben hast von Ägypten an bis auf den heutigen Tag.» Das sprach Gott zu ihm: «Ich vergebe ihnen auf dein Wort hin» (Num 14,19f)“; Vgl. D 16:4; FC II, 411.

[148] D 3:3; FC I, 122: „Es hielt auch Mose ein reines Fasten, als er auf den Berg stieg und dem Volk das Gesetz gab. Er wurde gestärkt durch sein vierzigtätiges Fasten (vgl. Ex 24,18; 34,28) und empfing überragenden Ruhm, indem die Haut seines Antlitzes strahlte (vgl. Ex 34,29) und er den Zorn von seinem Volk abwandte, so dass es nicht vernichtet wurde (vgl. Ex 32,11; 34,9). Wie Mose fastete, fastete auch Elija, der starke Mann, als er von Isebel verfolgt und unter vierzigtägigem Fasten zum Berg Horeb lief (vgl. 1Kön 19,8), dorthin also, wo mit Mose gesprochen worden war. Und dort offenbarte er (zu erg. Gott) sich ihm und befahl ihm folgendes: «Geh. Salbe Jehu bar Nimschi und Hasael, damit er an den Israeliten Rache nehme und Elischa bar Schafat, der deinen Platz erfüllen soll!» (1Kön 19,15f). Da freute er sich über die Offenbarung seines Herrn aufgrund seines vollkommenenen Fastens, wie sich Mose gefreut hatte, als er zweimal vierzig Tage gefastet hatte und den Zorn seines Gottes von seinem Volk abgewendet, die Bundestafeln herabgebracht hatte, die durch Gottes Finger eingeritzt waren. Der Ruhm dieser beiden bestand in ihrem Fasten, und darin wurden sie auch vollendet“; Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 273 (Abschnitt 253): „[…] (Und Moses war dort bei Gott vierzig Tage und vierzig Nächte). Brot aß er nicht (Ex 34,28). Jedoch, wovon aß er? Vom Glanz der Schekhinah wurde er genährt“.

[149] Im Rahmen der 4. Darlegung „Über das Gebet“, zum Beispiel, zeigt APHRAHAT die Qualifizierung des Mose durch den intimen Kontakt mit Gott im Gebet auf. Den Machterweisen Mose vor dem Pharao in Ägypten und vor den Israeliten liegt das Gebet zugrunde; sie basieren auf einer intimen Beziehung zu Gott und gehen von diesem aus. So schreibt APHRAHAT unter anderem im Kapitel 7: „Was sollen wir denn über die Kraft des Mosegebetes sagen, die ohne Grenze war? Sein Gebet rettete ihn nämlich aus den

„Sehen/Schauen“ der Schechina des Höchsten und das „Erkennen“ des Gott-Königs. Dies bedarf einer knappen Erläuterung.

Mehr als alle anderen Propheten, denen Gott sich in verhüllter Form, in „Visionen und Auditionen/Träumen“ kundtut,[150] spricht Gott mit Mose, „dem großen Prophetenmann und Anführer von ganz Israel“ wie mit einem Freund „von Angesicht zu Angesicht“ (Ex 33,11; vgl. Dtn 34,10) und unmittelbar „von Mund zu Mund“ (Num 12,8).[151]

Im Rahmenkonzept für den unmittelbaren Gotteskontakt steht hier Mose für die Aussage der Zugänglichkeit Gottes, in dem die Gottesschau im Sinne des Zugangs zum Gottesthron sich für den einzelnen realisiert hat.[152] Ihm war ein Zugang zur Sphäre Gottes zuteil, sodass er sogar die Memra bzw. Schechina Gottes sehen konnte (durfte).[153] Der intime Kontakt Moses mit dem Gott-König und das „Sehendürfen“ ohne „Sterbenmüssen“ (*zuvor* oder *nachher*)[154] sind dafür ein herausragendes Beispiel für die Theologie der Mystik Aphrahats.[155] Er schreibt:

> „Mose sprach nun, und Gott antwortete ihm vernehmlich (vgl. Ex 19,19). Israel aber stand da an jenem Tag mit Beben, Furcht und Zittern (vgl. Ex 19,16). Sie fielen auf ihr Antlitz, konnten es aber nicht ertragen und sprachen zu Mose: «Gott soll nicht mit uns sprechen, damit wir nicht sterben» (Ex 20,19; Dtn 5,27). O Schwerfälliger, der du damit Schwierigkeiten hast und daran Anstoß nimmst! Wenn nun das Volk Israel, mit dem Gott nur eine Stunde sprach, erst nachdem es sich

---

Händen Pharaos und zeigte ihm die Schechina seines Gottes. (vgl. Ex 3,2-12). Durch sein Gebet brachte er zehn Plagen über Pharao (vgl. Ex 7,8-12,30). Ferner hat sein Gebet das Meer geteilt (vgl. Ex 14,15-29), bitteres Wasser süß gemacht (vgl. Ex 15,22-25), das Manna herabfallen lassen, die Wachteln aufsteigen lassen (vgl. Ex 16,1-35), den Fels gespalten und Wasser hervorsprudeln lassen (vgl. Ex 17,1-7), den Amalek besiegt, Josua gestärkt (vgl. Ex 17,8-13), Og und Sihon im Kampf verwirrt (vgl. Num 21,21-35), die Bösen in die Unterwelt hinabgeschickt (vgl. Num 16,33), den Zorn seines Gottes von seinem Volk abgewandt, das Kalb der Sünde zerschmettert (vgl. Ex 32,20), die Tafeln vom Berg heruntergeholt und sein Antlitz strahlen lassen (vgl. Ex 34,29f). Noch vieles mehr ist über sein Gebet als über das des Jakob zu erzählen“; Vgl. TONNEAU, Moses, 270.

[150] STEIN, K^{e}bod Jahweh, 31; Vgl. HARTENSTEIN, Angesicht, 133 mit Anm. 136.

[151] DOHMEN, Exodus, 338f.; Vgl. PODELLA, Lichtkleid, 246; SCHÄFER, Origins, 45-46.

[152] Vgl. etwa HARTENSTEIN, Angesicht¸ 139; *siehe* auch später im Vergleich zur Thronwagen-Vision von Ezechiel (unten: 7.4.2).

[153] Im Vergleich zu den Engel, die ihr Antlitz vor dem herrlichen Glanz Gottes verhüllen; sie können also das Angesicht Gottes nicht schauen, *siehe*: EPHRÄM, *HdEpiph* 8,3; StrB. Bd. I, 781-783; Bd. II, 707f.; Bd. III, 437-440; Ausnahme dafür sind 4 bzw. 7 „Engel des Angesichts“, die das Privileg haben, Gottesthron zu umstehen und ihm zu dienen, *siehe*: StrB. Bd. III, 805-807; Vgl. CRAMER, Engelvorstellungen, 46f. und 120ff.

[154] Diesbezüglich ist an den allgemeinen Grundsatz des AT zu erinnern: Wer Gott sieht, dessen Leben ist gefährdet (Gen 32,31; Ex 19,21; 20,19; 33,20 u.ö.).

[155] Vgl. TONNEAU, Moses, 268ff.; Vgl. dazu M. D. SPENCER, Moses as Mystic, in: Studies in Spirituality 17 (2007) 127-146.

drei Tage geheiligt (*ʾeṯqaddaš*) hatte, die Stimme Gottes schon nicht hören konnte, obgleich es nicht (selbst) auf den Berg gestiegen und auch nicht in die dicke Wolke eingetreten war, wie hätte dann Mose, dem Prophetenmann, dem hellen Auge des ganzen Volkes, der die ganze Zeit vor Gott stand und von Mund zu Mund mit ihm sprach (vgl. Ex 33,11), noch etwas an der Ehe gelegen sein können?"[156]

Aus dem Text ist eine deutliche Spannung zwischen der Schau und der von dieser Schau ausgehenden Lebensgefährlichkeit erkennbar. Bezeichnenderweise verankert der Text das, was später in der Berufung Mose und somit seiner Vorzugstellung in der Heilsgeschichte Israels noch näher erläutert wird.

Das Charakteristikum bei Aphrahat liegt auf der Betonung der anthropologischen Tempeltheologie. Der weise Mensch ist der Tempel Gottes bzw. das Heiligtum in der Welt und auch im Himmel. Sein Leib bleibt in der Welt. Aber anders als Mose, der auf den Berg Sinai steigt und dort Gott lebend sieht, fliegt (nur) der Gedanke (des Weisen) von seinem „Standort" aus nach oben zum himmlischen Schatzhaus bzw. zum Haus des Heiligtums Gottes. Im Sinne der mentalen Gottesschau: schaut er „dort" mit den Augen seines Herzens Gott in seinem Glanz und seiner Herrlichkeit.[157]

Aphrahat bleibt nicht bei dieser Feststellung. Ausgehend von der Betonung der Größe, Majestät, Herrlichkeit und des Glanzes (*rabbā/rabbūṯā/ʾiqārā/šuḇḥā/zīwā*) Gottes setzt er gleichzeitig in sehr charakteristischer Weise einen eigenen Akzent, indem er Mose als Typos für die Erwählung bzw. die „Absonderung" durch Heiligkeit,[158] also den Akt bzw. den Zustand der asketischen Einzelnen (*īḥīḏāyē*) hervorhebt.[159] Konkret heißt es: „Mose liebte die Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) und wurde vom Heiligen geliebt, und dieser

---

[156] D 18:5; FC II, 435 (PS I 828,19-829,8).
[157] Vgl. JARKINS, Aphrahat, 173. 185.
[158] KOLTUN-FROMM, Sexuality, 379; mehr Material aus der rabbinischen Literatur in: HORST, Zölibat, 9 mit Anm. 22: z.B. *Midr. Sifre zu Num* 12,1 (§ 99-100); *ExR (ShemR* 46,3); *DtnR* 11,10; *Targ.Neof.Num* 12,1-2 (Text: MCNAMARA, ArBib 4, 76-77); *b*Shab 87a; Vgl. Adam als der unentweihte bzw. geheiligte Mensch (*GenR*. 22,1; *Midr.Teh. zu Ps* 25,6; *Pirk.R.El*., 21). Hier ist das Verbot Gen 2,7 auf die Ehegemeinschaft bezogen. Dieses Motiv der Jungfräulichkeit bzw. der Keuschheit wird von der Haggada bis auf die Tierwelt ausgedehnt (Apok. Mos., 15).
[159] KOLTUN-FROMM, Sexuality, 387 mit Anm. 20; *DERS.*, Hermeneutics, 149; Vgl. D 6:3 und 6; FC I, 189ff; in diesen Darlegungen stellt APHRAHAT Mose in die Reihe des Typos für die Jungfräulichkeit: Adam, Samson, David, Salomo, Mose, Josua, Elija, Elischa, Johannes der Täufer, Paulus und Barnabas; was Elischa betrifft schreibt APHRAHAT noch in D 18:7; FC II, 436: „Elischa blieb allein und war keusch. Machtaten und Wunder tat Gott durch ihn."

offenbarte ihm seine Herrlichkeit (*ʾīqārā*)".[160] Eine Tatsache ist hier von Bedeutung: Wie bei Mose ist die Glanzherrlichkeit der Schechina den ehelos, rein lebenden Einzelnen zuteil geworden.[161] Dies führt nach Aphrahat dazu, dass Mose vom Berg Sinai herabsteig, um das Volk Israel im und mit dem Licht des Gesetzes Gottes (der Tora) zu Gott zu führen. An anderer Stelle schreibt Aphrahat:

> „Denn so, mein Lieber, steht über Mose geschrieben, dass auch er, nachdem sich der Heilige (*qaddīšā*) ihm geoffenbart hatte, die Heiligkeit *(qaddīšūṯā)* liebte. Nachdem er sich geheiligt hatte (*ʾeṯqaddaš*), diente ihm auch keine Frau mehr. Vielmehr steht geschrieben: «Josua bar Nun (*yešūʿ bar nūn*) war Diener des Moses von Jugend auf» (Num 11,28)."[162]

Aphrahat sagt dies auch in der direkten Auseinandersetzung mit dem „weisen Disputierer des Volkes":

> „Von der Jungfräulichkeit (*bᵉṯūlūṯā*) und Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) will ich dir beweisen, dass sie in diesem Volk innigst geschätzt war vor Gott, in jenem ersten Volk sogar mehr galt als die Kinderfülle, die zu nichts taugte. Mose, der große Prophetenmann und Anführer von ganz Israel, liebte die Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) von der Zeit an, da sein Herr mit ihm sprach und er dem Heiligen diente, der Welt entsagte und ihrer Zeugung, bei sich selbst verweilte, um dem Herrn zu gefallen. Nun zeig mir doch, was du sagst, weiser Disputierer des Volkes, dass Mose von der Zeit an, dass Gott mit ihm sprach, sich um den Ehestand bemüht hätte!
>
> Wenn du aber eine lügnerische Beweisführung beibringst, ergebe ich mich nicht deiner verwirrenden Rede, mit der du den Heiligen aufgrund deiner Schamlosigkeit zu beschmutzen trachtest. Denn wenn Mose sich um die Ehe bemüht hätte, hätte er unmöglich der Majestät seines Herrn dienen können, wie auch Israel heiligen Spruch (*peṯgāmā qaddīšā*) und lebenspendendes Wort nicht annehmen konnte, die der Heilige (*qaddīšā*) mit Mose auf dem Berg sprach, bis dass sich das Volk drei Tage lang geheiligt hatte (*ʾeṯqaddaš*). Daraufhin sprach der Heilige mit ihnen. Denn er hat zu

---

[160] D 18:7; FC II, 436 (PS I 832,24-25).

[161] P. S. BROCK, Jewish Tradition in Syriac Sources, in: JJS 30 (1979) 212-232, hier: 217 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology [CStS 357], London 1992); Vgl. dazu FUNK, Haggadischen Elemente, 41.

[162] D 6:5; FC I, 191 (PS I 261,16-20); statt Zippora, seiner Frau, die Mose Abscheuliches riet (*mālkat sanyāṯā*), dient ihm nun Josua (D 6:3 [PS I 257,12-14]: „Ausgesandt wurde Mose, das Volk aus Ägypten zu befreien, doch führte er eine (Frau) mit sich, die ihm Abscheuliches riet. Da traf der Herr auf Mose und wollte ihn töten, bis er seine Frau nach Midian entließe"; Vgl. D 18:4; FC II, 434 (PS I 825,13-15); der gleiche Gedanke findet sich auch bei EPHRÄM: *CEx* 4,4; auf Lev 21,6-8 basierend ist die rabbinische Tradition in LevR 24,6 zu verstehen; *siehe*: J. G. SNAITH, Aphrahat and the Jews, in: J. A. EMERTON/S. C. REIF (ed.), Interpreting the Hebrew Bible. Essays in honour of E. I. J. Rosenthal (UCOP 32), Cambridge 1982, 235-250, hier: 241; Vgl. dazu E. DIAMOND, Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture, Oxford 2003, 116f.; ausführlich bei KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 175-209 (Kapitel 6).

Mose gesagt: «Steig zum Volk hinab und heilige (*qaddeš*) es drei Tage!» (Ex 19,10). Zu Mose sprach er klar folgendermaßen: «Naht euch keiner Frau!» (Ex 19,15).“[163]

Erwähnt seien das Fehlverhalten des „heiligen Volkes“ Israels[164] und seine Frevelhaftigkeit in dieser Darlegung als das, was von Gott trennt oder die heilvolle Beziehung zu Gott stört.[165] Aphrahat zieht eine Parallele zwischen Moses Situation und Israel. Dieses „heilige Volk“ konnte die lebenspendende Gebote[166] bzw. die Stimme der Weisheit Gottes als das höchste Heilsgut,[167] d.h. den heiligen Spruch und das lebenspendende Wort Gottes nicht „essen“ bzw. annehmen,[168] bevor es sich nicht drei Tage lang geheiligt hatte.[169] Man kann es auch anders sagen: Damit die heilvolle Kommunikation (Gemeinschaft) zwischen den Menschen und Gott wiederhergestellt wird, muss alles, was trennend zwischen Mensch und Gott steht, aufgehoben bzw. beseitigt werden.[170] Bestätigt wird diese Auffassung durch folgende Aussprüche: „Du findest, als die Israeliten am Berge Sinai standen und sagten: «Alles, was JHWH geredet hat, wollen wir tun und darauf hören» Ex 24,7, gab ihnen Gott vom Glanz der Schechina.“[171] Aus dem Schriftbeweis ergibt sich die enge Verbindung zwischen Schechina und Memra: „Sinai

---

[163] D 18:4; FC II, 433f. (PS I 824,25-825,22).

[164] Ex 19,6 spricht von Israel als dem *gōy qāḏōš*, Dtn 28,9 vom *ʿam qāḏōš*. Diese haben dieselbe Bedeutung «heiliges Volk» und verbinden sich mit der Thematik der „Heiligkeit“, d.h. Absonderung und Trennung (vgl. Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; und Heiligkeitsgesetz in Lev 17-26). Auch wenn diese religionsgeschichtliche Sicht im Kern zutrifft, darf man ihre theologische Bedeutung nicht übersehen, denn Gott selber ist heilig (vgl. Jes 6,3) und die Begegnung mit ihm verlangt Heiligkeit. Daher ist die Rede von der Absonderung Israels nicht im Sinne einer Privilegierung zu verstehen, sondern im Sinne eines Gottes-Dienstes und eines Dienstes für die Welt im praktischen Tun der Tora.

[165] ABOUZAYD, Iḥidayutha, 87.

[166] D 15:8; FC II, 404 (PS I 705,7).

[167] Vgl. FISHBANE, „Measures“, 58.

[168] D 3:3; FC I, 122 (PS I 104,4f); Vgl. CHERNUS, Mysticism, 84; hier ist die Rede von der Offenbarung in Form des Essens; also Mose war auf dem Sinaiberg vierzig Tage und vierzig Nächte. Brot aß er nicht (Ex 34,28); er wurde vom Glanz der Schechina genährt.

[169] KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 154 mit Anm. 58; hier schreibt sie: „The issue for Aphrahat here is not purity, in the sense of protecting the body from impurities so as to keep the holy spirit within (Paul), but in the sense of preparing the body to enter God’s presence (Moses). Commenting on Exodus 19,14-15, «And Moses went down from the mount to the people, and sanctified the people [*qaddeš l*^{e}*-ʿamma*]; and they washed their clothes. And Moses said to the people, ‘Be ready [*h*^{e}*waytōn m*^{e}*ṯayy*^{e}*ḇīn*] by third day; do not go near a woman’».“

[170] Auf verschiedenste Weise haben die rabbinischen Schriften zu zeigen versucht, dass das Volk Israel einer völligen Erneuerung bedurfte, um im gegebenen Augenblick das Geschenk bzw. die Worte der Tora zu erhalten. In diesem Zusammenhang ist auch die Funktion Moses als Fürbitter zu verstehen (D 4:12); *siehe* auch unten: 12.2.

[171] PesK. 37a (StrB. Bd. IV, 940).

is the mountain on which the glory of the *Shekhinah* of Lord will be revealed, and where the *Memra* will be with Moses and Israel.“[172]

„Das Wort ‘Heiligkeit’, wenn es von Menschen gebraucht wird, hat bei Afrahat eine sexuelle Bedeutung und bezeichnet die Enthaltsamkeit in der Ehe, den Verzicht auf den ehelichen Verkehr und auf das Zusammenleben überhaupt im Unterschied von der Virginität von Anfang an.“[173] Die Folge der so Verstandenen ist Sehen und Hören Gottes.[174] Der Syrer Aphrahat treibt diese Aussage auf die Spitze,[175] wenn er sagt:

> „Wenn Gott mit Israel, das sich nur drei Tage geheiligt hatte (*ʾeṯqaddaš*), sprach, um wie viel mehr müssen ihm die teurer und lieber sein, die alle Tage sich heiligen (*m^{e}qadd^{e}šīn)*, wachen und bereit vor Gott stehen![176] Soll Gott sie nicht mehr lieben und sein Geist nicht in ihnen wohnen, wie er gesagt hat: «Ich will in ihnen wohnen und unter ihnen wandeln» (Lev 26,12; 2Kor 6,16)? Und Jesaja hat gesagt: «Auf wen soll ich blicken und in wem soll ich wohnen, wenn nicht beim Ruhigen und Demütigen, der vor meinem Wort erbebt?» (Jes 66,2).“[177]

Aphrahat nimmt das atl.-jüdische Bild des Mose als eine Gestalt der ersten Epoche der Heilsgeschichte auf und schreibt ihm sowohl eine zukünftige Funktion für die Endzeit als auch eine gegenwärtige für das Gottesvolk des Neuen Bundes bzw. des Einzelnen zu.[178] Es lässt sich eine Parallele zwischen dem weisen Mose[179] und einem „anderen

---

[172] HAYWARD, Divine Name, 107 (Kursivierung im Original).

[173] KOCH, Taufe, 49; bei dem Syrer EPHRÄM, *CNis* 1,2.10; Vgl. dazu SCHWEN, Afrahat, 132; NEDUNGATT, Covenanters, 212; *siehe* auch unten: 8.3.1.

[174] StrB. Bd. IV, 939f; diesbezüglich bezieht sich die Rede vom Sehen und Hören in der rabbinischen Literatur auf die Tora: FISHBANE, „Measures“, 64.

[175] Vgl. ANDERSON, Genesis, 46. 48; dazu noch *DERS.*, Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden, in: HThR 82:2 (1989) 121-148, besonders 140f; HORST, Zölibat, 8ff. [= Celibacy in Early Judaism, in: RB 109-3 (2002) 390-402, besonders: 396f mit Anm. 23-24].

[176] Ähnliche Aussage ist auch im babylonischen Talmud zu lesen: *b*Sabbath IX,iv (87a): „If the Israelites, with whom the Shekhinah spoke only for one hour and He set them a fixed time, yet the Torah says *‘Be ready on the third day do not approach a woman,’* I, with whom the Shekhinah speaks at all times and does not set me a fixed time, how much more so [must I stay away from my wife]“ (Text: KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 189; vgl. GOLDSCHMIDT, Bd. I, 691); *b*Jabmuth IV,vi (62a): „ [Moses] separated himself from his wife; what interpretation did he make? He said, «And the Israelites, with hom the Shekinah spoke but for one hour and for whom a fixed time set, the Torah nevertheless said *‘do not approach a woman’* (Ex 19,15), how much more so must I [separate from my wife], I, who am liable to be spoken to at any hour and for whom no fixed time has been set,» And his view agreed with that of God; for it is said, «Go say to them: Return to your tents; but as for you, stand here by Me» (Dtn 5,27-28)“ (Text: KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 188; vgl. GOLDSCHMIDT, Bd. IV, 527).

[177] D 18:5; FC II, 435 (PS I 829,9-24).

[178] Vgl. KOLTUN-FROMM, Sexuality, 387f.

namenlosen“ Weisen in der Darlegung Aphrahats ziehen. Was Mose in der Realität durch seinen Auf- und Abstieg auf den Berg tat, macht der Weise im Inneren seines Herzens, indem er tugendhaftes Leben als nachahmenswert erstrebt und es in seinem täglichen Leben zu verwirklichen sucht. Dies führt mit Aphrahat zur Feststellung: der Weise kann lebend Gott schauen und erkennen. Das schauende Erkennen besitzt aber nicht rein neutralen Charakter, denn es bildet die Voraussetzung für die Erfüllung des Gesetzes Gottes. Das heißt: das schauende Erkennen muss in eine mystisch-asketische *īḥīḏāyā*-Lebensform der Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) und Jungfräulichkeit (*bᵉṯūlūṯā*) umgesetzt werden, die auch versucht, andere Menschen zum Aufstieg in den inneren und in den himmlischen Tempel zu bewegen.

Wie hieraus deutlich wird, ermöglicht die Entwicklung eines solchen heilsgeschichtlichen Gedankens, Mose auf den Messias-Christus zu beziehen. Wie Aphrahat das Heilsgeschehen in Jesus Christus in der Parallelisierung mit dem Mose-Ereignis versteht, sei im Folgenden kurz dargelegt. Dies soll anhand der Thematik der Herrlichkeit Gottes verdeutlicht werden, wie sie im Vergleich mit der Mose-Überlieferung belegt ist.

6.5. Die Mose-Christus-Typologie

In diesem Zusammenhang muss zunächst auf die in der Schrift enthaltene Sonderstellung des Mose als Priester und König, aber auch als „der große Prophet“ bzw. als „Fundament der Propheten“[180] wie sie Aphrahat im 4. Kapitel der *XVIII. Demonstratio* vor-

---

[179] APHRAHAT verwendet auch das Adjektiv „weise“ für Mose: D 10:2; FC I, 272: „Mose, der große und weise Hirte, der die Herde zu führen verstand, unterwies Josua bar Nun, einen Mann des Geistes, der die Herde, das gesamte Heerlager Israels, führte.“

[180] D 14:41; FC II, 380: „Mose, der Prophetenmann, Oberhaupt des ganzen Volkes Israels“; D 18:3. 4; FC II, 433: „Mose, der große Prophet in Israel“ und „Mose, der große Prophetenmann und Anführer von ganz Israel“; D 18:5; FC II, 435: „Mose, der Prophetenmann, das helle Auge des ganzen Volkes“; D 23:7; FC II, 534: „Das Gebet des Mose, des großen Propheten von ganz Israel“; D 23:11; FC II, 537: „dass das Gebet des Mose, des großen Prophetenmannes und Lenkers von ganz Israel“; D 23:12; FC II, 540: „(Die Schrift) hat uns nämlich in Kenntnis gesetzt, dass Mose, der große Prophet […]“; Vgl. dazu L. PERLITT, Mose als Prophet, in: EvTh 31 (1971) 588-608; KOLTUN-FROMM, Sexuality, 388f mit Bezug auf PHILO.

legt,[181] hingewiesen werden.[182] Daraus folgt die Bezeichnung Mose als der „Freund und Geliebte Gottes.“[183]

6.5.1. Mose, der große Prophet

Orientiert man sich am Schrifttext von Num 12,6f, ist die Sonderstellung Moses in Verbindung zu und in Abgrenzung (im Sinne seiner Überlegenheit) von den Propheten deutlich zu erkennen.[184] Dies liegt zunächst im unmittelbaren „Reden“: Gott redet mit Mose und Mose redet mit Gott von Angesicht zu Angesicht, von Mund zu Mund.[185] So sind „heiliger Spruch und lebenspendendes Wort, die der Heilige mit Mose auf dem Berg sprach“,[186] d.h. die „*Wort*offenbarung“ Gottes und die Unmittelbarkeit des schauenden Offenbarungsempfangs Moses,[187] zu beachten. In der Gestalt des Dekalogs als (Bundes-)Rechtsurkunde (Ex 20,22)[188] bzw. der Weisheit und das Licht der „Tora“ wird dies konkretisiert.[189] Daher ist es durchaus nicht so überraschend, wenn Aphrahat von dieser Offenbarungsmittlerrolle des Mose[190] aus besonders treffend den Sinn seiner

---

[181] D 18:4; FC II, 434. Der Text ist bereits im Abschnitt: 4.2 vorgelegt.

[182] DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, 31-51; Vgl. M. SCHMIDT, Unverwüstliches Erbe. Die Wirkweite von Mose Gottesschau in der christlichen Mystik, in: *DERS.*/F. D. REBOIRAS (Hg.), Von der Suche nach Gott. FS H. Riedlinger (MyGG I 15), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 3-38, hier: 3ff.

[183] D 17:3; FC II, 419.

[184] DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, 39; Vgl. M.- È. BOISMARD, Moses or Jesus: An Essay in Johannine Christology (BEThL 84-A), Leuven 1993, 6-10.

[185] Ebd., 40; Vgl. D 21:10; FC II, 486: „Mose nahm den Schleier von seinem Antlitz, als Gott mit ihm sprach (vgl. Ex 34,34)“; D 18:4; FC II, 433: „[…] Mose liebte die Heiligkeit von der Zeit an, da sein Herr mit ihm sprach und er dem Heiligen diente“; D 18:4; FC II, 434: „Er (zu erg.: der Heilige) hat zu Mose gesagt […] Zu Mose sprach er klar folgendermaßen […]“; D 18:5; FC II, 435: „Mose sprach nun, und Gott antwortete ihm vernehmlich (vgl. Ex 19,19).“

[186] D 18:4; FC II, 434.

[187] Vgl. D 6:5; FC I, 191: „Es steht über Mose geschrieben, dass auch er, nachdem sich der Heilige ihm geoffenbart hatte, die Heiligkeit liebte.“

[188] D 15:8; FC II, 404: „Die lebensspendenden Gebote und Rechtssatzungen sind die, die oben aufgeschrieben sind. Die rechten und gerechten Rechtssatzungen, die er (zu erg. Gott) ihnen (zu erg.: den Israeliten) vorgelegt hat, sind die Zehn Gebote, die er eigenhändig eingeritzt und dem Mose übereignet hat, dass er sie lehre“; Vgl. HARTENSTEIN, Angesicht, 247.

[189] Gleich in der ersten Darlegung „Über den Glauben“ legt APHRAHAT die Funktion Mose als Gesetzesmittler im Rahmen des Glaubensbekenntnisses dar, wo es heißt: „Dies ist nämlich der Glaube, dass man glaubt an Gott, der die Weisung dem Mose gegeben hat“; Vgl. D 2:2; FC I, 100: „Deshalb hat ihn (zu erg.: Mose) der Herr gewürdigt, durch seine Hand das Gesetz dem Volke zu geben“; D 17:4; FC II, 434: „Mose stieg auf den Berg Sinai, betrat die Wolke und empfing die Anordnung“; D 21:10; FC II, 486: „Mose brachte seinem Volk das Gesetz herunter“; Vgl. LEHTO, Moral, 157-181; dazu BLOCH, Gestalt des Moses, 142f.

[190] CH. DOHMEN, Mose, das leuchtende Angesicht der Tora, in: *Bib* 86 (2005) 583-591; Vgl. H. FRANKEMÖLLE, Mose in Deutungen des Neuen Testaments, in: KuI 9 (1994) 70-86, hier: 72; *siehe* dazu D. C. ALLISON, Jesus and Mose (Mt 5:1-2), in: ExpTim 98 (1987) 203-205.

christologischen Anschauungen entwickelt: Jesus Christus ist „das Wort, das der Bund ist“.[191]

Aufgrund der Betonung der Moserolle als Offenbarungsmittler ist auch zu verstehen, dass die Erzählung von der Berufung Mose beim brennenden Dornbusch und der göttlichen Befähigung bei seinem Auftreten vor dem Pharao einen breiten Raum im Koran einnimmt.[192] Charakteristisch dafür ist, dass Mose (*Mūsā*) in dieser Erzählung als der „von Gott Angesprochene“ oder „Gesprächspartner Gottes“ (*kalīm ʾAllāh*)[193] bezeichnet wird. Gemäß der koranischen Tradition werden Muhammad und Mose sowohl „Prophet“ (*nabīy*) als auch „Gesandter Gottes“ (*rasūl ʾAllāh*) genannt.[194] In der Reihe der Gesandten (besonders Muhammad, Mose und Abraham) steht auch Jesus.[195] Diese genannten vier Gestalten nehmen im Koran in unterschiedlicher Weise eine Sonderstellung ein.[196]

Anhand der Überlieferung, dass Mose nicht eine rätselhafte Erscheinung sieht, sondern die Gestalt JHWHs, gewinnt man den Eindruck, dass Mose in direkten Kontakt zur göttlichen Gestalt trat (vgl. Ex 33,11a; Dtn 34,10) und trotzdem am Leben blieb. In ähnlichem Sinn bezeichnet CHRISTOPH DOHMEN Mose als „Überprophet“[197] und erklärt dadurch die Sonderstellung Mose als Mittler zwischen JHWH und dem Volk Israels im Vergleich zu allen anderen Propheten im heilvollen „Sehen“ und „Schauen“, ohne dass

---

[191] D 2:3; FC I, 101; D 23:44; FC II, 555; Vgl. die voranstehende Ausführung unter dem Abschnitt: 5.3.4. und später noch im 10. Kapitel.

[192] Sure 20,1-76; Vgl. Sure 19,51-53; 26,10-17; 27,7-12; 28,29-34.

[193] Sure 20,47; 26,16; 27,10; mit Ausnahme Sure 19,51 als „ein Gesandter und Prophet“; Vgl. HAEFELI, Stilmittel, 120; BUSSE, Beziehungen, 96f.; *DERS.*, Rangstufen im Prophetenamt aus der Sicht des Islams, in: I. BALDERMANN u.a. (Hg.), Prophetie und Charisma (JBTh 14), Neukirchen 1999, 174-193; S. J. WIMMER/S. LEIMGRUBER, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2005, 143ff.

[194] A. TOEPEL, Tröster und Siegel. Ein Beitrag zur Prophetologie, in: T. GÜZELMANSUR (Hg.), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung, Regensburg 2012, 51-72; G. PARRINDER, Jesus in the Qur’ān, Oxford 1996, 45; BAUSCHKE, Jesus, 128f.; Vgl. dazu G. WIDENGREN, Muhammad the Apostle of God and his Ascension (King and Savior V), Uppsala-Wiesbaden 1955, 65-79.

[195] Zu diesem Thema *siehe* O. LEIRVIK, Images of Jesus Christ in Islam, London 2010 (und die dort angeführten Literatur); A. Th. KHOURY (übers.), Der Ḥadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. IV: Traumgeschichte und Gleichnisse. Vorzüge besonderer Personen. Vorzüge der Propheten. Jesus Christus, Gütersloh 2010, 143-147.

[196] BAUSCHKE, Jesus, 129; Vgl. dazu H. BUSSE, Ahmad, Muhammad und der Paraklet in der islamischen Exegese von Sure 61:6, in: T. GÜZELMANSUR (Hg.), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung, Regensburg 2012, 27-50.

[197] DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, 39.

ein schützendes Medium eintritt.[198] Dies deutet darauf hin, dass Mose an seinem Standort die „Gottesschau“ erfährt und zwar nicht nur als „Lichtherrlichkeit“ und „Stimme“, sondern vor allem als „Angesicht“ und (oder) „Gestalt“.

Um Missverständnissen vorzubeugen, muss diese Aussage oder besser noch diese „Redewendung“[199] im Sinne der semitischen Gedanken und Vorstellungen sofort dahingehend präzisiert werden, dass es sich hier um das Auge, das hört, handelt, also nicht um das Sehen des Angesichts Gottes (in menschlicher Gestalt).[200] Vielmehr besteht ein partnerschaftliches Verhältnis bzw. ein vertrauter Umgang zwischen Gott und Mose, im unmittelbaren Gegenüber.[201] So ist das Interesse ganz auf die Unmittelbarkeit und Nähe der Begegnung, die Erfahrbarkeit des göttlichen Angesichts und der Wirklichkeit des Erlebten gerichtet.[202]

Die von Aphrahat geäußerte Ansicht steht in der alttestamentlichen und jüdisch-rabbinischen Linie.[203] Er ordnet Mose zusammen mit den anderen atl. Gestalten heilsgeschichtlich ein, hebt aber zugleich die Vorzugsstellung Mose bezüglich seines prophetischen Amtes als Mittler, Führer und Lehrer, sowie Fürsprecher (Priester), Hirt und Diener/Knecht JHWHs hervor.[204] Gerade von dieser Sicht her ist die beabsichtigte Typologie Aphrahats erwägenswert.[205] Mit dem vorhandenen Vorstellungsmodell und der Denkweise von der typologischen Beziehung und Überbietung bzw. Steigerung erklärt er den Übergang vom Prophetischen zum Mehr-als-Prophetischen bei Jesus Christus.[206] Beru-

---

[198] Ebd.; Vgl. *DERS.*, Gottes unerkennbare Gegenwart. Der Spannungsbogen zwischen Offenbarung und Mysterium, in: BiKi 63 (2008) 6-12; HARTENSTEIN, Angesicht, 245.
[199] J. REINDL, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments (EthSt 25) Leipzig 1970, 198.
[200] Eine Identifikation Gottes mit einem Menschen ist von jüdischer Seite strikt abgelehnt; Vgl. G. GRUNDEN, Fremde Freiheit. Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie (RGG Fundamentaltheologische Studien Bd. 5), Münster 1996, 92.
[201] Bei EPHRÄM *siehe* SCHMIDT, Typologien, 64-66; Vgl. dazu MAIER, Anthropomophismen, 52; WAGNER, Gottes Körper, 148-149. 156f.
[202] Vgl. SCHÄFER, Origins, 45-46; SPENCER, Moses, 138.
[203] Vgl. FRANKEMÖLLE, Mose, 74.
[204] BLOCH, Gestalt des Moses, 121. 158.
[205] Vgl. die vorausgehende Ausführung unter dem Abschnitt: 3.1.3; *siehe* dazu R. T. FRANCE, Jesus and the Old Testament. His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission, Vancouver 1998, *bes*. 3. Kapitel: Typological Use of the Old Testament, 38-82.
[206] D 17:11; FC II, 429; Vgl. FRANKEMÖLLE, Mose, 76f.

hend auf der rabbinischen Literatur ist und bleibt Mose-Adam das Vorbild des Messias.[207]

Die vielen Attribute des Mose gelten für Aphrahat als Beleg für die Tatsache, dass der Messias Jesus der wahre Prophet,[208] dessen Geist in Mose ruht und der dem Mose „erscheint“, wie das Sonnenlicht durch die Finsternis hindurchbricht. Jesus Christus ist also die Vollendung des wahren Propheten und der „Erfüller“ (*m^{e}mall^{e}yānā*)[209] aller Verheißungen Gottes von Anbeginn der Schöpfung und seines Bundes mit seinem Volk. Als solcher hat er deshalb eine besondere Stellung innerhalb der Heilsgeschichte inne.[210] Was die Erfüllung in Christus bzw. Christus als „Erfüller“ betrifft, lässt Aphrahat bereits im 8. Kapitel seiner *Darlegung* „Über das Pascha“ deutlich erkennen:

> „Die Juden gedenken ihrer Sünden von Zeit zu Zeit (Hebr 10,3). Wir aber gedenken der Kreuzigung und der Schmach unseres Erlösers. Jene entrannen nämlich beim Pascha der Knechtschaft des Pharao; wir sind am Tag der Kreuzigung von der Knechtschaft Satans befreit worden.
> Jene schlachteten das Lamm aus den Schafen und wurden durch sein Blut vor dem Verderber bewahrt; wir wurden durch das Blut des erwählten Sohnes von den Werken des Verderbens befreit, die wir taten. Jene hatten Mose zum Führer; uns wurde Jesus zum Wegführer und Erlöser. Jenen teilte Mose das Meer und ließ sie hindurchziehen (vgl. Ex 14,21-29); unser Erlöser teilte die Unterwelt und zerbrach ihre Pforten, als er ihr Inneres betrat, sie öffnete und den Weg bahnte vor all denen, die an ihn glauben. Jenen wurde das Manna zur Speise gegeben, uns gab unser Erlöser seinen Leib zur Speise. Jenen ließ er (zu erg. Mose) Wasser aus dem Felsen hervorströmen (vgl. Ex 17,2-7); uns ließ unser Erlöser lebendiges Wasser aus seinem Leib hervorsprudeln (vgl. Joh 7,38; 19,34).
> Jenen errichtete Mose das Zelt, dass sie in ihm Opfer und Gaben darbrächten und für ihre Sünden Sühne leisten könnten; Jesus richtete die «zerfallene Hütte Davids» (Am 9,11) wieder auf und erstand. Ferner sprach er zu den Juden: «Diesen Tempel, den ihr seht, werde ich, wenn ihr ihn zerstört, nach drei Tagen aufrichten» (Joh 2,19). Seine Jünger verstanden, dass er von seinem Leib sprach, den er drei Tage nach seiner Auflösung aufrichten werde. In dieser Wohnstatt (zu erg.: dem Tempel des Leibes Christi) verhieß er uns das Leben, und in ihr wurden die Sünden gesühnt. Ihre Wohnstatt (*mašrāyā*) nannte er Zelt (*wörtl*: zeitweilige Wohnstatt = *maškan zabnā*), weil sie

---

[207] BLOCH, Gestalt des Moses, 159f.; STAERK, Soter. Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen Problem. Eine biblisch-theologische Untersuchung I. Teil: Der biblische Christus (BFChTh 31), Gütersloh 1933, 12ff. 52f.; hier sind die drei messianischen Würden des ersten Adam, Prophetentum, Königtum und Priestertum dem Mose zugeschrieben.
[208] Vgl. dazu D. C. ALLISON, The New Moses: A Matthean Typology, Edinburgh 1993, 73-95.
[209] D 23:9; FC II, 535 (PS II 24,19); Vgl. Joh 1,21. 25; 7,40.
[210] Wie im NT (z.B. Mt 5,17ff; Lk 16,17) wird das auch gleichermaßen im Koran (*Sure* 61,6; 3,50; 5,46. 48) betont.

nur kurze Zeit im Gebrauch war, uns aber nannte er Tempel des Heiligen Geistes auf ewig (vgl. 1Kor 3,16; 6,19).“[211]

In diesem Text nimmt die Funktion Christi als der Messias-Erlöser die Züge eines neuen Exodus an, der der Gesamtheit der ersten Exodusereignisse Israels (mit Mose, dem ersten Befreier[212]) gleicht und mit ihnen parallel verläuft. Der typologisch-messianische Charakter dieser Darlegung liegt auf der Hand.[213] Die Thematik der „Christologisierung“ der Schechina- und Memra-Theologie gemäß dem vierten Evangelium,[214] die bereits ausführlich behandelt wurde, ist auch in dieser Darlegung unübersehbar.

Ausgehend vom sprachlichen und inhaltlichen Vorstellungshintergrund der Heiligtumsbezeichnung „(Stifts-)Hütte“ sind einige Gesichtspunkte von grundsätzlicher Bedeutung:

Erstens ist die Ortsmetaphorik des „Wohnzeltes“ bzw. der „Stiftshütte“ für den Charakter der Gottesnähe bedeutsam. Neben der Gemeinsamkeit mit Mose betont Aphrahat in dieser vergleichbaren Identität die soteriologische Bedeutung Christi mit der Bezeichnung „Erlöser“ (*pārōqā*).[215] Gott gegenüber ist er „der erwählte (Königs)Sohn“, für die Gläubigen ist er „Heilsbringer“ (*maḥyānā*), „Gesandter“ (*īzgaddā*) und „Erlöser“ (*pārōqā*). Diese sehr gezielte Aussage gewinnt ihre Pointe auf dem Hintergrund der Deutungen der Aufrichtung des Bundeszeltes (der „Stiftshütte“), dessen Abbild der Tempel von Jerusalem darstellte. In diesem Traditionszusammenhang denkt Aphrahat an die priesterliche/levitische Theologie am „Zweiten Tempel“.[216] Hier wird das Allerheiligste (*d^{e}ḇīr/q^{e}ḏoš quḏšā*), in das der Hoherpriester am Versöhnungstag eintritt, als „Zelt“ bezeichnet. Auf der damit angezeigten Linie weiterfahrend, hat Aphrahat geschlossen: Jesus Christus ist die „Wohnstatt“, „in ihr wurden die Sünden gesühnt“.

---

[211] D 12:8; FC II, 305f (PS I 521,19-525,3).
[212] Zu den entsprechenden Stellen vgl. StrB. Bd. I, 69.
[213] *Siehe* unten: 11. Kapitel; Vgl. STAERK, Soter, 79f.
[214] JARKINS, Aphrahat, 54f; *besonders* aber: F. MUßNER, Jesus und »das Haus des Vaters« – Jesus als »Tempel«, in: J. SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger, Stuttgart 1983, 267-275, hier: 273. 275. Einige Belege sind hier zu nennen: Joh 2,21 (Tempellogion – „er sprach aber vom Tempel seines Leibes“); Joh 4,20-24 (Ort der Anbetung im Geist und in der Wahrheit); Joh 7,37 (Tempelquellstrom und Leib Jesu als Quelle des Lebenswassers); auch Joh 1,14 („und hat sein Zelt unter uns aufgeschlagen“) fügt sich diesen Aussagen an; Vgl. dazu *DERS.*, „Kultische“ Aspekte, 144.
[215] *Siehe* dazu ActThom, 10;48;60;65;167; Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 55.
[216] Weiters über die priesterliche Heiligtumstheologie, *siehe*: JANOWSKI, Sühne, 317-346.

Die Anknüpfung an die Schechina-Vorstellung des rabbinischen Judentums und die Memra-Theologie nach der targumischen Tradition ist auch unverkennbar, wenn man hier bedenkt, dass die Menschwerdung Christi, sein Hinabsteigen und Zelten mitten unter den Menschen den anthropozentrischen, sympathischen Gott Israels zeigt. Um die Bedeutung Christi als Heilsbringer (*maḥyānā*) zu unterstreichen, spricht Aphrahat an anderer Stelle von Christus als dem „Erweis der Barmherzigkeit (Gottes) (*l*^{e}*ḥālen raḥmē d-(ʾ)allāhā)*".[217] Als Erlöser ist er die wirkliche, gottgewirkte Vergebung, der *Ort* der Erlösung und Versöhnung.[218] Die Fortsetzung der Grundbotschaft des Buches Levitikus ist evident: Gott will die Versöhnung mit den Menschen. Er wird das Werk seiner Barmherzigkeit und selbstlosen Liebe, die Rettung des Menschen durch Christus, auch vollenden (Röm 5,9f.).

Zweitens erscheint das „Wohnzelt" bzw. die „Stiftshütte" als Symbol der „Thronsphäre" und „Heilssphäre" Gottes. Das Interesse Aphrahats richtet sich besonders auf die thronende Schechina Gottes, also auf die besondere Anwesenheit, die unbezwingliche Macht der Liebe Gottes und seine Wirkungsweise in der konzentrischen Weltmitte.[219] Für Aphrahat dient die verwendete Metaphorik der „zerfallenen Hütte Davids" dem königlichen Titel Christi als dem „erwählten Sohn Gottes" und „Führer" aus dem Haus Davids (vgl. Gen 49,9-10; Jes 11,1.10). Gemäß der Doppeldeutigkeit des Hauses bei den Semiten könnte man auch an die altbekannte Tatsache denken, dass Jesus als „Sohn Davids" gilt.[220]

Drittens ergibt sich der christologische Stellenwert der „Stiftshütte" aus der Einsicht, dass sie die personifizierte und universalisierte Schechina/Memra Gottes darstellt. Dies liegt darin begründet, dass die konkrete Person Jesu als solche mit der „Hütte" identifiziert wird. Da das Wort „Hütte" hier bildlich gebraucht ist, wird dasselbe auch vom

---

[217] D 17:11; FC II, 429 PS I 813,6).

[218] Wie bereits erwähnt, spricht APHRAHAT zweimal von Christus als „Bote der Versöhnung" (*ʾīzgaddā d*^{e}*-tarʿūṯā*) [D 14:11; FC II, 597/PS I 597,13.16].

[219] *Siehe* oben: 4.2.4.; Vgl. THOMA, Šekîna, 240.

[220] D 23:20; FC II, 549f unter Berufung auf Mt 1,13-16; Lk 2,4f und 3Kor 3,5 (*siehe* Text unten: 11.2.1. mit Anm. 79); StrB. Bd. IV, 994f.; Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 56f.; Vgl. dazu F. HAHN, Christologische Hoheitstitel, 133ff. 344-345; J. A. FITZMYER, The Son of David Tradition and Mt 22:41-46 and Parallels, in: *DERS.*, Essays on the Semitic Background of the New Testament, London 1971, 113-126, *bes*. 124-126.

„Tempel“ oder „Heiligtum“ gelten. Der Auferstehungsleib Jesu ist „Tempel“. Er ist der unzerstörbare Tempel der Christen. So kann Aphrahat sagen: „Jesu Leib ist Unterpfand für alle Völker.“[221]

Aus dem Zitat des Johannesevangeliums wird klar, dass die Voraussagung der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n.Chr. unlösbar mit der Ankündigung seines Todes und seiner Auferstehung durch Jesus selbst steht.[222] Jesus identifiziert sich selbst mit dem zerstörten Tempel. Dieser wird „nach drei Tagen“ wieder aufgebaut zum ewigen, endzeitlichen Heiligtum (vgl. Mt 26,61; 27,40).[223] Hier ist – für die Augen des Glaubens offenkundig – „einer, der größer ist als der Tempel“ (Mt 12,6). Die Herlichkeit, das Leiden und der Tod sowie die Erhöhung und Verherrlichung Christi gelten für Aphrahat als Garanten der Wiederaufrichtung der „zerfallenen Hütte Davids“. Sie sind also Garanten, dass die Lichtherrlichkeit bzw. die Schechina/Memra Gottes sich nie mehr von den Menschen entfernen wird.

Die Interpretation der Gestalt Jesu bei Aphrahat hat die rabbinische Tradition zum Hintergrund, in der die volle Gegenwart Gottes als Schechina (von Anfang an) auf der Erde ihren Ursprung hat,[224] die sich aber aufgrund der Sünde des Menschen entfernt.[225] Hier gilt die verbindliche Aussage, dass die Nähe oder Ferne der *Schechina* bzw. *Memra* Gottes den Heilszustand bestimmt. So ist sie die maßgebliche Norm und das Kriterium,

---

[221] D 21:18; FC II, 492: „Daniel sagte über Jerusalem, dass es für die Dauer der festgesetzten Fristen in Trümmern bleibe (vgl. Dan 9,6); Jesus sprach über Jerusalem, dass in ihm kein Stein mehr auf dem anderen bleibe, da es den Tag seiner Größe nicht erkannt habe (vgl. Lk 19,44). Daniel schaute die Wochen, die über sein Volk verhängt waren (vgl. Dan 9,24); Jesus kam und erfüllt sie“.

[222] FASCHER, Jerusalems Untergang, 86; C. UMOH, The Temple in the Fourth Gospel, in: M. LABAHN/K. SCHOLTISSEK/A. STROTMANN (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. FS J. Beutler, Paderborn u.a. 2004, 314-333: hier: 324f; Vgl. oben: 4.4.

[223] Ein ahnliches Tempelwort Jesu begegnet auch im Thomasevangelium 71: „Jesus sprach: «Ich werde dieses Haus zerstören, und niemand wird es wieder erbauen können»“ (Text: NORDSIECK, 276); weitere Diskussion: K. PAESLER, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament (FRLANT 184), Göttingen 1999, 111ff und die Verweise dort.

[224] NumR 6,12; 13,2; GenR 19,7; ANDERSON, Genesis, 14.

[225] THOMA, Šekîna, 245; also wegen der Sünde der sieben Generationen (des Adams, des Kains, der Zeitgenossen Henochs, des Geschlechts der Flut (des Henoch), des Geschlechts der Sprachverwirrung, der Männer von Sodom und der Ägypter an Abraham) hat die Schechina sich stufenweise von der (unteren) Welt (zu erg.: bei den Menschen, nicht bei den Engeln) bis zum siebenten Himmel zurückgezogen; aber sechs Gerechte (Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kehat, Amram) haben sie der Erde wieder nähergebracht, und durch Moses, der siebte Gerechte, ist sie neuerdings auf diese Welt herabgekommen und hat einige Zeit hindurch unter den Menschen geweilt (GenR 19,7; ähnlich: PesK1,1; PesR 5,18b); Vgl. dazu MURMELSTEIN, Adam, 25f mit der dort angegebenen Literatur; ERNST, Gottes Nähe, 164.

an dem der Wert einer geschichtlichen Epoche, eines „Geschlechtes“ oder „Hauses“ gemessen wird.[226] In diesem Zusammenhang ist folgende Elija-Jesus-Typologie zu verstehen, wenn Aphrahat sagt:

> „Elija hinderte den Himmel zu regnen aufgrund der Sünden Israels (vgl. 1Kön 17,1); Jesus hielt durch sein Kommen den Geist von den Propheten fern wegen der Sünden des Volkes.“[227]

Für die Interpretation der Darlegung Aphrahats ist es bezeichnend: Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als „des Schatzhauses“ bzw. „der Schatzkammer“[228] steht im Zusammenhang mit der Frage des Opferdienstes bzw. der Eucharistie[229] „in einem einzigen Haus“ und damit der Gültigkeit des Gesetzes.[230] Darauf wird später noch im 12. Kapitel dieser Arbeit einzugehen sein.

Viertens ist die besondere Bedeutung der Offenbarung Christi hervorzuheben. Jesus als die personifizierte und universalisierte Schechina Gottes steht als Sohn über der „Hütte Davids“. Er gehört auf die Seite Gottes, des Hüttenbauers. Als Schechina bzw. Memra ist dieser Christus der Heilige der Heiligen,[231] der Immanuel, d.h. Jesus von Nazareth als leibhaftiger „Gott-mit-uns“ (Jes 7,14; Mt 1,23)[232] und der dienende Sohn Gottes – „Gott-der rettet“ (1Sam 6,14.18; Mt 1,21). Dies zeigt er in einzigartiger Weise, wodurch auch seine Überlegenheit gegenüber Mose deutlich wird: in seiner Verkündigung, aber

---

[226] D 16:5; FC II, 412: „Mose hat im Voraus über sie geschrieben: «Wenn dir viel Böses am Ende der Tage widerfährt, wirst du sagen: Weil Gott nicht in mir ist, hat mich dieses Unheil getroffen» (Dtn 31,17), wie sie auch in den Tagen Ezechiels gesagt haben: «Der Herr hat das Land verlassen und wird uns nie wieder anschauen» (Ez 8,12). Jesaja hat über sie gesagt: «Eure Schuld hat euch von eurem Gott getrennt, eure Sünden: halten das Gute von euch fern» (Jes 59,2). Ferner hat er gesagt: «Ihr werdet mir mit lautem Geschrei in meinen Ohren liegen, doch ich werde euch nicht erhören» (Ez 8,18).“

[227] D 21:14; FC II, 488 (PS I 965,24-26).

[228] A. SCHWARZ, Die Schatzkammer des Tempels zu Jerusalem, in: MGWJ 63 (1919) 227-252.

[229] D 10:8; FC I, 278; Vgl. dazu JARKINS, Aphrahat, 158.

[230] Z.B. D 19:9-10; FC II, 453f mit Schriftzitat Dan 9,20-27.

[231] D 19:9; FC II, 454.

[232] D 17:9; FC II, 425 mit Bezug auf Jes 7,14 (auch 8,8.10) und Mt 1,23; auf die christologische Relektüre dieser Stelle ist der Gedanke in der rabbinischen Theologie zu sehen, so PETUCHOWSKI/THOMA, Lexikon, 181f: „Im Anschluß an den sich in Jes 7,14 findenden «Zeichen-Namen» *ʿimmānū-ʾĒl* (mit uns ist Gott) sprechen die Rabbinen in *b*Hag 14b von *ʿʿimmānū-šᵉkīnā* (mit uns ist die Schekhina). Sie verstanden also die Schekhina als den Israel zugewandten, mit Israel Gemeinschaft pflegenden und Israel ins Heil führenden Aspekt Gottes. Gott ist der Mit-Seiende, Mit-Gehende, Mit-Leidende, der Erlöser Israels. Im MekhY zu Ex 12,41 heißt es: «Immer wenn die Israeliten geknechtet wurden, wurde die Schekhina – wenn man so kühn reden darf – zusammen mit ihnen geknechtet. [Dann folgt eine Aufzählung der israelitischen Exile: Ägypten, Babylon, Elam, Edom = Rom; immer sei auch die Schekhina exiliert und geknechtet gewesen] […] Und wenn die Israeliten am Ende der Tage zurückkehren werden, wird auch die Schekhina mit ihnen (aus dem Exil) zurückkehren» […].“

auch in seinem Leben und Sterben. Er ist „Gott-mit-uns“ und „Gott-der rettet“ bis ans Kreuz auf dem Golgothafelsen und gerade hier. Hier geschieht, was den Tempel zu JHWHs Heiligtum macht: die Heiligung und die Verherrlichung seines Namens (vgl. Dtn 12,5; 1Kön 8,16.29). In Christus und in unüberbietbarem Christusereignis gegründet und auf ihn bezogen wird der empathische Gott Israels erkennbar und offenbar (vgl. Joh 12,28). Das heißt aber, dass er die letzte Verwirklichung der durch ihn gewirkten Erfüllung aller Verheißungen Gottes ist. Dies verdeutlicht Aphrahat unter anderem mit dem Zitat aus Ps 22,23 (vgl. Heb 2,12), wenn er sagt: „Er (zu erg.: Christus) hat uns zu Brüdern gemacht, wie er gesagt hat: «Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden».“[233] Im Sinne des Hebräerbriefes[234] ist dieser Sohn samt seiner Verkündigung der Maßstab des durch Propheten oder Engel verkündigten Wortes. In ihm wird Gott für die Menschen erkennbar, ihnen verkündigt er den „Namen“ Gottes (vgl. Joh 17,6a.26).

Dass Mose in der hier gestellten Parallelisierung als der „große Prophet“ bezeichnet wird, darf man als Hinweis nehmen, dass die Tora/*ʾurāytā* (Mose), die Weisungen JHWHs vom Sinai, selbst prophetisch rezipiert werden kann. Insofern heißt das auch, dass die gesamte Bibel Israels (*Tanach*) – eben weil die Propheten von der Tora her gelesen werden – als Prophetie zu verstehen ist. Daher kommt die Überzeugung, dass Jesus *auch* der „große Prophet“[235] ist, mächtig in Wort und Tat. Das bedeutet in weiterer Folge, dass sich eine vergleichbare Identität zum Prophetischen in der Tempelreinigung erweist: Weil der Eifer der Liebe für das Haus Gottes ihn verzehrt, handelt Jesus prophetisch, und weil er die prophetischen Ankündigungen erfüllt, handelt er messianisch. Jesus steht in der Nachfolge-Reihe der Propheten und reicht doch gleichzeitig über sie hinaus. Also wird hier sowohl die heilsgeschichtliche Kontinuität als auch die Diskontinuität der Offenbarung in Jesus Christus gegenüber vorheriger Tradition festgehalten.

---

[233] D 18:11; FC II, 429; Vgl. D 17:10; FC II, 428.
[234] Vgl. E. BRÜNENBERG, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (FB 119), Würzburg 2009, 216.
[235] D 4:6; FC I, 141; D 14:33; FC I, 365; D 17:11; FC II, 429.

6.5.2. Mose als Freund und Geliebter Gottes

Eine bemerkenswerte Parallele zum Antlitz Jesu Christi stellt das strahlende Antlitz Mose bei Ex 34,29ff. dar.[236] Hier ist es bedeutsam, dass es bei Aphrahat um das Empfinden, Schauen und Sehen einer gestalthaften Sichtbarkeit der Schechina Gottes mit ihrem Lichtglanz geht. Ganz in seiner Linie stellt Aphrahat dieses Ereignis in den Kontext des Gebetes (*Demonstratio IV*: „Über das Gebet"). Diese göttliche Lichtherrlichkeit geht auf Mose über.[237] Es sind im Wesentlichen zwei Einsichten, die eng miteinander verknüpft sind: Einmal gelten die auf Mose Angesicht sich wiederspiegelnden „Strahlen" als erfahrbare „Wiederherstellung" der Herrlichkeit und des Lichtglanzes Adams[238] und als Indiz für ein enges und vertrautes Verhältnis zwischen dem Gott-König und Mose, seinem beauftragten Diener bzw. Stellvertreter „im ganzen Haus Gottes".[239] Als „Hausverwalter" Gottes ist Mose der wahre und heilige „Gottesmann" (Dtn 33,1).[240] Als der Vertraute und der Geliebte Gottes wird er sogar „Gott" genannt (vgl. Ex 6,1 und 7,1).[241]

Zugleich dient das strahlende Antlitz Mose der Repräsentanz, d.h. aus dem strahlenden Angesicht dieser Person des Mose lässt Gott seine erlösende Gegenwart im Volk, seine

---

[236] D 4:7; FC I, 143 (PS I 152,14); Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 52f; er verweist auf ExR 47: hier ist die Rede vom Glanz Mose als Abglanz der Tora Gottes; Vgl. dazu K. JAROŠ, Des Mose »strahlende Haut«. Eine Notiz zu Ex 34,20.30.35, in: ZAW 88 (1976) 275-280; W. H. PROPP, The Skin of Moses Face – Transfigured or Disfigured, in: CBQ 49 (1987) 375-385 (mit weiteren Belege und Literatur).

[237] StrB. Bd. III, 514f.; Vgl. dazu S. AALEN, Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (SNVO.HF 1951/1), Oslo 1951, 273f. 315 Anm. 2.; ORLOV, Ex 33 on God's Face, 329.

[238] Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 51; SCHMIDT, Typologien, 56.64; hier spricht sie vom Gleichnis in Mose als Sinnbild der anfangenden Vergöttlichung.

[239] STAERK, Erlösererwartung, 52; PODELLA, Lichtkleid, 248f.; DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, 44f.; REINDL, Angesicht Gottes, 56-69; SPENCER, Moses, 138.

[240] G. W. COATS, Moses: Heroic Man, Man of God (JSOT.SS 57), Sheffield 1988, 179; BLOCH, Gestalt des Moses, 117f.; STAERK, Erlösererwartung, 9.51 mit der dort genannten rabbinischen Literatur; er weist unter anderem auf den Midrasch Tehelim zu Ps 9 hin, in dem von Adam (und 6 bzw. 12 anderen biblischen Personen) einschließlich Mose die Rede ist, die beschnitten geboren worden sind. Das heißt: Wie Adam ist auch Mose, der zweite Adam, ein unentweihter bzw. geheiligter Mensch. Mose ist also das Lichtwesen. Nach ExR 1,20 war der Raum, ja das ganze Haus, in dem Mose geboren wurde, von einem hellen Licht erfüllt, dem eines Sterns, der Sonne oder des Mondes vergleichbar; sogar wegen seiner außergewöhnlichen Schönheit, Anmut und Frühreife sieht die Tochter des Pharaos die Schechina bei dem Kind Mose (ExR 1,28); *siehe*: StrB. Bd. I, 78: Außerordentliche Lichterscheinungen bei Isaaks und Moses Geburt; StrB. Bd. III, 515: Die Strahlen des Glanzen sind Mose auch nach dem Tod verblieben; *siehe* dazu D. DAUBE, The New Testament and Rabbinic Judaism, London ^{2}1998, 5-12.

[241] D 17:3; FC II, 419 (PS I 788,16); Vgl. W. A. MEEKS, Moses as God and King, in: J. NEUSNER (ed.), Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough (SHR 14), Leiden 1968, 354-371.

heilvolle Zuwendung und seine gestaltete Gemeinschaft mit dem Volk Israel erkennen.[242] Deshalb sollen die Israeliten nun die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Mose sehen.[243] Damit ist ebenfalls ein sichtbares Sonderverhältnis Israels zu Gott gegeben. Sinngemäß kann man hier den „Sinai als neues Paradies“,[244] also messianische Zeit in Korrespondenz zur Urzeitschöpfung, konstatieren. Israel als erwähltes Volk nimmt eine Sonderstellung im Plan Gottes ein.[245] Mose ist Erlöser, der wahre, heilige Gottes- und Volksmann.[246]

In den angesprochenen Bereich gehört das Dienstmotiv, das Aphrahat mit folgender Darlegung deutlich macht:

> „Der ehrwürdige Name der Gottheit wurde auch gerechten Menschen beigelegt und denen, die seiner würdig waren. Die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte, nannte er «meine Söhne» und «meine Freunde». So nannte er (zu erg.: Gott) Mose, seinen Freund und Geliebten, Gott, als er ihn erwählte und zum Haupt, Lehrer und Priester für sein Volk machte.“[247]

In dem zuvor Gesagten liegen die ursprünglichen Begründungszusammenhänge für den Jerusalemer Tempel in der Schechina als den „Gotteserscheinungen“ und als seiner Gegenwart. Der Heilige offenbarte Mose seine Herrlichkeit (*ʾīqārā/šuḇḥā*), und Mose in seiner königs- und priesteramtlichen Funktion[248] dient der Majestät (*rabbūṯā*) seines Herrn am Sinai/Horeb.[249] Diese besondere Anschauungsweise entspricht ebenfalls der

---

[242] SPENCER, Moses, 138; bei EPHRÄM, *HdP* 7,10; Vgl. SCHMIDT, Typologien, 65; FUHS, Sehen und Schauen, 270f.

[243] STAERK, Erlösererwartung, 53; Vgl. B. JACOB, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 990; zur rabbinischen Tradition, nach der der Glanz Mose unvergänglich ist: Pesiqta Rabbati 21 (102a); *Targ.Onk.Dtn* 34,7.

[244] StrB. Bd. IV, 887 und 940: Am Sinai wurde der Glanz Adams aufs Neue den Israeliten verliehen; Israel verlor jedoch den Glanz nach der Sünde mit dem goldenen Kalb; Vgl. ANDERSON, Genesis, 14.

[245] Dieser Gedanke geht zurück auf die konzentrische Weltauffassung im Judentum, die bereits im Zusammenhang mit dem Tempelstein behandelt worden ist. Da die Lichtherrlichkeit Gottes als Schechina im Tempel wohnt, macht sie den Tempel und damit auch Jerusalem als Licht der Welt geltend. Außerdem sind die Rabbinen als Träger des Gesetzes, ähnlich wie die Tora auch als Licht der Welt bezeichnet; *siehe*: StrB. Bd. I, 237; Vgl. dazu AALEN, Licht und Finsternis, 265. 282.

[246] JACOB, Exodus, 991.

[247] D 17:3; FC II, 419 (PS I 788,16-19).

[248] Die priesterliche Würde Mose wird hier mit der priesterlichen Würde Adams in Verbindung gebracht: „Adam war der Erstgeborene der Welt und als er sein Opfer darbrachte, zog er hohepriesterliche Kleidung an“ (NumR 4,8; vgl. GenR 22,29; 43,13; 63,3). In dieser Linie steht auch die priesterliche Würde des Messias; der ungenähte Rock Christi ist das Priesterkleid Mose-Adams; *weiters*: STAERK, Erlösererwartung, 14. 55. und die Verweise dort; *siehe* dazu EGO, Diener, 374-378.

[249] D 18:4; FC II, 433 (PS I 825,4); D 18:7; FC II, 436 (PS I 832,25).

„Audienzvorstellung“ am Heiligtum (Dtn 16,16; vgl. Ps 11,4-7).[250] Sie bezieht sich zunächst auf die vorexilische Tempeltheologie mit ihren Lichtherrlichkeits- und Majestätsvorstellungen von im Tempel thronenden Königsgott.[251] Zugleich steht sie aber in Verbindung mit der Erfahrung des Exils und des Tempelverlustes bzw. mit der Notwendigkeit, sich der Nähe, Begegnung und Gemeinschaft mit Gott am Heiligtum zu erinnern und so die Einwohnungsgegenwart des Gott-Königs bzw. die Identität Gottes als *Schechina* und *Memra* zu bewahren.[252]

6.6. Schauen und Sehen – Angesicht Gottes und Antlitz Jesu Christi

Offensichtlich ist, dass hier die Gottheit bildhaft, und zwar als herrlich thronende Gestalt vorgestellt wird, sodass man auch sagen kann, der Terminus Schechina bezeichnet immer das Bild oder die Gestalt der Gottheit. Hier ist an die Analogie mit der älteren prophetischen Tradition (Jes 6,1-2) zu erinnern,[253] aus der auch der christologische Hintergrund, wie bereits erwähnt wurde, zu bestimmen ist. Aphrahat begründet dies damit, dass die Gläubigen in der Schrift vom Messias-Christus bildhaft „das Licht der Welt“ genannt werden (Joh 1,4).[254] Er ist Bild Gottes in dem Sinne, als er für die Glaubenden

---

[250] HARTENSTEIN, Angesicht, 139f. *besonders* 272-283; LEVENSON, Sinai and Zion, 43-51.

[251] FUHS, Sehen und Schauen, 276; im Unterschied zur „Schau des Gottesbildes“ nach der außerbiblischen Auffassung geht es hier um die Theophanie JHWHs bzw. das Ereignis der Gegenwart Gottes im Tempel.

[252] URBACH, Sages, 43; Vgl. THOMA, Šeḵîna, 240f.; *DERS*., Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt [2]1989, 70: „Die sich an den Exilen orientierenden jüdischen Geschichts- und Glaubensauffassungen implizieren auch Vorstellungen von Gottes Anwesenheit und Mitbetroffenheit im Leid sowie von Rückkehr, Heilung und Vollendung. Im Zusammenhang mit der Gotteserscheinung im Dornbusch (Ex 3,14) heißt es im Talmud: «Der Heilige, Er sei gepriesen, sagte zu Mose: Geh und sage den Israeliten: Ich war mit euch in dieser (= ägyptischen) Knechtschaft. Ich werde mit euch in den Knechtschaften unter den Weltmächten sein» (*b*Ber 9b)“; Vgl. auch dazu B. M. BOKSER, The Wall Separating God and Israel, in: JQR 73 (1983) 349-374, hier: 367-369; A. RUWE, Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8-11, in: B. EGO/A. LANGE/P. PILHOFER (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 3-18, hier: 9.

[253] Vgl. D 23:59; FC II, 568f; D 3:2; FC I, 122.

[254] Bei EPHRÄM, *CDiat* 1,29 (im Anschluss an Gen 3,7 – das Licht[kleid] kommt, um die Nacktheit Adams zu bedecken); *CDiat* 15,22 (im Anschluss an Lk 18,35-43/die Heilung eines Blindes in Jericho); Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 11. 23; Vgl. dazu syrSchatzh., 50, 24: „Als sie den Messias, die Leuchte des Lichtes der ganzen Erde, erhöhten und auf den Leuchter des Kreuzes setzten, da erlosch und verdunkelte sich das Licht der Sonne, und verbreitete sich ein Schleier der Finsternis über die ganze Erde“ (Text: BEZOLD, 66); in OdSal 36, 3f. singt der Erlöste: „Und während ich Mensch war, wurde ich genannt: «Lichtglanz», der Sohn Gottes (*nahhīrā ḇreh d-allāhā*). Während ich pries unter den Preisenden, (war) ich auch groß unter den Großen“ (Text: LATTKE, 196).

die Herrlichkeit des Herrn erstrahlen lässt. FRANZ MUßNER formuliert diesbezüglich treffend:

> „Wie Gott nach jüdischer Überzeugung im Tempel zu Jerusalem mit seiner Herrlichkeit anwesend ist, so jetzt nach christlicher Überzeugung im Leib Jesu, der sich ausweitet zum Leib der Kirche, in dem er das Haupt ist, »die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt« (Eph 1,23), wie einst die Herrlichkeit Jahwes das Stiftszelt und den Tempel in Jerusalem erfüllt hat.“[255]

Im Gegensatz zur Schechina-Vorstellung des rabbinischen Judentums wird hier die Schechina als Person verstanden. Dieser Messias, Jesus Christus, ist die leibhafte Gottes-Gegenwart auf Erden. So kann man im Kontext der christologischen Anschauung Aphrahats mit CLEMENS THOMA auch sagen, „der Christus des Glaubens sei die auf Juden und Heiden zugeschnittene, personifizierte und universalisierte Šeḵîna.“[256] Denselben Sachverhalt bringt der Berliner Rabbiner LEO BAECK auch noch auf andere Weise zum Ausdruck:

> „Die alte christliche Theologie erklärte, Christus sei der neue Adam, durch ihn und in ihm sei die Schechina auf die Erde zurückgekehrt; ihrer werde teilhaftig, wer mit ihm verbunden sei. In Christus sei, wie mit dem griechischen, dem Worte Schechina entsprechenden Begriffe gesagt wurde, die Stätte des *πλήρωμα*. {Yeqarā und Schechina sind korelate und schließlich analoge Begriffe, daher wird dem Christus auch die dóxa, kavôb zugesprochen; (s. Phil 3,21; Mk 10,37; Mt 16,27)}. «Es war Gottes Wille, so sagt der Kolosserbrief, in ihm das ganze *πλήρωμα* (plērôma) wohnen zu lassen» (Kol 1,19) und derselbe Brief dann wieder: «In ihm wohnt das ganze plērôma leibhaftig und in ihm seid ihr dieses plērômas teilhaft» Mit einem Worte, das an den Namen des Stiftszelts anklingen soll, rühmt der Prolog des Johannesevangeliums von Jesus, dass in ihm «der Logos sein Zelt unter uns hatte». Durch den Epheser (1,23), diesen Brief von der Kirche, wird dasselbe dann auf sie, den «Leib Christi», bezogen […] den Bereich, innerhalb dessen er wohnt, der das All in allen Wesen ausfüllt.“[257]

An anderer Stelle ruft Aphrahat die biblisch bezeugten machtvollen Taten Christi in Erinnerung, um die Größe der Herrlichkeit Christi zu untermauern:

> „Er (zu erg.: Christus) trieb unreine Geister aus uns aus und machte uns zur Wohnstatt (*mašrāyā*) für seine Gottheit (vgl. Mt 12,43; Lk 8,2; 11,24). Er säte in uns den guten Samen, dass wir Früchte bringen: hundertfach, sechzigfach, dreißigfach (vgl. Mt 13,23). Er wurde in der Welt niedergelegt wie ein Schatz, der im Acker verborgen ist (vgl. 13,44). Er zeigte die Kraft seiner Majestät, als er aus der Höhe in die Tiefe gestürzt wurde, sich aber nicht verletzte (vgl. Lk 4,29). Er sättigte die

---

[255] MUßNER, Jesus als »Tempel«, 274.
[256] THOMA, Šeḵîna, 244.
[257] L. BAECK, Zwei Beispiele midraschischer Predigt, in: MGWJ 69 (1925) 258-271, hier: 268.

notleidenden Hungernden mit fünf Broten und zwei Fischen, fünftausend Männer, Kinder und Frauen nicht eingerechnet (Mt 14,21). So zeigt er die Größe (*rabbūṯā*) seiner Herrlichkeit (*šuḇḥā*).“[258]

Die erste Aussage weist schon darauf hin, dass der Mensch, angefangen bei Adam im Garten Eden, der Sünde gegenüber nicht frei ist, sondern von außen und innen unter ihrer Macht steht. Dass die Motive Schechina und Memra sowie Tempel und Leib vielfach ineinander übergehen können, ergibt sich aus dem Glauben an die leibhaftige Selbsthingabe Jesu am Kreuz, durch die versöhnende Gegenwart Gottes – sein gnädiges Wohnen unter und in den Menschen. Das Werk Christi vertreibt die unreinen Geister aus dem Menschenherzen. Christus, der zweite Adam, verkörpert in sich den Glanz Gottes; er ist das konkrete Antlitz in Liebe und Hingabe; er zeigt diesen Glanz Gottes und seine große Herrlichkeit im Handeln am Menschen.[259]

Die „Differenz-Einheit“[260] zwischen Handeln Gottes und Handeln Christi, zwischen Angesicht Gottes und Antlitz Jesu Christi wird folgendermaßen deutlich: Das Handeln Gottes an der Welt ist sein Kommen in die Welt, in den Zeiten der anbrechenden Gottesherrschaft. Dieses Handeln zeigt sich im Eingehen Gottes in Raum und Zeit des Menschen, was christlich gesehen, durch das Eingehen Christi in die Lebensform eines vergänglichen Menschen seinen Gipfelpunkt bereits erreicht hat. Tief in der syrischen Tradition verankert, beschreibt Aphrahat das Geheimnis der Menschwerdung Jesu mit den berühmten Worten *l^{e}ḇeš pagrā*, was soviel bedeutet wie: „Er zog einen (den) [menschlichen] Leib an“.[261]

---

[258] D 2:20; FC I, 117 (PS I 93,4-11); Vgl. D 14:31; FC II, 363; APHRAHAT spricht nicht von der Speisung der Fünftausend, sondern von Viertausend: „Elischa sättigte hundert Mann von dem wenigen Brot (vgl. 2Kön 4,42-44), Jesus sättigte 4000 von fünf Laiben Brot, Frauen und Kinder nicht eingerechnet (vgl. Mt 14,13-21).

[259] Vgl. B. NITSCHE, Christologie, Paderborn 2012, 22-23.

[260] Ebd. 23. 27ff.

[261] D 21:20; FC II, 493 (PS I 980,15-17): „[…] weil Jesus sich mit dem Leib umkleidete und sich demütigte, befreite er die Kirche und ihre Söhne vom Tod“; D 23:49; FC II, 559 (PS II 96,16-20): „Er (zu erg.: Gott) sandte den Starken in der Gestalt unserer Schwachheit, um unsere Schwäche gegen die Macht des Bösen zu stärken. Er (zu erg.: Jesus) zog den Leib aus Staub an und zog ihn zu seiner Natur“; Vgl. EPHRÄM, *HdV* 29,1.1-2; Vgl. dazu BROCK, Clothing Metaphers, 23; BRUNS, Christusbild, 189-196; *DERS.*, Bemerkungen, 13: „Die Formel «er zog einen Leib an» (*l^{e}ḇeš pagrā*) ist das syrische Äquivalent für das griechische *σαρκωθέντα* in N[izäe]”.

Das barmherzige und rettende Handeln Christi hat seinen Ursprung in Gott selbst. Es ist ein auf den Menschen bezogenes Handeln, ein Handeln, das immer auf die Gemeinschaft mit dem Menschen hinzielt. In seinem Handeln offenbart Christus Gott als einen Gott der Beziehung, als einen Gott, der die Liebe ist. Folgerichtig bleibt diese Beschreibung Jesu mit der Feststellung Aphrahats verbunden: Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes, durch den die Glaubenden Gott erkannt haben.[262] Die aktive Seite des Menschen im Glauben, Erkennen und Lieben, wie Jesus selbst es zeigt, ist deshalb kein bloßer Akt des menschlichen Herzens; es ist eine von der erlösenden Gegenwart Gottes selbst angeregte Antwort des Menschen.

Die Einwohnungsgegenwart Gottes im Menschen realisiert die innige Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Diese vollkommene Weise des im Menschen- Seins Gottes im Glaubenden „macht" diesen zu einem „Neuen Menschen", zu einem großen Tempel seines Schöpfers. Es zeigt sich hier ein bedenkenswerter Sachverhalt der erlösenden Einwohnung Gottes: Gott selbst in seinem Messias ist das „Bild" und die „Form" des neuen Menschen. Der Akt dieser „Formung", in der Christus bzw. sein Geist Gestalt im Christen gewinnt,[263] vollzieht sich durch das Empfangen der Taufe und der Eucharistie.[264]

Zu dem oben genannten Text Aphrahats ist ein anderer heranzuziehen, der noch einen Schritt weitergeht:

> „Wir beten diese Erweise der Barmherzigkeit (*raḥmē)* an und beugen die Knie vor der Majestät (*rabbūṯā*) des Vaters, der unsere Anbetung auf ihn gelenkt hat. Wir haben ihn Gott genannt wie Mose, Erstgeborenen und Sohn wie Israel, Jesus wie Josua bar Nun, Priester wie Aaron, König wie David, einen großen Propheten wie alle Propheten, Hirten wie alle Hirten, die Israel weideten und führten. Uns hat er Söhne genannt, wie er gesagt hat: «Fremde Söhne werden auf mich hören» (Ps 18,45). Er hat uns zu Brüdern gemacht, wie er gesagt hat: «Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden» (Ps 22,23). Wir wurden ihm Freunde, wie er zu seinen Jüngern gesagt hat: «Meine Freunde habe ich euch genannt» (Joh 15,15), wie sein Vater Abraham «Mein Freund» genannt hat (Jes 41,8). Er hat uns gesagt: «Ich bin der gute Hirte (Joh 10,11), die Tür (Joh 10,7), der Weg (Joh 14,6), der Weinstock (vgl. Joh 15,1), Sämann (Mt 13,37), Bräutigam (Mt 9,15), Perle

[262] D 17:4; FC II, 419.
[263] Vgl. J. D. G. DUNN, 2 Corinthians 3:17 „The Lord Is the Spirit", in: *DERS.*, The Christ and the Spirit. Collected Essays of James D. G. Dunn, Vol. 1: Christology, Edinburgh 1998, 115-125.
[264] D 23:59; FC II, 569 (PS II 121,6-13) mit Bezug auf Jes 66,1-2. Hier ist deutlich zu sehen, wie APHRAHAT Eucharistie, Inkarnation und Tempel Gottes in engem Zusammenhang denkt.

(Mt 13,46), Leuchte (Joh 5,35), Licht (Joh 1,9; 8,12), König (Mt 2,2; 21,5; 27,11), Lebendigmacher (Joh 5,21) und Erlöser (Lk 2,11).» Mit diesen vielen Namen ist er bezeichnet.“[265]

Aphrahat bindet alle Bildworte bzw. Aussagen über Vielnamigen Jesu und die Heilsbedeutung Christi, die gegenwärtige wie die zukünftige an eine Namensbezeichnung „Sohn Gottes“ *(b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhāʾ)*. In diesem Namen decken sich also alle übrigen Namen. Das verdeutlicht er schon im Kapitel 2 der *XVII. Demonstratio* mit folgenden Worten:

„Für uns jedenfalls steht fest, dass Jesus, unser Herr, Gott *ist*, Sohn Gottes, Königssohn, Licht vom Licht, Sohn, Ratgeber, Wegführer und Weg, Erlöser, Hirte, Sammler, Tor, Perle und Leuchte. Mit vielen Namen ist er bezeichnet worden. Doch lassen wir all dieses beiseite, und zeigen wir von ihm, dass er Sohn Gottes *ist* und Gott, der von Gott gekommen ist.“[266]

Die bisherige Darlegung deutet schon die Gedankenverknüpfung mit der Sohn-Gottes-Thematik und dem schauenden Erkennen vor dem Angesicht Gottes an. Hervorzuheben ist der hermeneutische Aspekt des Christusbildes und damit zusammenhängend mit der Gottes- und Christuserkenntnis in Namen und Symbolen als Applizierung der alttestamentlich-rabbinischen Herrlichkeit göttlicher Gegenwartsvorstellung. In diesem Zusammenhang ist die exponierte Stellung Christi als „Angesicht“ (*parṣūfā*) und „Ort“ (*ʾaṯrā*) Gottes, d.h. als „Offenbarer“ nach dem frühsyrischen Denken zu entnehmen: Gott existiert und seine Existenz ist Tätigkeit; darin besteht Gottes Offenbarung. Dadurch, dass Jesus Christus das schöpferische und erlösende Handeln Gottes in seinem Kommen, in seinem irdischen Leben, Reden und Tun anschaulich und erfahrbar macht, steht er im Dienst der Offenbarung Gottes; er offenbart Gott als ein Gott der Beziehung, der die den Menschen zugewandte Liebe ist.[267] So erscheint die Nennung seiner Heilsfunktion als „Ort“ der Wahrnehmung Gottes und „Angesicht“ Gottes einleuchtend, was

---

[265] D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,6f); Vgl. viele Namen Christi in den Thomasakten, z.B. Wegbereiter, Anführer, Begleiter, Arzt, Heiland, Erlöser, Lebendigmacher, Licht, Leben, Pflanzer, Ernährer der Gläubigen, Guter Hirt, Sprudel, Quell, Hafen und Ruhe (*ActThom* 10; 39; 47f.; 143; 157); *siehe* dazu BRUNS, Arius hellenizans, 36-37.

[266] D 17:2; FC II, 418.

[267] Vgl. EPHRÄM, *SdF* 2,583-584.605-610: „Bekenne, dass Vater und Sohn existieren, in der Wirklichkeit wie in den Namen […] Der Name der Vaterschaft gehört dem Vater; sein Name wahrt seinen Rang. Der Name des Gezeugtseins gehört dem Sohn; im Namen des Sohnes liegt seine Erklärung“; *siehe* dazu P. S. RUSSELL, “The Son as the Revealer of the Father in Ephraem the Syrian’s Sermon I *De Fide*“, in: Harp 13 (2000) 135-139.

einer dahinter erkennbaren Sonderstellung Jesu als Gesandter, Heilsbringer und dienender Sohn im Oikonomia Gottes ihrer inneren Logik entspricht.

Abschließend ist folgendes zu betonen: Der Mensch Jesus Christus ist der „Ort“ vor dem Angesicht Gottes, an dem Gott „sich nicht nur *in* der Geschichte, sondern (auch) *als* und *durch* Geschichte“[268] offenbart. Er ist deshalb nicht nur Ort und Zeit der eschatologischen Offenbarung, sondern zugleich der eschatologische „Ort“ der Gottesverehrung.[269] „[…] dass im Namen Jesu ein jedes Knie sich beugen“ muss, „nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel, dass sie sich beugen, anbeten und sprechen: «Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes, des Vaters» (Phil 2,9-11).“[270]

6.7. Zusammenfassung

Die Einwohnungsgegenwart Gottes als Thema der Theologie ist bei Aphrahat dem Gedanken der soteriologischen Christologie und der Frömmigkeit bzw. Christusförmigkeit des Menschen verpflichtet. Bezüglich aller dargestellten Aussagen über die vielen Namen Jesu und die Heilsbedeutung Christi, die gegenwärtige wie die zukünftige, bindet Aphrahat darum an die Schöpfungsabsicht Gottes: Die Gottesnähe und die Gottesbeziehung sowie das barmherzige und rettende Heilshandeln Gottes ist in der Person Jesu Christi vermittelt.

Aphrahat greift die vorgegebene biblisch-jüdische Tradition auf, gewichtet sie typologisch und legt ihr eine anthropologische Bedeutung zugrunde. Spricht Aphrahat von Christus als der Wirklichkeit und Verwirklichung der paradiesischen Bundesgemeinschaft Gottes mit der gesamten Menschheit, so ist die Sonderstellung Jesu zu entnehmen: Er ist leibhafte Präsenz der Barmherzigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Treue Gottes. Aufgrund der Bedeutung des Tempelheiligtums in Israel als „Haus der Schechina“ bzw. „Wohnung Gottes“ und damit zusammenhängend mit der Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *ha-māqōm* ist die Hervorhebung der Sonderstellung Christi als „Ort“ zu verstehen.

---

[268] H. D. PREUß, Theologie des Alten Testaments, Bd. I JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991, 245.
[269] Vgl. BENNER, Gottes Namen, 220 und 234.
[270] D 14:31; FC II, 363 (PS I 653,1-3).

Durch die Menschwerdung Christi, also sein Hinunterkommen und Zelten unter den Menschen ist die Huld des Antlitzes Gottes definitiv in die Welt gekommen, mehr noch als bei Mose, denn Christus ist nicht nur Repräsentant Gottes, sondern er selbst ist das Tempelheiligtum Gottes, der „Ort“ des vollkommenen Innewohnens Gottes; er selbst ist das Licht und verkündigt selbst und sich selbst als „das Wort und die Rede des Herrn“.[271] Das betont dessen enge Beziehung zu Gott, verdeutlicht aber zugleich auch, dass dieser in seinem eingeborenen und erstgeborenen Sohn erkennbar und offenbar wird.

Die atl. Grundbotschaft „Gott will eine Gemeinschaft mit den Menschen haben“ findet in Jesus Christus seine Fortsetzung und Erfüllung. Jesus Christus ist die Weisheit und die Kraft Gottes, die Ausstrahlung und der Abdruck des herrlichen und barmherzigen Angesichts Gottes, durch den die Christusgläubigen das Antlitz des barmherzigen Vaters erkennen, schauen und sehen (vgl. Joh 14,8). Damit zeigt sich erneut der anthropozentrische, sympathische Gott Israels, aus dem die spezifische Tempel-Christologie Aphrahats als „Paradies-Christologie“ bzw. „Adams-Christologie“ abzuleiten ist.

Aphrahat vermittelt seinen Freunden und Geliebten, dass jungfräuliches Leben (*b^{e}ṯūlūṯā*) primär im Glauben (*haymānūṯā*) und unter dem Zeichen der persönlichen Heiligung steht. Dass die Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) bei Aphrahat ein asketischer Terminus ist, verweist auf das proexistente Leben Christi, das den Tempel zu JHWHs Heiligtum macht: Es geht um die Heiligung und die Verherrlichung seines Namens (vgl. Dtn 12,5; 1Kön 8,16.29). Hier realisieren sich grundlegende Züge des atl.-jüdischen Tempelkonzeptes insofern, als sie sich in Christus selbst manifestieren: Dieser Mensch Jesus Christus ist das konkrete Antlitz Gottes in barmherziger Liebe und Hingabe. Diese Aussage knüpft thematisch unmittelbar an die Stellungnahme Aphrahats: Durch Jesus Christus und in ihm haben wir (Christen) Gott, den Vater, erkannt[272] und sind dadurch an aller (Götzen-)Verehrung gehindert.[273]

---

[271] D 1:10; FC I, 87.
[272] D 17:4.8; FC II, 419. 425.
[273] D 17:8; FC II, 425.

Der Grund für die Betonung der anthropologischen Tempeltheologie und der damit verbundenen Paränese zur Antlitzmystik ist ersichtlich. Die Einwohnungsgegenwart Gottes durch die Taufe sowie die eucharistische Gegenwart und der einwohnende Christus im Menschenherzen ist Heilsgabe Gottes, die die betroffene Person von ihrer „Mitte“ und ihrem „Zentrum“ aus zum großen Tempel Gottes „macht“. Dies bewirkt Vereinigung mit Gott, der den Menschen als sein erlöstes Eigentum, seinen Freund und seine Braut an sich zieht, sich mit ihm verbindet und verbündet. Mit diesem Gedanken gewinnt die Lehre vom mystischen Geschehen der Antlitz-zur-Anlitz-Kommunikation und somit von der Bedeutung der Offenbarung Christi einen weiteren Aspekt: Die göttlich-offenbarende Gegenwart im sakramentalen Geschehen und im Herzen des Menschen ist die Ursache des schauenden Erkennens.

Es ist andererseits jedoch zu bemerken, dass nur wer die Gegenwart Gottes im Glauben an Christus erfährt, in seinem Inneren und von seinem „Selbst-Stand“ aus das Angesicht Gottes schauen kann. Den Sachzusammenhang zwischen Einwohnungsgegenwart Gottes und Askese sieht Aphrahat darin gegeben, dass bereits der Gedanke einer erslösenden Gottesnähe bzw. Gottesgemeinschaft einen Auftrag impliziert. Somit besteht zwischen Gottesbeziehung und dem Auftrag Gottes für den Menschen ein innerer Zusammenhang.

7. Kapitel: Christus, der Wachende im Gottes- und Menschendienst

„Also liebe die Jungfräulichkeit (*b^e^ṯūlūṯā*),
das Himmelsgeschenk (*m^e^nāltā š^e^mayyā*),
die Gemeinschaft mit den Wachenden (Engeln)
des Himmels (*d^e^-ʿīrīn da- š^e^mayyā*).
Denn es gibt nichts, was ihr gleichkommt.
Und in denen, die so sind, wohnt Christus (*ʿamār m^e^šīḥā*).“[1]

Wie die Schriften Aphrahats zeigen, besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem schauenden Erkennen des Angesichts Gottes und dem Glauben an Christus als den Wachenden im Gottes- und Menschendienst. Dabei zeigt sich aber auch, dass diese biblisch-christologische Hermeneutik in enger Berührung mit der Menschenengel-Metatron-Vortellung steht. Die von Aphrahat verwendete Verstehens- bzw. Erklärungsmodelle zufolge ist der glaubende Vorstellungsinhalt der zeitgemäßen Auslegung des frühsyrischen Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth als dem „Erstgeborenen“ *(bukrā)* anzunähern.

Dass es dabei inhaltlich auch um das Engelgleichsein und die Gottesschau des Weisen geht, soll in diesem Abschnitt näher erläutert werden. Um dies zu verdeutlichen, wird auch noch die *Demonstratio X:8* im Vergleich mit jüdisch-mystischen Tradition betrachtet. Die Berührungspunkte zwischen seiner Auffassung bezüglich der Antlitzmystik mit der anderen syrischen Literatur, insbesonders mit der klassischen Hekhalot-Literatur,[2] sollen herausgestellt werden: Wie nahe verwandt ist diese Tradition mit den Darlegungen Aphrahats, welche Ähnlichkeiten bzw. Unterschiede gibt es zwischen der jüdisch-mystischen Tradition und der mystisch-asketischen Tradition Aphrahats in der ostsyrischen Gemeinde? Und: „Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser bibli-

---

[1] D 6:19; FC I, 212 (PS I 309,22-26).

[2] P. SCHÄFER, Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur, in: Kairos 21 (1980) 201-225, hier: 201; *DERS.*, Hauptthemen, 1.7: „Die literarische Gattung, in der uns diese Mystik entgegentritt, bezeichnet man als Hekhalot-Literatur, d.h. die Literatur, die von den *hekhalot*, den himmlischen »Palästen« oder »Hallen« handelt, die der Mystiker durchschreitet, um zum göttlichen Thron zu gelangen“. Peter SCHÄFER schreibt dazu: „Die Makroformen, deren Zugehörigkeit zur Hekhalot-Literatur unbestritten sind, sind *Hekhalot Rabbati* (»Die großen Paläste«), *Hekhalot Zutarti* (»Die kleinen Paläste«), *Maʿaśe Merkava* (»Das Werk des Thron-Wagens«) und das sog. 3. Buch Henoch (d.h. das hebräische im Unterschied zum äthiopischen und slavischen Henochbuch).“

schen Perspektive sowohl für die Anbetung Gottes und die Verehrung Christi, als auch für das mystisch-asketischen *iḥidāyā*-Leben in der Nachfolge Christi?“

7.1. Die wachenden Engel im Dienste Gottes

Zu Beginn wird die Zugehörigkeit der Engel[3] zur göttlichen Sphäre und ihre dienende Funktion vor Gott beleuchtet.[4] Aphrahat verwendet für die Engel die biblischen Bezeichnungen, oft das Possessivpronomen wie „mein Engel“,[5] aber auch Genitivattribute „Engel Gottes“ (*mal(ʾ)aḵā d-(ʾ)allāhā*)[6] oder auch „Himmelsengel“ (*mal(ʾ)aḵā daš^e^mayyā*);[7] wobei er nicht nur die aus der Bibel stammende Benennung „*mal(ʾ)aḵē*“,[8] „die Engel“,[9] in seinen Text aufnimmt, sondern auch die (aramäisch-)syrische Bezeichnung „die Wachenden“ (*ʿīrīn*).[10] Häufig spricht er von „Wächtern des Himmels“ bzw.

---

[3] CRAMER, Engelvorstellungen, 70 mit Anm. 13: Wie APHRAHAT bezeichnet auch EPHRÄM den Engel im Plural (mit Ausnahme: *HdF* 47,10 und *serm. Erem.* 238).

[4] Vgl. A. SZABÒ, Die Engelvorstellungen vom Alten Testament bis zur Gnosis, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, Gütersloh 1980, 143-152, hier: 143-147.

[5] D 3:14; FC I, 133 mit Bezug auf Ex 23,20.23; *ferner*: CRAMER, Engelvorstellungen, 51.

[6] D 8:16; FC I, 249 mit Bezug auf Mt 22,30: „Sie werden nämlich sein wie die Engel Gottes und Söhne der Auferstehung“; Vgl. D 6:1; FC I, 186.

[7] D 20:11; FC II, 468 mit Bezug auf Mt 26,53: „Er (zu erg.: Christus) hat zu seinem Jünger Petrus gesagt: «Meinst du denn, dass mein Vater, wenn ich ihn um ein Heer von Himmelsengel bitte, er sie mir nicht gibt?» (Mt 26,53).“

[8] Vgl. D. PLATAROTI, Zum Gebrauch des Wortes *MLK* im Alten Testament, in: VT 28 (1978) 286-300.

[9] D. N. FREEDMAN/B. E. WILLOUGHBY, Art., *malʾāḵ*, in: ThWAT IV (1984) 887-904; H. GROSS, Der Engel im Alten Testament, in: ALW VI/1 (1959) 28-42; J. W. van HENTEN, Art: Angel II und Archangel, in: DDD ([2]1999) 50-53 und 80-82; CRAMER, Engelvorstellungen, 15-17: die Peschitta verwendet *mal(ʾ)aḵā* als Bezeichnung für die übermenschlichen Gottesboten; aber wenn nur über die „Boten“ (hebr. auch *mlʾk*) die Rede ist, verwendet die Peschitta das syrische Wort *ʾīzgaddā* (= Bote); so z.B. bei APHRAHAT in D 9:4; FC I, 259: „Ihre Boten gehen täglich dorthin und bringen von dort Wohlfahrt und Frieden.“

[10] CRAMER, Engelvorstellungen, 9ff. 39f. 69f; zum Beispiel mit Bezugnahme auf Jes 37,36: D 4:8; FC I, 144 (PS I 153,15: *mal(ʾ)aḵā*); D 5:3; FC I, 159 (PS I 188,13: *ḥad men ʿīrā* = einer der Engel/Wachende); APHRAHAT nennt auch die Lebensweise der Asketen sowohl *d^e^-mūtā d^e^-mal(ʾ)aḵē* als auch *d^e^-mūtā d^e^-ʿīrīn*: D 6:1; FC I, 186 (PS I 248,25: *mal(ʾ)aḵā*); D 18:12, FC II, 440 (PS I 841,24: *ʿīrē d-baš^e^mayyā* = Engel im Himmel). Das Wort „Wächter“ nach der Peschitta kommt zweimal im Danielbuch vor (Dan 4,10.20), das z.B. auch in den ActThom 36 und bei EPHRÄM, *HdF* 8,15 (vgl. Dan 8,17f); *HdE* 9,7.15 (vgl. Dan 8,17f); *CGen* 2,18 zu finden ist; CRAMER betont, dass die iranische Welt die ursprüngliche Heimat des Begriffs *ʿīrā* ist; vergleichbar ist hier die uralte iranischen *Amesha-Spenta-Vorstellung*, in der Bedeutung von den „nie schlafenden Heiligen“ bzw. von den „nie schlafenden himmlischen Wesen“ zu bevorzugen ist (13f. 173. 178). Jedoch hat Robert MURRAY den Nachweis erbracht, dass dieses mehr als Indiz für die Vertrautheit mit der jüdisch-rabbinischen Tradition zu sehen ist: R. MURRAY, Some Themes and Problems of Early Syriac Angelology, in: V Symposium Syriacum (OCA 236), Roma 1990, 143-153, hier: 153.

„Wächtern im Himmel“.[11] Dahinter steht die Vorstellung von ihrem Wachsein – sie schlummern und schlafen nicht.[12] Als „Stehende“[13] *vor* Gott sind sie in ständiger Bereitschaft zum liturgischen Gottesdienst[14] (in der Form des Lobgesangs, der Anbetung und des Dankes[15]) und zum raschen Handeln, um Gottes Gebot zu erfüllen.[16] Als überirdische, himmlische Wesen sind sie erhaben als Werkzeuge, Diener und Gesandte Gottes.[17] Aphrahat beschreibt ihre eilenden Bewegungen – wie schnelle Blitze – beim Fliegen wie auch ihre Gestalt, die als „prächtig, geziemend, schön und lieblich“[18] bezeichnet wird.[19]

Aphrahat spricht auch von der Gegenwart der Engel auf dem Berg Sinai: „Michael aber war der Fürst der Israeliten (*wörtlich*: Fürst der Söhne Israels[20]); von diesem hat er

---

[11] Diese Bezeichnung taucht neunmal in seinen ganzen Schriften auf: in D 5:22; FC I, 174 und 175 (zweimal PS 228,8.22); viermal in D 6 [Kap. 5/S. 192 (PS 264,7); Kap. 6/S. 194 (hier zweimal PS 268,12; 269,1) und Kap. 19/S. 212 (PS 309,23)]; in D 7:23; FC I, 231; D 9:6; FC I, 260; D 14:31; FC II, 364; ähnlich ist auch bei EPHRÄM, *siehe*: P. J. BOTHA, Fire Mingled with Spirit: St. Ephrem's Views on Angels and Angelic Life of Christians, in: Harp 8-9 (1995-1996) 95-104, hier: 98 mit Anm. 17-18.

[12] Hierzu: StrB. Bd. [9]II, 97. 117; Vgl. D 14:31; FC II, 364; dabei fallen hier Berührungspunkte mit Jes 6 und Dan 10 auf: D 3:14; FC I, 132f; D 19:13; FC II, 458; Vgl. EPHRÄM, *HdF* 6,1.2.7.8; *HdV* 4,9; *CNis* 61,13; CRAMER, Engelvorstellungen, 68f.

[13] CRAMER, Engelvorstellungen, 127 mit Anm. 190; Vgl. EPHRÄM, *HcHaer* 32,6; *Ps.-Clem. Rec*, 1.72, 2.7; *Ps.-Clem. Hom.*, 2.22,24; weiters *siehe*: J. E. FOSSUM, The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism (WUNT 36), Tübingen 1985, 55-58; 120-124.

[14] TUSCHLING, Angels, *bes*. 3. Kapitel: Angels und human prayers, 177-204 und die dort angegebene Literatur.

[15] *Siehe* oben: 2.1.2.; Vgl. EPHRÄM, *HdP* 14,9; *HdN* 4,158; 18,5; *HdV* 151 (Lobpreis); *HdF* 1,109-114 (Anbetung); *HdN* 18,7 (Dank).

[16] CRAMER, Engelvorstellungen, 48; Vgl. E. PETERSON, Von den Engel, in: *DERS.*, Theologische Traktate (Ausgewählte Schriften 1 mit einer Einleitung von B. NICHTWEIß), Würzburg 1994, 195-243, hier: 226; M. MACH, Entwicklungsstadien des jüdischen Engelsglaubens in vorrabinischer Zeit (TSAJ 34), Tübingen 1992, 52.

[17] R. MURRAY, The Origin of Aramaic *ʿīr*, Angel, in: Orientalia 53 (1984) 303-317, hier: 304f.; Vgl. *DERS.*, Angelology, 144: „Any word which denotes an «angelic» being might be expected to connote either (1) a characteristic of its *nature* (spiritual, undying, holy, mighty, luminous etc.) or (2) a characteristic function, e.g. (a) acting as agents for god, especially as messengers, (b) maintaining perpetual praise of God or (c) guarding mankind in its nations or as individuals”.

[18] D 14:35; FC II, 367: „Alle Engel (zu erg.: Wachenden) (*ʿīrīn*) eilen zu seinem Dienst und die Serafim heiligen seine Majestät“; D 18:4; FC II, 434: „Sie (zu erg.: die Engel) eilen und fliegen dahin mit ihren leichten Flügeln, schreiend und heilig rufend und seine Majestät erhebend, wachend und bereit, rasch dahin eilend, prächtig, geziemend, schön und lieblich eilen sie dahin, heilig rufend und seine Anordnung erfüllend, auf und niedersteigend in der Luft wie schnelle Blitze.“

[19] MACH, Entwicklungsstadien, 47; weiters über die Funktionen der Engel in der Bibel: Ebd., 60f.

[20] Rabbinische Tradition: StrB. Bd. III, 813: „Überall, wo Michael erschien, da war die Herrlichkeit der Schechina“; namentlich erwähnt APHRAHAT auch den Engel Gabriel zusammen mit den Fürsten Persiens; Vgl. BRUNS, FC I, 132 mit Anm. 132. Bezüglich des Problems des Völkerengels verweist er auf: E. PETERSON, Das Problem des Nationalismus im Alten Christentum, in: *DERS.*, Frühkirche, Judentum und

(Gott) zu Mose gesagt: «Siehe, mein Engel wird vor dir hergehen und die Bewohner des Landes vor dir vernichten» (Ex 23,20.23).“[21] Hier zeigt sich, wie WINFRID CRAMER meint,[22] dass die Engel ebenso wenig wie Gott an die Himmelswohnung gebunden sind. Sie bewegen sich wie Gott und sind mit ihm beim Herabsteigen auf dem Berg Sinai.[23] Dieser Gedanke verweist auf die göttliche Demut, die „Selbsterniedrigung“ Gottes, der aus der Himmelshöhe kommt, aber auch auf die göttliche Barmherzigkeit und Nähe bzw. seine Einwohnungsgegenwart in den Engeln[24] und wechselweise auch auf deren Nähe zu Gott,[25] nämlich auf ihre Bezogenheit auf bzw. Abhängigkeit von Gott,[26] was auch ihre wesentliche Aufgabe als Gottes unmittelbare Diener impliziert.[27]

Zwei verschiedene Traditionslinien konvergieren in der Darlegung Aphrahats. Beruhend auf der biblisch-heilsgeschichtlichen Tradition unterstreicht er die Bedeutung der Engel als Diener Gottes im liturgischen Dienst, im Dienst der Offenbarung und in der dienenden Teilnahme am Heilswirken Gottes. Die Formulierung ist allgemein gehal-

---

Gnosis, (Freiburg 1952) repr.: Darmstadt 1982, 51-63, hier: 54f; Vgl. dazu EGO, Diener, 361-362. 366; außerdem ist der Hinweis auf die Rolle der Engel Michael und Gabriel im Koran, *Sure* 2,98. Einige weitere hierher gehörende Aussagen über den „Führer“ finden sich vor allem in D 3:16; FC I, 134 (PS I 136,4-8). Hier spricht APHRAHAT von Jesus Christus als „dem Führer unseres Heeres“, der „größer als Gabriel und überragender als Michael und stärker als der Fürst Persiens“ ist.

[21] D 3:14; FC I, 133 (PS I 132,4f.); Vgl. die Auslegung von Ex 23,20-23 von EPHRÄM, *CEx* 23,3: „Jenes: «Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her; nimm dich in acht vor ihm, weil mein Name über ihm ist!», (ist deshalb gesagt), weil (der Engel) gesetzt wurde, an Stelle Gottes zu handeln im Namen der Gottheit, welche über ihm (ist)“; Vgl. GRETHER, Name, 28-29; FOSSUM, Name, 121; A. A. FISCHER, Moses and the Exodus-Angel, in: F. V. REITERER/T. NICKLAS/K. SCHÖPFLIN (ed.), Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception (DCLY 2007), Berlin/New York 2007, 79-93.

[22] CRAMER, Engelvorstellungen, 47.

[23] Vgl. dazu P. SCHÄFER, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur Rabbinischen Engelvorstellung (SJ 8), Berlin/New York 1975, 43f.

[24] Vgl. *Targ.Neof.Exod. 23,20-23:* „Behold, I send an angel *of mercy* before *you* to guard *you* in the land, to bring *you* into the place which I have prepared. Pay attention before him and listen to (his)voice, and do not rebel against *his words, for my holy Name is invoked upon him*. But if you listen to the voice *of my Memra* and do all that it says, I will hate whoever hates *you*, and I will oppress whoever oppresses *you*. Because my angel will go before you and will bring *you* into the *land* of Amorites, of the Hittetes and the Perizzites and Canaanites and the Hivites and the Jebusites, and I will blot them out“ (Text: MCNAMARA, ArBib 1A, 101-102; Hervorhebung im Original).

[25] Vgl. EPHRÄM, *HdP* 11,2.

[26] Vgl. H. GROSS, Der Engel im Alten Testament, in: ALW 6 (1959) 28-42.

[27] Die Engel gelten deshalb als Repräsentanten für den Gehorsam gegenüber Gott in der himmlischen Welt. Besonders hervorzuheben ist ihre dienende Funktion als Boten und Gefolge im Dienst der Offenbarung. In diesem Sinne sind die Engel Transparent Gottes und als solche nehmen sie auch am Heilswirken Gottes teil. Gemäß der biblisch-heilsgeschichtlichen Tradition üben sie ihre dienende Funktion als Beschützer und als Anwalt oder Fürsprecher der Menschen aus. Alle diese Funktionen stehen unter dem Willen und Walten Gottes (Vgl. Gen 28,12; 32,2f; 1Kön 22,9); Vgl. hierzu MACH, Entwicklungsstadien, 60f.; Vgl. L. BRADE, Überlegungen zu Afrahats Aussagen über Engel, in: OrChr 62 (1978) 98-102, hier: 100 mit Anm. 11-13; *besonders* von EPHRÄM dem Syrer: CRAMER, Engelvorstellungen, 126ff.

ten,[28] aber doch so gewählt, dass darin die syrische Auffassung vom „Wachsein“ als „Präsentsein“[29] im Gottes- und Menschendienst zum Ausdruck kommt. Daher ist zu verstehen, weshalb Aphrahat die beide Termini (*mal(ʾ)aḵā* und *ʿīrā*) synomym verwendet.[30]

WINFRID CRAMER formuliert:

> „Die Gegenwart der Engel auf Sinai wird bei Aphrahat geradezu das äußere Zeichen, in dem sich die Gegenwart Gottes zu erkennen gibt; die Beschreibung der Engel dient dazu, die unbeschreibliche göttliche Nähe auszudrücken. So stehen also auch hier nicht eigentlich die Engel im Mittelpunkt der Aussagen Aphrahats, sondern durch sie will er das Gotteserlebnis, die Größe Gottes, seine Macht und Herrlichkeit darstellen.“[31]

Die Bedeutung vom „Wachenden“ bzw. „Wachsein“ ist in Christus, als dem Wachenden verankert. Eine Analyse ergibt, dass dieser spezifische Inhalt nicht aus der Idee einer Engelchristologie stammt. WINFRID CRAMER meint im Wort „Wachen“ oder „Wachsein“ gebe es keinen angelologischen Inhalt.[32] Es bleibt jedoch die Möglichkeit, aus dem theologisch-christologischen und asketisch-parä-netischen Zusammenhang eine Erklärung zu suchen.

7.2. Christus, der Wachende und der Erwecker

Aphrahat gebraucht immer wieder für Christus die Bezeichnung „Wachender“ (*ʿīrā*) bzw. „Wächter“ (*nāṭōrā*). Ein charakteristisches Beispiel ist folgendes:

> „Lasst uns also, mein Lieber, ein Beispiel nehmen an unserem Lebendigmacher (*maḥyānā*): […] Obgleich er der Wächter (*nāṭōrā*) war, der nicht schlummert (Ps 121,4), schlummerte (ruhte) und schlief er im Schiff inmitten des Meeres (vgl. Mt 8,24).“[33]

---

[28] Vgl. A. JUCKEL, Eine ostsyrische Angelologie, in: P. O. SCHOLZ/R. STEMPEL (Hg.), Nubia et Oriens Christianus. FS C. D. G. Müller (Bibliotheca Nubica I), Köln 1987, 115-159, hier: 148f.

[29] *Siehe* dazu WINKLER, Sanctus, 175-191 (*Exkurs* III: „Wächter“ oder „Wachende“? Die Kategorie dieser Engel in der Henoch-Überlieferung und den damit verwandten Texten).

[30] Ausführlicher bei CRAMER: Engelvorstellungen, 38ff.; Vgl. dazu R. M. M. TUSCHLING, Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian (STAC 40), Tübingen 2007, 91.

[31] CRAMER, Engelvorstellungen, 47.

[32] Ebd., 105; Vgl. J. Ev. HAFNER, Angelologie (Gegenwärtig Glauben Denken 9), Paderborn u.a. 2010, 182-191.

[33] D 6:9; FC I, 198 (PS I 276,23-277,10); Vgl. über das Schlafen Christi bei EPHRÄM, *HdE* 42,3.4; *CDiat* 17,4; auch *CDiat* 6,25.

Die Anspielung auf das Psalmwort: „Wahrlich, nicht schlummert noch schläft der Wächter Israels“ (Ps 121,4) weist auf den Kerngedanken über die existenzielle Akthaftigkeit des Verhaltens Gottes: Gott ist der Wachende.[34] In unmittelbarem Zusammenhang ist auch der Status Christi als „Gesandter Gottes“ (*īzgaddā d-(ʾ)allāhā*)[35] zu verstehen, d.h. die Person Christi als der menschgewordene „Wachende“ (*ʿīrā*) bzw. „Wächter“ (*nāṭōrā*). Eng damit verbunden ist seine soteriologische Funktion als der „Erwecker“ (*mʿyrnʿ*) bzw. „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*).

Dies macht deutlich, wie die Aussagen von der liebenden Barmherzigkeit und Erniedrigung Gottes hinein ins Leiden bzw. in den Todes(Sünden)schlaf des Menschen als eine Weiterführung und Vertiefung der bisher erwähnten Auffassung von dieser Erniedrigung in die Welt hinein zu verstehen ist. Dadurch bestätigt sich der Grund und die heilsgeschichtliche Relevanz des Kommens Christi, die bereits im Zusammenhang mit der atl. Typologie der Funktion Christi als lebendiger Ort der Heilsverwirklichung Gottes mit dem gesamten Ereignis des Christusgeschehens behandelt wurde.[36]

Erwähnt seien auch die bereits am Beginn des 3. Jahrhunderts in Syrien entstandenen Thomasakte, die große Verbreitung fanden. Dort heißt es:

> „Der Apostel aber sprach: «Preis sei dem *Eingeborenen* vom Vater (Joh 1,14), Preis dem *Erstgeborenen* von vielen Brüdern (Röm 8,29), Preis dir, dem Helfer und Beistand derer, die zu dir Zuflucht nehmen, *Schlafloser* und der, der die *Schlafenden* erweckt, *Lebendiger* und der, der die, welche im Tode liegen, lebendig macht, Gott Jesus Christus, *des lebendigen Gottes Sohn, Erlöser und Helfer, Zuflucht und Ruhe* aller, die in deiner Arbeit müde werden, der du aber denen Heilung gibst, die um deines Namens willen die Last und Hitze des Tages (Mt 20,12) ertragen: wir danken den uns von dir gegebenen Gnadengaben und der uns von dir geschenkten Hilfe und deiner Versorgung, die von dir her auf uns gekommen ist […]».“[37]

---

[34] D 13:10; FC II, 323: „Höre den Beweis, dass Gott nicht müde ist. David hat nämlich gesagt: «Der Hüter Isarels schläft und schlummert nicht» (Ps 121,4). Wer aber nicht schläft und schlummert, wird auch nicht müde“; Vgl. MURRAY, Angel, 310f. und die Verweise dort; Vgl. dazu B. F. BATTO, The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty, in: *Bib* 68 (1987) 153-177.

[35] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,11); *siehe* dazu: CRAMER, Glaubensbekenntnis, 54 mit Anm. 64; Vgl. ActThom 10. 27; EPHRÄM, *HdN* 8,1.

[36] *Siehe* oben: 4. Kapitel; auch dazu: STAERK, Erlösererwartung, 21: „Schöpfung ist Erlösung und Erlösung ist Schöpfung“; *weiters*: „Die Erschaffung der Welt und des Menschen ist auf die Erlösung durch Christus angelegt“ (29); Vgl. EPHRÄM, *SdF* 1,91: „Der Eine kann den Einen sehen; und durch den Einen (sehen ihn auch) alle Geschöpfe.“

[37] ActThom 60 (NTApo ^{6}II, 328) [Kursivierung vom Verfasser]; Vgl. CRAMER, Engelvorstellungen, 104: „Lob dir! Wachender von Ewigkeit her und Erwecker der Menschen! Lebender und Lebedigmacher!“; Vgl. dazu: StrB. Bd. I, 524 (Über den Messias als Totenerwecker).

Weiters ist noch an anderer Stelle zu lesen:

> „Als aber der ganze Haufen versammelt war, sprach der Apostel, der in der Mitte stand: «Meine Kinder und Brüder, die ihr zum Glauben an den Herrn gekommen seid, bleibt in diesem Glauben, indem ihr Jesus, der euch von mir gepredigt worden ist, verkündigt und auf ihn eure Hoffnung setzt! Und verlasst ihn nicht, so verlässt er euch auch nicht. Wenn ihr in diesem die Schlafenden niederdrückenden Schlafe liegt, ist er *schlaflos* und *bewacht*. Und wenn ihr auf dem Meere fahrt und in Gefahr seid und niemand helfen kann, wandelt er auf den Wasser (vgl. Mk 6,45ff.par) und richtet durch seine Hilfe (euer Schiff) auf […]».“[38]

Ähnlich wie bei Aphrahat liegt hier die Betonung auf der inkarnatorischen Präsenz Gottes in Christus als dem Lebenden (*ḥayyā*) und dem Wachenden (*ʿīrā*), dem „Wächter“ (*nāṭōrā*). Sein „Wachsein“ steht daher dem „Schlaf“ als Symbol der Sünde bzw. des Getrenntseins des Menschen von Gott gegenüber.[39] Im Vergleich mit Aphrahat ist ersichtlich, dass an die Bezeichnung Christi als dem Wachenden gedacht wird. Sowohl die Thomasakten wie auch die Darlegung Aphrahats besitzen eine gemeinsame Wurzel in der syrischen Tradition.

Was aber mit der soteriologischen Bedeutung Christi als „Erwecker“ (*mʿyrnʿ*) bzw. „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*) in dieser Tradition genauer gemeint ist, ergibt sich aus der Auslegungen Ephräms des Syrers:

> „Die Wachenden (zu erg.: die Engel) freuten sich heute (d.h. am Geburtsfest), weil der Wachende (zu erg.: Christus) kam, um uns aufzuwecken. Wer sollte in dieser Nacht schlafen, in der die ganze Schöpfung wacht! Weil Adam in die Schöpfung gebracht hatte den Schlaf des Todes durch die Sünden, stieg der Wachende herab, um uns aufzuwecken, aus der Erstarrung der Sünde.“[40] „Sie (zu erg.: die Tochter Sion) fuhr auf und erhob sich und tötete den Wachenden, weil er sie aufgeweckt hat. Der Wachende erstand aus dem Grab, weil er wachend schlief […].“[41]

Wie aus der Stelle hervorgeht, gehören die dienenden Wachenden und Christus als der Wachende zur göttlichen Sphäre. Dort gibt es nur schlafloses Wachsein, also keinen Sündenschlaf, d.h. nur ein Verhalten in einer bewussten und aufmerksamen Aktivität.[42]

---

[38] ActThom 66 (NTApo [6]II, 330) [Kursivierung vom Verfasser]; CRAMER, Engelvorstellungen, 105: „Er schläft nicht, sondern er ist der Wachende (= er ist wach) und beschützt euch.“
[39] Vgl. SCHMIDT, Typologien, 59.
[40] EPHRÄM, *HdN* 1,61; Vgl. dazu *HdN* 1,62; 6,23.24; 21,4; *HdEpiph* 4,8; *HdE* 42,3.4; *HdF* 55,4.
[41] EPHRÄM, *HdN* 6,22ff.
[42] CRAMER, Engelvorstellungen, 179.

Diese himmlisch-lebenden Wachenden stehen dem Schlafenden gegenüber, d.h. dem im Tod(Sünden)schlaf liegenden Menschen in der unerlösten Welt.[43]

Die Erwähnung Adams und dessen Sünde als Ursache des Todesschlafes sind diesbezüglich erwägenswert. Für Ephräm war Adam vor dem Sündenfall mit Schönheit und Glanz bekleidet.[44] Dieser ursprüngliche Zustand gehört zum wahren „Wachsein", d.h. Adam war der Wachende und gehörte zur himmlischen Sphäre.[45] Das erinnert an die Vertreibung Adams aus dem Paradies – das nach Aphrahat „weiter und größer ist als die gesamte Erde"[46] – als eine Vertreibung aus dem Bereich des Lagers der Schechina, dem Palast des Königs.[47] Sofern das letztere der Fall ist, gilt die Bezeichnung *ʿīrā* nicht nur für die himmlischen Engel und Christus, sondern auch für Adam (Mensch),[48] dessen Natur irdisch war, weil er aus Erde (zu erg: geformt) war.[49]

Daraus ist der Ansatz Ephräms für die soteriologische Bedeutung Christi im Heilsplan Gottes zu sehen. In Christus sind die beiden Gegensätze vereint – Wachen/Leben und Schlafen/Totsein – was für die menschliche Natur unmöglich ist. Als der „Wachende" ist Christus auch der „Erwecker" (*mʿyrnʿ*). Und da Christus der „Lebende" (*ḥayyā*) ist, ist er auch der „Lebendigmacher" (*maḥyānā*). Diese Erklärung ist im Ereignis seiner *Fleischwerdung* als dem entscheidenden Anfang begründet.[50] Ein weiterer Hinweis ergibt sich aus dem Lobpreis: „Ehre dir, Wachender, der herabstieg zu den Schlafenden

---

[43] Nach syrischer Tradition ist das Schlafen identisch mit der Sünde; *siehe* dazu *LG* 20,9; 29,1.9; Vgl. ABOUZAYD, Iḥidayutha, 27. 162-163.

[44] *Siehe* dazu LANGE, Portrayal of Christ, 108-109.

[45] EPHRÄM, *CGen* 2,12; Vgl. *CGen 2,32*; *HdN* 1,43; CRAMER, Engelvorstellungen, 154; der Verfasser des *Liber Graduum* spricht in diesem Zusammenhang von der Vollkommenheit des Menschen als Geschöpf Gottes (*LG* 21,17: Adam war früher gemäß dem Willen Gottes vollkommen); *siehe*: JUHL, Askese, 38f: „Dieser Idealzustand des Menschen wird mehrfach wie in *LG* 21:8 als ein Leben «im Himmel» und wie in *LG* 23:10 als ein Leben «im geistlichen Paradies» bezeichnet. An ein himmlisches und geistliches Leben des ersten Menschen ist auch gedacht, wenn in *LG* 15:1 festgestellt wird, dass Adam für Gott lebte, da er geistig und himmlisch war."

[46] D 14:22; FC II, 352 (PS I 628,2f.); bei EPHRÄM, *HdP* 1,4; Vgl. dazu BUCHAN, Paradise, 149.

[47] GOLDBERG, Untersuchungen, 103ff. und 441ff.

[48] CRAMER, Engelvorstellungen, 155.

[49] D 9:14; FC I, 268 (PS I 440,16f.) im Gegensatz zu den Engeln, die aus Luft und Feuer erschaffen wurden; *siehe* dazu: BECK, Glaube, 36 mit Anm. 27; BOTHA, Fire, 98-100.

[50] Jesus der Wachende erschien nicht als göttliche Gestalt, sondern als „Fleisch" – er wurde „Fleisch", was in biblischer Sprache den einzelnen Menschen in seiner Hinfälligkeit, Verletzbarkeit und Vergänglichkeit bedeutet.

und seine Stimme am Kreuz erhob und sie aufweckte!“[51] An anderer Stelle spricht Ephräm von Christus als „dem Wachenden, der einschlief“; Christus selbst ist der „gestorbene Lebendige“.[52] Im Kontext der Auferstehung Christi sagt Ephräm: „Die Schläfer dankten dem Wachenden; denn er schuf (sie) zu Wachenden auf Erden.“[53]

In der *XXII. Darlegung* „Über den Tod und die letzten Zeiten“ schreibt Aphrahat:

> „Jesus (wurde) sterbend zum Vernichter des Todes; durch ihn kommt das Leben zur Herrschaft und durch ihn schwindet der Tod dahin, von dem es heißt: «Tod, wo ist dein Sieg?» (1Kor 15,55).“[54]

WINFRID CRAMER betont in seiner Analyse, dass das Wort „Wachen“ bzw. „Wachsein“ im syrischen Raum als Wesensaussage der Gottheit Christi gilt, also als unmittelbarer Ausdruck seiner göttlichen Natur[55] zu verstehen ist. Als der himmlische Wachende kam Christus als Mensch in die Welt, um die Menschen aus dem Sündenschlaf aufzuwecken, d.h. eine Erweckung zu einem sündenlosen Wachsein. Der Mensch gewordene Wachende wurde von der Tochter Sion in seiner Physis getötet. Ephräm weist durch diesen Christustitel *ʿīrā* darauf hin, dass Christus nicht nur in ethischer Hinsicht, sondern auch seinsmäßig zur himmlischen Welt gehört, in der es keinen Tod gibt. Wie Christus also im Gegensatz zur Sünde Wachender (*ʿīrā*) ist, so ist er auch im Gegensatz zum leiblichen Tod Wächter.[56]

---

[51] EPHRÄM, *CNis* 66 Resp. (Text: CRAMER, Engelvorstellungen, 155); Vgl. dazu EPHRÄM, *HdN* 6,24; 21,4.
[52] EPHRÄM, *HdC* 8,11.
[53] EPHRÄM, *HdN* 6,24.
[54] D 22:5; FC II, 502 (PS I 1000,14-17).
[55] CRAMER, Engelvorstellungen, 99 mit Anm. 108; hier verweist er auf EPHRÄM, *HcHaer* 33,1, eine Auslegung des Ps 78,65: „Jahwe erwachte wie einer, der schlief“ als Argument gegen die Markioniten, die das Schlafen Christi während des Sturmes auf dem Meere erwähnt haben: „Verhasst ist den Irrenden das, was Hilfe spendet, dass geschrieben steht, Gott sei aufgewacht wie ein Schlafender. Der (immer) Wachende schlief und lehrte (damit), dass die Vergehen der Menschen die Rettung einschlafen ließen. Auch von unserem Herrn im Schiff steht geschrieben, dass er schlief. Er schlief, damit das Bitten ihn aufwecke, welches zeigen sollte, dass das Bitten in der Not imstande ist, die Rettung wachzurufen“; Vgl. EPHRÄM, *HdE* 42,3.4; *CDiat* 17,4; APHRAHAT, D 6:9 (PS I 277,8-10).
[56] CRAMER, Engelvorstellungen, 99; aus diesen Erwägungen ist zu verstehen, dass Christus mehr ist als nur ein Beispiel für die Demut im Gegensatz zum Hochmut Adams. Da Christus, der dem vollkommenen Menschen enstpricht, in seiner Person zeigt, also durch den vollkommenen Gehorsam zu seiner Sendung durch Gott, was auch bedeutet, durch seine „Selbstunterscheidung“ vom Vater, wie der Mensch geschaffen war und wie der Mensch nach dem Willen Gottes sein soll, zeigt er zugleich seine Zugehörigkeit zur himmlischen Welt, d.h. seine Gottheit bzw. seine göttliche Natur.

7.3. Neuschöpfung des Menschen zur Engelgleichheit

Die soteriologische Funktion und Tat Christi wird bei Aphrahat als „aufwecken“ oder „aufrichten“ aufgefasst. Der zweite Ausdruck steht in Korrelation mit der urzeitlichen *Aufrichtung* des Leibes Adams bei der ersten Schöpfung (vgl. Gen 2,7). Aphrahat schreibt:

> „Im Anfang schuf Gott nämlich den Adam; aus dem Staub formte er ihn und richtete ihn auf. Wenn er, als Adam noch nicht war, ihn aus dem Nichts gemacht hat, um wieviel leichter kann er ihn jetzt auferwecken, denn siehe, er ist in die Erde gesät. […] Für Gott ist das nichts Größeres, dass die Toten aufleben. Als kein Same in die Erde gesät war, gebar sie dennoch etwas, was nicht in sie hineingefallen war. Als sie nicht empfangen hatte, gebar sie in ihrer Jungfräulichkeit.“[57]

Nochmals ist hier die Hervorhebung des kreatürlichen Charakters Adams und dessen irdischer Natur aus Staub (Erde) zu sehen. Dies gründet sich im Wesentlichen auf zwei Feststellungen: Der Mensch (Adam) war aus jungfräulicher Erde geformt[58] und er wurde mit dem Lebensodem Gottes aufgerichtet. Der anfängliche Zustand als „Aufgerichtetsein“ in Verbindung (= Gemeinschaft) mit Gott wurde durch die Sünde Adams zerbrochen. Aphrahat versteht die Sünde als Gottentfernung bzw. Getrenntsein von Gott, was in den Augen Gottes als tot galt. Das ist der erste Tod, der sich im leiblichen Tod für den Menschen ereignet[59]:

> „Es gibt auch welche, die, obgleich sie leben, für Gott dennoch tot sind. Gott erlegte Adam das Gebot auf und sprach zu ihm: «An dem Tag, da du von dem Baume isst, wirst du gewiss sterben» (Gen 2,17). Nachdem Adam das Gebot übertreten und gegessen hatte, lebte er neunhundertdreißig Jahre (vgl. Gen 5,5). Bei Gott aber war er aufgrund seiner Sünden als tot angesehen. Damit es für dich feststeht, dass der Sünder tot genannt wird, obgleich er noch lebt, will ich es dir beweisen. Denn so steht es beim Propheten Ezechiel geschrieben: «Ich lebe – spricht der Herr der Herren – und ich habe kein Gefallen am Tod des toten Sünders» (Ez 18,23.32; 33,11).“[60]

In einem weiterführenden Schritt ist nun auf die „Aufrichtung“ einzugehen. Hier wird die soteriologische Bedeutung der Erlösung durch Christus schöpfungtheologisch dar-

---

[57] D 8:6; FC I, 240 (PS I 369,19-20 und 371,7-10).
[58] Vgl. D 9:14; FC I, 268 (PS I 440,16f.); EPHRÄM, *CDiat* 2,2; *siehe* dazu ROSLER, Adam, 4f.
[59] APHRAHAT spricht von zwei Geburten, zwei Toden, zwei Auferstehungen und zwei Leben. Dies wird noch im 9.3.2. erörtert werden.
[60] D 8:17; FC I, 249 (PS I 393,1-12); Vgl. D 17:7; FC II, 423 (PS I 800,11-16); D 18:9; FC II, 438 (PS I 837,16-19); D 22,1; FC II, 499 (PS I 992,8-19; 993,1-2).

gelegt. Zunächst ist die soteriologische Funktion Christi im Zusammenhang mit der Menschwerdung Christi aufzuzeigen:

> „Ihretwegen wurde der Fluch des Gesetzes gegeben; ihretwegen entstand die Verheißung zum Tod: Denn unter Schmerzen gebiert sie Söhne und überliefert sie dem Tod (vgl. Gen 3,16); ihretwegen wurde die Erde verflucht, dass sie Dornen und Disteln hervorbrachte (vgl. Gen 3,17). Nun, durch die Ankunft des Kindes der *seligen* Maria sind die Dornen herausgerissen, der Schweiß abgewischt, der Feigenbaum verflucht (Gen 3,19; Mt 21,19), der Staub zum Salz geworden (Mt 5,13), der Fluch ans Kreuz geheftet, die Schneide des Schwertes hinweggenommen vom Baum des Lebens und er als Speise gegeben für die Ehelosen (zu erg.: die Gläubigen) das Paradies den *Seligen* (*ṯubānē*), *Jungfrauen* (*bᵉṯūlē*) und *Heiligen* (*qaddīšē*) verheißen, die Früchte des Lebensbaumes den Ehelosen (*īḥīḏāyē*) und den Jungfrauen (*bᵉṯūlē*) gegeben, und denen, die den Willen Gottes tun, ist das Tor geöffnet und der Weg gebahnt.“[61]

Das beweisende Moment liegt für Aphrahat in der Ankunft Christi als Heilsbringer und Lebenspender (*maḥyānā*),[62] geboren aus der seligen Jungfrau Maria. Es fehlt aber hier ein Zusammenhang zwischen der Menschwerdung Christi und der „Aufrichtung“ bzw. dem „Aufwecken“ des Menschen aus dem Sündenschlaf.[63] Zur Verdeutlichung sei ein Blick auf Ephräm geworfen, der ja in dieser Tradition verwurzelt war und der die Gedanken Aphrahats vertieft.

7.3.1. Wiederherstellung des ursprünglichen Wachseins

Für den Syrer Ephräm hat das erste Kommen Christi, der als Mensch in der Welt geboren wurde, soteriologische Bedeutung: Christus, der menschgewordene Wachende, weckt den Menschen aus dem Sündenschlaf, d.h. er erlöst ihn von den Sünden und «macht» ihn somit neu, indem er ihn zu einem „Wachenden auf Erden“ «erschafft».

> „Fürwahr es ist die Nacht, die die Engel mit dem Wachenden vereint! Es kam der Wachende [Engel], um Wachende im Erdenrund zu schaffen. Die Wachenden wurden zu Genossen (Gefährten) der Seraphim [(wachenden) Engel].“[64]

---

[61] D 6:6; FC I, 192-193 (PS I 265,9-24) [der Text ist zum Teil schon in: 5.3.3. zitiert]; *siehe* dazu weitere Erklärung: NEDUNGATT, Covenanters, 214f.

[62] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 2,13: „«Heute ist euch der Lebensspender geboren» (Lk 2,11). Er hat nicht gesagt, es sei ein Mann geboren worden, der zum Lebensspender und Gesalbten werden würde, sondern er hat gesagt: «Heute ist euch der Lebensspender geboren», ’der ist’, und nicht: ’der werden wird’, sondern: «Er ist der Herr, der Gesalbte» (Lk 2,11).“

[63] Vom Fluch des Gesetzes wird im 11. Kapitel noch zu sprechen sein (11.1.3. *bes.*unter dem Abschnitt*: Die Zurechtweisung zu unserem Heil liegt auf Christus*).

[64] EPHRÄM, *HdN* 21,4.

Christus ist der Wachende. Es lässt sich hier auch eine entsprechende Formulierung Ephräms in einem anderen Zusammenhang anführen:

> „Der Wachende (Engel) erstand aus dem Grab, – weil er wachend schlief; und er kam und fand – die schlafenden Völker. Er jubelte und rief, und weckte sie wieder auf. Die Schläfer dankten dem Wachenden (Engel); denn er schuf (sie) zu Wachenden (Engel) auf Erden.“[65]

Aus diesen beiden Texten lässt sich das Ziel des Kommens Christi sowie die Bedeutung seines Wirkens angemessen erklären. Es geht um die Neuschöpfung des Menschen.[66] Gleich wie der Schöpfergott „schuf“ Christus den im Sündenschlaf liegenden Menschen zu einem Wachenden auf Erden. Die Größe und Weite der Schöpfungsabsicht Gottes verwirklicht Jesus Christus durch seine Gegenwart und sein Wirken.

Ganz am Anfang der ersten Hymnen *de ecclesia* besingt Ephräm Christus als den, der unser Herz zu den Wachenden erhebt.[67] Das liebende Herz erfährt schon auf Erden die Nähe des Herrn und die heilende Kraft seiner Gegenwart. Damit tritt die Bedeutung seiner Gegenwart und seines Wirkens für eine wahre Neuschöpfung hervor. Es handelt sich um eine innere Umgestaltung und damit eine Verwandlung des Menschen „zu einem Wesen, dem jenes wesentliche Wachsein zu eigen ist im Sinne von völliger Sündlosigkeit und Zugehörigkeit zur himmlischen, Gott zugewandten Sphäre, welche frei ist vom Tod der Seele und vom Sich-Verlieren an irdische Dinge.“[68]

7.3.2. Christusförmigkeit als Krönung der Neuschöpfung

Ausgehend von der durch Christus bewirkten Neugestaltung ergibt sich, dass die Menschen nach Christus zu „Verwandten der Hohen“ werden.[69] Man kann dieser Aussage zwei Feststellungen entnehmen.

---

[65] EPHRÄM, *HdN* 6,24.
[66] BOTHA, Fire, 100-101; der Ausdruck „neue Schöpfung“ (*bryt̓ ẖdt̓*) entspricht dem Verb „schaffen“, „erschaffen“ (*br̓*); *siehe*: W. H. SCHMIDT, Art., *br̓, schaffen*, in: THAT 1 ([6]2004) 336-339.
[67] EPHRÄM, *HdE* 1,1.
[68] CRAMER, Engelvorstellungen, 154 und 181: „So ist es verständlich, dass die Neuschöpfung der Menschen zu *ʿyr̓* [*ʿīrā*] für Ephräm eine echte Re-creatio zum ursprünglichen, Gott zugewandten Zustand des Menschen ist, eine Wiederbelebung zu sündenlosem Wachsein, eine Befreiung vom ewigen Tod und den Fesseln des Irdischen. Es ist weiterhin eine echte Erhebung zum Zustand der Engel, die seinsmäßig gottzugewandte und himmlische Wesen sind.“
[69] EPHRÄM, *HdE* 49,2.

Zum einen geschieht die Neu- und Umgestaltung des Menschen nach dem Modell der Engel, die dienend *vor* Gott stehen.[70] „Wie die Engel die «Wachenden des Himmels» sind, so sind die erlösten Menschen engelgleich die «Wachenden auf Erden».“[71] Man wird hinzufügen können: Wie im Himmel so ist es auch auf Erden, wobei Ephräm (ähnlich wie Aphrahat) sicher eine mystische Tradition im Zusammenhang mit der eschatologischen Hoffnung weitergibt.[72] So kann man in seinen Worten die Feststellung sehen, dass die jetzige Wiederherstellung des Menschen und die Engelgleichheit des Erlösten eine neugeschenkte Möglichkeit darstellt, wieder ins Paradies einzugehen. Ephräm stellt fest, dass Christus die Menschen „gleichsam zu Wachenden“ (*ʿyk d-la-ʿīrā*) macht. „This process is referred to by Brock as the «divinization» of man“.[73] Die Menschen sind nicht „Engel“, sondern „engelgleich“ (*d*^{e}*-mūtā d*^{e}*-mal(ʾ)aḵē* oder *d*^{e}*-mūtā d*^{e}*-ʿīrīn*).[74] Gemeinsamkeiten sind im Wachen festzustellen, aber nicht im Wesen.[75]

In der *VI. Demonstratio* „Über die Bundessöhne“ spricht Aphrahat dreimal vom engelgleichen Leben: „Wer Engelgestalt trägt“ (vgl. Mt 22,30);[76] „da er (zu erg.: Elija) die Gestalt der Engel des Himmels trug, brachten ihm eben diese Engel (zu erg.: die himmlische Wächter) Brot und Wasser“ (vgl. 1Kön 19,5-7)[77] und schließlich: „Also liebe die

---

[70] EPHRÄM, *HdEpiph* 5,1: „Steigt hinab, meine Brüder, bekleidet euch aus dem Wasser der Taufe mit dem Heiligen Geist, und verbindet euch mit den Geistigen (zu erg.: Engel), die der Gottheit dienen!“

[71] CRAMER, Engelvorstellungen, 155.

[72] Vgl. EPHRÄM, *HdN* 21,4 (durch die Heilstat Christi werden die in liturgischer Feier Wachenden zu „Genossen der Wachenden“, und die „Lobsingenden“ „Gefährten der Seraphim“, die in das himmlische Gotteslob einstimmen dürfen); *HdN* 2,1 (hier versteht er sich selbst als Glied im angelischen Chor): „An der himmlischen Schar, zum Lobe entsandt, […] will ich teilnehmen in Liebe; auch ich will frohlocken. In reinen Liedern will ich ihn preisen und in heiliger Melodie ihm lobsingen“; *HdEpiph* 5,1 ermahnt er die Taufkandidaten mit folgenden Worten: „Verbindet euch mit den Geistigen, die der Gottheit dienen!“

[73] BOTHA, Fire, 101 mit Anm. 31; *weiters* schreibt er: „This does not mean that man becomes God or even equal to God in any way, but that Christ became man to make us companions of the angels through his hevanely gifts“.

[74] D 6:1; FC I, 186 (PS I 248,25); CRAMER, Engelvorstellungen, 156; Vgl. dazu E. MUEHLBERGER, Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism, in: JECS 16 (2008) 447-478, hier: 454.

[75] BOTHA, Fire, 101 mit Anm. 35-36.

[76] D 6:1; FC I, 186 (PS I 248,25).

[77] D 6:5; FC I, 192 (PS I 264,7-8); Vgl. D 15:5; FC II, 400 (mit Bezug auf 1Kön 17,6): „Läge aber in der Speise die Unreinheit – von den Vögeln ist keiner unreiner und schmutziger als die Raben, die den heiligen Propheten Elija mit Brot und Fleisch versorgten, als er am Bache Kerit saß (vgl. 1Kön 17,6). Von wo denn sonst brachten die Raben Elijas Speise, wenn nicht aus Jerusalem? Seine ihm zustehende Gabe legten die Priester zurück und übergaben sie vertrauensvoll den Raben. Diese nahmen und brachten sie dem Elija auf Befehl des Höchsten, ihres Gottes. Rein war die Nahrung des Elija, auch wenn er sie aus dem Mund von Raben empfing, von Vögeln also, die das Gesetz für unrein erklärt.“

Jungfräulichkeit, das Himmelsgeschenk, die Gemeinschaft mit den Wachenden (Engeln) des Himmels.“[78]

Aphrahat denkt überdies an die Engelgleichheit im liturgischen Dienst: „Wenn er (zu erg.: der Böse) im Schlaf gegen sie angehen will, wachen sie auf, halten Wache, singen (Psalmen) und beten.“[79] Dies erinnert an das, was im *Liber Graduum* in Zusammenhang mit Adam, dem ersterschaffenen Menschen (als Priester) zu finden ist:

> „Weil aber die vom Hause Adams infolge der Übertretung des Gebots den himmlischen Gottesdienst vergaßen, den sie wie die Engel mit den Engeln ausübten, gab ihnen Gott den Gottesdienst, der auf der Erde sichtbar ist, nach dem Abbilde dessen, der himmlisch ist, damit sie nicht ganz und gar zugrunde gehen.“[80]

Hier wird christologisch gedacht, denn nach Ephräm bedeutet die innere Erneuerung des Menschen zur Engelgleichheit gleichzeitig Christusförmigkeit.[81] Diese bemerkenswerte Auslegung setzt voraus, dass die syrische Vorstellungswelt, in die die Bezeichnung Christi als der Wachende verwendet wurde, bekannt und auch durchaus geläufig war.

Infolgedessen ist es keineswegs überraschend, wie WINFRID CRAMER feststellt,[82] wenn Ephräm selbst diesen einen Gedanken in drei verschiedenen Phasen aufzeigt, nämlich im Ereignis der Menschwerdung Christi,[83] im Taufgeschehen[84] und in der Eucharistie.[85]

---

[78] D 6:19; FC I, 212 (PS I 309,22-23).
[79] D 6:2; FC I,189 (PS I 256,16-17); Vgl. EPHRÄM, *HdN* 2,1; 21,4; *HdEpiph* 6,20; *HdP* 11,2.
[80] *LG* 28,9; (Übersetzung nach: JUHL, Askese, 101); dazu noch *LG* 28,8: „Und weil die Menschen jenes Himmlische nicht begreifen, hat er ihnen sein Abbild auf der Erde gegeben, dass sie, während sie in der offenbaren Kirche stehen und vom offenbaren Opfer (zu erg.: Altar) essen, lebendig seien in Ewigkeit in der verborgenen Kirche, die im Himmel ist, und vom verborgenen Opfer äßen. Ein unaussprechlicher Gottesdienst ist jener, welcher größer ist als der Mund der Menschen [zu sagen vermag]. Und es gleicht jener offenbare Gottesdienst dem verborgenen. Und alles, was sichtbar ist, ist Typus dessen, was unsichtbar ist“ (nach: JUHL, Askese, 103f.); Vgl. dazu *Jub*. 2,18-21 (Text: BERGER, 328-329).
[81] JUHL, Askese, 155.
[82] Ebd., 155f.
[83] EPHRÄM, *HdN* 1,61; *CNis* 66 (Text oben).
[84] EPHRÄM, *HdEpiph* 4,8: hier nennt Ephräm den Täufling einen „Freigeborenen, der sich durch das (Tauf)wasser in jenen Wachenden gekleidet hat“; *HdEpiph* 8,9: „Hier aber, aus dem (Tauf)wasser (geht) eine Erzeugung (hervor), der die Geistigen gleichen“; *HdEpiph* 6,8: „Die Engel nämlich, die sich schon freuen über einen Sünder, der Buße tut, wie sehr (müssen) sich die jetzt freuen, da in allen Kirchen und Gottesdiensten Himmlische aus Irdischen die Taufe gebiert“; *CNis* 72,2: „[…] denn wer in Christus getauft wird, zieht den Lebendigen an, der alles belebt.“ Auf die Kleidungsmetapher, die in unverkennbarer Nähe zum paulinischen Ausdruck „Christus anziehen“ (Gal 3,27; Röm 13,14) steht, wird später noch zurückzukommen sein.
[85] EPHRÄM, *HdF* 10,9.

Ähnlich wie bei Aphrahat gilt hier die Taufe als Ort der sakramentalen Ökonomie, ja, als Ort des sakramentalen Geschehens, in dem die gestörte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch durch den Empfang des Heiligen Geistes wiederhergestellt wird. Das bedeutet in weiterer Folge, dass der Heilige Geist nicht eine Steigerung der menschlichen Möglichkeit bewirkt, sondern die Neugeburt aus dem zweiten Mutterschoß des Wassers und die Gabe ewigen Lebens.[86] Dadurch gilt der einst sündige Mensch nicht mehr als tot vor Gott. In diesem Zusammenhang ist die syrische Auffassung über die Taufe als zweite Geburt aus Wasser und Geist zu verstehen.[87] Die Frage, wie Christus durch das Sakrament der Eucharistie den Menschen neu gestaltet, erklärt Ephräm wie folgt:

> „In deinem Brot ist verborgen nicht zu essender Geist, in deinem Wein wohnt nicht zu trinkendens Feuer. – Geist in deinem Brot, Feuer in deinem Wein, erhabene Wunder, die unsere Lippen empfingen. Da der Herr herabstieg auf die Erde zu den Sterblichen, schuf er sie zu einer neuen Schöpfung, wie Engel (= zu Wachenden); – denn Feuer und Geist mischte er in sie, dass sie unsichtbarer Weise aus Feuer und Geist würden. Der Seraph berührte die Kohle nicht mit seinen Fingern; – den Mund des Isaias allein berührte sie. Nicht nahm er sie noch aß er sie. – Uns aber hat der Herr beides gegeben.“[88]

Christus selbst wird bei Ephräm bildlich als „Feuer und Geist“ bezeichnet.[89] Dieses göttliche Element, das in der Eucharistie gegenwärtig ist, verwandelt den Menschen zu einer Neuschöpfung und Engelgleichheit, d.h. Christusförmigkeit.[90] Eine Vertiefung und Weiterführung des Gedankens Aphrahats über das reine Herz/Gebet – wie es oben bereits behandelt wurde – liegt auf der Hand.[91] Die enge Verbindung zwischen Eucharistie und der Rolle Mariens, der Mutter Jesu, in der Heilsgeschichte wäre eine Untersu-

---

[86] D 21:15; FC II, 489 (mit Joh 6,54.58); EPHRÄM, *HdV* 7; weiters *siehe*: E. BECK, Dōrea und Charis – Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräm des Syrers (CSCO 457/Sub. 72), Löwen 1984, 92f.

[87] D 6:14; FC I, 205 (PS I 293,9); an anderer Stelle spricht APHRAHAT von der „Geburt aus dem Wasser” (PS I 612,30), oder von der „Geburt aus dem Wasser der zweiten Beschneidung“ (PS I 504,18-19); Vgl. FERGUSON, Baptism, 501; KOCH, Taufe, 45; DUNCAN, Baptism, 36ff. 137; DROST-ABGARJAN, Eschatologie, 303f.

[88] EPHRÄM, *HdF* 10,8-10; *siehe* dazu E. BECK, Die Eucharistie bei Ephräm, in: OrChr 38 (1954) 41-67; R. MURRAY, A Hymn of St Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit, and the Sacraments, in: ECR 3.2 (1970) 142-150.

[89] Vgl. EPHRÄM, *HdF* 30,2: „Die Naturen der Engel (der Wachenden) sind Feuer und Geist (Luft); die Naturen der Körper (der Leiber) sind Staub und Wasser. – Die Natur des Herrn des Alls, wer könnte sie wahrnehmen, – die Natur, vor deren Erklärung die Naturen versagen.“

[90] BOTHA, Fire, 102-104; Vgl. TUSCHLING, Angels, 158f.; *siehe* auch unten im 12. Kapitel.

[91] *Siehe* oben: 5.3.3.; Vgl. dazu TUSCHLING, Angels, 165f.

chung wert, würde aber den Rahmen sprengen.[92] Die Feststellung SEBASTIAN BROCKS muss hier reichen:

> „Mary is the essential meeting point between God and man in the process of the Incarnation, the descent of God to man, just as the Eucharist is the meeting point between man and God in the process of sanctification or (as Eastern tradition, Syriac as much as Greek, expresses it) the divinisation of man, the ascent of man to God.“[93]

Zusammenfassend lassen sich also zwei Bedeutungen des syrischen Wortes „Wachende(r)“ festhalten. Zum einen bezieht es sich auf die Gegenüberstellung zwischen dem „Wachsein“ und dem „Schlafen“, was auch für die Gegenüberstellung zwischen dem sündenlosen Himmel und der sündenvollen Welt bedeutsam ist. Zum anderen bezieht es sich auf das Paradox zwischen Leben und Tod. Christus ist der menschgewordene Wachende; er ist aber zugleich „der Wachende, der einschlief“ und der „tote Lebendige“. Als der Auferstandene gibt er den Menschen das ewige Licht-Leben und macht sie dadurch zur Neuschöpfung, zu Wachenden auf Erden, d.h. eine Angleichung an ihn als den „Wachenden“. Dem liegt die tiefe Bedeutung Christi als Erlöser zugrunde. Gleichwohl bleibt zu berücksichtigen, dass die Rede von der Wiederherstellung des Menschen und von der Engelgleichheit des Erlösten auf dem Gedanken der Christusförmigkeit bzw. der Vergöttlichung des Menschen beruht. Diese wird nach der syrisch-asketischen Tradition als Krönung der Neuschöpfung bezeichnet.

7.4. Engel-Henoch-Metatron

Die Engel-Henoch-Metatron-Vorstellung ist ein spätjüdischer Gedanke. Die von Aphrahat verwendete Bezeichnung „die Wachenden“ (*ʿīrīn*) zeigt seine Nähe zur jüdisch-mystischen Tradition.[94]

---

[92] Ausführlich bei S. P. BROCK, Mary and the Eucharist: an oriental perspective, in: Sobornost/ECR 1.2 (1979) 50-59; J. KOCHUPARAMPIL, Syriac Fathers on Mary and the Eucharist, in: Harp 22 (2007) 283-297; *siehe* auch oben in ersten Teil: 2.3.

[93] BROCK, Prayer of the Heart, 137 mit Anm. 17-18; Vgl. *DERS.*, Fire, 240; Vgl. dazu P. S. RUSSELL, Theòtokos the Theologian: A Syrian Appreciation of Mary's "Keeping things and pondering them in her heart", in: M. HEARDEN/V. M. KIMBALL (ed.), Mary for the Love Glory of God. Essays on Mary and Ecumenism, Bloomington 2011, 193-227.

[94] Ganz besonders ist mit der sog. Angelologie der Name „Engel Metatron“ als Hauptgestalt im ersten Teil (§§ 4-20) des 3. Henoch-Buches angeführt; Vgl. dazu die Anmerkung 16 von LUTZ BRADE: D 2:20; FC I, 117: „Ein Beispiel und ein Vorbild gab er uns, dass wir wie Kinder werden sollten, dass niemand sie verachten solle, dass ihre Engel allezeit den Vater, der im Himmel ist, schauen (Mt 18,3.10); dieser Text ist ähnlich wie äth. Henoch II, 269.277: „Engel sehen den Vater im Himmel“; D 20:9.11.12; FC II,

7.4.1. Thron-Gottes-Mystik

Eine bemerkenswerte Parallele zur jüdisch-mystisch-esoterischen Tradition ist die Kabbala-Mystik[95] oder Hekhalot- bzw. Palast-Mystik[96] und Merkaba-Mystik.[97] Über diese schreibt GERSHON SCHOLEM folgendes: „Sie gruppiert sich um den nach einem frommen Erdenwandel mit Gott zum höchsten aller Engel und *sar ha-panim*, das heißt Fürsten des göttlichen Angesichts oder der göttlichen Gegenwart, erhobenen Henoch.“[98]

Henoch – später Metatron – (und nicht die Engel) wird zum Urtypos für die Kabbala-Mystiker.[99] Im dritten Henoch-Buch[100] wird der Aufstieg Henochs in den Himmel, zum

---

466: „Auch der Arme starb, und die Engel geleiteten ihn in Abrahams Schoß (Lk 16,22)“ mit StrB. Bd. IV, 1224: „Engel tragen Tote in Abrahams Schoß“; D 20:17; FC II, 472: „Das sind nämlich die, von denen der Apostel gesagt hat: «In der Gastfreundschaft lebten sie, die (sogar) Engel aufnahmen» (Hebr 13,2). Schau, mein Lieber, wie sehr diese Väter die Fremden liebten. Als Abraham die Engel sah (Gen 18,2), hielt er sie für Fremde, eilte ihnen entgegen, fiel vor ihnen nieder, dass sie in sein Zelt einträten und sich bei ihm ausruhten, damit der Gast durch Gastfreundschaft gesegnet würde“ mit griech. Baruch 591ff und äth. Henoch 104,4ff: „Gerechte gleichen Engeln“; D 5:22; FC I, 175: „«Ich errichtete ringsum eine Begrenzung» von Wächter (= Engel) des Himmels «und baute einen Turm», den heiligen Tempel…“ mit *griech.* Baruch 12: „Engel dienen denen, die in Christus sind (den Gerechten)“; D 4:3; FC I, 138: „[…] in der Flamme stieg der Engel, der mit ihm sprach, zum Himmel hinauf (vgl. Ri 13,20) mit äth. Henoch 104,1ff: „Demütige und Friedfertige haben Engel (= Gerechte haben Fürsprecher) im Himmel.“

[95] DAN, *Merkawah*, 289; THOMA, Messiasprojekt, 353-381; MAIER, Kabbalah, 11: „Der Name «Kabbalah» kommt aus dem Hebräischen, in dem das Wort *qabbalah* (von der Wortwurzel *qbl* «empfangen, annehmen») zunächst einfach «Überlieferung» heißt, und zwar genauer: Überlieferung, die man empfängt.“ Man kann daher die Kabbalah als Überlieferung, Übernahme, Weiterführung oder Tradition verstehen; Vgl. dazu J. DAN, Die Kabbala. Eine kleine Einführung, Stuttgart 2007, 12f.; C. THOMA, Kabbala, in: J. J. PETUCHOWSKI/C. THOMA, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg u.a. 1995, 191-197.

[96] *Siehe* dazu P. SCHÄFER, New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkabah Mysticism, in: JJS 14 (1984) 19-35.

[97] J. DAN, The Ancient Jewish Mysticism, Tel-Aviv 1993, 7-41; *DERS.*, Heart and Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences, New York 2002, 15-23; J. D. HALPERIN, The Merkabah in Rabbinic Literature, New Haven 1980, 179-185. Das Wort Merkabah leitet sich vom Stamm *rakav* (= reiten, fahren oder entrücken) ab und steht somit für den „Wagen“ bzw. das „Gefährt“ der Gottheit; Vgl. MAIER, Kultus, 120; *DERS.*, Kabbalah, 29; B. EGO, Reduktion, Amplifikation, Interpretation, Neukontextualisierung. Intertextuelle Aspekte der Rezeption der Ezechielschen Thronwagenvision im antiken Judentum, in: D. SÄNGER (Hg.), Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung (BThSt 76), Neukirchener 2004, 31-60, hier: 38; *siehe* dazu R. ELIOR, The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism in Late Antiquity, Oxford 2005, 36-38.194-200.232-265.

[98] SCHOLEM, Mystik, 72; eine weitere Diskussion und gute Zusammenfassung bei M. HIMMELFAHRB, Merkavah Mysticism since Scholem: Rachel Elior's *The Three Temples*, in: P. SCHÄFER (Hg.), Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam//Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam, München 2006, 19-22.

[99] M. IDEL, Enoch is Metatron, in: *Imm* 24/25 (1990) 220-240, hier: 221; dazu auch 231-237.

[100] Nach dt. Übersetzung in P. SCHÄFER/K. HERMANN (Hg.), Übersetzung der Hekhalot-Literatur (Bd. I); im Folgenden zitiert als: P. SCHÄFER, Übersetzung I und Seitenzahl. Zum Vergleich die englische Übersetzung von P. ALEXANDER, in: OTP I, 223-315; im Folgenden zitiert als: ALEXANDER, OTP I und Seitenzahl.

Dienen vor der herrlich thronenden Gestalt/Schechina beschrieben und letztlich seine mystische Verwandlung zum Engel Metatron.

Konstitutiv für diese mystisch-esoterische Tradition ist die brennende Sehnsucht nach dem „Sehen“ und „Wissen“ «des Angesichts Gottes». Derjenige, der zum göttlichen Thronwagen, also zur Merkaba,[101] aufsteigt, kann das Angesicht Gottes schauen.[102] Die explizite Bezugnahme auf diese Tradition der Thronwagenvision Ezechiels ist unverkennbar.[103] Dies bestätigt der verwendete Ausdruck „Merkaba-Mystik“. Die Termini „Kabbala-Mystik“ und „Merkaba-Mystik“ werden parallel oder abwechselnd verwendet.

Mit dem ekstatischen Aufstieg vor den Thron und durch die Schau des Angesichts Gottes erhält der Mystiker das mystische Erkennen. Dies bleibt geheimes Wissen, das nur in seinem beschränkten Kreis der „Eingeweihten“ weitergegeben werden soll. Besonders hervorzuheben ist dabei, dass sich die Gotteserkenntnis auf der Ebene des intellektuellen Erkennens und der sinnlichen Wahrnehmung von Erleben und Empfinden ereignet, sodass Erkenntnis und Erfahrung zusammenfallen.[104]

Thron der Herrlichkeit der Schechina

Die Verwandtschaft Aphrahats zu dieser Tradition wird dadurch bestätigt, dass es ebenfalls um das mystisch-geistliche Aufsteigen bzw. Fliegen in den Himmel zum Thron der Herrlichkeit der Schechina Gottes geht sowie um das bevorzugte asketische Leben, das für die Asketinnen und Asketen als ein engelgleiches Leben aufgefasst wird.[105] Folgen-

---

[101] SCHOLEM, Kabbala, 19; er meint: „Der Thron Gottes ist hier in jüdischer Terminologie die Heimat der Seele; bei ihm endet der Aufstieg des Ekstatiker.“

[102] Vgl. J. J. KANAGARAJ, ‘Mysticism’ in the Gospel of John. An Inquiry into its Background (JSNT.S 158), Sheffield 1998, 56.

[103] IDEL, Enoch is Metatron, 221; KEEL, Jahwe-Visionen, 125-273; CH. ROWLAND, The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity, New York 1982, 280; R. ELIOR, Mysticism, Magic, and Angelology. The Perception of Angels in Hekhalot Literature, in: JSQ 1 (1993) 3-35, hier: 23-27.

[104] MAIER, Kabbalah, 12; dieser Gedanke weist schon auf das verwendete Wort *qabbalah* im Mittelalter hin als „Bezeichnung für eine bestimmte spekulative Richtung und eine mit ihr verbundene Frömmigkeitsform des Judentums, die bis heute lebendig geblieben ist.“

[105] Vgl. GOLITZIN, Place, Abschnitt 29.

de Beschreibung ROBERT MURRAYS[106] über das himmlische Gericht gemäß der bereits zitierten Darlegung Aphrahats *Kapitel 35 Dem. XIV*[107] bekräftigt diese Annahme:

> „Aufgestellt wird dort (zu erg.: an diesem Ort) der Thron (*trāwnās*) der Herrschaft, der Richter bereitet sich zum Gericht. Bereit stehen die Throne für die Gerechten, die die Übeltäter richten sollen am Tag des Gerichts (vgl. Mt 19,28). Wenn der Weise (*ḥakkīmā*) in seinem Verstand (*reʿyānā)* den Ort (*ʾaṯrā*) der zahlreichen Schätze *(sīmāṯā)* sieht (*ḥāzē)*, dann erhebt sich sein Geist, empfängt und gebiert sein Herz alle Güter. Er erwägt alles, was ihm befohlen ist. Seine Gestalt und seine äußere Erscheinung sind auf der Erde, die Sinne seines Verstandes oben und unten. Schneller als die Sonne ist sein Gedanke; seine Strahlen fliegen (schneller) als der Wind wie ein schneller Flügel nach allen Seiten.“[108]

Ähnlich wie Henoch (gemäß dem 3. Henochbuch) beschreibt dies auch Aphrahat als Zeuge des Gerichts Gottes.[109] An anderer Stelle sagt er: „Die Engel des Himmels eilen dahin, der Thron für den Richter ist bereit.“[110] Dieser Text ist von der Königstheologie und der Theologie des göttlichen Throns geprägt, die ganz dem atl.-jüdischen königlichen Heiligtumskonzept als „heiligem Ort“, als „Ort der Gottesnähe“ entspricht.[111] Er hebt ein biblisches Gottesbild hervor, wie bereits mehrmals erwähnt: Gott als der auf dem Thron der Herrlichkeit thronende König (inmitten seiner Engeldienerschaft).[112]

---

[106] MURRAY, Angelology, 151; er weist auf ihre Ähnlichkeit mit der Beschreibung des himmlischen Gerichts im 3. Buch Henoch (*Sepher Hekhalot*) § 44 hin: SCHÄFER, Übersetzung I, 111f, § 44: „R. Yischmaʿel sagte: Es sprach zu mir Metatron, der Engel, der Fürst des Angesichts: Über all diesen sind die vier großen Fürsten, »Wächter« und »Heilige« genannt, hoch und geehrt, furchtbar und geliebt, wunderbar und mächtig, größer als alle himmlischen Söhne […] Ihre Stätte ist gegenüber dem Thron der Herrlichkeit, ihr Standort gegenüber dem Heiligen, er sei gepriesen, so dass ihre Stätte ähnlich wie der Thron der Herrlichkeit strahlt und der Glanz ihrer Erscheinung dem Glanz der Shekina vergleichbar ist. Sie empfangen Ruhm vom Ruhm der *gevura* (zu erg.: Ruhm der Shekina), Lob vom Lob der Shekina. Und nicht genug damit, sondern der Heilige, er sei gepriesen, tut auch nichts in seiner Welt, ehe er sich nicht vorher mit ihnen beraten hat. Erst dann handelt er, wie es heißt: Nach der Wächter Entscheid ist das Urteil, Ausspruch der Heiligen der Befehl“; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 28: 282f.

[107] *Siehe* oben 6.1.2. mit Anm. 65.

[108] D 14:35; FC II, 367f.

[109] Vgl. ALEXANDER, Second God, 106 mit Anm. 28.

[110] D 6:6; FC I, 194.

[111] Vgl. LEVENSON, Sinai and Zion, *bes*. 2. Kapitel 89-184; *DERS*., The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience, in: A. GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), New York 1988, 32-61.

[112] Vgl. SCHÄFER, Rivalität, 19.

Ganz auf der Linie Ezechiels ist der Ort dieses Thrones nicht in der Welt (also nicht wie in Jes 6 im Jerusalemer Tempel[113]), sondern *über* der Himmelsfeste. Gemeint ist hier der Himmel nicht als kosmisches Komplement zur Erde, sondern als Wohnort und Palast des „Königs des *kāḇōḏ*" oder „Gottes des *kāḇōḏ*" (Ez 1,26).[114] Die Hervorhebung des Thrones der Herrlichkeit bezieht sich hier auf seine drei Funktionen:[115] Der Thron steht für die Stätte der Präsenz JHWHs;[116] er ist das sichtbare Zeichen der göttlichen Allmacht[117] und schließlich repräsentiert er den Gott-König des *kāḇōḏ* selbst. Hieraus sind die geläufige Personifikation des Thrones und die direkte Thron-Anrede zu verstehen.[118]

Das dritte Henoch-Buch kennt diese Zusammenhänge auch.[119] Und auch Aphrahat zeigt dieselbe Gedankenverknüpfung. Die Gemeinsamkeit mit dem Hebräischen Henoch bezieht sich auf die Hochschätzung des göttlichen Thrones als konkrete Erscheinung Gottes. Charakteristisch dafür ist die Bevorzugung der Gestalt bzw. des Bildes Gottes als Schechina (also nicht als König), die auf dem Thron sitzt.[120] Dieser verwendete Ausdruck hat seine Berechtigung in der gemeinsamen Grundlage: Die klassische rabbinische Literatur spricht von der Schechina als dominierende Manifestation der Gottheit.[121]

---

[113] M. HIMMELFARB, Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses, New York 1993, 11; *DERS.*, From Prophecy to Apocalypse: The *Book of the Watchers* and Tours of Heaven, in: A. GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), New York 1988, 145-165, hier: 150f.
[114] SCHWINDT, Herrlichkeit, 26.
[115] M. METZGER, Thron als Manifestation der Herrschermacht, in: *DERS.*, Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThSt 57), Neukirchener 2003, 94-151, hier: 101. (= T. RENDTORFF (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 250-296, hier: 255).
[116] Vgl. dazu M. METZGER, „Thron der Herrlichkeit". Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f., in: *DERS.*, Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThSt 57), Neukirchener 2003, 152-187, hier: 179 (= R. LIWAK/S. WAGNER (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. FS. S. Hermann, Stuttgart u.a. 1991, 237-262, hier: 250).
[117] Ebd., 179f.
[118] Ebd., 182f.
[119] SCHÄFER, Gott, 118 mit Anm. 7-15; 134f.
[120] Vgl. die vorausgehende Ausführung im Abschnitt: 6.3. mit Anm. 106. Dort ist die Rede von den Termini *ʾīqārā* und *zīwā*, die in der Peschitta als Wiedergabe des Hebräischen kāḇōḏ bekannt und geläufig waren. Außerdem ist die *ʾīqārā* in den palästinischen Targumim, die mit der Aramäischen *šᵉḵīntā* zusammen verwendet wird, zu erwähnen.
[121] SCHÄFER, Gott, 134.

Als lohnender Ansatzpunkt zum Textverständnis bezüglich der frühchristlichen Mystik erscheint demzufolge der Verweis von ROBERT MURRAY auf die *XVIII. Darlegung* Aphrahats „Über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit“:

> „Für dieses Los ist reicher Lohn ausgesetzt, da wir es in Freiheit durchhalten und nicht unter Zwang oder Druck eines Gebotes stehen noch darin durch ein Gesetz gebunden sind. Seine (zu erg. des Loses) Form und Gestalt haben wir in der Schrift gefunden, und wir haben gesehen, dass bei den Siegreichen (zu erg.: Asketen, *naṣṣiḥe*) die Gestalt der Engel (= Wächtern) im Himmel (*ʿīrē d-bašmayyā*) gefunden und schon auf Erden geschenkhalber erworben wurde. Dieser Besitz, einmal verloren, kann durch keinen Preis zurückgekauft werden. Weder findet ihn der, der ihn besitzt und verliert, wieder, noch kann der, der ihn nicht hat und ihm nacheilt, ihn erlangen.“[122]

Gewiss ist auch hier zu sagen, dass der Schöpfer den Menschen unerforschlich und den Engeln unbegreiflich ist und dass, was Gott geschaffen und zu eigen hat, menschliches Wissen und Forschen übersteigt [123] – und doch ist er wieder zugänglich durch Kombination und Ausdeutung von Schriftstellen.[124] Nun ist das gewiss ein Aspekt, dessen Berechtigung nicht zu bestreiten ist: Die Heiligen Schriften und deren Auslegung vermitteln einen aus dem Glauben gewachsenen und sich im Glauben eröffnenden möglichen Zugang zu Gott. „In diesem Sinne sind die heiligen Schriften darin heilig, dass sie uns Gott nahe bringen“.[125] In einer bildhaften Sprache bezeichnet Ephräm der Syrer diese Bewegung als eine aus dem „Schoß des Buches“ in den „Schoß des Paradieses“;[126] die Heilige Schriften sind also gleichsam „Führerin“ zu Gott im paradiesischen Garten.[127]

---

[122] D 18:12; FC II, 440; ein ähnlicher Gedanke findet sich auch im *LG* 6: „As the king we spoke of is daily putting precious objects into that treasury which the builder has built for him ort he goldsmith has forged for him, so it is with this person: while living in the flesh on earth, his mind daily dwells in Eden in the Spirit, that is, in the heavenly Jerusalem. Thus he grows daily and is fattened, delighting and rejoicing in the spirit, until he arrives at the measure of the spiritual angels (Watchers = *ʿīrē rūḥānē*). Then our Lord will come and take him away completely from this world, as he already took away his mind and introduced it into Paradise, and there, in the heavenly Jerusalem will be his dwelling place” (Text: KITCHEN, 62); Vgl. MURRAY, Angelology,152.

[123] Vgl. EPHRÄM, *SdF* 1,11-14; Vgl. dazu E. BECK, Die Theologie des heiligen Ephräms in seinen Hymnen über den Glauben (StAns 21), Romae 1949, 23ff; *DERS.*, Ephraems Reden über den Glauben (StAns 33), Romae 1953, 42ff.

[124] Vgl. POSSEKEL, Doctrine, 202-209; SCHÄFER, Origins, 190.

[125] VINCENT, Begegnung, 37; Vgl. A. D. DECONICK, What is Early Jewish and Christian Mysticism, in: *DERS.* (ed.), Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBLSS 11), Atlanta 2006, 1-24, hier: 8; Vgl. dazu ExR 2,2; SHIMHOFF, Gardens, 150.

[126] EPHRÄM, *HdP* 1,3-4;5,3-5; 8,1-2.

[127] Vgl. SCHMIDT, Typologien, 66-68.

Dadurch, dass der vernunftbegabte Mensch seine kontemplative Fähigkeit ausübt, ist diese sinnliche Wahrnehmung auch in der Begegnung mit Gottes Selbstoffenbarung in den Heiligen Schriften lebendig. Hier werden die Schriftworte nicht nur als Offenbarungsworte betrachtet, sondern auch als göttliche, den Heiligen Schriften innewohnende Absichten. Deshalb bedeutet der Umgang des Menschen mit der Heiligen Schrift eine Kontemplation (= die Lesung und Betrachtung/Besinnung) der Absichten Gottes. So ist auch für Aphrahat klar: Der Mensch (Adam), der in seinem Abbild-Sein geschaffen und wiederhergestellt ist,[128] ist auch fähig, göttliche Herrlichkeit im Hören zu erfahren und Gottes Grundabsichten in den Heiligen Schriften mit „Augen des Geistes" zu „lesen".[129] Aufgrund seiner mystisch-spirituellen Schriften ist Aphrahat, der Schüler, zugleich Lehrer der Heiligen Schriften, somit ein Typus und daher exemplarisch für die Christusnachfolge.[130]

Kurz soll noch auf den Namen „Metatron" bzw. „Henoch-Metatron" eingegangen werden, der in der späten rabbinischen Literatur aufscheint sowie auf die Maße (Formen) und Dimensionen des göttlichen Körpers *(Schiʿur Komah*).

7.4.2. Die mystische Gestalt der Gottheit (das Schiʿur Komah)

Ein auffälliger Aspekt der Bezeichnung Christi als des Wachenden ist das Interesse am Anthropomorphismus, der vermenschlichenden Redeweise über Gott.[131] Es geht hier um die Beschreibung der Gestalt/Form Gottes, der als König inmitten seines Hofstaates auf einem hohen und erhabenen Thron sitzt. Dieses Bild ist vielfach verknüpft mit der alten Vorstellung vom *Schiʿur komah*,[132] also den Maßen und Dimensionen des göttli-

---

[128] Vgl. IDEL, Enoch is Metatron, 224-225 und die dort angeführten Belege.

[129] Es ist daher nicht verwunderlich, dass diese Auffassung sich auch in den Taufkatechesen findet, die ja ihre Würzel im AT zu finden ist; hierzu ist auf das Buch von J. M. VINCENT, Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament (BThSt 34), Neukirchen 1988 zu verweisen.

[130] *Siehe* oben: 1.2.

[131] Vgl. J. MAIER, Anthropomophismen in der jüdischen Gotteserfahrung, in: W. STROLZ (Hg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung, Freiburg u.a. 1978, 39-99; J. J. PETUCHOWSKI, Theology and Poetry. Studies in the Medieval Piyyut, London 1978, 84-97.

[132] M. GASTER, Das Schiur Komah, in: MGWJ 37 (1893) 179-185. 213-230; I. GRUENWALD, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (AGAJU 14), Leiden 1980, 213ff.; *ferner*: H. M. JACKSON, The Origins and Development of the *Shiʿur Qomah* in Jewish Mysticism, in: JSJ 34.4 (2000) 373-415; SCHÄFER, Origins, 306-315; SCHOLEM, Gestalt, 12f; über den verwendeten Begriff *Schiʿur Komah* schreibt Scholem: „Dieser Begriff ist oft als »Maß der Höhe« übersetzt worden, wobei das hebräische Wort *Koma* im Sinn des biblischen Sprachgebrauchs als »Höhe« oder »Wuchs« verstanden wird […] Dennoch dürfte *Koma* hier in

chen Körpers,[133] die durch die Kabbala-Mystik[134] eine zusätzliche Erweiterung erfuhr.[135] Das zeigt sich beispielsweise trefflich in der folgenden Fassung: „Wer diese «Maßbestimmung unseres Schöpfers und die Herrlichkeit des Heiligen, gelobt sei Er, die den Kreaturen verborgen ist, kennt, dem ist sein Anteil an der künftigen Welt gesichert».“[136]

Allerdings ist dies nicht so aufzufassen, als ob es dabei um die Maße des göttlichen Wesens gehe. Denn wie man sich hier den „Leib der Schechina“ Gottes vorstellt,[137] geht es vorwiegend um die Gotteserscheinung und die Kenntnis der Erscheinung seiner Herrlichkeit.[138] Es handelt sich also um die Maße/die Gestalt des *kāḇōḏ*, was mit „Herrlichkeit“ zu übersetzen ist.[139] Prägnanter als zuvor kann man mit PETER SCHÄFER sagen: Die Aussage der *Schiʿur Komah*-Tradition zielt gerade nicht darauf, „dass Gott »berechenbar« ist, gewissermaßen ein in gewaltige, gleichwohl exakt meßbare und erfaßbare Dimensionen gesteigerter Supermensch. Der Sinn des ganzen absurden Zahlenwerkes ist es zu demonstrieren, dass Gott in menschlichen Kategorien *nicht* erfasst werden kann: Er ist »gleichsam« wie ein Mensch und doch verborgen. Nicht aus den Maßen seiner Glieder und Ähnlichkeit mit dem Menschen ergibt sich die Immanenz Gottes, sondern aus seinem ebenfalls mitgeteilten Namen [...].“[140]

Die Herrlichkeit des Herrn von ihrem Ort aus

Schon dem Alten Testament war dieser Gedanke nicht fremd. Dies dokumentiert sich in Visionen besonderer Art, etwa in der Thronwagen-Vision des babylonischen Exilspro-

---

dem präzisen Sinn gebraucht sein, den es im Aramäischen hat, wo es einfach »Körper« bedeutet. Und in der Tat ist es der Körper des Weltschöpfers oder Demiurgen, auch als »Körper der Gottheit, *Guf ha-Schechina*« bezeichnet.“

[133] SCHOLEM, Kabbala, 17. 145.

[134] SCHOLEM, Gestalt, 22. 148; *DERS.*, Mystik, 68ff.; M. S. COHEN, The Shiʿur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism, Lahnham-New York-London 1983, 111.

[135] MAIER, Kabbalah, 37f.

[136] SCHOLEM, Mystik, 69 mit Anm. 84.

[137] SCHÄFER, Gott, 117: „Gottes Schekhina ruht im siebten *hekhal*, also im höchsten oder – wenn wir uns die Anordnung konzentrisch vorstellen – innersten der sieben himmlischen »Paläste«, die sich ihrerseits im obersten = siebten Himmel befinden. Konkret sitzt Gott bzw. ruht seine Schekhina auf dem »Thron der Herrlichkeit« (*kisse ha-kavod*), der seinerseits auf der Merkava (dem »Thronwagen« von Ez 1) bzw. den »Rädern der Merkava« steht.“

[138] SCHOLEM, Mystik, 71.

[139] Vgl. SCHÄFER, Origins, 48.

[140] SCHÄFER, Gott, 145.

pheten Ezechiel an den Wassern des Kebarflusses.[141] Diese Erscheinung am „Ort Gottes im Ausland“[142] hat mit der *Schau*, dem „Sehen“ des Thronwagens (*Merkaba*), auf dem ein Wesen sitzt, das figürlich einem Menschen (*demut ke-marʿeh adam*) (Ez 1,26; vgl. Ez 1,28)[143] gleicht, zu tun. Neben dem „Sehen“ *hört* der Prophet auch ein Geräusch, ein gewaltiges Getöse: „Gepriesen (*barukh*) sei die Herrlichkeit JHWHs von ihrem Ort (*mimqomo*) her“ (Ez 3,12).[144]

Dieses Bild der Herrlichkeit des thronenden Gottes steht in Verbindung mit der traditionell israelitischen Gottesvorstellung, die auf einer visuellen Konkretion der Erscheinung Gottes beruht, wie in Ex 24,10 dokumentiert ist: „sie (zu erg: Mose und Aaron, Nabad und Abihu und siebzig von den Ältesten Israels) sahen den Gott Israels. Die Fläche unter seinen Füßen war wie (*ke-maʿaseh*) mit Saphir ausgelegt (*livnat ha-sappir*) und glänzte hell wie der Himmel selbst.“[145] Im Zusammenhang der Wüstenwandererzählung wie des Sinaiereignisses gilt es hier, das „Wohnungnehmen“ Gottes zu betonen bzw. seines *kāḇōḏ* bei den Menschen, das auf eine dynamische Begegnung zielt. Es liegt somit auf der Hand, dass die Sichtbarkeit JHWHs bzw. die Herrlichkeits-Epiphanie in ihrer Geschichtsbezogenheit Ausdruck von JHWHs wirkmächtiger und dynamischer Gegenwart inmitten seiner Gemeinde ist.[146]

---

[141] SCHOLEM, Gestalt, 12f. 20; MAIER, Kultus, 112ff; *ferner*: THOMA, Messiasprojekt, 355.

[142] Bezüglich der Lokalisierung der Erscheinung und ihrer Bedeutung *siehe*: SCHÄFER, Origins, 34-35; M. GREENBERG, Ezechiel 1-20 (HThK AT), Freiburg u.a. 2001, 88.

[143] KEEL, Jahwe-Visionen, 260; J. BARR, Theophany and Anthropomorphismen in the Old Testament, in: Congress Volume Oxford 1959 (VT Suppl. 7), Leiden 1960, 31-38; METTINGER, Dethronement, 103ff; MAIER, Kabbalah, 28f.; Vgl. dazu ROWLAND, Open Heaven, *bes*. der vierte Teil: The Esoteric Tradition in Early Rabbinic Judaism, 271-281.

[144] GAMBERONI, *māqôm*, 1124; Vgl. SCHÄFER, Übersetzung I, 76f.: § 31: der Engelfürst (*Hayyliʿel*) antreibt, nach dem «Heilig, heilig, heilig» (Jes 6,3) (die Responsion): „das Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn an ihrem Ort (Ez 3,12) her zu sagen“; *DERS*., Gott, 126 mit Anm. 51; *DERS*., Origins, 49; hier weist er auf dem *Targ.Ez* 3,12 hin: „Blessed be the Glory of the Lord from the place of the house of his Shekhinah“; *ferner* GREENBERG, Ezechiel 1-20, 99.

[145] SCHÄFER, Origins, 43; DOHMEN, Exodus, 197. 205f.; D. BOYARIN, Beyond Judaisms: Meṭaṭron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism, in: JSJ 41 (2010) 323-365, hier: 336-339; Vgl. CHERNUS, Mysticism, 87; GOLITZIN, Place, Abschnitt 16; zu vergleichen ist hier mit EVAGRIUS PONTICUS (346-399): *DERS*., God’s Glory, 30.

[146] GREENBERG, Ezechiel 1-20.76.82; SCHÄFER, Origins, 44; Vgl. die Ausführung dieser Arbeit im Abschnitt: 4.2; gleichwohl bleibt zu berücksichtigen, dass die Herrlichkeit hier nach der priesterlichen Kategorie nicht anthropomorphisch gemeint ist, sondern bildlich als Licht bezeichnet wird. Dies steht in einer engen Korrelation mit der Wolken- und Feuersäule in der Wüstenwanderung (Ex 13,21-22) oder mit der Einwohnungsgegenwart Gottes im Offenbarungszelt und dann im Jerusalemer Tempel (Ex 16,10; 24,16-17; 40,34-35.38; Num 17,7; 1Kön 8,10-11; Lev 9,23-24; 1Sam 3,3; 4,21). Dies ist das eine. Das andere ist, dass die Herrlichkeit Gottes auch in Korrelation mit der kultischen Praxis im Offenbarungszelt und

Diese Herrlichkeitstheologie ist auch von priesterlichen Kategorien geprägt.[147] Ezechiel selbst war Angehöriger der obersten Schicht der Jerusalemer Priesterschaft. Gewicht ist vor allem auf die Tatsache zu legen, dass die Herrlichkeitstheologie der Priesterschaft Ausdruck einer Zeit des Übergangs ist. Einerseits versucht diese Herrlichkeitstheologie an der Jerusalemer Tempeltheologie als einer Theologie der Einwohnungsgegenwart Gottes festzuhalten, andererseits ist sie sich der Unverfügbarkeit des Gerichts- und Rettergottes JHWH selbst bewusst.[148] Das Erscheinen und Wohnen JHWHs inmitten seiner Gemeinde wechselt daher ständig mit seinem unsichtbaren und verhüllten Offenbarwerden ab. Gott ist also transzendent und immanent, gleichzeitig verborgen und offenbar. Die visionäre Darstellung Ezechiels steht in engem Zusammenhang mit der exilischen Schechina-Theologie. Die visionäre Darstellung Ezechiels vom „göttlichen Thronwagen" (vgl. 1Chr 28,18; Sir 49,8) auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung der Exils- und Diasporagemeinde mit der bitteren Erfahrung von (Ersten) Tempelzerstörung und Tempelverlust gilt als Grundlage bzw. Leitmotiv für die Entwicklung der Mystik im Judentum.[149]

Angesichts der Hinweise im Ersten Testament (Wüstenwandererzählung bzw. Sinaiereignis) darf man annehmen: Im Kontext der Betonung der „Unendlichkeitsgegenwart" Gottes auf Grund seines Wesens als Schöpfer und Erhalter allen Seins und der uneingeschränkten Macht als allgegenwärtiger Himmelsgott[150] zeigt sich hier hinsichtlich des traditionell israelitischen Motivs vom „Kommen und Erscheinen Gottes"[151] im Gewitter (Gewittertheophanie) eine durchgehende Linie.[152] Man muss jedoch noch weiter gehen, um den Unterschied klar zu sehen. Im Gegensatz zur Jerusalemer Tempeltheologie liegt

---

ebenfalls im Jerusalemer Tempel steht (Ex 40,34-35; 1Kön 8,10-11). Damit ist auch ihr Bezug zum Altar (Lev 9,23-24) und zum Leuchter (Ex 27,20-21) aufgezeigt.

[147] DECONICK, Mysticism, 11.

[148] Vgl. SCHÄFER, Origins, 47f.

[149] SCHOLEM, Gestalt, 12. Vgl. dazu G. QUISPEL, Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis, in: VigChr 34 (1980) 1-13, hier: 1f.; ALEXANDER, „Introduction", OTP I, 235f. mit der dort genannten Literatur; HIMMELFARB, Apocalypse, 153; DECONICK, Mysticism, 4; ELIOR, Earthly Temple, 223 mit Anm. 20; FRETTLÖH, Gott als Ort, 102-106; AGUS, Judentum, 206-209.

[150] Vgl. H. SPIECKERMANN, „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll". Pantheismus im Alten Testament?, in: ZThK 87 (1990) 415-436.

[151] F. SCHNUTENHAUS, Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament, in: ZAW 76 (1964) 1-22.

[152] Vgl. SCHWINDT, Herrlichkeit, 26; auch JEREMIAS, Theophanie, 8-38.

hier die Betonung auf der Ortsunabhängigkeit des *kāḇōḏ*.[153] Gott thront *über* der Himmelsplatte, und (aber) mit seinem Kerubenwagen besitzt er eine unbegrenzte Beweglichkeit. Sodann: Es bedarf keines Heiligtums mehr. JHWH selbst ist das Heiligtum[154] und als „der Gott in der Mitte" ist er ein „mitgehender" Gott.[155] So ist es auch zu verstehen, wenn Aphrahat auf dem Hintergund der jüdischen *Exilstheologie* sagt: „Auch als die Isareliten nach Babel zogen, ging er mit ihnen und kämpfte für sie."[156] Der Ort, wo Ezechiel steht, ist Gott selbst (vgl. bei Mose gemäß Ex 24,10; 33,21);[157] Gott ist „der Ort" (*ha-māqōm*) und so wird der Ort mit Gott identisch; dies ist auch sein Name.[158]

Dieselbe Gedankenverknüpfung von der Herrlichkeit Gottes mit der Einwohnungsgegenwart Gottes ist nicht nur bei der Erscheinung Gottes vor Mose in Ex 33-34 (*bes*. 33,18-20), sondern auch in Ez 1,26 und Jes 66,1-5 zu finden.[159] Hier wiederum wird der thronende Gott-König, auch wenn er in der Vorstellung alle Dimensionen sprengt, umrisshaft menschengestaltig beschrieben: „wie ein Mensch" ist sein Aussehen. Bei diesen prophetischen Thronvisionen einschließlich der des Ezechiels ist zu sehen, dass sich bereits vor dem babylonischen Exil die Vorstellungen vom himmlischen Hofstaat und

---

[153] Vgl. dazu SCHREINER, Wohnen, 18; A. DEIßLER, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament, in: MySal Bd. 2, 226-269, *bes*. 232ff.

[154] Vgl. Ps 68,16; Ez 43,6; SCHÄFER, Origins, 51.

[155] MekhY zu Ex 12,41: „[…] R. Akiba sagte: Wenn es nicht in der heiligen Schrift stehen würde, wäre es unmöglich zu sagen: Die Israeliten sagten gleichsam zum Heiligen, gepriesen sei er: «Du hast dich selbst erlöst». Und so findest du es an jedem Ort: Wohin immer die Isareliten verbannt wurden, war die Schechina gleichsam mit ihnen verbannt. Die Israeliten wurden nach Ägypten verbannt, und die Schechina war mit ihnen. […] Die Israeliten wurden nach Babylon verbannt, und die Schechina war mit ihnen. […] Die Israeliten wurden nach Elam verbannt, und die Schechina war mit ihnen [….] Die Israeliten wurden nach Edom verbannt, und die Schechina war mit ihnen […] Und wenn die Isareliten dereinst zurückkehren werden, dann wird die Schechina gleichsam mit ihnen zurückkehren"; ähnlich: *b*Ber 8a (Zitat in: THOMA, Christliche Theologie, 203); Vgl. URBACH, Sages, 42-43; HAYWARD, Divine Name, 33.

[156] D 3:14; FC I, 134 (PS I 132,22-23); Vgl. N. J. COHEN, Shekhinta ba-Galuta. A midrashic Response to the Destruction, in: JSJ 13 (1982) 147-159.

[157] GOLITZIN, Place, Abschnitt 16.

[158] Vgl. GenR 68,9: „Weshalb umschreibt man den Namen Gottes mit «der Ort»? Weil er der Ort seiner Welt ist. [...] Wir würden nicht wissen, ob Gott der Ort seiner Welt oder seine Welt sein Ort sei. Da es aber heißt: «Siehe, der Ort ist bei mir» (Ex 33,21), folglich ist Gott der Ort der Welt, aber nicht die Welt sein Ort; Vgl. dazu PesR 21; *b*AZ 40b; *b*Nedarim 49b; *siehe* die Ausführung dieser Arbeit im Abschnitt: 4.2; Vgl. dazu MAIER, Kultus, 32; P. van IMSCHOOT, Art., *Schekina*, in: H. HAAG (Hg.), Bibel-Lexikon [3]1982, Sp 1536: „Schekinah ist im rabbinischen Sprachgebrauch eine der vielen Bezeichnungen (wie z.B. der «Name», die «Stätte», der «Heilige», der «Allerhöchste», der «Himmel»), die das Aussprechen des Namens Elohim oder Jahwe verhindern sollten"; Vgl. dazu HOROVITZ, Koran, 219-220; aber auch 208-209 und 226.

[159] Vgl. GOLITZIN, Place, Abschnitt 23.

Gerichtstribunal Gottes mit der Vorstellung von dem im Heiligtum gegenwärtig thronenden Gott, seinem *kāḇōḏ* („Herrlichkeit“)[160] oder „Namen“,[161] dem die liturgische Anbetung gilt, verquickt haben.[162]

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass Aphrahat vom spezifischen „Maß der Größe“ bzw. dem „Übermaß Gottes“ auf die Einzigartigkeit, die Unendlichkeitsgegenwart Gottes deutet. Gott ist immer der ganz andere, unabhängig von Ort und Zeit. Er ist nicht die Gottheit eines bestimmten Ortes, sondern er ist überall mit seinem Volk, wo immer es ist, auch in dem fremden Land Ägypten. Der diesbezügliche Kernsatz lautet: Der Schöpfergott ist selbst größer als der ganze Kosmos, den er als „König“ souverän beherrscht; seine Huld erfüllt Himmel und Erde. Der ganze Kosmos ruht in Gott und ist der Tempel Gottes.[163] Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Gott hat sich schon von Anfang an zum innersten Herzen der Welt gemacht. Gott ist der Ort von allem; er ist der Ort der Welt, nicht die Welt ist der Ort Gottes.[164] Das hat auch zur Folge: Der Mensch befindet sich in Gott und zwar von Anfang an!

Adam als Mikrokosmos bzw. Makroanthropos (*Adam qadmon*)[165] entspricht in der physischen Zusammensetzung dem Makrokosmos der Welt.[166] Seine körperliche Größe

---

[160] Vgl. 1Kön 8,10-11; Ez 43,2-5; QUISPEL, Ezekiel, 2.

[161] Vgl. Dtn 16,2; Ps 74,7.

[162] MAIER, Kultus, 66f. 109f. 118. 138, Vgl. CLEMENTS, God and Temple, 94; G. von RAD, Studies in Deuteronomy, London 1953, 39; THOMA, Messiasprojekt, 355; bei APHRAHAT ist der Text bereits oben zitiert: D 23:59; FC II, 569.

[163] M. ALBANI, „Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet?” (Jes 66,1). Schöpfung als Tempel JHWHs?, in: B. EGO/A. LANGE/P. PILHOFER (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 37-56, hier: 42f.; Vgl. HIMMELFARB, Ascent, 33; SCHÄFER, Origins, 51.

[164] GenR 67,11; BRUNS, *Aithallahas Brief*, 50 mit Anm. 26; Vgl. FRETTLÖH, Gott als Ort, 92 mit Anm. 10; bei EPHRÄM, *siehe*: EL-KHOURY, Ephräm, 45-49.

[165] STAERK, Erlösererwartung, 14f. und die dortigen Verweise; K. SCHUBERT, Die Stellung des Menschen in den Messianischen Vorstellungen der Kabbala, in: Kairos 22 (1980) 157-162, hier: 158: er weist auf Rabbi Josse den Galiläer hin, der sagt: „Alles, was der Heilige, gepriesen sei er, auf Erden geschaffen hat, schuf er im Menschen. Der Heilige, gepriesen sei er, […] erschuf in seiner Weisheit und in seinem Verstande die ganze Welt. Er schuf den Himmel und die Erde, die oberen und die unteren Welten. Er bildete im Menschen alles, was er in seiner Welt geschaffen hatte“; NIDITCH, Cosmic Adam, 142; IDEL, Enoch is Metatron, 220-223.

[166] GenR 8,1; *b*Hag 12a; *siehe* dazu SEGAL, Two Powers, 110-115. Die jüdische Tradition ist der Auffassung, dass der Staub, aus dem Adam gemacht wird, aus der ganzen Welt stammt: z.B. *b*Sanh 4,5: „Rabbi Meir sagte: Der Staub des Urmenschen wurde aus der ganzen Welt zusammengescharrt“; oder in *Targ.Ps.-Jon.Gen* 2,7: „Und er (zu erg. Gott) nahm Staub vom Ort des Heiligtums und aus den vier Himmelsrichtungen der Welt und eine Mischung aus allen Wassern der Welt“; bei PHILO, *De Opficio*

erfüllt diese ganze Welt; in ihm (als Mikrokosmos) ist das Ganze der Welt rekapituliert.[167] KURT SCHUBERT betont: „Weil eine Analogie zwischen dem Menschen als Mikrokosmos und dem sich in seiner Schöpfung offenbarenden Gott als Makroanthropos besteht, gibt es auch eine Heilsrelation zwischen Mensch und Gott, ein Gedanke, der dann für die Kabbala grundlegend wurde.“[168]

Daraus ergibt sich der Grund für die Rede vom Menschen (Adam) als Tempel Gottes. Auch auf diesem Hintergrund ist das Wort „Ort“ (*ha-māqōm*) als Ersatzwort für JHWH, also als Namensbezeichnung Gottes zu verstehen.[169] Eine weitere Einsicht, die aus den Texten zu entnehmen ist, bezieht sich auf die Offenbarung durch den Namen, wie es im Buch Exodus (Ex 3,1-15; 6,2-3) beschrieben wird: Gott ist sein Name und sein Name ist groß (Ex 33). Die Kenntnis seines Namens bewirkt Offenbarung und wahre Erkenntnis.[170] Das heißt genauer: Gott ist in seiner Gestalt unfassbar, aber er teilt sich durch seinen Eigennamen dem Menschen mit und will dadurch für den Menschen verfügbar sein.[171] Dies hat vor allem zu der beschriebenen Gegenwart Gottes geführt, d.h. zur besonderen Nähe zwischen Gott und Israel, als Gemeinschaft.[172] In diesem Zusammenhang[173] ist die Rede Aphrahats von dem Mysterium der Einwohnungsgegenwart Gottes zu verstehen, in der der unendliche Gott seine Majestät mindert, sich klein macht und im kleinen Herzen des Menschen Wohnung nimmt.[174]

Mundi 146 ist ausdrücklich von der Erschaffung Adams aus den vier Elementen die Rede; eine ähnliche Auffassung ist auch in der jüdischen Apokalyptik und Haggada, aber auch in der samaritischen Tradition zu lesen, *siehe*: G. QUISPEL, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, in: ErJb 22 (1954) 195-234, hier: 216f.; H. G. KIPPENBERG, Garizim und Synagoge (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30), Berlin 1971, 340f.; Vgl. dazu K. RUDOLPH, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 88), Göttingen 1965, 257; A. F. J. KLIJN, Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature (NT.S 46), Leiden 1977, 97f. mit Anm. 84.

[167] GenR, 19,8; Abot d. R. Nathan, 11[b].

[168] SCHUBERT, Kabbala, 158.

[169] BIETENHARD, Himmlische Welt, 80.

[170] DOHMEN, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt«, 43. 47.

[171] *Siehe* dazu W. ZIMMERLI, Ich bin Jahwe, in: *DERS.*, Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (ThB 19), München 1963, 11-41.

[172] Vgl. MAIER, Anthropomophismen, 52. 62.

[173] D 23:59; FC II, 569; Vgl. oben unter dem Abschnitt: 6.1.1.; Vgl. dazu GOLITZIN, Place, Abschnitt 32f.

[174] Vgl. SCHÄFER, Origins, 51.

7.4.3. Engel Henoch-Metatron, der „kleine JHWH“

Ein vergleichbares Szenarium findet sich in der späten rabbinischen Literatur, besonders in der sog. Angelologie im 3. Henoch-Buch, das, was seine inhaltliche Vorstellungen betrifft, schon um die Wende des 1. Jahrhunderts n.Chr. in Palästina bekannt war.[175] Seine Endgestalt erhielt das Werk allerdings erst etwa im 7./8. Jahrhundert n.Chr. (ca. 700 – 900) in Babylon.[176] Das hat zur Folge, dass das 3. Henoch-Buch unter dem Einfluss sowohl des palästinensischen (Jerusalemer) als auch des Babylonischen Talmuds steht.[177]

Der *Mensch* Henoch ist die zentrale Gestalt im ersten Teil (§§ 4-20) dieses Buches. Es bezieht sich auf die biblische Darstellung, in der Henoch, allerdings erst als *Engel* mit Gott „identisch“ ist, weil Gottes Name in ihm ist bzw. weil er Gottes Namen trägt. Aus dem Schriftbeweis von Ex 23,20-21,[178] dass JHWH selbst in dem von ihm gesandten Engel gegenwärtig ist,[179] ergibt sich die enge Verbindung zur Henoch-Metatron-Tradition, die aus Gen 5,24 zu entnehmen ist: „Henoch war seinen Weg mit Gott gegangen; dann war er nicht mehr da, denn Gott hatte ihn weggenommen.“[180] Diese Bi-

---

[175] SCHOLEM, Mystik, 44f.; *DERS.*, Kabbala, 19; H. L. STRACK/G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud und Midrasch, München [7]1982, 169; ALEXANDER, „Introduction“, OTP I, 229. 232; Vgl. C. R. A. MORRAY-JONES, Hekhalot Literature and Talmudic Tradition: Alexander's Three Test Cases, in: JSJ 22.1 (1991) 1-39; dazu Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 112; W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis (FRLANT 10), Göttingen 1973 (Neudruck der 1. Auf. 1907), 199.

[176] SCHÄFER, Origins, 316; Vgl. STRACK/STEMBERGER, Einleitung, 205; STEMBERGER, Judaistik, 89f; ALEXANDER, „Introduction“, OTP I, 229 mit Anm. 19; SCHÄFER, Gott, 123f; C. THOMA, Jüdische Zugänge zu Jesus Christus, in: J. BLANK/G. HASENHÜTTL (Hg.), Glauben an Jesus Christus, Düsseldorf 1980, 145-174, hier: 172f. mit Anm. 40.

[177] ALEXANDER, „Introduction“, OTP I, 229. 231f.: „Some of the surviving Merkabah texts contain what could appear to be identifiably Palestinian elements. Thus 3 Enoch's Meṭaṭron embodies apocalyptic traditions about Enoch […] Merkabah mysticism spread from Palestine to the Jewish communities in Babylonia; cultural contacts between the two centers were close, so it is not difficult to see how the Merkabah ideas could have been carried to Babylonia.“

[178] Der gesamte Exodus-Text 23,20-21 lautet: „Ich werde einen Engel schicken, der dir vorausgeht. Er soll dich auf dem Weg schützen und dich an den Ort bringen, den ich bestimmt habe. Achte auf ihn und höre auf seine Stimme! Widersetze dich ihm nicht! Er würde es nicht ertragen, wenn ihr euch auflehnt; denn in ihm ist mein Name gegenwärtig“; Vgl. *Targ.Neof.Exod. 23,20-23* (Text oben Anm. 24).

[179] D. ABRAMS, The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Meṭaṭron in the Godhead, in: HThR 87 (1994) 291-321, hier: 304; Vgl. SCHOLTISSEK, In Ihm sein, 81.

[180] Gen 5,18-25: Henoch ist die erste Person der biblischen Geschichte, die vor der Sintflut lebte und die nicht „gestorben“, sondern von Gott „weggenommen“ wurde; eine Parallele mit der Entrückung Elijas (2Kön 2,1-18); Vgl. ALEXANDER, Second God, 93; HENGEL, Sohn Gottes, 73f; A. KUYT, The 'Descent' to the Chariot. Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature (TSAJ 45), Tübingen 1995, 342-345.

belstelle kommt auch einige Male in der Darlegung Aphrahats vor.[181] Es handelt sich hier um den vorsintflutlichen Helden Henoch, der nach der Hebräischen Bibel,[182] aber auch gemäß dem haggadischen Midrasch, noch vor seinem Tod von Gott in den höchsten Himmel entrückt und in die Feuergestalt eines Engels bzw. in die kosmischen Figur des Metatron verwandelt wurde.[183]

Diener Gottes, Engel und Fürst des (göttlichen) Angesichts

Was aus diesem heilsgeschichtlichen Genesis-Text folgt, ist die Tendenz der Metatron-Mystik.[184] Das Charakteristische liegt in der engen Verknüpfung zwischen Angelologie und Anthropologie. An dieser Stelle werden die „Erhöhung" des Menschen Henoch und seine Verwandlung Stufe um Stufe anschaulich, bis er als „Diener Gottes, Engel und Fürst des (göttlichen) Angesichts (s*ar ha-panim*)"[185] alle Engel an Würde, Macht, Glanz und Wissen überragte. Die neue Stellung Henochs ist hier im engeren Kontext mit der Wiederherstellung des ursprünglichen Status Adams *vor* dem Sündenfall reflektiert.[186]

Im § 10 wird der Aufstieg Henochs mit Hilfe des Engels *Anafiel*[187] bis zum Thron der Herrlichkeit der Schechina geschildert.

> „Als der Heilige, er sei gepriesen, mich wegnahm von den Söhnen der Sintflutgeneration, hob er mich empor auf den Windesflügen der Schekhina in den höchsten *raqiaʿ* (Himmel) und ließ mich eintreten in (die) großen Paläste in der Höhe *ʿarevot raqiaʿ* (Arabot-Palast des Himmels), wo

---

[181] In den Darlegungen APHRAHATs wurde der Name Henoch zwölfmal erwähnt; D 1:14; FC I, 92: „Henoch wurde, da er durch Glauben Gefallen gefunden hatte, vor dem Tod entrückt (vgl. Gen 5,24)"; D 3:2; FC I, 121; D 11:3; FC II, 284-285: „Auch den Henoch, der vor Gott wohlgefällig war, entrückte (Gott) nicht, weil er das Gebot betreffs des Baumes gehalten hatte, ins Leben, sondern weil er geglaubt hatte (vgl. Gen 5,22-24; Hebr 11,5f) […] Abel, Henoch, Noach, Sem und Jafet haben nicht durch die Beschneidung vor Gott Wohlgefallen gefunden, sondern dadurch, dass jeder einzelne von ihnen zu seiner Zeit den Bund gehalten und geglaubt hat, dass es einer ist, der die Bündnisse in jeder einzelnen Generation schließt, so wie er will"; D 13:5; FC II, 317: „Käme nämlich durch den Sabbat die Gerechtigkeit, hätte Henoch durch ihn Gefallen gefunden und alle Generationen nach ihm (vgl. Gen 5,22-24; Hebr 11,5)"; D 22:3; FC II, 500: „Um den Tod anzuzeigen, dass seine Herrschaft über alle Kinder der Welt nicht auf ewig ist, hat Gott Henoch zu sich entrückt und den Tod über ihn entmachtet, weil er an ihm Gefallen gefunden hatte (vgl. Gen 5,24)"; D 23:21-31; FC II, 550-552.

[182] Vgl. ALEXANDER, Second God, 91; DAN, *Merkavah*, 300; SCHÄFER, Origins, 53-54.

[183] IDEL, Enoch Is Metatron, 223; Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 42f. 124f.

[184] T. ESKOLA, Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse (WUNT 2. Reihe Bd. 142), Tübingen 2001, 120ff.

[185] SCHÄFER, Übersetzung I, 2: § 1; 9: § 4; 16: § 7 u.ö.; *DERS*., Gott, 28; der Terminus bezieht sich auf „Engel des Angesichts" (*malʾakh ha-panim*), was bereits in Jes 63,9 (*malʾakh panaw*) zu lesen ist.

[186] Vgl. IDEL, Enoch Is Metatron, 224-231 und die dort angeführten Belege.

[187] Über diesen Engel-Namen: SCHÄFER, Übersetzung I, 26: § 63; *DERS*., Gott, 30 mit Anm. 81.

(sich) der Thron der Herrlichkeit der Schekhina (befindet) und (die) Merkava, die Truppen des Zornes, die Soldaten der Wut, die feurigen *shinʾanim*, die Keruvim der (Feuer)fackel, die glimmenden Ofannim, die glühenden Diener, die wetterleuchtenden *ḥashmalim* und die blitzenden Śerafim. Und er stellte mich hin, dem Thron der Herrlichkeit an jedem einzelnen Tag zu dienen."[188]

Der spirituelle Hintergrund dieses Textes ist die (asketische) Begegnungs-erfahrung des begnadeten Menschen Henoch mit Gott. Im Zuge dieser sehr plastisch-anthropomorphen Erzählung ist die Bemerkung von ALEXANDER GOLITZIN[189] bedeutsam. Hier ist nicht bloß von der Entrückung Henochs die Rede, sondern vom „Fliegen": Henoch „fliegt" auf den „Windesflügeln der Schechina"[190] zu den „Kammern der Merkaba"[191] oder sieben Palästen (*hekhalot*) in den „*Arabot*", den höchsten (siebten) Gemach/Himmel.[192] Dort schließt Henoch sich der Gemeinschaft der höchsten Engel (der Diener des verzehrenden Feuers) an, um zusammen mit ihnen der thronenden Gottheit der Glorie (= der Schechina Gottes) zu dienen (§§ 10f. 19).[193] Eine in etwa vergleichbare Vorstellung findet sich in der Aussage Aphrahats über „das Fliegen des Gedankens in alle Höhe".[194]

Der Menschenengel Metatron

Der Ekstatiker Rabbi Ismael schildert den neuen Status Henochs im Kapitel 11.[195] Der erhöhte Henoch wurde reich beschenkt mit dem Wissen aller Geheimnisse der Tora und

---

[188] SCHÄFER, Übersetzung I, , 26f: § 10; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 7: 262. Nach Kapitel 6 und 48 befand sich die Schechina bis in die Tage des Sintflutgeschlechts auf der Erde, dann aber fuhr sie in die Himmel auf (61; 48; vgl. Ps 47,6). Henoch wurde damals zugleich mit der Schechina in den Himmel erhoben. Im 3. Henoch § 61 wird berichtet, dass die Entrückung Henochs auf einem feurigen Wagen mit feurigen Pferden geschah (2Kön 2,11). Lenker dieses Wagens war der Engelfürst ʾAnaphiel Hʾ.

[189] GOLITZIN, Place, Abschnitt 30; er verwendet die Übersetzung von ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 7: 262.

[190] Über die Flügeln der Schechina: GOLDBERG, Untersuchungen, 335 mit Anm. 2.

[191] SCHOLEM, Mystik, 50 mit Anm. 19 und 20.

[192] Vgl. Ebd., 72; SCHÄFER, Origins, 79 mit Anm. 101.

[193] SCHÄFER, Übersetzung I, 43, § 19: „R. Yischmaʿel sagte: Es sprach zu mir Metatron, der Engel, der Fürst des Angesichts, die Zierde der ganzen Höhe: Als der Heilige, er sei gepriesen, mich in Dienst nahm, dem Thron der Herrlichkeit zu dienen, den Rädern der Merkava und allen Bedürfnissen der Schekina…"; Vgl. *DERS*., Gott, 28f. mit Anm. 70 (Lit!), auch 127.

[194] D 14:35; FC II, 367 (der Text ist bereits im Abschnitt: 6.1.1. zitiert).

[195] SCHÄFER, Übersetzung I, 27f., § 11: „R. Yismaʿel sagte: Es sprach zu mir Metatron, der Engel, der Fürst des Angesichts: Bevor er mich hinstellte, dem Thron der Herrlichkeit zu dienen, öffnete mir der Heilige, er sei gepriesen, 300.000 Tore des Verstehens, 300.000 Tore der Klugheit, 300.000 Tore des Lebens, 300.000 Tore des Friedens, 300.000 Tore der Shekhina, […] In jener Stunde bedachte mich der Heilige, er sei gepriesen, im Übermaß mit Weisheit über Weisheit; Verstehen über Verstehen, Klugheit über Klugheit, Wissen über Wissen, Erbarmen über Erbarmen, Tora über Tora, Liebe über Liebe, Huld

der Weisheit. Er kennt die Tiefen des vollkommenen Gesetzes und die Geheimnisse der Schöpfung, ja überhaupt alle Geheimnisse des Himmels und der Erde.[196] So kennt er auch die Gedanken und Taten des Menschen, noch bevor der Mensch selbst sie denkt und ausführt.[197] Henoch hat besondere Erkenntnis, die Gott ihm gewährt hat; er hat ein geheimes Wissen, das sonst nur Gott vorbehalten ist. *Kurzum*: Henoch ist allwissend fast wie Gott und als solcher ist er Stellvertreter des Gott-Königs.[198]

Neben den von Gott verliehenen Eigenschaften wird Henoch auch eine physische Verwandlung in den größten aller Engel geschenkt.[199] So wird geschildert: Seine körperliche Größe wird verwandelt „entsprechend dem Maß (*ši ʿur*) der Länge und Breite der Welt".[200] Henoch ist in seiner Gestalt (*gf qmty*) identisch mit dem Gott-König in seiner Majestät, Herrlichkeit und Schönheit, ganz verwandelt in ein blendendes Aussehen, in die Form des Lichtglanzes und des Feuerstrahlens der Gottheit,[201] deren Auswirkung

---

über Huld, Kostbarkeit über Kostbarkeit, Demut über Demut, Macht über Macht, Kraft über Kraft, Stärke über Stärke, Strahlen über Strahlen, Schönheit über Schönheit, (schönem) Aussehen über (schönem) Aussehen. Ich wurde geehrt und geschmückt mit all jenen guten und preiswürdigen Eigenschaften mehr als alle Söhne der Höhen"; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 8: 262f.

[196] SCHÄFER, Übersetzung I, 34, § 14: „Von da an offenbarte mir der Heilige, er sei gepriesen, alle Mysterien der Tora und alle Geheimnisse der Weisheit, alle Tiefen der Vollkommenheit. Alle Gedanken (in) den Herzen der Geschöpfe, alle Geheimnisse der Welt und alle Ordnungen der Schöpfung waren offenbar vor mir, so wie sie offenbar sind vor dem 'Bildner der Schöpfung' (*jotzer bereʿschit*). Ich schaute genau, um die tiefen Geheimnisse und den wunderbaren Rat zu betrachten"; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 11: 264; Vgl. dazu SCHÄFER, Engel, 222.

[197] SCHÄFER, Übersetzung I, 34f, § 14: „Ehe ein Mensch im Verborgenen denkt, sehe ich (es), ehe ein Mensch etwas tut, sehe ich (es). Nichts in der Höhe oder in der Tiefe der Welt ist vor mir verborgen."

[198] SCHÄFER, Übersetzung I, 31f., § 13: „Der Herold ging um meinetwillen in jeden einzelnen *raqiaʿ* hinaus und verkündete: Metatron, meinen Knecht, habe ich zum Fürsten und Prinzen eingesetzt über alle Fürsten meines Königreiches und über alle Söhne der Höhen […] Jeder einzelne Engel und jeder einzelne Fürst, der irgendetwas vor mir (zu erg.: Gott) zu sagen hat, der trete vor ihn (zu erg.: Metatron) hin und spreche zu ihm. Jedes einzelne Wort, das er in meinem Namen zu euch sagt, sollt ihr bewahren und tun, denn den Fürsten der Weisheit und den Fürsten des Verstehens – ich habe sie ihm übergeben, ihn die Weisheit der Oberen und der Unteren, die Weisheit der zukünftigen Welt zu lehren"; Vgl. A. A. ORLOV, The Enoch-Metatron Tradition (TSAJ 107), Tübingen 2005, 101f. 137.

[199] Vgl. IDEL, Enoch Is Metatron, 225.

[200] SCHÄFER, Übersetzung I, 28., § 12: „Nach (der Verleihung) all dieser Eigenschaften legte der Heilige, er sei gepriesen, seine Hand auf mich und segnete mich mit 1.365.000 Segnungen. Ich wurde aufgerichtet und vergrößert entsprechend dem Maß der Länge und Breite der Welt. Er ließ mir 72 Flügel wachsen, 36 Flügel auf der einen und 36 auf der anderen Seite. Jeder einzelne Flügel erfüllte die Welt. Ferner befestigte er an mir 365.000 Augen, von denen jedes einzelne wie das große Licht (leuchtete). Keine Art von Glanz und keine Arten von Strahlen, (schönem) Aussehen, Schönheit und Glorie der Lichter, die in der Welt sind, ließ er aus, die er nicht an mir befestigt hätte"; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 9: 263; Vgl. dazu ORLOV, Enoch-Metatron, 143f.

[201] SCHÄFER, Übersetzung I, 28., § 19: „Als der Heilige, er sei gepriesen, mich in Dienst nahm, dem Thron der Herrlichkeit zu dienen, den Rädern der Merkava und allen Bedürfnissen der Schekina, sogleich verwandelten sich mir mein Fleisch in (Feuer)flamme, meine Sehnen in glühendes Feuer, meine Knochen

seine überragende Machtstellung im Himmel und über die Erde näher charakterisiert. Henoch wird zum Fürsten und Prinzen aller Höhenbewohner eingesetzt. Zusätzlich wird er als Statthalter des „ganzen Schatzes“ (*kol genizai*) des Himmels eingestellt.[202]

Als Folge davon erhält der in Metatron transfigurierte Henoch einen Thron, der sich am Eingang der siebten Halle des Arabot befindet. Auf diesen Thron, der Gottes Thron der Herrlichkeit ähnelt, wird er von Gott gesetzt. Die Ähnlichkeit seines Thrones mit dem Thron Gottes wird dann auch noch mit der Beschreibung eines Vorhangs (als Symbol der tiefsten Geheimnisse des Wesens Gottes)[203] vor dem Thron Henoch-Metatrons untermauert. Zudem umgeben den Thron Feuer, Sturm und Erbeben.[204]

Die Überlieferung der hierzu gehörigen Texte lassen die Bedeutung des Begriffs Metatron erahnen.[205] Es ist deshalb möglich, seine Bedeutung aus (*ho*) *meta thronon* = der dem (göttlichen) Thron nächste (Thron) abzuleiten.[206] Das heißt: „Der neben dem Thron

---

in Ginsterkohlen; das Licht meiner Augen in Blitzesstrahlen, meine Augäpfel in eine Feuerfackel, die Haare meines Hauptes in Glut und Lohe, alle meine Glieder in Flügel brennenden Feuers, die Höhe meines Körpers in loderndes Feuer. Zu meiner Rechten – Spalter der feurigen Lohe, zu meiner Linken Fackelbrand, und rings um mich herum wehen Wind, Braus und Sturm; und das Dröhnen von Erdbeben über Erdbeben (war) vor mir und hinter mir“; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 15: 267. Die hier geschilderten Naturerscheinungen sind auch im *Targ.1 Kön* 19,11 zu finden. Zitiert nach StrB. Bd. II, 117: „Geh hinaus und tritt auf den Berg vor Jahwe! Und siehe, Jahwe offenbarte sich; und vor ihm her war ein Heerlager der Engel der Höhe, die Berge zerrissen und Felsen zerbrachen vor Jahwe; aber in dem Heerlager der Engel des Windes war die Schechina Jahwes nicht. Und hinter dem Heerlager der Engel des Windes war ein Heerlager der Engel des Erdbebens; aber in dem Heerlager der Engel des Erdbebens war die Schechina Jahwes nicht; und hinter dem Heerlager der Engel des Erdbebens war Feuer; aber in dem Heerlager der Engel des Feuers war die Schechina Jahwes nicht; und hinter dem Heerlager der Engel des Feuers war eine Stimme derer, die ihn leise priesen“. Es ergibt sich aus dieser Stelle, dass er die Naturereignisse bei der Theophanie im Targum mit Engelklassen, die sie regieren und hervorrufen, identifiziert, während der 3. Henoch sie aber als Sphären um Gottes und Metatrons Throne in den Himmel verlegt.

[202] SCHÄFER, Übersetzung I, 31f., § 13: „Der Herold ging um meinetwillen in jeden einzelnen *raqiaʿ* hinaus und verkündete: Metatron, meinen Knecht, habe ich zum Fürsten und Prinzen eingesetzt über alle Fürsten meines Königsreiches und über alle Söhne der Höhen… Zusätzlich habe ich ihn über alle verborgenen Schätze des Palastes der *ʿaravot* gesetzt und über alle Schätze (*kol genizai*) des Lebens, die ich in den Himmeln der Höhe habe“; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 10: 263f.

[203] Gemäß Ex 26,31; 2Chr 3,14 gilt dieser himmlische Vorhang (*pargod*) als Abbild für den Jerusalemer Tempelvorhang (*paroket*); Vgl. DECONICK, Mysticism, 17; HALPERIN, Merkabah, 169 mit Anm. 99.

[204] SCHÄFER, Übersetzung I, 30f, § 13: „(Nach) all diesem machte mir der Heilige, er sei gepriesen, einen Thron entsprechend dem Thron der Herrlichkeit und entfaltete über mir einen Baldachin von Glanz und von Strahlen, (schönem) Aussehen, Herrlichkeit, Schönheit, Gnade und Huld, nach der Art des Baldachins (über) dem Thron der Herrlichkeit, an dem alle Arten vom Glanz der Leuchten in der Welt befestigt sind. Er stellte ihn auf am Eingang des siebten Palastes (Hekhal) und ließ mich auf ihm Platz nehmen“; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 10: 263f. Vgl. dazu SCHÄFER, Engel, 222.

[205] ALEXANDER, „Introduction“, OTP I, 243f.

[206] SCHÄFER, Jesus, 118; weitere Diskussion über den Namen Metatron, *siehe*: ORLOV, Enoch-Metatron, 92-96; BOYARIN, Beyond, 353. 356-359.

(nämlich Gottes) Stehende“ oder „der einen Thron neben Gott einnimmt“.[207] Man wird hinzufügen können, auch wenn es hier nicht eindeutig erwähnt wird, dass der Thron Metatron-Henochs Gott näher steht als alle anderen Geschöpfe. Das heißt genauer: Henoch ist näher dem im Himmel thronenden Gott als alle anderen Engel.[208]

Metatron ist also der bevorzugte, erhöhte Mensch (Adam) und der transfigurierte Menschenengel Henoch. Der Mensch Henoch in der oben geschilderten Metamorphose ist und bleibt das Subjekt der Himmelsreise, nicht die Engel. Zur Verwandlung in einen herausragenden Engel Metatron ist seine menschliche Herkunft die unerlässliche Voraussetzung. An dieser Stelle – so kann man folgern – ist es Absicht der Schilderung zu zeigen, dass der erhabene Gott weiterhin erreichbar ist, dass der Mensch nicht nur zu Gott gelangen kann, sondern ihm fast gleich („ähnlich“) werden kann.[209]

Aus diesen Beobachtungen sind zwei wichtige biblische Gesichtpunkte hervorzuheben, die miteinander verbunden sind und die in der jüdischen Religionsgeschichte noch eine enorme Wirkung nach sich zogen: Es handelt sich um die Menschengestaltigkeit Gottes und Gottebenbildlichkeit des Menschen.[210] Umso auffälliger ist daher, dass die Schilderung der Verwandlung Henochs der Möglichkeit der Wiederherstellung der Adams-Ebenbildlichkeit dient.[211]

Die Einkleidung und Krönung

Kapitel 15 setzt die Investitur mit der Einkleidung und Krönung fort. Metatron-Henoch wird mit einem herrlich-majestätischen Gewand (Robe/Mantel) bekleidet und mit einer

---

[207] Vgl. SCHÄFER, Gott, 28 mit Anm. 70.71.
[208] Der Aufstieg Metatrons, den die Engel und Wächter vergeblich zu verhindern suchen, wie es im § 9 zu lesen ist, gilt als weiterer Beweis.
[209] SCHÄFER, Gott, 120; Vgl. C. R. A. MORRAY-JONES, Transformational Mysticism in the Apokalyptic-Merkabah Tradition, in: JJS 43 (1992) 1-31, hier: 8: „[...] in the *šiʿur qomah*, we are told that Metatron’s body, like the *kabod*, fills the entire world, though the writer is careful to maintain a distinction between Metatron and the Glory of God Himself.”
[210] Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 7ff.; dazu D. STERN, *Imitatio Hominis*: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature, in: Prooftexts 12 (1992) 151-174; M. BOCKMUEHL, “The Form of God“ (Phil. 2:6). Variations on a Theme of Jewish Mysticism, in: JThS 48 (1997) 1-23.
[211] GOLITZIN, Place, Abschnitt 32; Vgl. dazu MAIER, Kabbalah, 28f.

herrlichen Königskrone gekrönt, in die 49 (=7x7!) Edelsteine eingefügt sind.[212] In diese gravierte Gott mit seinem Finger wie mit einem flammenden Griffel die Buchstaben ein, mit denen Himmel und Erde erschaffen wurden.[213] Hier ist zu unterscheiden zwischen dem, was mit den priesterlichen Inverstituren in Ex 29 übereinstimmt[214] und dem, was die Erklärung gemäß der dritten Henoch-Tradition zulässt.[215] Denn das Charakteristische liegt hier in der Betonung der Königsherrschaft, nicht in der Priesterschaft.[216]

Dazu sind zwei wichtige Hinweise von MARTHA HIMMELFARB[217] zu erwähnen. In einer Stelle von Ex 29 gelten nämlich die *zwölf* Steine als „Schmuckstücke" der hohenpriesterlichen Kleidung, während die *neunundvierzig* Steine im Hebräischen Henoch-Buch auf der Krone des Metatrons eingefügt sind. Sie gelten hier explizit als königliche Investitur und erhalten damit eine grundsätzliche Bedeutung für die Funktion Metatron-Henochs als Stellvertreter des hohen und erhabenen Gott-Königs,[218] vor allem wegen des Kontextes und der Bedeutung der eingravierten Buchstaben auf dieser Krone, mit denen Himmel und Erde erschaffen wurden. Gestützt auf die Schilderung über den Strahlenglanz Henochs und die Huldigung aller Engel – einschließlich Sama'els[219] – vor ihm[220] ist zu betonen, dass die „Buchstaben" nicht einfach mit der Schrift „Heilig

---

[212] SCHÄFER, Übersetzung I, 36, § 15: „Er machte mir eine königliche Krone, an der 49 glänzende Steine befestigt waren, [die] wie das Sonnenrad (aufleuchteten), dessen Glanz strahlt in die vier Enden des *ʿarevot raqiaʿ* (Arabot-Palast des Himmels) in die sieben *reqiʿim* und in die vier Enden der Welt."

[213] SCHÄFER, Übersetzung I, 37, § 16: „Aus der übermäßigen Liebe und großen Zuneigung heraus, mit der der Heilige, er sei gepriesen, mich mehr als alle Söhne der Höhen liebte und schätzte, schrieb er mit seinem Finger, mit einem flammenden Griffel auf die Krone auf meinem Haupte, (die) Buchstaben, mit denen Himmel und Erde erschaffen wurden, (die) Buchstaben, mit denen Meere und Flüsse erschaffen wurden, (die) Buchstaben, mit denen Berge und Hügel erschaffen wurden, (die) Buchstaben, mit denen Sterne und Planeten erschaffen wurden, Blitze, Winde und Donner, Donnerschläge, Schnee und Hagel, Sturm und Braus, (die) Buchstaben, mit denen alle Bedürfnisse der Welt und alle Ordnungen der Schöpfung zusammen erschaffen wurden. Jeder einzelne Buchstabe zuckt ein ums andere mal wie Blitze, ein ums andere mal wie Fackeln, ein ums andere mal wie feurige Lohe, ein ums andere mal wie das Aufgehen von Sonne, Mond und Sternen."

[214] Vgl. dazu die voranstehende Ausführung im Abschnitt: 4.2.

[215] DAN, Ancient Jewish Mysticism, 118.

[216] Vgl. HIMMELFARB, Ascent, 61f; über die Rolle Henochs als Priester/Hohepriester, *siehe*: ORLOV, Enoch-Metatron, 113f. und die Verweise dort.

[217] HIMMELFARB, Ascent, 45.

[218] Vgl. SCHÄFER, Übersetzung I, 31f., § 13.

[219] *Siehe* dazu SCHÄFER, Origins, 316-318.

[220] SCHÄFER, Übersetzung I, 39f., § 17-18: „Als der Heilige, er sei gepriesen, mir diese Krone auf mein Haupt setzte, zitterten vor mir alle Fürsten der Königreiche in der Höhe des *ʿarevot raqiaʿ* und die Soldaten eines jeden einzelnen *raqiaʿ*. Und sogar die Fürsten der e*reʾlim*, die Fürsten der *ṭafśarim*, die Fürsten der *ereʾlam*, die größer sind als alle Dienstengel, die vor dem Thron der Herrlichkeit dienen, zitterten und schreckten vor mir zurück, als sie mich sahen. Und sogar Sama'el, der Fürst der Ankläger, der größer ist

dem Herrn“, die in der „Goldplatte“ der hohenpriesterlichen Kleidung eingraviert wurden (Ex 28,38), gleichgesetzt werden dürfen. „Thus while priestly investiture is perhaps not the central aspect of Enoch’s transformation, it can nevertheless be discerned in the background.“[221]

Nun findet sich auch in den Darlegungen Aphrahats eine Reihe von Hinweisen, die darauf deuten, dass das atl. Priestertum in seinem Denken nur eine untergeordnete Rolle spielt.[222] Vor allem gewinnt man den Eindruck, dass er in der Darlegung „Über die Beere“ einerseits eine enge Beziehung zum Königtum sieht,[223] dass aber andererseits das Dokument in Entsprechung der prophetischen Aufgabe der Belehrung und Unterweisung des Volkes dient. Diesen Zusammenhang deutet Aphrahat im Kapitel 16 der *XXII. Demonstratio* an, wenn er über die Priesterschaft in ihrer Funktion als Engel (vgl. Mal 2,7)[224] spricht, die über das Gesetz Gottes und seine Einhaltung im Volk zu wachen hat.[225] Fasst Aphrahat in der Darlegung „Über die Büßer“ die Priester, die Schriftgelehrten und Weisen[226] in eine Gruppe zusammen, so werden sie in der Darlegung „Über die Ermahnung“ gleichzeitig mit den Propheten genannt und in Beziehung zum ganzen mosaischen Gesetz in Israel gestellt.[227]

---

als alle Fürsten der Königreiche in der Höhe, fürchtete sich und erzitterte vor mir […] Alle fielen (nieder) auf ihr Angesicht, als sie mich sahen, und konnten mich nicht ansehen, wegen der Majestät, der Zier, der Schönheit, des (schönen) Aussehens, des Scheinens, des Lichtes, der herrlichen Krone auf meinem Haupte“; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 13-14: 265f.

[221] HIMMELFARB, Ascent, 45; Vgl. ELIOR, Mysticism, 12; K. E. GRÖZINGER, The Names of God and the Celestical Powers: Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature, in: J. DAN (ed.), Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism: Early Jewish Mysticism [Jerusalem Studies in Jewish Thought 6 (1987)] 53-69.

[222] Vgl. VOGEL, Erlösung, 152.

[223] D 23:3; FC II, 529; BROCK, Syria and Mesopotamia, 179; *siehe* unten: 10.2.2.

[224] Vgl. CRAMER, Engelvorstellungen, 40. 162; EGO, Diener, 371; N. G. COHEN, *From* Nabi *to* Mal’ak *to* “*Ancient Figure*“, in: JJS 36 (1985) 12-24, hier: 15ff.

[225] D 22:16; FC II, 512 (PS I 1024, 16-1025,7); Vgl. EPHRÄM, *CNis* 42,10.

[226] D 7:18; FC I, 226f.: „Auch zu euch spreche ich, die ihr die Hörner tragt, den Priestern, Schriftgelehrten und Weisen (vgl. Dtn 20,2-9)“; D 7:26; FC I, 233: „Ihr Wächter, gebt schön acht und warnt das ganze Volk vor dem Schwert, damit es nicht kommt und die Seele hinwegrafft!“

[227] D 14:26; FC II, 358f.

Metatron hat siebzig Namen, entsprechend den siebzig Sprachen in der Welt;[228] sein König nennt ihn aber „Jüngling“ (*naʿar*).[229] Ein anderer Name sticht hervor: „Er setzte sie (zu erg.: die Königskrone) auf mein Haupt und nannte mich «kleiner JHWH» (JHWH ha-qatan) vor seiner ganzen [himmlischen] Familie in der Höhe, wie es heißt: «Denn mein Name ist in seinem Innern» (Ex 23,21).“[230]

Auch wenn das Henoch-Buch diesem Exodustext folgt, zeigt die Fortsetzung in der hier angeführten Stelle deutlich, dass dieses Zitat eine andere Bedeutung als im ursprünglichen Zusammenhang besitzt: Es geht nicht um Engel, sondern um Henoch-Metatron. Auf Grund der Kraft des Gottesnamens als Bestandteil seines Namens, ist Henoch (und nicht die Engel) das höchste himmlische Wesen nach Gott.[231] Er ist der kleine „Mitgott“, dessen Thron *neben* oder auch *vor* dem großen „Hauptgott“ steht. Dieser Titel bringt die besondere Auszeichnung Henochs und seine besondere Nähe zu Gott zum Ausdruck.

Dies ist von entscheidender Bedeutung, gerade im Hinblick auf die besondere Sohneswürde Metatrons.[232] Im Angesicht der ganzen „oberen Familie Gottes“ (*pāmaljā šäl maʿlāh*[233]) wurde er «kleiner JHWH» (*hassem haqqatan*) genannt. CLEMENS THOMA[234] verwies darauf, dass hier der Sohnestitel in erster Linie als „ein intim-familiärer (nicht als ein messianischer!)“ anzusehen ist. Er setzt dann fort: „Er ist Menschen reserviert,

---

[228] J. DAN, The Seventy Names of Metatron, in: *DERS.*, Jewish Mysticism Vol 1: Late Antiquity, Northvale/New Jersey/Jerusalem 1998, 229-234; *siehe* dazu ABRAMS, Divine Ontology, 301 mit Anm. 33.

[229] SCHÄFER, Übersetzung I, 9f., § 4: „R. Yismaʿl sagte: In jener Stunde fragte ich Metatron, den Engel, der Fürsten des Angesichts, (und) sagte zu ihm: Wie ist dein Name? Er sagte zu mir: Ich habe siebzig Namen, entsprechend den siebzig Sprachen in der Welt, und alle sind auf dem Namen des Königs der Könige, aber mein König nennt mich «Jüngling»“; überdies braucht hier nicht in aller Breite vorgeführt zu werden; *siehe*: G. SCHOLEM, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York ²1965, 49-50; FOSSUM, Name, 297f.; ORLOV, Enoch-Metatron, 133f.; SCHÄFER, Origins, 319; BOYARIN, Beyond, 338-344; ABRAMS, Divine Ontology, 295; auch der „Menschensohn“ in 4 Ers 13,32 (*arab.*), 13,37 (*äthiop.-arab.*), 13,52 (*arab.*) wird als „Jüngling“ bezeichnet; *siehe* E. SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, Lund 1946, 147. 178f. (mit Anm. 81).

[230] SCHÄFER, Übersetzung I, 36, § 15; Vgl. ALEXANDER, OTP I, hier Kap. 12: 265; Vgl. dazu SCHÄFER, Jesus, 117; ESKOLA, Messiah, 121; S. LIEBERMAN, »Metatron, the Meaning of his Name and his Function« (Appendix), in: I. GRUENWALD, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (AGAJU 14), Leiden 1980, 235-241, hier: 239; DAN, Mysticism, 109.

[231] SCHÄFER, Jesus, 117; ABRAMS, Divine Ontology, 305.

[232] THOMA, Jüdische Zugänge, 173.

[233] SCHÄFER, Rivalität, 41.

[234] THOMA, Jüdische Zugänge, 173.

deren hervorstechendstes Merkmal der spirituell-intime Umgang mit Gott war. Diese Menschen sind nach damaliger Auffassung von höherer Würde als die Engel, die schon von Natur aus zur «oberen Familie Gottes» gehören.“[235]

Des Weiteren sei noch ausdrücklich betont: Die Rede Gottes an Henoch-Metatron ist in erster Linie eine Rede zum Sohn, enthält aber zugleich Aussagen über ihn als Sohn. So ist es interessant zu sehen, dass eine ähnliche Auffassung wie in der Hekhalot-Literatur und deren Interpretation der atl. Zitate auch bei Aphrahat zu finden ist. Im Spannungsfeld mit den jüdisch-rabbinischen Ansätzen verdeutlicht Aphrahat seine theologische Grundausrichtung und christologische Grundentscheidung, indem er die Namensbezeichnung Christi als „Erstgeborener“ (*bukrā*) einführt. Dieser gewählte Zugang bietet die Möglichkeit, die zentrale Namensbezeichnung Christi als „Sohn Gottes“ (*b^{e}rā d-(ʾ)allāhā*) bzw. als „eingeborener Sohn“ (*īḥīḏāyā*) in Beziehung zu setzen; mehr noch: er gilt für Aphrahat als entscheideder Anfang gleichsam als Schlüssel zum tieferen Verständnis der Gottheit Christi.

7.5. Jesus, der erstgeborene Sohn – Christus-Adam-Metatron

Diese Feststellung trifft Aphrahat in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ermahnung, in welcher er sagt:

> „Er (zu erg.: Christus) ist das Korn (*perd^{e}tā*), das viel Frucht bringt (vgl. Mt 13,31f), das obwohl es ganz klein ausgesät wurde, zu einem mächtigen Baum wurde. Er ist *der erstgeborene Sohn* (*b^{e}rā bukrā*), *Kind* der Maria (vgl. Lk 2,7) (*yaldā d-men maryam*); empfangen wir seine Kleinheit (*zʿuruteh*), damit wir uns an seiner Größe (*rabbuteh*) erfreuen! Er ist der, der litt, auflebte und in die Höhe fuhr; glauben wir an ihn in Wahrheit (*š^{e}rārā*), dass wir sein Kommen annehmen!“[236]

Aphrahat verfolgt die Linie der alttestamentlichen und jüdisch-rabbinischen Hermeneutik über das Kommen Gottes und dessen Einwohnungsgegenwart mitten unter seinem Volk, indem er das Ereignis der *Fleisch*- und *Menschwerdung* Gottes in Jesus, dem Kind Maria, als konkrete Verwirklichung der Selbsterniedrigung und Selbstbindung Gottes einbezieht. Um diese Vorstellung zu verdeutlichen, stützt sich Aphrahat auf die Sonderstellung Israels als den „erstgeborenen Sohn“.

---

[235] Ebd.
[236] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,12-18) (Kursivierung vom Verfasser); *siehe* den ganzen Text in: 3.2.2. (Anm. 186).

Das Volk Israel als erstgeborener Sohn

Wie sich zeigen wird, zielen die Darlegungen Aphrahats auf eine Erklärung dessen hin, was auch im strengen jüdisch-semitischen Monotheismus denkbar und legitim ist. Die Textbasis lautet:

> „Ferner höre über den (Namen) Gottessohn, wie wir ihn (zu erg.: Christus) nennen. Sie (zu erg.: die Juden) sagen, obwohl Gott keinen Sohn hat, macht ihr diesen gekreuzigten Jesus zum erstgeborenen Sohn Gottes. Denn Israel nannte er «meinen erstgeborenen Sohn», als er zu Pharao schickte und durch Mose zu ihm sprach: «mein erstgeborener Sohn ist Israel. Ich habe dir gesagt: 'Sende mir meinen Sohn, dass er mir diene!' Aber du wolltest ihn mir nicht schicken. Siehe, so töte ich deinen erstgeborenen Sohn» (Ex 4,22f). Auch durch den Propheten hat er davon Zeugnis abgelegt, ihnen Vorwürfe gemacht und zum Volk gesprochen: «Aus Ägypten rief ich meinen Sohn. Wie ich ihn rief, gingen sie hin und verehrten Baal und opferten den Götzenbildern Weihrauch» (Hos 11,1f). Jesaja hat von ihnen gesagt: «Söhne habe ich aufgezogen und großgezogen. Diese aber haben übel an mir gehandelt» (Jes 1,2). Ferner steht geschrieben: «Söhne des Herrn, eures Gottes, seid ihr» (Dtn 14,1).“[237]

Die Schriftsstelle Ex 4,22 legt die Betonung auf die Bekanntgabe der privilegierten Status Israels als „Erstgeborener“.[238] Schon in Ägypten wurde Israel offiziell von Gott „mein erstgeborener Sohn“ genannt.[239] So schreibt Aphrahat an anderer Stelle:

> „Die Stimme des Heiligen wurde von Mose gehört, und er sandte ihn, das Volk aus Ägypten zu führen, aus dem Haus Pharaos, aus der Knechtschaft der Ägypter, und sprach zu ihm: «Sprich zu Pharao: Mein erstgeborener Sohn ist Israel. Ich habe dir gesagt, meinen Sohn zu entlassen, dass er mir diene» (Ex 4,22f).“[240]

Für die hier zu behandelte Exodusstelle sind drei Gedanken von Bedeutung.

Erstens geht es im Ausdruck „Erstgeborener“ um die Verhältnisstellung Israels in seiner größeren Nähe zu JHWH. Nach Aphrahat war das Volk Israel im Buch des Lebens eingeschrieben.[241] Der Grund dafür ist die herzliche Barmherzigkeit JHWHs und seine dauerhafte, grenzenlose Fürsorge. Die Willenentscheidung Gottes und die Macht seiner

---

[237] D 17:4; FC II, 419.
[238] Vgl. D 16:5; FC II, 412.
[239] *Siehe* dazu A. HOCKEL, Christus der Erstgeborene: Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15, Düsseldorf 1965, 25-33.
[240] D 19:1; FC II, 441f.
[241] D 16:4; FC II, 411; Vgl. D 2:17; FC I, 113.

rettenden Liebe „schafft“ das Volk Israel zum „Erstgeborenen“.[242] Er kümmert sich weiter um dieses Volk mit der sorgenden Liebe, mit der ein „mütterlichen Vater“ seine Söhne umsorgt.[243]

Die Glaubenshermeneutik des Würdenamens „Erstgeborener“ weist offensichtlich auf ein Zweifaches hin: Zum einen bezeichnet es die bleibende Eigenschaften Gottes als den Liebenden zugleich den Handelnden. Solches Verständnis setzt die Schöpfungsabsicht Gottes voraus, eine innige Gemeinschaft mit den Menschen zu haben und bei den Menschen zu wohnen. Er besagt zum anderen, wenn es von besonderer Würde Israels *vor* JHWH ausgesagt wird, dass es sich um die Annahme durch Gott handelt; es geht also um die religiöse Berufung, Erwählung und Bevorzugung Israels gegenüber allen übrigen Völkern.[244] Der Würdename „Erstgeborener“ für das Volk Israel bedeutet demnach geliebter Sohn und bevorzugter „Sohn Gottes“.[245]

Aus dieser theologischen Hermeneutik des Glaubens ist die gleiche Bezeichnung für den erwählten König Israels mit einzubeziehen.[246] Der davidische Zionskönig tritt in

---

[242] Der Exodustext handelt vom Akt der Sohn*werdung*, im Hos 11,1-3 steht die Behauptung schon fest: Israel *ist* „Sohn Gottes“ – jedoch verhält es sich nicht wie Gottes Sohn (vgl. Hos 1,2-9; Jes 1,2). Im Blickfeld Hoseas ist das zeitgenössische Israel „Sohn Gottes“, denn es ist von JHWH gerufen worden. Anders als im Exodustext ist die Bekanntgabe im hoseanischen Text nicht von der Erwählung zum „erstgeborenen Sohn Gottes“, sondern von der Berufung des jungen „Knaben“. So ist die Bezeichnung „Sohn Gottes“ hier als eine Adoptivsohnschaft zu verstehen. Das Volk Israel *war* nicht Sohn, es wurde in Ägypten offiziel zum Sohn *ernannt*. Das Volk Israel ist zum Sohn Gottes „geworden“; es *ist* der aus Ägypten gerufene Sohn Gottes. Nach all dem darf man als erwiesen annehmen, dass die Sohnschaft Israels zugleich ein geschichtlichen Verhältnis enthält, also keines, das von Natur besteht. Erkennbar ist auch an dieser Aussage, dass die Dynamik der Heilsgeschichte nie spannungsfrei zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist; *siehe* dazu A. BÖKLER, Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes, Güterslöh 2000, 257.

[243] Vgl. R. FELDMEIER, Gottvater: Historisch-kritische Relecture eines vertrauten Gottesbildes, in: K. FINSTERBUSCH/M. TILLY (Hg.), Verstehen, was man liest. Zur Notwendigkeit historisch-kritischer Bibellektüre, Göttingen 2010, 123-139.

[244] *Siehe* dazu SCHENKER, Gott als Vater – Söhne Göttes, 11 (mit Anm. 7) und 13 (mit Anm. 12) und die dort angeführte Literatur!

[245] V. HOUNDER, Israel Sohn Gottes. Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters (OBO 6), Göttingen 1975, 54; J. KREMER, „Sohn Gottes“, in: BiLi 46 (1973) 3-21, hier: 6-7; H. HAAG, Sohn Gottes im Alten Testament, in: ThQ 154 (1974) 223-231.

[246] Vgl. HENGEL, Sohn Gottes, 37ff; ebenfalls ist zu beachten, dass in der israelitischen Königstheologie die Gottessohnschaft des Königs nicht im Sinne einer physischen Abkunft des Königs von Gott verstanden wird. Nicht durch Empfängnis und Geburt, sondern durch Rechtsakt der Inthronisation wird der Thronanwärter am Tag der Inthronisation – also betont mit der verwendeten Zeitadverbiale „heute“ (*hajjōm*) – als Sohn Gottes „gezeugt“; *siehe* dazu K. KOCH, Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel, in: E. OTTO/E. ZENGER (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), Stuttgart 2002, 1-32, hier: 12 (mit jeweils weiterführender Literatur!).

das Vater-Sohn-Verhältnis ein, nicht als besonderes Individuum, sondern weil er Nachkomme der Davididen bzw. Glied des erwählten Volkes Gottes ist (2Sam 7,14; Ps 2,7; vgl. Dtn 32,18; Jer 24,7).[247]

Es zeigt sich *zweitens*, dass der verliehene Würdename Israels und die Aufgabe in der dienenden Existenz sich gegenseitig bedingen. Solche enge Verbindung zwischen Gabe und Aufgabe liegt tief im altorientalischen Kulturbereich.[248] Der Schriftbeweis Ex 4,23 gibt als Motiv für den Auszug die Forderung Gottes an, ihn (JHWH) in der Wüste zu feiern. Die Befreiung und die Adoption sind eine zeichenhafte Form der Indienstnahme des Volkes durch JHWH. Deshalb wurden dies als „Gottes-Dienst" beschrieben (vgl. Ex 5,1),[249] der auf einen besonderen Auftrag und den geforderten Gehorsam verweist.[250] Im Gegensatz zum ägyptischen Sklavendienst unter dem Joch des Pharaos spricht die Exodusstelle von der Bestimmung Israels zu einer höheren Würde, nämlich der des *dienenden* „Sohnes Gottes". Im Unterschied zur sklavischen Abhängigkeit charakterisiert dieses Dienen als neue Freiheit aus freier Liebe zu Gott. Getragen vom Vertrauen auf die Güte Gottes und tief verankert in einem innigvertrauten Verhältnis zu Gott entspricht diesem Dienst deshalb die Würde, die Israel seine erstgeborene Stellung sichert (Dtn 14,1). Erstgeborener zu sein, heißt demnach Diener des wahren Gottes zu sein und zwar gemäß der Bundesordnung bzw. der Weisung/Tora.

Drittens weist diese Ergänzung auf die Sohnesstellung Israels in engster Verbindung mit dem geschichtlichen Ereignis am Sinai hin, dem Berg der Gottesgegenwart, dem Ort des „Neuen Edens".[251] Gemäß der Sinaitheologie steht der „Sohn Gottes" hier als

---

[247] Vgl. J. DE FRAINE, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der »Korporativen Persönlichkeit« in der Heiligen Schrift, Köln 1962, 141ff.; G. von RAD, Das jüdische Königsritual, in: *DERS.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1961, 205-213, hier: 211; J. W. ROGERSON, "The Hebrew Conception of Corporate Personality", in: JThS 21 (1970) 1-16; G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2Sam 7,1-17 (EThS 22), Leipzig 1992, 74ff.

[248] O. EISSFELDT, Sohnespflichten im Alten Orient, in: Syria 43 (1966) 39-47: hier 39.

[249] Vgl. D 16:5; FC II, 412; HOUNDER, Israel Sohn Gottes, 25; OWENS, Genesis and Exodus, 194.

[250] O. CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 281.

[251] ANDERSON, Genesis, 14; hier ist nochmals an das zuvor Gesagte über die „Neuschöpfung" Israels als JHWHs Gemeinde zu erinnern. Aus dieser Geschichte ist deutlich zu sehen, dass der Bund Gottes mit dem Volk Israels nicht nur die Voraussetzung ist, sondern zugleich das Ziel der Erlösung. Die Rede vom „Neuen Eden" ist deshalb vom Ausgang aus Ägypten und zum Hinzug zum Sinai zu verstehen: *siehe* oben: 4.1. Weltschöpfung und Tempel: *In der Priesterschrift*; Vgl. dazu A. WÜNSCHE, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Ueberlieferungen in der Keilschrift-Literatur (Ex Oriente Lux Bd. 2/Heft 4), Leipzig 1906, 45: „Schließ-

der neue geschaffene Mensch (Adam) im freiwilligen Knechtsdienst unter der Autorität der absoluten Königsmacht Gottes und unter dem Joch der Tora.[252] Dabei ist zu bemerken, dass in der Tora Erzählungen und Gebote miteinander verbunden sind. Das ist Ausdruck dafür, dass Gottes Heilswille und sein fordernder Wille zusammengehören. So gehören der Heilswille Gottes und eine damit korrespondierende Lebensordnung ebenfalls zusammen. Die Forderungen sollen ein Leben ermöglichen, das dem Erwählungshandeln des lebendigen Gottes entspricht. Sie sind Lebensordnung für das erwählte Volk. Das legt die Folgerung nahe, dass das Auferlegen des Jochs nicht als Last aufzufassen ist, sondern als Beginn einer Aufgabe, die zum Heil führt. Damit zeigt sich der Aussagewert der Bezeichnung „Sohn Gottes" in Zusammenhang mit der inneren Zustimmung zur Tora, was der besonderen Heiligkeit des reinen Gottesdienstes gleichkommt (vgl. Dtn 14,2; Num 16,3). Israel war als Bundesvolk auserwählt zur wahren Gottesverehrung. Die innere Zustimmung zur Tora ist auch Grund für die innere Zusammengehörigkeit des Volkes und Garant für die Kontinuität dessen, was die Beziehung zwischen Israel als dem Sohn des lebendigen Gottes und seinem Gott in der gesamten Glaubensgeschichte Israels ausmacht.[253]

Jesus der Bruder – die Verwandtschaft mit Christus-Adam-Metatron

Aus dem Hintergrund dieser jüdisch-biblischen Tradition ist die Interpretation des Namens Christi bei Aphrahat weiter zu verfolgen:

> „Von Salomo hat er (zu erg: Gott) gesagt: «Er wird mir Sohn sein, und ich werde ihm Vater sein» (2Sam 7,14; 1Chr 22,10). *Auch* wir *nennen* diesen Christus Sohn Gottes, durch den wir Gott er-

---

lich stellt die Sage Adam in seiner Lebensgeschichte als Prototyp des israelitischen Volkes dar, wie er als Prototyp auch des Messias gefasst wird. Wie Gott Adam ins Paradies führte und ihm Befehle gab, die er aber übertrat und deshalb ausgestoßen wurde, und Gott Klage über ihn anstimmte, ebenso brachte er Israel in das gelobte Land, gab ihm Gesetze, die es übertrat und deshalb vertrieben wurde, und Gott stimmte Klage darüber an. Der Messias wird das ganze durch Adams Sünde in die Welt gekommene Verderben beseitigen und die verloren gegangenen Glücksgüter der Menschheit wieder zurückbringen."

[252] In diesem Zusammenhang ist die Funktion des Zionskönigs als der erste Vollstrecker des Willens des Gott-Königs zu verstehen; er selbst wird also zum Modell der Torafrömmigkeit (vgl. Dtn 17,14-20); *siehe* dazu E. ZENGER, „Wozu tosen die Völker …?" Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms, in: E. HAAG/F.-L. HOSSFELD (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. FS H. Groß (SBB 192), Stuttgart 1986, 495-511, hier: 509; Vgl. H.-J. FABRY, Der Messias. Perspektiven des Alten Testaments, in: *DERS.*/K. SCHOLTISSEK, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB – Themen 5), Würzburg 2000, 23.

[253] D 16:7; FC II, 414; Vgl. dazu W. SCHLIEßKE, Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament (BWAN 97), Stuttgart 1973, 162; HOUNDER, Israel Sohn Gottes, 44f. 55.

kannt haben, *wie* er Israel «meinen erstgeborenen Sohn» genannt hat und *wie* er von Salomo gesagt hat: «Er wird mir Sohn sein.» Wir haben ihn Gott *genannt, wie* er auch Mose mit seinem eigenen Namen bezeichnet hat (vgl. Ex 7,1). Auch David hat von ihnen gesagt: «Ich habe gesagt: 'Götter seid ihr und Söhne des Erhabenen allesamt'» (Ps 82,6). Da sie aber nicht eifrig waren, sprach er also gegen sie: «Wie Menschen werdet ihr sterben, wie einer der Fürsten werdet ihr zu Fall kommen» (Ps 82,7)."[254]

Eine nach wie vor gültige Betrachtungsweise bei Aphrahat ist, dass sein Christusbild, seine Bildrede und namentliche Theologie/Christologie sowie seine typologische Darlegung eine tiefe Einheit besitzt, die immer lebendig und organisch bleibt. Beispielhaft wurde diese Feststellung unter anderem an theozentrischer Deutung des Wortes und des Namens „Jesus"/„Jeschua" (*yešūʿ*) (vgl. Sir 46,1; Mt 1,21; Lk 1,31) oder „Immanuel"/„Immanu-schechina" (vgl. Ex 3,14; Jes 8,8; Mt 1,23) verdeutlicht.[255] Aus diesen Beobachtungen ist die verwendete Bezeichnungen „Lebendigmacher" (*maḥyānā*) und „Erlöser" (*pārōqā*) bei Aphrahat einzubeziehen.[256] Im Horizont der namentlichen Theologie ist festzuhalten, dass Aphrahat von Jesus als „unserem Retter und Erlöser" (*yešūʿ pārōqān*)[257] nur sprechen kann, wenn oder weil er *zugleich* von Gott als „unserem Retter und Erlöser" spricht.[258] In dieser *funktionalen* Hinordnung des Heilswerkes Jesu auf die von Gott initiierte und bleibend von ihm getragene Heilsgeschichte wird Jesu Stellung als endgültige Träger und Interpreten des Gottesnamens hervorgehoben.[259]

In dieser Erwägung liegt die Grundlage der weiteren Argumentation Aphrahats: Gott existiert und seine Existenz ist Tätigkeit; dieser eine ursprungslose Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde „kann nicht wie eine Götterstatue geschaut werden, sondern er

---

[254] D 17:4; FC II, 419-420 (Hervorhebung vom Verfasser).
[255] *Siehe* oben: 5.1.4.; 6.5.1. und unten: 11.1.2.
[256] In der Peschitta Joh 4,42 wird Jesus als „Lebendigmacher" oder als „Lebensgeber" (*maḥyānā*) bezeichnet (vgl. Apg 5,31; 2Tim 1,10; Tit 1,4). Diese Bezeichnung ist äquivalent mit dem Terminus „Retter" (*σοτήρ*) nach der griechieschen Tradition; hierzu KLIJN, Acts of Thomas, 184. APHRAHAT verwendet diese Bezeichnung *maḥyānā* 15 Mal: D 1:17 (PS I 40,5); D 2:6.12.20 (PS I 57,14; 72,24; 96,11); D 3:16 (PS I 136,7); D 4:11 vier Mal (PS I 160,20.24;161,10.23); D 6:10.17 (PS I 277,19; 305,20); D 13:7 (PS I 556,9); D 22:15 (PS I 1024,3); D 23:2.63 (PS II 4,14; 129,24); Vgl. OdSal 41,11; ActThom, 10;52; *siehe* auch ActThom, 39;42;47;97;136;143;149;161.
[257] *Siehe* D 11:12; FC II, 295f. (PS I 501,11-504,20).
[258] In der Peschitta Lk 1,47 ist zu lesen: „Gott ist mein Retter" (*ʾallāhā maḥyāny*); *siehe* dazu 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 3,4.
[259] E. ZENGER, Gott hat niemand je geschaut (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums, in: BiKi 65 (2010) 87-93, hier: 92-93 mit Anm. 10-13.

offenbart das Geheimnis seines Namens, indem er seinem Namen gemäß handelt";[260] darin besteht Gottes Offenbarung als *Selbst*mitteilung. Somit kann Gott den Menschen auch sein Wort geben, das er vor aller Geschichte immer schon in sich trägt. Die ganze Folge dieses Gedankens ist bei Aphrahat von der theologischen Feststellung in der soteriologischen akzentuierten Christologie eingerahmt: Der Mensch Jesus von Nazareth ist „die Stimme, die das Wort ist"; er ist „das Wort, das der Bund ist".[261] Gott gibt den Menschen sein Wort und darin sich selbst, das Wort, das der Bund ist. In seiner liebenden Barmherzigkeit erwirbt Gott sich namentlich eine geschichtliche Identität, indem er sich mit den Menschen (Adamskinder), die er hervorruft, identifiziert und diese sich mit ihm identifizieren.

Die Art und Weise, in der Aphrahat die Verwendung der göttlichen Namen Christi in den oben genannten Texten interpretiert, folgt genau der von jüdisch-biblischer Tradition festgelegten Linie. Das bewusste Reden von den göttlichen Namen und von den von Gott verliehenen Namen „Gott", „Sohn", „Erstgeborener" und „Sohn Gottes" an einem Individuum bzw. einem Kollektivsubjekt der Gemeinde als Volk ist nicht begrifflich fixierend, sondern „heilbar konkret-geschichtlich" und namentlich identifizierend. Darin ist der Ansatzpunkt der biblischen Vorstellung über Jesu Verhältnis zu Gott und zu den Menschen ersichtlich. Von diesem Ansatz her ist vor allem die inkarnatorische Adams-Metatron-Christologie bei Aphrahat zu würdigen: Es handelt sich also um die Menschengestaltigkeit Gottes und Gottebenbildlichkeit des Menschen.[262]

Gemäß der jüdisch-biblischen Tradition spricht der Name im Unterschied zum Begriff nicht über abwesend Abstraktes, das sich objektivieren ließe, sondern nennt und ruft ein sprechendes Gegenüber herauf. Das bewusste Reden über Gott meint darum immer grundlegend mehr als eine bloße Sachaussage, eben weil es immer auch der Ernstfall des Redens *mit ihm ist*. Denn wer den Namen nennt, spricht vor dem benannten Gegenüber auch zu ihm. Der traditionelle jüdische Respekt vor dem Gottesnamen JHWH be-

---

[260] Ebd., 91.
[261] *Siehe* unten: Kapitel 9 und 10.
[262] *Siehe* auch unten: 9.2.

wahrt diese Einsicht, in dem er die direkte Aussprache generell vermeidet und durch Umschreibungen, z.B. „Ort“ (*māqōm*) oder (mein) „Herr“ (*ᵃdonāj*) ersetzt.[263]

Aus der oben zitierten Darlegung Aphrahats (D 14:13)[264] ist der Würdename Jesu als „erstgeborener Sohn“ (*bᵉrā bukrā*) in seiner *Kleinheit*, in seiner irdischen Existenzweise, also in realer und voller Menschheit ersichtlich. Mit dieser Annahme ist sicher nicht zu weit hergeholt, wenn man sie mit der bisherigen besprochen namentlichen Theologie und so der geläufigen Auffassung Aphrahats von der Einheit des gottmenschlichen Königs Christus bzw. Christus-Adam-Metatrons als der endgültigen Wahrheit und Wirklichkeit (*šᵉrārā*) der Gottesliebe und Barmherzigkeit (*raḥmē d-(ʾ)allāhā*) in Demut (*makkīḵūṯā*) verbindet,[265] dass zwischen Gott und Jesus kein anderer „Gesandter“, „Heilsbringer“, „Lebendigmacher“ und „Erlöser“ sowie „Herr“ zugleich „Diener“ Gottes mehr Platz hat.[266]

Nochmals geht es hier nicht um eine bloße Logik abstrakter Begriffe, sondern um die geschichtliche Zuwendung der liebenden Gottesnähe zu den Menschen auszudrücken. Das spezifische dieses Ansatzes beruht auf die *Selbst*erniedrigung Gottes, seine Demut und Großzügigkeit [267] und damit zusammenhängend mit der Privilegierung des Menschen durch göttliche Namensverleihung, die Aphrahat in die Anthropologie und soteriologisch akzentuierte Christologie integriert. Aus dem hier skizzierten Rahmen ist die Position bzw. Argumentation Aphrahats zu verstehen, wenn er sagt, dass die Juden auch außer Gott jemand „Gott“, „Sohn“ und „Sohn Gottes“ nennen dürfen. Doch ist dies nicht das einzige und vollständige Verständnis Aphrahats von der Gottessohnschaft Christi.

---

[263] G. KITTEL, Der Name über alle Namen I: Biblische Theologie/AT, Göttingen ²1993, 37; Vgl. J. EBACH, Gottes Name(n) oder: Wie die Bibel von Gott spricht, in: BiKi 65 (2010) 62-67.
[264] D 14:39; FC II, 376 (*siehe* oben Anm. 236).
[265] Gemäß EPHRÄM gelten drei Stellen aus dem Johannesevangelium (Joh 1,1; 3,13 und 7,9) als Schriftbeweis für drei Seinsweisen Christi; so ist in seinem *CDiat* 14,29 zu lesen: „Es gab drei Daseinsweisen für unseren Herrn. Die *erste* war die seiner Gottheit (*ʾālahūtā*) allein; die *zweite* die, in der Gottheit und Menschheit (*ʾnašūtā*) vermischt waren; und die *dritte* die der Menschheit allein“ (mit Anm. 916 von Christian LANGE; Hervorhebung vom Verfasser); weitere Erklärung *siehe* LANGE, Portrayal of Christ, 80-81.
[266] SCHÄFER, Origins, 324-327.
[267] Vgl. KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 70.

Christus der Herr von Herrlichkeit zu Herrlichkeit

Die klare Unterschiede ist nicht zu übersehen, denn bezüglich der Wendung „Christus als Erstgeborener“ handelt es sich bei Aphrahat mehr als nur um einen Würdenamen bzw. eine Kennzeichnung des besonderen Status Jesu, die ihm auf Grund seiner aus Maria angelegten menschlichen Natur zukäme, sondern um eine tatsächliche Herkunft Jesu von Gott und die Gründung seiner göttlichen Position in Gott als den präexistenten Christus-Adam-Metatron[268]: Er ist in seiner Größe (*rabbutā*) vom Himmel herabgestiegen, als das vom Gottvater gesandte geliebte Kind (*raḥḥimā yaldā*) bzw. der vom Gottvater gesandte „geliebte Sohn“ (*b^{e}rā ḥabbīḇā*).[269]

Im Rahmen der ersten Bewegung Gottes von oben nach unten ist von Christi göttlicher Existenz (*k^{e}yānā rāmā*) zu seiner menschlichen Gestalt (*k^{e}yānā makkīḵā*) zu verstehen.[270] Im Gegensatz zur Metatron-Tradition, d.h. zur Aufstiegstradition (von unten nach oben) gemäß dem 3. Henochbuch entfaltet Aphrahat und zwar ausgehend vom Kommen Gottes im Abstieg Jesu Christi (von oben nach unten) (s)eine Christologie der Armen und für die Armen, die in die Formel gekleidet ist, dass Jesus Christus *reich* zugleich *arm* sei (2Kor 8,9; vgl. Phil 2,7).[271]

Aphrahat versteht seine Bemühung im Sinne einer biographischen „Auslegung“ und „Darlegung“, die aus dem Text heraus Anhaltspunkte für eine christologisch-soteriologische Interpretation des ersten Testaments gewinnt. Wie noch zu sehen sein wird, dass die hier gewählten Zugänge zur namentlichen Christologie bzw. zu Christus-Adam-Metratron sich gleich naheliegenden Einwänden seitens der Juden aussetzen. Bezüglich der Analogie und Unterschiede zum Aufstieg Henoch-Metatron ist die doppelte Bewegung Gottes in Jesus, dem Christus-Adam-Metatron hervorzuheben.[272] Der

---

[268] *Siehe* dazu H. LEROY, Jesus von Nazareth – Sohn Gottes. Zur Verkündigung des Apostels Paulus und der Evangelisten, in: ThQ 154 (1974) 232-249.

[269] Vgl. Mk 15,39; *siehe* oben: 3.2.2.; Vgl. OWENS, Genesis and Exodus, 193.

[270] SCHÄFER, Origins, 325: „In Metatron’s case there is only one movement, from the bottom up: he begins as a human being that, however, does not die but is exalted by Gott to heaven to assume there his angelic and almost divine function as God’s deputy and viceroy, appearing in the form and with the attributes of God, bearing God’s name, and worshiped by the angels.“

[271] D 2:19; FC I, 115; weiters s*iehe* unten: 9.2.

[272] D 8:24; FC I, 253-254: „[…] Da unser Herr gesprochen hat: «Keiner steigt zum Himmel hinauf, wenn er nicht zuvor vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel war» (Joh 3,13), und sprechen: «Sieh, unser Herr hat bezeugt, dass der irdische Leib nicht in den Himmel auffährt.» Doch denn

eine ursprunglose Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde hat sich bewegt; er allein ist der Ursprung der ersten Bewegung Jesu nach unten (Abstieg); er ist auch die Ursache der letzteren Bewegung Jesu nach oben (Aufstieg); er allein erhöht diesen Adamssohn (*barʾ ādām*) nach seinem Tod und ihm der große Herrlichkeit und dem Namen gegeben, der „größer ist als alle Namen", nämlich den Namen des Herrn (Phil 2,9).[273]

Im Gefolge der Meinung von PETER SCHÄFER ist es wichtig beachten, dass die Gestalt Metatrons des 3. Henochs sich grundsätzlich als eine *Reaktion* auf die neutestamentliche Botschaft von Jesus Christus vollzieht.[274] Weiters über das Problem der Einheit Gottes und der Natur Jesu sowie die Konsequenz zur Anbetung Christi, mit der Aphrahat die atl. Zitate als Gottesrede, vor allem als dessen Worte an und über Jesus Christus, versteht, werden innerhalb des 9. Kapitels Gegenstand der Betrachtung sein. Für die weitere Untersuchung empfiehlt es sich, der asketischen Antlitzmystik bei Aphrahat als Internalisierung des Wohntempelkonzepts nachzugehen.

7.6. Metatron-Mystik und die Internalisierung des Wohntempelkonzepts

Wie schon oben vorgestellt, wird der redaktionelle Rahmen des 3. Henoch-Buches als Gespräch des zur Markaba (Thron) Gottes im Himmel aufgestiegenen Menschen R. Yischmaʿel[275] mit dem in den höchsten Engel Metatron transfigurierten Menschen Henoch gestaltet.[276] Wie Henoch betritt auch der Mensch R.Yischmaʿel den siebten *Hekhal*; er wird zum „Lager der Schekhina" geführt und vor den „Thron der Herrlichkeit

---

Sinn begreifen die Idioten nicht. Denn als unser Herr Nikodemus unterwies, begriff dieser auch nicht den Sinn des Wortes. Daraufhin sprach unser Herr zu ihm: «Keiner ist je in den Himmel hinaufgestiegen oder wieder herabgestiegen» (Joh 3,13), um euch zu erzählen, was es da gibt. […] Siehe, ein anderer Zeuge ist nicht mit mir von dort herabgestiegen, um über das Zeugnis abzulegen, was im Himmel ist, damit ihr glaubt. Denn Elia führt dorthin hinauf, stieg aber nicht herab, um mit mir Zeugnis abzulegen, damit das Zeugnis von zweien bestätigt würde» (vgl. 2Kön 2,11)."

[273] D 6:10; FC I, 200; D 17:8; FC II, 425; *siehe* dazu SCHÄFER, Origins, 325; Vgl. VOLLENWEIDER, Jesus als Träger des Gottesnamens, 180-184.

[274] SCHÄFER, Origins, 324; Vgl. IDEL, Enoch Is Metatron, 222-223.

[275] ALEXANDER, „Introduction", OTP I, 225: „3 Enoch – like a number of other Merkabah texts – is attributed to Rabbi Ishmael, the famous Palestinian scholar who died shortly before the outbreak of the Bar Kokhbah War in A.D.132"; gemäß dem 3. Henochbuch (2:3) war Rabbi Ishmael ein Priester; Vgl. dazu SCHOLEM, Mystik, 45 mit Anm. 3; R. S. BOUSTAN, Rabbi Ishmael's Priestly Genealogy in *Hekhalot* Literature, in: A. D. DECONICK (ed.), Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBLSS 11), Atlanta 2006, 127-141.

[276] SCHÄFER, Gott, 117f.121.126. Hier ist auf die ständig wiederholte Einleitungsformel „R.Yischmaʿel sagte: Es sprach zu mir Metatron, der Engel, der Fürst des Angesichts" als Offenbarung Metatrons an R.Yischmaʿel hinzuweisen; Vgl. ALEXANDER, Second God, 106f.

gestellt, um die Merkaba zu betrachten und ihr zu dienen.[277] Durch die Art der Erzählung im asketisch-mystischen Kontext wird die Höherwertigkeit des Menschen charakterisiert. Diese Erzählung dient gewiss sapientialen und paränetischen Zwecken, die wohl primär den Einzelnen im Rahmen dieser Gemeinschaft angehen.

7.6.1. Die „Gottesschau“ der Weisen

Der hier skizzierte redaktionelle „Rahmen“ hat auch für die Darlegung Aphrahats Gültigkeit. So ist von der Prämisse auszugehen: Durch die Einwohnung Christi ist der „weise“ Aphrahat gleichsam jetzt schon „verwandelt“ zum großen Tempel Gottes, d.h. es handelt sich um eine „Verwandlung“ in die neue „engelhafte“ Lichtgestalt und das „engelgleiche“ Leben auf der Erde. Seine Weisheit und sein Wissen sind hervorragend. Sein Herz besitzt die „Weite“ und ist voller guter Schätze; „eingeschlossen sind in seinem Denken alle Geschöpfe, geweitet ist sein Sinn, um aufzunehmen.“[278] Seine Gestalt bleibt auf der Erde, aber sein Gedanke „fliegt“ in den himmlischen Tempel, zur Herrlichkeit der Schechina, um sie zu betrachten und ihr zu dienen. *Kurz*: Aphrahat als der „Weise“ kann jetzt Gott sehen und schauen. Aus dieser individuellen Erfahrung ist zu entnehmen, was ROBERT MURRAY beschreibt: „the same words are used to describe first their winged flight and then his [the sage’s] mental experiences.“[279]

Die Spiritualisierung bzw. Sakralisierung und Internalisierung des Wohntempelkonzepts geht hier parallel mit der Internalisierung der jüdischen Apokalypsen. Aufschlussreich und wesentlich sind die zwei Bedeutungen des Tempels und das gleichzeitige Aufsteigen des Gedankens, wie es bereits im voranstehenden Kapitel behandelt wurde.[280] Resümierend lässt sich sagen: Das Innere des großen Tempels, d.h. das Menschenherz ist gleich wie das Paradies/der Garten Eden. Dort ist Christus und sein Geist als die Kraft und die Weisheit Gottes, als der Baum des Lebens und der Erkenntnis eingepflanzt. Wie bei Christus selbst gilt es deshalb zuallererst, den Akt des Aufsteigens in dieses Innere zu vollziehen, was aber gleichzeitig als Akt des Aufsteigens zum himmli-

---

[277] § 2 dt. Übersetzung in SCHÄFER, Übersetzung I, 3f. Zum „Lager der Schekhina“ *siehe* auch GOLDBERG, Untersuchungen, 103ff. und 441ff.
[278] D 14:35; FC II, 367 (PS I 661,15-16).
[279] MURRAY, Angelology, 151.
[280] *Siehe* oben: 6.2.

schen Tempel zu sehen ist.[281] Im Anschluss an JUANA RAASCH[282] und ROBERT MURRAY[283] spricht ALEXANDER GOLITZIN diesbezüglich von einem Prozess der Vertiefung bzw. der Internalisierung der Apokalyptik.[284]

Zur weiteren Erklärung der hier behandelten Thematik ist nochmals an den letzten Textabschnitt der *XIV. Demonstratio* Kapitel 34 zu erinnern.[285] Hier spricht Aphrahat vom „Ort", wo die Schätze des Königs zu finden sind und „wo der König wohnt und wo ihm gedient wird." Der Text des ganzen Kapitels konzentriert sich auf die Rede vom „Ort" (*ʾaṯrā*) im Zusammenhang mit dem Ausdruck „Schatz" (*gazzā* und *sīmṯā*).[286]

Der Ausdruck „Schatz" ist mit Matthäus 6,21 verknüpft. Die Rede von den Schätzen (*sīmaṯā*) in der Peschitta weist auf die Schätze hin, die im Himmel sind, „denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz" (Mt 6,21). Aus dieser biblischen Stelle ergibt sich die enge Verbindung zur Vorstellung vom Auf- und Abstieg der Herrlichkeit der Schechina Gottes. Aphrahat drückt dies mit dem Verb „fangen" (*šbʿ*) aus („sein Herz wird von all seinen Eindrücken gefangen"), welches mit den Verben „schauen" und „fliegen" verknüpft wird. Hieraus ergibt sich, dass das „Gefangenwerden" und „Fliegen" im Denken (*maḥšaḇtā*) des Weisen eingeschlossen sind. Bezeichnend hierfür ist dies: Der Weise selbst ist ein „großer Tempel" (*hayk^e^lā rabbā*) des Königs der Höhe, seines Schöpfers. Dieser König tritt ein (*ʿʿl*) und wohnt (*šare*) in ihm. Der Weise selbst ist der Wohnsitz, zu dem er fliegt oder aufsteigt; in ihm selbst ist „jener Ort" (*haw ʾaṯrā*) der ganzen himmlischen Gemeinschaft zu finden. Demnach darf man die Antwort Aphrahats auf die oben gestellten Fragen nach dem „Wo" abschließen: Nicht Gott, sondern der Mensch ist der Ort! Hier ist explizit die Rede davon, dass „der Weise" bzw. „der begab-

---

[281] CH. R. A. MORRAY-JONES, The Temple Within, in: A. D. DECONICK (ed.), Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBLSS 11), Atlanta 2006, 145-178, hier: 174f.
[282] RAASCH, Monastic IV, 281.
[283] MURRAY, Angelology, 150f.
[284] GOLITZIN, Place, Abschnitt 10f.; *DERS.*, Temple and Throne of Divine Glory: "Pseudo-Macarius" and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship, in: H. A. LUCKMAN/L. KULZER (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, Collegeville/Minesota 1999, 107-129, hier: 129; *DERS.*, The Image and Glory of God in Jacob of Serug's Homily, «On that Chariot that Ezekiel the Prophet saw», in: B. LOURIÈ/A. ORLOV (ed.), Scrinium. Tome 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism, Petersburg 2007, 180-212, hier: 201; *DERS.*, Heavenly Mysteries, 187-191.
[285] Der Text ist bereits zitiert, *siehe*: 6.6.1.
[286] GOLITZIN, Place, Abschnitt 13; DECONICK, Mysticism, 18.

te Mensch“, also „sein Innerstes“ (*ʿubbā*, lit. Brust oder Schoß) der Ort ist, in dem der König wohnt und seine Schätze zu finden sind. Dass Aphrahat den „Ort“ als Synonym für das „Herz“ (*lebbā*), den „Verstand“ (*reʿyānā*), den „Intellekt“ (*tarʿīṯā*) oder das „Innerste“ (*ʿubba*) des Weisen verwendet, liegt auf der Hand.

Die dadurch ermöglichte Einordnung wird bei der Beantwortung der Frage nach der Gestaltung des asketischen Lebens von Bedeutung sein. Durch seine Darlegung, so kann man folgern, lässt Aphrahat der „Weise“ die Bundessöhne und -töchter an seiner herrlichen geistigen Schau teilhaben, die Gott jenem umsonst schenkt (Mt 10,8),[287] der sein (reines) Herz dafür öffnet (vgl. Jes 33,17).[288] So viel ist aber auch in dieser Hinsicht deutlich, dass Aphrahat ein Typos der Engelgleichheit und Christusförmigkeit bzw. Vergöttlichung durch Schau ist.[289] Der Beiname „Weise“ (*ḥakkīmā*) ist für ihn mehr als eine bloße Ehrenbezeichnung. Es ist ein Indiz für die theologische Relevanz seines Lebens, die verstanden sein will als *Text*, von dem her alle Texte seiner Darlegungen zu deuten sind.[290] Der weise Aphrahat wird selbst zum nachahmenswerten Vorbild. Sein mystisches Gottes- und Christus-Erlebnis wird als exemplarisch und maßgebend für jeden Erwählten betrachtet. Von hier aus gewinnt man auch weitere Einsichten und versteht die Akzentuierung Aphrahats bezüglich der Thematik der wachenden Engel.

7.6.2. Engel – Geist – Gebet

Unter Berufung auf Mt 18,10 beschäftigt sich Aphrahat mit der Gottesschau-Thematik im Zusammenhang mit der Frage: „Wie der arme, geringe oder kleine und einsame Mensch den unmittelbaren Kontakt zu Gott im Himmel haben kann?“[291] Das Hauptanliegen Aphrahats geht indes auch hier in Richtung angelomorpher Pneumatologie.

---

[287] D 10:8; FC I, 276f. (PS I 461,21-464,15); der Text ist bereits zitiert, *siehe* oben: 1.2.

[288] D 6:1; FC I, 187 (PS I 252,7-9): „Wer sein Herz von Trug reinigt, «dessen Augen werden den König in seinem Schmuck schauen»“; Vgl. A. GOLITZIN, „Earthly Angels and Heavenly Men“: The Old Tetstament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of „Interiorized Apocalyptic“ in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature, in: DOP 55 (2001) 125-153, hier: 133.

[289] GOLITZIN, Heavenly Mysteries, 179; Vgl. SCHMIDT, Typologien, 64; *siehe* dazu die Funktion Henochs als *Sar Torah*; dazu: ORLOV, Enoch-Metatron, 130f. und die Verweise dort.

[290] Vgl. C. H. T. FLETCHER-LOUIS, Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology (WUNT 2. Reihe 94), Tübingen 1997, 156.

[291] CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, 131.139.

Die Wachenden aus dem Geist

Dies wird in den folgenden zwei Darlegungen deutlich erkennbar:

> „Ein Beispiel und ein Vorbild gab er (zu erg.: Jesus) uns, dass wir wie Kinder werden sollten, dass niemand sie verachten solle, dass *ihre Engel* (*mal(ʾ)kayhōn*) allzeit den Vater, der im Himmel ist, schauen (Mt 18.3.10).“[292] „Dieser Geist, mein Lieber, den die Propheten empfingen und auch wir gleichermaßen, ist aber nicht die ganze Zeit bei denen zu finden, die ihn empfangen haben, vielmehr wandert er bald zu dem, der ihn gesandt hat, bald kommt er zu dem, der ihn empfangen hat. Höre, was unser Herr gesagt hat: «Verachtet nicht einen von diesen Kleinen (zu erg.: Geringen), die an mich glauben, denn *ihre Engel* (*mal(ʾ)kayhōn*) *im Himmel schauen allzeit das Antlitz meines Vaters*» (Mt 18,10). Dieser Geist wandert allzeit und steht vor Gott und schaut sein Angesicht, und wer seinem Tempel, den er bewohnt, einen Schaden zufügt, den verklagt er vor Gott.“[293]

Was aus diesen Darlegungen Aphrahats gefolgert werden kann, ist die Tendenz, das bei Mt vorhandene Material zu ordnen und daraus seine eigene Deutung zu begründen. Einige Belege seien hervorgehoben:

Der Schrifttext Mt 18,3.10 steht in zwei unterschiedlichen Kontexten. Der erste Text ist im Kontext „Über die Liebe“ zu finden, während der zweite seinen Niederschlag im Kontext „Über die Bundessöhne“ findet.[294] Aphrahat verbindet in freier Zitationsweise Mt 18,3 und 10 miteinander. So hat er die Möglichkeit, sein Hauptanliegen, den Kontakt der Geringen/Kleinen mit Gott durch den Schriftbeweis „was unser Herr gesagt hat“ („denn [und] er sprach und lehrte“)[295] zu untermauern.

Im Übrigen meint Aphrahat hier mit dem „Geist Christi“ die „Geistgabe“ an die Propheten und die Getauften. Und diese(r) *rūḥā*/Geist (ohne auf die Menschen bezogenes Possessivpronomen) bleibt in Bewegung; er kehrt zu Gott zurück, der ihn sandte; er steht vor Gott und schaut das Antlitz Gottes. Es ergibt sich aus dieser Stelle, dass Aphrahat nicht nur die Zugehörigkeit des Geistes zur göttlichen Wirk- und Lebensphäre betont, sondern zugleich auch auf die Sonderstellung des Geistes hinweist: Mehr als alle Engel

---

[292] D 2:20; FC I, 117 (PS I 93,20-23) [Kursivierung vom Verfasser].
[293] D 6:15; FC I, 207 (PS I 297,8-17) [Kursivierung vom Verfasser].
[294] BUCUR, Angelmorphic Pneumatology, 10; dass die Thematik von der endgültigen Wiederherstellung des adamitischen Urzustandes in Christus auch im Blick sein dürfte, wird im nächsten Kapitel noch erörtert werden. Dabei ist hervorzuheben, wie aus dem Kontext hervorgeht, dass es APHRAHAT zunächst um die Betonung der intimen, unmittelbaren Kontaktmöglichkeit der „Geringen“ bzw. der „Kleinen“ – gemeint sind die Bundessöhne und -töchter bzw. die Einzelnen, die die Einsamkeit lieben – mit Gott geht.
[295] CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, 131 mit Anm. 4.

Gottes, die ihr Antlitz verhüllen,[296] steht diese *rūḥā* vor Gott und schaut das Angesicht Gottes. Mit dieser Bemerkung ist die Umdeutung des Engelverständnisses von Mt 18,10 bei Aphrahat sichtbar: Es geht nicht um den Literalsinn des *mal(ʾ)aḵē*-Ausdruckes, sondern um seine metaphorische Bedeutung für den Geist Gottes (*rūḥā*).[297] Die Tendenz der biblischen Aussage „ihre Engel (*mal(ʾ)kayhōn*)“ zur Angelologie bzw. Schutzengellehre wird durch den jeweiligen Kontext im syrischen und syrisch beeinflussten Raum modifiziert.[298] Nicht die Engel im Wortsinn, sondern der Geist (*rūḥā*) bzw. der Geistige (*rūḥānē*) schaut das Antlitz Gottvaters.[299]

In diesem Zusammenhang verdient die Funktion und Aufgabe des Geistes unsere Aufmerksamkeit: Er tritt für den Menschen bei Gott ein, um so Gott und den Menschen miteinander zu verbinden. Es ist gut denkbar, dass Aphrahat genau hier die metaphorische Bedeutung des *mal(ʾ)aḵē*-Ausdruckes mit seiner „exegetischen“ Aussage vermitteln will. Im Hintergrund der Umdeutung von Mt 18,10 bleibt die Einwohnungsgegenwart Christi im Herzen des Menschen bedeutsam, die den Menschen zum großen Tempel und zu Wachenden aus dem Geist macht.[300]

Das Gebet als Bote des Menschen zu Gott

Engel erfüllen die Funktion bzw. Aufgabe, für die Menschen bei Gott „einzutreten“ und so den Geist Gottes und die Menschen miteinander zu verbinden[301] – dies geschieht im Gebet. Auf die besondere Bedeutung und Wirkung des Herzensgebetes wurde bereits hingewiesen. In Verbindung mit der *IV. Darlegung* Aphrahats „Über das Gebet“, in der das Gebet personifiziert dargestellt wird, tritt die Funktion bzw. Aufgabe des Gebetes als „Bote“ deutlich zu Tage. Unter Berufung auf Mt 18,20 weist Aphrahat auf die Einwohnungsgegenwart Christi beim einsamen Menschen hin und zeigt, dass das Gebet

---

[296] D 14:35; FC II, 367; D 18:4; FC II, 434; Vgl. dazu CRAMER, Engelvorstellungen, 46f. und 120ff.
[297] CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, 132 mit Anm. 8.
[298] Ebd., 130.
[299] Ebd., 131 mit Anm. 5: Die Formulierung der syrischen Bibel „der *parṣōpā* (= das Sichtbare, das Angesicht) meines Vaters, der im Himmel ist“ in der zweiten zitierten Darlegung ist in der ersten zitierten Darlegung in einer abgeschwächten Form wiedergegeben: „Der Vater, der im Himmel ist.“
[300] Ebd., 139 mit Anm. 41; im Anschluss an Georg BERT (Homilien, 336 Anm. 2) bemerkt CRAMER, dass es hier nicht um die Hervorhebung der Größe Gottes geht, sondern um die der Größe der Geringen im Reich Gottes. Sie sind die Wachenden aus dem Geist und haben dadurch die Möglichkeit, zu Gott zu treten.
[301] Ebd., 140.

direkten Zugang zu Gott, dem Vater, im Himmel ermöglicht.[302] „Das Gebet, welches für dich mit Gott spricht“,[303] untermauert dieses Geschehen.

Neben Aphrahat findet sich auch bei Ephräm der Hinweis, dass die Gebete als Boten der Menschen zu Gott zu verstehen sind.

> „Öffne, Herr, die Tür des Schatz(haus)es für unsere Bittgebete. Unsere Gebete mögen unsere Boten sein und uns mit deiner Gottheit versöhnen.“[304]

In seinem Kommentar zum Diatessaron schreibt Ephräm:

> „So, wie der Gesalbte auf seine Herde in allen Dingen, die dies erforderten, blickte, so spendete er auch gegenüber der Traurigkeit, die das Alleinsein mit sich bringt, Trost, indem er sagte: «Wo einer ist, da bin auch ich», damit alle, die alleine sind, getröstet würden. Denn er selbst ist Freude für uns, und er ist mit uns. Er fügte hinzu: «Wo zwei versammelt sind, da bin auch ich» (Mt 18,20), denn seine Gnade liegt über uns. Und wenn drei versammelt sind, dann ist das wie unsere Versammlung in der Kirche, die der vollkommene Leib ist (vgl. 1Kor 12,27f), das Zeichen des Gesalbten. «Ihre Engel im Himmel sehen das Angesicht meines Vaters» (Mt 18,10), das heißt *durch ihre Gebete*.“[305]

Durch die Umdeutung der Engel als Gebete und „Boten“ ist auch die besondere Stellung der Geringen/Kleinen im himmlischen Schatzhaus angesprochen. Das bedeutet, dass trotz seiner Schwäche und Einsamkeit der Mensch von seinem Standort aus durch den „betenden Geist“[306] die Möglichkeit besitzt, zu Gott in Beziehung zu treten. In diesem Sinn soll auch gesagt sein, dass der aus dem Geist betende Mensch Gottes Angesicht/Antlitz schauen kann.

7.7. Zusammenfassung

Die Vorstellung von den wachenden Engeln in den Darlegungen Aphrahats steht in der Linie einer ntl. Rezeption der atl.-jüdischen Engelvorstellung. Dennoch setzt der Syrer

---

[302] *Siehe* oben: 5.3.3.

[303] D 4:18; FC I, 153 (PS I 177,9); Vgl. D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,25): „Ihre Boten (zu erg.: die Boten der Demütigen) gehen täglich dorthin (zu erg.: Heiligtum = *bēṯ quḏšā*) und bringen von dort Wohlfahrt und Frieden.“

[304] Hymnes de saint Èphrem convervèes en version armènienne, Hymnus 1,1 (L. MARIÈS-CH. MERCIER, PO 30, Paris 1961) Zitat nach CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, 139 Anm. 39.

[305] EPHRÄM, *CDiat* 14,24 (Kursivierung vom Verfasser).

[306] CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, 140f. Anm. 43; er verweist auf die syrische Übersetzung von Röm 8,26f: „So kommt auch dieser Geist unserer Schwachheit zu Hilfe; denn was wir beten sollen, wie es sich geziemt, wissen wir nicht, sondern dieser Geist betet für uns in unaussprechlichen Seufzern; […] dem Willen Gottes gemäß betet er für die Heiligen“; bei EPHRÄM, z.B. *HdF* 20,5.11: Das Gebet reift in der Stille; *HdF* 47,7: Das göttliche Schatzhaus öffnet sich nur dem stillen Beter.

Aphrahat in seinem Verständnis eigene Akzente. Er verbindet etwas Bekanntes mit etwas Neuem und zwar in der Art einer Modifizierung der Engel-Funktion. Dies besitzt eine eigentümliche Doppelseitigkeit: Die „angelologische Konzeption“ Aphrahats findet sich immer im christologisch-soteriologischen und anthropologischen Kontext.

Im Bereich der Christologie herrscht die Vorstellung, dass Christus „der Wachende“ sich sowohl im Gottesdienst als auch im Menschendienst manifestiert. Die Erklärung dafür beruht auf dem bereits besprochenen Grundgedanken, dass Jesus der Gesandte Gottes und Heilbringer ist. Abgeleitet aus der soteriologischen Erkenntnis, dass Jesus als der „Erwecker“ bzw. „Lebendigmacher“ angesprochen wird, ist der besondere Status Christi im Vergleich zu anderen Boten Gottes (Engel) hervorgehoben: Jesus Christus ist der menschgewordene „Wachende“. In ihm ist der Sendende in seiner Fülle gegenwärtig. Wie Gott in Jesus Christus sichtbar wird, so ist Gott wirklich in seinem Wesen gegenwärtig, weil er mit seinem Vater eins ist. Die Hervorhebung der Einheit in Gott und dessen liebender Gemeinschaft schließt den inhaltlichen Vorstellungshintergrund des „Wachenden“ von einer Engelchristologie aus.

Aus der Frage nach der Art der Beziehung zwischen Engeln und Menschen ergeben sich drei verschiedene Motive:

Das *erste* Motiv beruht auf dem Grundgedanken, dass der Mensch als Ganzes einen großen Tempel für Gott, seinen Schöpfer, darstellt.[307] Die Folgerung, die Aphrahat daraus zieht, ist charakteristisch: Die „engelhafte“ Gestalt ergibt sich primär aus dem heilsschaffenden Walten Gottes durch die Einwohnung Christi bzw. seines Geistes im Menschen.[308] Dieser Geist führt in die Gemeinschaft mit Gott durch den Erhöhten, der mit dem lebenschaffenden Geist selber im Glaubenden wohnt. Dies bedarf noch einer weiteren kurzen Erklärung.

Da die Menschen in ihrem „Sündenschlaf“ keinen Zugang zu Gott finden, „muss“ Gott in seinem Gesandten als der menschgewordene Wachende aus der himmlischen Sphäre kommen, um sie aufzuwecken oder aufzurichten. Die Hervorhebung der soteriologi-

---

[307] D 17:7; FC II, 423 (PS I 808, 2-9); Vgl. die voranstehende Ausführung in den Abschnitten: 5.2.1. und 6.1.; dazu auch STAERK, Erlösererwartung, 14ff. (= Über den kosmischen Adam).
[308] *Siehe* oben: 5.3.

schen Funktion Christi als „Lebendigmacher“ bezieht sich hier auf die Erniedrigung Gottes ins Leid bzw. in den Todes(Sünden)schlaf des Menschen hinein. Es ist eine Weiterführung und Vertiefung des bisher Gesagten über die Erniedrigung Gottes in der Welt. Dadurch bestätigt sich die heilsgeschichtliche Relevanz des Kommens Christi, die bereits im Zusammenhang mit der atl. Typologie der Funktion Christi als lebendiger Ort der Heilsverwirklichung Gottes mit dem gesamten Ereignis des Christusgeschehens behandelt wurde.

Ganz in der Linie des Ersten Testaments versteht Aphrahat die vielen Namen Christi als „Offenbarung“.[309] Sie gelten als eine Erscheinungsweise, in der Gott seine heilvolle Gegenwart, seine Nähe zu und seine Gemeinschaft mit den Menschen sichtbar macht. In dieser biblisch-jüdischen Tradition liegt nochmals die Erklärung für das unverwechselbare Charakteristikum der Person Christi: Er ist die Erscheinung des Göttlichen im Menschlichen; in ihm ist die Liebe Gottes eine erfahrene Glaubenswirklichkeit. Diese Offenbarung bleibt nicht ohne Auswirkung. Sie bewirkt, dass die Menschen in die Lebenseinheit Christi mit seinem Vater einbezogen werden. Damit ist die Möglichkeit für die Geringen/Kleinen mit Gott in Beziehung zu treten, vorhanden. Jesus Christus macht die Menschen zum großen Tempel und zu Wachenden aus dem Geist.

Das *zweite* Motiv liegt in der Aussage über die Christusförmigkeit. Die „Neuschöpfung“ des Menschen zur Engelgleichheit bedeutet bei Aphrahat nichts anderes als eine Angleichung an Christus, den „Wachenden“ im Gottes- und Menschendienst. Auf der asketisch-mystischen Seite dieser Darlegung wird diese Angleichung als Einswerden mit Christus bzw. Vereinigung mit seinem Geist aufgefasst. Eine solche persönliche Gemeinschaft entspricht der anthropologischen Perspektive Aphrahats. Es geht um inniges, innerlich erfahrenes Einswerden mit Christus, dem gegenwärtigen und lebendigen Freund des Herzens. Es geht um eine innere Verbindung mit dem leidenden und auferstandenen Christus und um eine Vereinigung mit dem Heiligen Geist, der den

[309] Vgl. EPHRÄM, *HdV* 4,5: „Christus ist nur einer, eingeborener und doch hat er viele Namen, die mit allen Bezeichungen alle Hilfe verbinden”; *HdF* 31,1-7 (die bildhafte Rede von der Kleidung des Namens bzw. Kleidung mit den Namen); vgl. *HcHaer* 32,8; 34,7; *SdF* 2,651; *ferner* BROCK, Luminous Eye, 60-66.

Menschen geschenkt ist und der sie zum Tempel und so zu freien, dienenden Söhnen und Töchtern (des heiligen Bundes) Gottes macht.

Das *dritte* Motiv liegt in der Aussage über die Gemeinschaft der Menschen mit den Engeln. Christus und dessen Geist „schafft“ die Menschen zu „Verwandten der Hohen“ nach dem Modell der Engel, die dienend *vor* Gott stehen. Die Kernaussage lautet: Wie die Engel die Wachenden des Himmels sind, so sind die erlösten Menschen engelgleich die Wachenden auf Erden. Weiters: Die jetzige Wiederherstellung der Menschen und die Engelgleichheit der Erlösten durch die Einwohnungsgegenwart Christi ist zugleich eine geschenkte Möglichkeit, in den himmlischen Tempel oder ins Paradies einzugehen. Das bedeutet in weiterer Folge: Der aus dem Geist betende Mensch kann jetzt von seinem „Standort“ Gottes Angesicht/Antlitz schauen. In Christus und durch seinen Geist ist die sonst nur kultisch oder eschatologisch erreichbare Schau Gottes schon jetzt möglich. Die Gottesschau führt in die (eschatologische) Gottähnlichkeit.

Viele Züge Aphrahats zeigen eine Verwandtschaft mit der rabbinischen Literatur: In der Verbindung von Schechina-Theologie mit der Sendung Christi ist der weisheitliche Ursprung erkennbar. Aphrahat ergänzt sie durch die Schechina-Christologie und betont die Gegenwart des Vaters in Christus, dem menschgewordenen Wachenden. Ziel der Sendung Christi ist das Heil, das heißt das Leben in Gemeinschaft mit Gott in Christus, das durch die Auferstehung Christi möglich wird. Fest steht: der Vorstellungsgehalt des engelgleichen Lebens bei Aphrahat steht mit einer neuen Auffassung der Eschatologie in Zusammenhang, die das Reich Gottes als ein Reich innerweltlicher sittlicher Werte versteht. Die Folgerungen, die aus diesem eschatologisch bestimmten Glauben gezogen werden, bestehen demnach nicht in apokalyptischer Spekulation, sondern in der Internalisierung des Wohntempelkonzepts und im Einschärfen des doppelten Liebesgebotes. Aphrahat betont: zur Annahme des Heils ist Umkehr und der ethische Beweis durch Werke der Liebe erforderlich.

Die Verwandtschaft Aphrahats zur Metatron-Tradition wird dadurch bestätigt, dass es hier ebenfalls um das mystisch-geistliche Aufsteigen bzw. Fliegen in den Himmel, zur Herrlichkeit Gottes und das bevorzugte asketische Leben geht, das für die Asketinnen und Asketen als engelgleiches Leben aufgefasst wird. Im Gefolge ALEXANDER GOLIT-

ZIN sind sieben gemeinsame Gesichtspunkte zu nennen.[310] Infolgedessen ist es durchaus nicht so überraschend, wie es sich im 10. Kapitel noch zeigen wird, wenn Aphrahat in dieser Hinsicht besonders treffend den Sinn seiner christologischen Anschauungen bewahrt und weiterentwickelt. Aus dem Kontext und durch den Vergleich mit der Metatron-Tradition ist besonders hervorzuheben, dass diese rabbinische Tradition bei Aphrahat nicht als Voraussetzung, sondern als parallele Entwicklung angesehen wird. Im Wesentlichen ist hier die gemeinsame Quelle kennzeichnend. Die Heilige Schrift ist ohne jeden Zweifel die Hauptquelle der Engelvorstellungen des Syrers Aphrahat.

Dies wird deutlich erkennbar, wenn man die besprochenen Gedanken über die Licht-Herrlichkeit Gottes einbezieht. Das Thema der „Verklärung" des Geschaffenen bildet das verbindende Glied zwischen der Offenbarung des Namens und der Tora. Der Mensch, der ursprünglich nach dem Bild Gottes geschaffen ist, das durch die Sünde getrübt wurde, muss durch den Bund Gottes wieder zum ursprünglichen Bild werden. Das besondere Geheimnis dieses Bindegliedes liegt darin, dass die Verherrlichung Gottes in der Wiederherstellung der Herrlichkeit des Menschen liegt. Aphrahat begründet dies damit, dass die Schechina die besondere Gegenwart Gottes ist, die jedoch nicht nur unter den Seinen waltet, sondern in ihnen, im Inneren des Menschen. Das Geheimnis dieser Gegenwart ist das innerste Wesen der Wirklichkeit der Kraft Gottes und seiner Weisheit sowie seines Wortes und seiner Mitteilung, die zwar unfassbar bleibt, aber deshalb nicht weniger wirksam ist. Dass hier an Christus als „die Stimme" und „das Wort, das der Bund ist", gedacht ist, wird noch deutlicher durch die weiteren Ausführungen. Zuvor ist aber der Gedanke Aphrahats über Christus als Adamssohn und als Kleidung der Unsterblichkeit in Zusammenhang mit der verwandelnden Verklärung des Menschen zu verfolgen.

---

[310] GOLITZIN, Place, Abschnitt 31; *DERS.*, Heavenly Mysteries, 183-184: *a*) „Fliegen" in den höchsten Himmel; *b*) Empfangen der Weisheit, wie auch hohes und tiefes Wissen; *c*) Größe/Breite im Maß; *d*) der Thron der Gottesgegenwart bzw. die himmlische Thronwelt Gottes; *e*) Dienen der Engel, Wächter und (bei APHRAHAT) Seraphim, oder (hier) Fürsten; *f*) die Sprache des Königtums: „der König"; und *g*) gegenwärtige Gedanken, das Motiv der majestätischen Robe, der Krone und der Herrlichkeit in Verbindung mit der Sprache der Herrlichkeit (Gottes).

8. Kapitel: Christus, der Adamssohn: Kleid des Lichtes und Gewand der Herrlichkeit

„Das ist der Adamssohn (*bar ʾādām*), Leib aus Maria,
der von uns weggeführt wurde an den Ort des Lebens.
Der schwache Leib wurde stark und empfing eine Herrlichkeit,
die größer und wunderbarer ist als die, die Adam in seiner Schwachheit verlor […] Er
(Christus) ist Kleid (*l*^{e}*ḇuššā*) und Gewand (*tešboḥtā*) der Herrlichkeit,
mit dem alle Siegreichen umhüllt sind.“[1]

Die bereits besprochene „angelologischen Konzeption“ Aphrahats in den komplementären christologisch-soteriologischen und anthropologischen Konzeptionen soll in diesem Abschnitt weitergeführt werden.

Im Bereich der Christologie spricht Aphrahat nachdrücklich von Jesus Christus als dem „Adamssohn“ (*bar ʾādām*).[2] Bezugnehmend auf 1Kor 15,40ff ist von zwei Adamen die Rede. Zum einen ist Adam der erste Mensch, der „Erdling“; zum anderen ist Jesus Christus, der „Himmlische“, der zweite und letzte Adam, lebendigmachender Geist.

> „Es sagen welche, es gebe zwei Adame. Der Apostel hat gesagt: «Wie wir die Gestalt des Adam angezogen haben, der von der Erde (stammt), so werden wir auch die Gestalt des Adam anziehen, der vom Himmel ist» (1Kor 15,49). Denn jener Adam, der von der Erde stammt, ist der, der gesündigt hat. Der Adam aber aus dem Himmel ist unser Lebendigmacher, unser Herr Jesus Christus. Die also den Geist Christi empfangen, sind im Gleichnis des himmlischen Adam, der unser Lebendigmacher Jesus Christus ist.“[3]

Bei der Art wie Aphrahat diese Gedanken einführt und durchführt, ist auf die von ihm verwendete Kleidermetaphorik hinzuweisen. Aphrahat entfaltet diese Gedanken vor allem in drei großen Themenkreisen, in denen das Bekleidungsschema dominiert, nämlich in der Urmenschspekulation, in der Tauftheologie und in der Eschatologie.[4] Ein ganz charakteristisches Stück der frühsyrischen Paränese ist erwägenswert. Die Vollkommenheit in der dienenden Nachfolge Christi liegt nicht in der Nachahmung der as-

---

[1] D 23:51; FC II, 560 (PS II 100,7-11); D 14:39; FC II, 375 (PS I 681,21-22): Kleid (*l*^{e}*ḇuššā*) des Lichtes und Gewand (*tešboḥtā*) der Herrlichkeit.
[2] D 23:51; FC II, 560 (PS II 100,7-8); Vgl. dazu D 22:4; FC II, 501 (PS I 996,21-23).
[3] D 6:18; FC I, 210f. (PS I 305,26-308,11).
[4] BRUNS, Christusbild, 191.

ketischen Lebensform der Ehelosigkeit Jesu, sondern im mystischen „Schauen Gottes“ und im „Eingehen“ in das Brautgemach (*gnōnā*) mit Christus sowie in der Verfolgung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe.

8.1. Das Eingehen Christi in die gefallene menschliche Natur

Im Hinblick auf die Adamsspekulation ist die sprachliche Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l*^{e}*ḇeš pagrā)*[5] zu beachten. Hier spricht Aphrahat eindeutig von Jesus dem Juden als „Subjekt“ der Inkarnation.[6] Der „Leib“ (*pagrā*), der auch in der Grundbedeutung „Leichnam“[7] noch zusammenklingt und mitschwingt, gilt für Aphrahat als „Objekt“ der Ankleidung. An anderer Stelle gebraucht Aphrahat aber sprachlich statt „Leib“ (*pagrā*) „unsere Menschheit“[8] [(ʾ)*ānāšūtā*] als Gegenstand der Ankleidung und der Erhöhung.[9]

Den Hintergrund bildet die Adam-Christus-Typologie. Im Zusammenhang mit der atl. Darstellung liegt der Schwerpunkt auf dem Akt der „Selbsterniedrigung“ Gottes aus der Himmelshöhe im König Christus (*malkā m*^{e}*šīḥā*), dem Adamssohn (*bar ʾādām*).[10] Gott

---

[5] G. WINKLER, Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitaten, in: H. CH. BRENNECKE u.a., Logos. FS Luise Abramowski (BZNW 67), Berlin/New York 1993, 499-510, hier: 500-505 und die Belege dort (wieder abgedruckt in: *DERS*., Studies in Early Christian Liturgy and Its Context [CStS 593], London 1997); LANGE, Portrayal of Christ, 76; Vgl. E. JENNI, Art., *lbš, sich bekleiden*, in: THAT 1 (^{6}2004) 867-870.

[6] SHCHURYK, *L*^{e}*bēš pagrā*, 420f.; BRUNS, Christusbild, 192, mit Anm. 45; von da aus ergeben sich auch schwerwiegende Bedenken gegen die Behauptung von LOOFS und URBINA, APHRAHAT rede in dieser Stelle von der „Menschwerdung Gottes“; Vgl. LOOFS, Anschauungen, 271; URBINA, Gottheit Christi, 107 mit Anm. 52. Weiters über die Menschwerdung Christi in den *Oden Salomon* und *Thomas Akten: siehe* oben: 1.4. und 1.6.

[7] D 6:1; FC I, 185: „Verlassen wir die Welt, die nicht unser ist, dass wir an den Ort gelangen, wohin wir eingeladen wurden. Richten wir unsere Augen in die Höhe, dass wir den Glanz schauen, der sich offenbart, heben wir unsere Flügel wie die Geier, dass wir das Aas schauen, wo es ist (Mt 24,28).“ Eindeutig ist, dass das Wort *pagrā* etymologisch mit hebr. דבפ „Aas“, „Leichnam“ zusammenhängt.

[8] D 3:16; FC I, 135 (PS I 136,8); der Text wurde bereits zitiert; EPHRÄM, *HdIeiun* 3,6: „[…] er zog die Menschheit an […]“; *CDiat* 2,14: „Zu der Zeit, zu der die Gottheit herabstieg und sich in die Menschheit kleidete, riefen die Engel: «Friede auf Erden!» (Lk 2,14). Zu der Zeit, zu der die Menschheit hinaufstieg, um in der Gottheit aufzugehen und zur Rechten zu sitzen, da riefen die Kinder vor ihr: «Friede im Himmel!» (Lk 19,38) und: «Hosanna in der Höhe!» (Mt 21,9)“; Vgl. WINKLER, Beitrag, 503 weist auf die ähnliche Formulierung in der zweiten Version der armenischen Kirchengeschichte des Eusebius (VII, 6) und in der armenischen Textgestalt von Ephräms Kommentar zum Diatessaron hin; *siehe* auch dazu *DERS*., Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen (OCA 262), Roma 2000, 387. 390. 392.

[9] *Siehe* dazu Einleitung von Christian LANGE in: EPHRÄM, *CDiat* s. 83. 87; E. BECK, *Besrâ* (*sarx*) und *pagrâ* (*sōma*) bei Ephräm dem Syrer, in: OrChr 70 (1986) 1-22, hier: 7ff.

[10] Vgl. dazu D 23:50; FC II, 559 (PS II 97,7-17).

hat sich durch die Menschwerdung Christi in die menschliche Staubnatur erniedrigt,[11] um die schwache menschliche Natur (*k^e^yānā makkīḵā*) durch seine Auferstehung und Entrückung in den Himmel, in die himmlisch-göttliche Existenzweise (*k^e^yānā rāmā*) zu erhöhen.[12]

Die wiederholende und dabei vertiefende Erklärung über Jesus Christus als den heldenhaften Mann *(gabrā ga(n) bārā)* bzw. den siegreichen Kämpfer[13] ist charakteristisch für die Schriftauslegung Aphrahats. Wie bereits zitiert, spricht Aphrahat im ersten Kapitel der *siebten Darlegung*:

> „Siegreich (*auch*: unschuldig = syr.: *zakkāyā*) ist nur einer von all den Geborenen, die den Leib angezogen haben, das ist unser Herr Jesus Christus, wie er selbst über sich Zeugnis abgelegt hat. Er hat nämlich gesagt: «Ich habe die Welt besiegt (*zkîthe*)» (Joh 16,33). Auch der Prophet bezeugt von ihm: «Keinen Frevel hat er getan. Auch fand sich kein Trug in seinem Mund» (Mal 2,6). Der selige Apostel hat gesagt: «Der keine Sünde kannte, den hat er unsretwegen zur Sünde gemacht (*w-(ʾ)ettasīm ḥ^e^ṭāhā b^e^-napšeh*)» (2Kor 5,21).“[14]

Ohne hier die inhaltliche Vielfalt der Christologie darstellen zu können, sei die „angelologische Konzeption“ Aphrahats am Beispiel der folgenden Darlegung verdeutlicht. Ähnlich wie beim Syrer Ephräm handelt es sich hier um den himmlischen Adamssohn (*bar ʾādām*), den König Christus (*malkā m^e^šīḥā*) als dienenden Sohn Gottes. Als solcher wurde er von den himmlischen Wachenden (Engeln) verehrt und bedient. Aphrahat drückt dies so aus:

> „«Der Arme ist gestorben, und die Engel geleiteten ihn in Abrahams Schoß», wie Maria gesagt hat: «Sie haben unseren Herrn fortgetragen, und ich weiß nicht, wohin sie ihn gebracht haben» (Joh 20,13). Die Engel sprachen zu Maria: «Er ist erstanden und hingegangen zu dem, der ihn gesandt hat» (Mt 28,6; Joh 16,5). Die Engel dienten ihm, wie es vorher in der Frohbotschaft heißt: «Die Engel stiegen herab und dienten Jesus» (Mt 4,11). Auch als er geboren wurde, sprachen die Engel den Lobpreis: «Ehre sei Gott im Himmel, gute Hoffnung den Menschen» (Lk 2,14). Der Engel Gabriel brachte die Frohbotschaft seiner Geburt. Er (zu erg.: Christus) hat zu seinem Jünger Petrus gesagt: «Meinst du denn, dass mein Vater, wenn ich ihn um ein Heer von Himmelsengeln bitte, er sie mir nicht gibt?» (Mt 26,53). Ferner hat er seinen Jüngern gesagt: «Ihr werdet den

---

[11] D 23:49; FC II, 559.
[12] Vgl. D 14:31; FC II, 363 (PS I 652,21-25); EPHRÄM, *HdV* 29,1-2.
[13] D 5:24; FC I, 177; D 14:40; FC II, 377; Vgl. ActThom 39; EPHRÄM, *HdP* 12,6; Vgl. dazu KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 45-46.
[14] D 7:1; FC I, 215 (PS I 313,1f.) mit Anm. 3; Vgl. JANSMA, Aphraates’ Demonstration, 30 mit Anm. 30.

Himmel offen sehen und die Engel Gottes beim Menschensohn auf- und niedersteigen sehen» (Joh 1,51).“[15]

Die christologische Deutung dieser Johannesstelle (Joh 1,51)[16] in unmittelbarem Zusammenhang mit dem (passiven) Traumbild und (aktiven) Tun Jakobs am Heiligtum von Bethel (Gen 28,12)[17] wurde bereits behandelt.[18] Bezüglich der hier aufgegriffenen Thematik über das mystische „Schauen Gottes“[19] ist aber noch ein anderer Aspekt aus dem palästinensischen Targum zu Gen 28,12 zu verdeutlichen.[20] Es handelt sich hier um Jakob selbst[21] als Leiter und als Ebenbild Gottes. Die Engel stiegen direkt *über* Jakob-Israel (nicht auf einer Leiter) zur Höhe hinauf und betrachteten sein Bild, das oben am Thron der Herrlichkeit eingraviert ist;[22] sie stiegen direkt *über* ihn zur Erde hinab und fanden ihn schlafend.[23] Die Botschaft von der ewigen Verbindung zwischen dem Menschen und seinem himmlischen, ewigen Ebenbild liegt auf der Hand.

Die Vorstellung von der Gleichzeitigkeit bzw. der Zweifachheit Jakobs im Himmel und auf der Erde, von der intimen Verbindung zwischen dem Erdenwesen und seinem transzendenten Ebenbild, geht auf das palästinensische Christentum zurück und bedeutet in weiterer Folge, dass sich eine solche Vorstellung auch für Jesus selbst findet.[24] Für die

---

[15] D 20:11; FC II, 467.
[16] Vgl. R. SCHNACKENBURG, Das Johannes-Evangelium (HThK IV/1), Freiburg [7]1992, 318ff.
[17] D 4:5; FC I, 140.
[18] *Siehe* oben: 4.3.4. und 5.2.1.
[19] LENTZEN-DEIS, Taufe Jesu, 115f.
[20] *Tg. Ps.-Jon.Gen* 28,12; *Tg. Neof.Gen* 28,12; *siehe* dazu: S. BUNTA, The Likeness of the Image: Adamic Motifs and עלם Anthropology in Rabbinic Traditions about Jacob’s Image Enthroned in Heaven, in: JSJ 37 (2006) 55-84, hier: 56-57.
[21] LENTZEN-DEIS, Taufe Jesu, 255; CH. ROWLAND, John 1.51, Jewish Apokalyptic and Targumic Tradition, in: NTS 30 (1980) 498-507, hier: 500f; Vgl. J. H. NEYREY, The Jacob Allusions in John 1:51, in: CBQ 44 (1982) 596-605.
[22] GenR 68,12; 82,2; NumR 4,1; vgl. 3.Henoch 39,1-2; *siehe* dazu: M. BARKER, Temple Theology: An Introduction, London 2004, 40 mit Anm. 8.; BUNTA, Jacob’s Image, 57-62.
[23] Belegmaterial und ausgeführte Zitate sowie weitere Erklärung bei: LENTZEN-DEIS, Taufe Jesu, 217ff; J. E. FOSSUM, The Son of Man’s Alter Ego. John 1,51, Targumic Tradition and Jewish Mysticism, in: *DERS*., The Image of Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology (NTOA 30), Göttingen 1995, 135-151; CH. ROWLAND, Apocalyptic, Mysticism, and the New Testament, in: P. SCHÄFER (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. FS. M. Hengel, Bd. I. Judentum, Tübingen 1996, 405-430, hier: 425f.
[24] Vgl. G. QUISPEL, Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis, in: ErJb 36 (1967) 9-30, hier: 19.

palästinensische Urgemeinde gilt diese Vorstellung also hier als Typos für Jesus, den Menschensohn (*bar nāšā*).[25]

Die Kernaussage des Johannesevangeliums liegt aber auf der Gemeinschaft bzw. Einheit zwischen Menschensohn und Gott. ALEXANDER GOLITZIN schreibt: „John's Jesus is thus declaring himself the axis mundi, the meeting of heaven and earth. He is the „Bethel", the place of theophany."[26] Dies hat dann zur Folge: Wer Jesus sieht, der sieht auch Gott (Joh 14,9).[27] Beachtung gebührt der Tatsache, dass für die syrische Tradition, wie sie Aphrahat im Zusammenhang mit Jes 6 in seiner Darlegung zeigt, Christus selbst das Ziel des mystischen Schauens ist (Joh 12,41).[28] Das verdeutlicht Aphrahat mit folgenden Worten: „Alle Einzelnen (*īḥīḏāyē*) erfreut der Eingeborene (*īḥīḏāyā*) aus dem Schoß des Vaters (Joh 1,18)."[29]

Das Zitat vom Mt 26,52f (drei Wörter) stimmt mit den Thomasakten überein: „Wenn ich ein Heer von meinem Vater erbitten will, wird er mir mehr als zwölf Legionen Engel geben."[30] Die beiden Autoren haben wahrscheinlich die gleiche altsyrische Evangelienübersetzung[31] verwendet. Christologisch sieht man in der Feststellung: Die Wachenden (Engel) sind Himmelswesen. Wie sie Gott gegenüber Diener sind, sind sie in gleicher Weise auch Christus zu- und untergeordnet. Sie gehören also zum Hofstaat Gottes und zu Christus. Aphrahat hebt die Funktion der Engel als Diener, Boten und

---

[25] BURKITT, Urchristentum, 24; ROWLAND, John 1.51, 499; E. G. CLARKE, Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and New Testament, in: SR 4 (1974/75) 366-377, hier: 374; J. A. FITZMYER, A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays (SBLMS 25), Missoula 1979, 153-154; M. CASEY, General, Generic and Indefinite: The Use of the Term 'Son of Man' in Aramaic Sources and in the Teaching of Jesus, in: JSNT 29 (1987) 21-56; Vgl. F. H. BORSCH, Further Reflections on "The Son of Man": The Origins and Development of the Title, in: J. H. CHARLESWORTH (ed.), The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, Minneapolis 1992, 130-144.

[26] GOLITZIN, Liturgy, 6 (Unterstreichung im Original).

[27] ROWLAND, John 1.51, 499; LENTZEN-DEIS, Taufe Jesu, 117.

[28] LENTZEN-DEIS, Taufe Jesu, 117: „Joh hat also wohl Motive des Traumgesichtes von Gen 28,12 übernommen und im Rahmen seines Vokabulars vom «Sehen» neu verwendet."

[29] D 6:6; FC I, 194 (PS I 269,3-4).

[30] ActThom 86 zitiert nach CRAMER, Engelvorstellungen, 34; Vgl. DRIJVERS, Thomasakten, in: NTApo [6]II, 337: „Denn wenn ich dies tun wollte, könnte ich nicht mehr als zwölf Legionen Engel von meinem Vater mir zur Seite stellen?"; KLIJN, Acts of Thomas, 166: „If I am willing to ask strength of my Father, he will give me more than twelve legions of angels."

[31] *Siehe* dazu BURKITT, Evangelion da-Mepharreshe I, 161.

Wachende im Heilsdrama hervor, die die Geburt des Messias Jesus anzeigen und auch am endzeitlichen Geschehen beteiligt sind.[32]

Diese Annahme findet ihre Stütze in den oben zitierten Schrifttexten und lässt zugleich die Aussage des Hebräerbriefes erahnen. Hier ist die Anknüpfung der Höhewertigkeit des Sohnes innerhalb der himmlischen Hierarchie im Vergleich zu den Engeln (Hebr 1,4-14) zu finden. Der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) ist der dienende Sohn Gottes und als solcher ist er ein barmherziger und treuer Hohepriester vor Gott, der die Sünden des Volkes sühnt (Hebr 2,17). Die wachenden Engel Gottes sind auch Diener Gottes, haben aber keine soteriologische Funktion.[33]

Bezugnehmend auf den Hebräerbrief ist die nähere Beschreibung dieses christologisch-anthropologischen Aspekts unübersehbar. Die bis jetzt gewonnenen Resultate aus der Tradition vom Leib als Tempel Gottes (des Geistes Gottes) ausgehend vom Ort des Christus sind durch den Zusammenhang mit der vorausgehenden Ausführung (6. Kapitel) bestätigt. In weiterer Folge ist die Rede von der Menschengestaltigkeit Gottes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Rahmen der fortdauernden Gegenwart Gottes bzw. dessen Gemeinschaft mit den Menschen näher zu beleuchten.

Für die weitere Untersuchung empfiehlt es sich, dem Gedanken Aphrahats über die Menschen als Adamssöhne nachzugehen und die Frage nach der Christologie dabei auszuklammern. Da es sich hier um die Adam-Christus-Typologie handelt, wird die Untersuchung erst im 9. Kapitel zu Ende geführt werden.

8.2. Die Menschen als Adamssöhne (Adamskinder)

Die sprachliche Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* gilt bei Aphrahat als Umschreibung nicht nur für die Menschwerdung Christi, sondern auch für die „Menschwerdung“ aller Menschen. Als einer von allen (*bukrā*) tritt Christus durch die Ankleidung des Leibes aus dem Samen Adams[34] mit allen Menschen in Verbindung. Sodann: Die Gemeinschaft mit diesem Christus-Adam-Metatron bedeutet nicht nur eine

---

[32] D 20:11; FC II, 467; und bei EPHRÄM DEM SYRER, *siehe*: CRAMER, Engelvorstellungen, 148f.
[33] D 3:16; FC I, 135 (PS I 136,5-14); CRAMER, Engelvorstellungen, 52. 148; Vgl. A. RASCHER, Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief (BZNW 153), Berlin u.a. 2007, 88.
[34] D 22:4; FC II, 501.

„Verwandlung“ des Leibes (des Menschen) zum großen Tempel Gottes, sondern auch die „Einkleidung“ mit dem Gewand des Lichtglanzes (der Ebenbildlichkeit) Gottes. Um dies begreiflich zu machen, ist die weitere Darlegung Aphrahats über die Erschaffung Adams, des ersten Menschen (*adam ha-rischon*), kurz vor Augen zu führen.[35]

8.2.1. Adam als das erste und letzte Geschöpf

Entgegen zwei gegensätzlichen Meinungen, die in der rabbinischen Literatur verbreitet sind,[36] versucht Aphrahat in seiner Darlegung eine Harmonisierung derselben. Er ist der Auffassung, der Mensch sei zugleich das erste (älteste) und letzte Geschöpf Gottes innerhalb der Schöpfung.[37] Die rabbinische Literatur liefert dazu den Psalm 139,5 als Schriftbeweis: „Am Ende (*ʾāḥôr*) und am Anfang (*qedem*) hast du mich gebildet“ (Ps 139,5).[38] Man sieht also hier zwei unterschiedliche Ansätze, sich dieser atl. Schöpfungsgeschichte in Gen 2,7 anzunähern.[39] Geht man von der „Geburt“, also vom Akt der „Formung“ aus, sind die anderen Geschöpfe älter und früher als Adam. Aber in Bezug auf die „Empfängnis“, wie Aphrahat das hervorhebt, ist Adam das erste und älteste aller Geschöpfe.[40] Nach Aphrahat hat die privilegierte Stellung des Menschen ihren sachlichen Grund darin, dass Adam bereits vor seiner Formung und vor der Erschaffung der übrigen Schöpfung schon im Denken Gottes empfangen worden war.[41]

---

[35] Vgl. oben: 5.3.4.

[36] Erste Meinung: Adam wurde am Freitag erschaffen, d.h. er war Letzter der Schöpfung (z.B. GenR.,15); zweite Meinung: Adam wurde am ersten Tag der Weltschöpfung erschaffen; mit der Erschaffung des Menschen hat die Schöpfung der Welt begonnen (z.B. Midrasch Abschir im Jalkut Gen 34); *siehe*: ROSLER, Adam, 22ff.; die koranischen Tradition über die Erschaffung am Freitag, *siehe*: C. SCHÖCK, Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna (Islamkundliche Untersuchungen 168), Berlin 1993, 63.

[37] D 17:7; FC II, 422 (PS I 796,18ff). Dieser Text wurde bereits zitiert, *siehe*: 5.3.4. Der parallele Gedanke findet sich auch in syrBar 14,17f und bei EPHRÄM DEM SYRER (die Belegstelle dafür: KRONHOLM, Motifs from Genesis 1-11, 48f.).

[38] Vgl. NIDITCH, The Cosmic Adam, 144-146.

[39] BRUNS, Christusbild, 106.

[40] Vgl. ROSLER, Adam, 25f.

[41] Ebd; Vgl. dazu VOGEL, Erlösung, 30, er führt eine Reihe anderer frühchristlicher Schriftsteller an, bei denen sich eine ähnliche Auffassung wie bei APHRAHAT findet. Die Übereinstimmung APHRAHATs mit den erwähnten Vorstellungen bezieht sich auf die Tatsache, dass, im Unterschied zum Genesisbericht „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde“, zu Beginn des Schöpfungswerkes der Mensch bzw. der Sohn steht, in dem Himmel und Erde gegründet werden, d.h. in dessen Gestalt das ganze Schöpfungswerk konzipiert und entworfen wird.

Besonders hervorzuheben ist der Vorgang der Zeugung und Erschaffung. „Empfängnis“ bezieht sich auf das Aufsteigen des Gedankens im Inneren Gottes und der Bewahrung bzw „des Wohnens“ in Gott. „Geboren“ bezieht sich auf das Schöpfungshandeln Gottes bei der Formung. Dies vollzieht sich durch das Wort, das aus dem *Mund Gottes* hervorgeht oder durch die Tat, die durch die *Hand Gottes* „geboren“ wird.[42] Durch diese Unterscheidung wird bereits deutlich, wie Aphrahat die Präexistenz Adams mit einer Psychologie des Gedachtens, die erhabene Stellung des Menschen und seine Sohnesrelation zu Gott, zur Geltung bringt. So ist die Gottessohneigenschaft des Menschen nicht als ontische Gottgleichheit, sondern als Sonderstellung im Weltganzen aufzufassen. Dies verdeutlicht Aphrahat mit dem Ehebündnis Adams gemäß der jüdisch-rabbinischen Tradition,[43] wie folgt:

> „Er (zu erg.: Gott) gab ihm Vollmacht über alles Geschaffene, wie ein Mann, der einen Sohn hat und für ihn die Hochzeit ausrichten möchte, ihm eine Braut kauft, ein Haus baut, alles einrichtet und schmückt, wie es für den Sohn erforderlich ist. Daraufhin hält er Hochzeit und übergibt seinem Sohn die Vollmacht über sein Haus.“[44]

Die Auffassung Aphrahats von der Würde des Menschen als »Sohn Gottes« ist tief in den jüdischen Anschauungen verankert.[45] Im Gegensatz zur Logoslehre Tatians,[46] die mit Hilfe des psychologisierenden Verstehensmodells entfaltet wird, geht es in der anthropologischen Reflexion Aphrahats nicht um den Logos, sondern um den Menschen (Adam) als Geschöpf Gottes.[47] Der Mensch (Adam) ist das erste Geschöpf in Gott, wird aber erst nach allen anderen Geschöpfen aus Erde geformt.[48] Sehr wichtig ist ferner, dass die anderen Geschöpfe durch das Wort Gottes hervorgebracht werden, während Adam direkt und zwar mit Gottes heiligen Händen geformt wird.[49] In dieser Hinsicht ist

---

[42] D 6:2; FC I, 138; D 9:4; FC I, 258.
[43] ROSLER, Adam, 46f.
[44] D 17:7; FC II, 422 (PS I 797,13-18).
[45] Weitere Belegstellen sind bei VOGEL, Erlösung, 27 mit Anm. 4 und 28 mit Anm. 1 zu sehen; Vgl. dazu STAERK, Erlösererwartung, 9f.; KRETSCHMAR, Trinitätschristologie, 44; F.-W. ELTESTER, Eikon im Neuen Testament (BZNW 23), Berlin 1958, 121; *siehe* dazu oben: 7.5.
[46] *Siehe* oben: 5.3.1; BRUNS, Christusbild, 106; *siehe* auch unten: 9.2. bes.: *Trennung vom Wesen des Vaters*.
[47] HUDAL, Christologie, 479; Vgl. VOGEL, Erlösung, 32; R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, Leipzig 1895, 84.
[48] Vgl. EPHRÄM, *HdE* 47,11.
[49] Dieselbe Auffassung findet sich auch in der jüdischen Tradition und den frühchristlichen Quellen. Zu erwähnen ist die erste Rezension des sogenannten Alphabet des Rabbi Akiba aus dem 8./9. Jh. wie folgt:

die Begründung der exponierten Stellung des Menschen nach der Anthropozentrik Aphrahats zu verstehen. Sie beruht nicht nur auf der Präexistenz des Menschen im Gedanken Gottes, sondern basiert auch auf dem besonderen Schöpfungshandeln Gottes in der „Formung“ mit *seinen* Händen und in der „Ausstattung“ mit *seinem* Heiligen Geist.[50]

8.2.2. Die Erschaffung Adams vom „Mittelpunkt“ und „Ort“ des Heiligtums

Diese Vorstellung läuft parallel mit der der Erschaffung der Welt als „Schöpfungshaus“ Gottes.[51] Ähnlich wie bei der Frage nach dem Zeitpunkt der Erschaffung des ersten Menschen (Adam) finden sich in der rabbinischen Literatur verschiedene Meinungen über den Staub der Erde, aus dem Adam erschaffen wurde sowie den Ort seiner Erschaffung.[52] Hier sind wichtige Gesichtspunkte festgehalten: die Natur Adams ist irdisch;[53] seine Existenz hat aber eine besondere Qualität, weil seine Materie vom Mittelpunkt der Erde genommen wurde[54] und weil er am Ort des Heiligtums geformt wurde.[55] In dem hier zu untersuchenden Abschnitt wird die Betonung der Würde des Menschen in Zusammenhang mit dem „Ort des Hauses des Heiligtums“ als Nabelpunkt,[56] d.i. der Jerusalemer Tempelberg, als „Mittelpunkt des Nabels der Erde“ gesehen.[57]

„Aleph, das ist der erste Adam; Taw, damit beginnt die Schöpfung der Welt. Denn die ganze Welt wurde durch das Wort des Heiligen, gelobt sei er, erschaffen und Adam durch seine Hand. Und woher [wissen wir], dass die ganze Welt durch das Wort des Heiligen, gelobt sei er, erschaffen wurde? Weil geschrieben steht: Er sprach und es wurde. Und: Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel gemacht. Und woher [wissen wir], dass der erste Adam durch die Hand Gottes erschaffen wurde? Weil geschrieben steht: Und Gott, der Herr, formte Adam“ (Text bei TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 64); weitere Belegstellen sind bei VOGEL, Erlösung, 27 Anm. 4 und 28 Anm. 1 zu sehen. Ähnliches ist auch in der koranischen Tradition (Sure 38,75) zu finden, dass Gott den ersten Menschen *bi-yadihī* mit eigener Hand erschaffen hat; Vgl. dazu KUSCHEL, Juden, 134; S. SCHREINER, Erlösung und Heil – menschliche Sehnsucht und göttliches Erbarmen. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran, in: *DERS.*, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. F. EIßLER/M. MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 262-281, hier: 270 (mit Anm. 17).

[50] Vgl. D 23:53; FC II, 562.

[51] *Siehe* oben: Kap. 3 (*bes*. 3.2.) und Kap. 4 (*bes*. 4.1.).

[52] Einzelheiten in: SCHÄFER, Tempel, 130f.; Vgl. dazu HAYWARD, Divine Name, 108-109.

[53] ROSLER, Adam, 4ff.

[54] *Pirk.R.El*., 11 (Text: BÖRNER-KLEIN, 108); Vgl. 2. Henoch 26; *Jub* 8,19; syrSchath., 2,15: „Und als er sich aufrichtete, stand er im Mittelpunkt der Erde“; Vgl. dazu STAERK, Erlösererwartung, 10.

[55] *Targ.Ps.-Jon.Gen* 2,7 (Text bei TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 65); Vgl. D 6:18; FC I, 212; D 8:6; FC I, 240; D 9:14; FC I, 268.

[56] Im Traktat *Nasir* 7,2 des Jerusalemer Talmuds heißt es: „Der Heilige, gelobt sei er, nahm einen Löffel voll Staub vom Ort des Altars und schuf damit den ersten Adam. Er sprach: Möge er (Adam) vom Ort des Altars geschaffen werden und dadurch beständig sein“; in den *Pirk.R.El*., 11: „Er (Gott) knetete den Erdstaub des ersten Menschen (Adams), und an einem reinem Ort war es, am Nabel der Erde“ (Text: BÖRNER-KLEIN, 112); und im Kap. 12: „Mit überströmender Liebe liebte der Heilige, gelobt sei er, den ersten

Als erwiesen ist somit anzunehmen, dass die Verbindung und die Entsprechung zwischen Mikro- und Makrokosmos gemäß der jüdischen Überlieferung und zwar im Hinblick auf die Erschaffung der Welt[58] auch bei Aphrahat bleibende Spuren hinterließ. Zusammenfassend kann man diesbezüglich mit den Worten RAPHAEL PATAIS sagen:

> „In the middle of the Temple, and constituting the floor of the Holy of Holies, was a huge native rock which war adorned by Jewish legends with all the peculiar features of an *Omphalos*, a Navel of the Earth. This rock, called in Hebrew *Ebhen Shetiyyah*, the Stone of Foundation, was the first solid thing created, and was placed by God amidst the as yet boundless fluid of the primeval waters. Legend has it that just as the body of an embryo is build up in its mother's womb from its navel, so God built up the earth concentrically around this Stone, the Navel of the Earth."[59]

Aufgrund dieser Anschauung ist es wenig erstaunlich, wenn die Betonung der Erschaffung der Welt und des Menschen bei den Syrern auf das geschichtliche Versöhnungs- bzw. Erlösungswerk Gottes durch Jesus Christus als Felsen angelegt ist. Die beabsichtigte Typologie auf dem Boden der bisherigen Gottesgeschichte mit dem Volk des Hauses Israel ist festzuhalten.

Die weiteren Spuren weisen deutlich auf die aus der syrischen Kirche stammenden Adamslegenden. Die syrische Schatzhöhle verdeutlicht das Motiv der Entsprechungssymbolik zwischen dem „Ort des Heiligtums" und dem „Ort der Sühne", indem es heißt:

> „Und als er sich aufrichtete, stand er im Mittelpunkt der Erde. Und stellte seine beiden Füße an den Ort, an dem das Kreuz unseres Erlösers stand, indem er dort auch das Gewand der Königsherrschaft anzog und die Krone der Herrlichkeit auf sein Haupt gesetzt wurde. Dort wurde er zum König, Priester und Propheten gemacht und Gott setzte ihn dort auf den Thron der Ehre. Und dort gab Gott ihm Macht über die ganze Schöpfung. Und alle Lebewesen versammelten sich vor Adam; sie kamen vor Adam, er gab ihnen Namen und sie beugten ihre Häupter. Und alle Wesen warfen sich vor ihm nieder und wurden ihm untertan. Und es hörten die Engel die Stimme Gottes, als er zu ihm sprach: «Adam, siehe, ich habe dich zum König, Priester und Propheten, zum Herrn, Haupt und Anführer gemacht, damit dir alles Gemachte und Geschaffene untertan sei und dir ge-

---

Adam, den er an einem reinen und heiligen Ort erschuf. Von welchem Ort nahm er ihn? Vom Ort des Tempels" (Text bei TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 77; vgl. auch Text bei BÖRNER-KLEIN, 112).

[57] STAERK, Erlösererwartung, 10 mit Anm. 6; TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 76 mit Anm. 58.

[58] SCHÄFER, Tempel, 130 mit Anm. 43.

[59] PATAI, Man and Temple, 85.

höre. Und ich gebe dir Herrschaft über die ganze Schöpfung». Und als die Engel den Ton dieser Stimme hörten, segneten sie ihn alle und fielen vor ihm nieder.“[60]

Diese Beschreibungen laufen parallel zu den zuvor zitierten Texten aus dem 3. Henochbuch, was ihre gemeinsame Verankerung in der jüdisch-rabbinischen Tradition vermuten lässt.[61] Wichtig dabei ist die Betonung der soteriologischen Funktion und Bedeutung des Heiligtumsortes für die Menschen. Hier wurde der heilige Steinfelsen (= Gründungsstein) am Jerusalemer Heiligtum mit dem Ort, „an dem das Kreuz unseres Erlösers stand“, d.i. dem Golgothafelsen, gleichgesetzt.

Die bereits besprochene zentrifugale und zentripetale Bedeutung des Steinfelsens ist nun auf den Golgothafelsen übertragen worden.[62] Das Zueinander von Partikularität und Universalität, die religiöse Konkretion des Hintergrunds von der Mitte und dem Nabel der Erde, also vom Golgothafelsen als der höchsten Stelle der Welt und dem Weltschöpfungsort ist hier einzubeziehen.[63] Was hier vorliegt, ist auch aus der jüdischen Adamsüberlieferung zu entnehmen.[64] Die christliche Aufnahme ist erkennbar, wenn hier vom Golgotha als dem Ort des Schädels Adams (Adamsgrab) die Rede ist, der identisch ist mit der Stätte der Adamserschaffung, der Wohnung und dem Tod (Begräbnis) Adams.[65] Es lässt sich eine Verbindung vom Ort des Isaakopfers (Gen 22 [Moria]),[66] von der Stätte des Melchisedekaltars (Gen 14,18-20) und der Tenne des Jebusiters Arauna (2Sam 24,16-25)[67] zu Golgotha herstellen.[68]

---

[60] syrSchatzh., 2,15-25 (Text bei TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 56f.).
[61] SCHÄFER, Tempel, 131.
[62] Vgl. HEID, Kreuz, 31-52. 71-76. 219.
[63] *Siehe* dazu PATAI, Man and Temple, 54-104; *Targ.Ps.-Jon.Ex* 28,30; Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, *myst. cat.* 23,28: „Ausgestreckt hat er seine Hände am Kreuz, um die Grenzen der Erde zu umfassen. Denn der Mittelpunkt der Erde ist der Golgotha hier. Das ist nicht meine Lehre, der Prophet hat es gesagt: «Du hast das Heil gewirkt in der Mitte der Erde» (Ps 73,12)“; für den Muslim ist die *Kaʿbah* in Mekka das Zentrum der Welt; Vgl. H. BUSSE, Tempel, Grabeskirche und Ḥaram aš-šarīf, in: *DERS.*/G. KRETSCHMAR, Jerusalemer Heiligtumstradition in altkirchlicher und frühislamischer Zeit (ADPV), Wiesbaden 1987, 1-27.
[64] GINZBERG, Haggada, 26f.; weitere Belege, *siehe*: STAERK, Erlösererwartung, 22. 34.
[65] Vgl. *Jub*., 4,29 (Text: BERGER, 347)
[66] HAYWARD, Divine Name, 80. 108; Vgl. R. W. L. MOBERLY, The Bible, Theology, and Faith. A Study of Abraham and Jesus, Cambridge 2000, 108-116; E. KESSLER, Bound by the Bible. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac, Cambridge 2004, 119-137; *siehe* dazu die Ausführung von S. P. BROCK, Syriac Poetry on Biblical Themes, 2. A Dialogue Poem on the Sacrifice of Isaac (Genesis 22), in: Harp 7 (1994) 55-72.
[67] Vgl. G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2 Sam 7,1-17 (EThS 22), Leipzig 1992, 62f.

Ausführlicher auf die religionsgeschichtlichen und theologischen Implikationen dieser Übertragung einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.[69] Zu betonen ist jedoch, dass, indem die syrische Tradition die jüdisch-rabbinische Adamstradition in der Art einer christlichen Relecture deutet, an dieser Stelle die Ebene der vorliegenden Tradition mit ihrer Interpretation verschmilzt. Anders und im Blick auf das gesamte Christusereignis gesagt: Das Grab des Ersterschaffenen lag unter dem Kreuz Christi.[70] Letzten Endes bedeutet dies: nicht auf Grund der edlen Herkunft Adams, auch nicht durch seine Buße wird er erslöst, sondern allein durch das geschichtliche Kreuz Christi und dessen Lichthaftigkeit[71] als kosmisches Heilszeichen für die gesamte Menschenwelt.[72] In diesem Sinn ist auch zu verstehen, was Aphrahat in der Darlegung „Über die Ermahnung“ schreibt:

> „Ihr seid es, die die Lampen anzünden, die eintreten durch das enge Tor des Reiches (vgl. Mt 7,13f). Ihr seid Söhne der Rechten, die auf dem engen und schmalen Pfad wandeln. Ihr seid die im Kreuz Erlösten, erkauft durch das Blut und den Leib Christi.“[73]

Aus dem schon bekannten engen Zusammenhang zwischen dem „Ort des Christus“[74] und dem Ort des Menschen im Heilsplan Gottes ergibt sich, dass die christliche Taufe der Ort der „Neuen Heilserfahrung“ ist, an dem für den Einzelnen die von Jesus geschaffene Sündervergebung wirklich wird. Die Taufe im Namen Jesu bringt die Verge-

---

[68] JEREMIAS, Golgotha, 34-50 und die Nachweise dort.

[69] *Siehe*: J. TROMP, Literary and Exegetical Issues in the Story of Adam’s Death and Burial (GLAE 31-42), in: J. FRISHMAN/L. VAN ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 25-41 und die dort angeführten Belege und Literatur.

[70] Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 34f.

[71] Vgl. EPHRÄM, *HdP* 3,2.

[72] D 14:39; FC II, 374f (PS I 681,5-10); SCHWANKL, Licht und Finsternis, 354: „In der lichtmetaphorischen Dramaturgie des Johannes bündelt sich der dramatische Gesamtprozeß der Welt- und Heilsgeschichte wie der individuellen Lebensgeschichte. Er wird darin repräsentiert, konzentriert, vorangetrieben und prinzipiell entschieden“; Vgl. dazu G. KRETSCHMAR, Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit, in: H. BUSSE/G. KRETSCHMAR, Jerusalemer Heiligtumstradition in altkirchlicher und frühislamischer Zeit (ADPV), Wiesbaden 1987, 29-115, hier: 81ff.

[73] D 14:38; FC II, 374.

[74] Im Zusammenhang mit dem Zerreißen des Tempelvorhangs in zwei Stücke von oben nach unten (Mt 27,51; Lk 23,45) und damit in Entsprechung zur Spaltung des Himmels und zum Herabsteigen des Geistes bei der Taufe Jesu (Mk 1,10) wiederholt es sich hier der Kerngedanke APHRAHATs, dass Gott selbst den Zugang zum Ort einer Anwesenheit legt. Der Ort aus der der Sünde rettenden Gottesgegenwart ist nicht mehr die Allerheiligsten des Jerusalemer Tempel befindliche *kapporet*, sondern der Gekreuzigte, den Gott als „Sühneort“ offentlich hingestellt hat; Vgl. dazu HEID, Kreuz, 42-43; P.-G. KLUMBIES, Das Sterben Jesu als Schauspiel nach Lk 23,44-49, in: BZ 47 (2003) 186-205.

bung der Sünden und führt die Getauften im Lichtgewand Christi zur wahren Erleuchtung.[75]

8.2.3. Licht vom Tempel

Um die bisher aus der rabbinischen Literatur herausgearbeiteten Linien weiter zu ziehen, ist das bereits besprochene Thema über das Licht vom Tempel nochmals zu erwähnen. Auf die Frage: „Von wo wurde das Licht erschaffen?“ geben die Rabbinen eine deutliche Antwort: „Vom Ort des Heiligtums aus wurde das Licht erschaffen.“[76]

Auch die bisherigen Traditionselemente vom Urlicht (Gen 1,3) und dem starken Glanz von Sonne und Mond, die an das messianische Licht[77] bzw. an die eschatologische Aufgabe der Erleuchtung der Völker erinnern, können erklären, dass die Schechina infolge der Sünden der Menschen der Erde entzogen wurde. Dasselbe ist der Fall mit dem Licht, das Adam persönlich vor dem Sündenfall besaß. Schon der Glanz der Ferse Adams überstieg den Glanz der Sonne, wie viel mehr leuchtete da sein Angesicht?[78] Als Beleg für das Leuchten seines Angesichtes wird *Pred* 8,1b verwendet: „Die Weisheit Adams erleuchtet sein Angesicht.“[79] Anstatt „Licht des Angesichts Adams“[80] kann es auch allgemeiner heißen sein „Glanz“ oder seine „Herrlichkeit“.[81] Aber mit dem Sündenfall verschwindet diese Licht-Herrlichkeit; Gott „veränderte“ die „Kraft“ des Antlitzes Adams, und er wurde aus dem Garten Eden vertrieben.[82]

Hiernach ist es unschwer zu sehen, dass sowohl die Schechina Gottes und seine Lichtherrlichkeit als auch das Licht Adams Qualitäten sind, die mit der Gegenwart Gottes und seiner Einwohnung zusammenhängen. Doch die Sünde stört diesen Zustand und vertreibt sozusagen die himmlische Substanz. Glaubhaft ist aber, dass die Schechina zurückkehren wird. Wie der Glanz der Sonne und des Mondes wiederkommen wird,

---

[75] D 11:11; FC II, 295 (501,11); D 12:10; FC I, 308f. beruht auf Apg 19,3-6. Hier stellt APHRAHAT die „wahre Taufe“ Christi als die der Vergebung der Sünden gegenüber der Taufe des Johannes als die der Buße dar; Vgl. DUNCAN, Baptism, 135; Vgl. ActThom 132.
[76] SCHÄFER, Tempel, 128f und die Belege dort.
[77] Vgl. OdSal 25,8; auch 17,4.
[78] StrB. Bd. IV, 887; 940 bλ).
[79] PredR zu 8,1 (Vgl. StrB. Bd. IV, 941).
[80] GenR 11,1-2.
[81] Vgl. syrSchatzh. 3 spricht vom Evas Leib, der wie eine Perle ist.
[82] PredR zu 8,1 (Vgl. StrB. Bd. IV, 941).

wird auch der Mensch seinen Glanz zurückerhalten.[83] Das Urlicht wird dem Gerechten zuteil, und die Schechina Gottes wird zum Menschen zurückkehren.[84] „Christlich“ daran ist, dass all dies in Jesus Christus seinen Höhepunkt findet. So kann Aphrahat bezeugen „in the larger context his understanding of the place of humanity in the divine plan, beginning with the creation of Adam and including the revelation of God to Mose on Sinai, but culminating in the meaning of Jesus Christus.”[85]

8.2.4. Der Mensch in Gottes Herrlichkeit

Alle Siegreichen sind mit dem Kleid des Lichtes (*l^{e}ḇušša d-nuhrā*) und dem Gewand der Herrlichkeit (*tešboḥtā d-ʾīqārā)* umhüllt.[86] Darin wird Christus als Kleid angesprochen.

Das himmlische Lichtkleid

Die allgemeine Vorstellung davon ist aus Gen 3,21 entnommen.[87] Das erste Menschenpaar im Paradies wurde also von Gott mit Geist, Weisheit, Ehre, Lichtglanz und Herrlichkeit (Gottes) bekleidet,[88] aber wegen der Sünde wurde dies alles verringert oder ihnen entzogen.[89] Durch Christus, in ihm und mit ihm wurde der schwache Leib wieder

---

[83] GenR 12,6.
[84] DeutR 4,6.
[85] GOLITZIN, Place, Abschnitt 11; weiters schreibt er: „It is Christ who is Aphrahat’s own real hero. The Lord Jesus is the Wisdom and Glory of God, the Eucharistic Presence and himself the true tabernacle of worship. In and through Him, the conscreted celibate and sage discovers his life and vocation, and experiences the eschatological recovery of Paradise. In short, as we shall see, Aphrahat’s sage is, in Christ, an illustration of what Greek-speeking Christians were calling *theosis*, deification.”
[86] D 14:39; FC II, 375 (PS I 681,21); Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, *myst. cat*., III,1: „Ihr seid in Christus hineingetauft und habt Christus angezogen (vgl. Gal 3,27). So seid ihr dem Sohn Gottes gleichgestaltet worden (vgl. Röm 8,29). Denn Gott hat uns zur Kindschaft vorherbestimmt (vgl. Eph 1,5) und dem Herrlichkeitsleib Christi gleichgestaltet (vgl. Phil 3,21). Da ihr also Teilhaber Christi geworden seid, werdet ihr auch zu Recht Christus (*Χριστοῦ)* genannt“; *siehe* dazu den Benennungsnamen „Christusse“ für die Christen in D 6:11; FC I, 201 (PS I 284,9-10); auch oben: 5.2.3.
[87] Beim Syrer EPHRÄM *siehe*: BROCK, Luminous Eye, 86-87; SCHMIDT, Typologien, 56-60.
[88] Es geht hier um die Bildrede vom „Gewand der Herrlichkeit“. Für die Geschichte dieser Bildrede, *siehe* G. A. ANDERSON, The Garments of Skin in Apocryphal Narrative and Biblical Commentary, in: J. L. KUGEL (ed.), Studies in Ancient Midrash, Cambridge 2001, 101-143.
[89] Nach GenR. Kapitel 11 hatte Adam vor dem Sündenfall Anteil an der Herrlichkeit und dem Lichtglanz Gottes; StrB., Bd. IV, 887. 940; Vgl. STAERK, Erlösererwartung, 7ff. 11. 23. und die Verweise dort; J. FOSSUM, The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis, in: P. SCHÄFER (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel, Bd. I, Judentum, Tübigen 1996, 529-539, hier: 531; P. SCHÄFER, Adam in der jüdischen Überlieferung, in: W. STROLZ (Hg.), Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte (SOD 13), Freiburg u.a. 1986, 69-93, hier: 70 mit Anm. 2; *DERS.*, Art., *Adam* II., 425; QUISPEL, Anthropos, 197. 215 mit Anm. 37; die Schönheit und Vollkommenheit

„salzig“ stark (Mt 5,13)[90] und empfing eine (Gewand-)Herrlichkeit, die größer und wunderbarer ist als die, die Adam in seiner Schwachheit (im Paradies) verlor.[91] Eine solche Transformation bedeutet Wiedererlangen des himmlischen Lichtkleides, d.h. der Adam-Ebenbildlichkeit[92] und so vollzieht sich eine Neuschöpfung des Menschen.[93] In diesem Zusammenhang ist auch die Dokumentation Aphrahats über die Verfluchung des Feigenbaums (Gen 3,19; Mt 21,19) zu verstehen.[94] Dies erklärt Ephräm ausführlich in seinem Kommentar zum Diatessaron, einem um 370 in Edessa verfassten Spätwerk.[95]

Das priesterliche Kleid

In diesem Zusammenhang ist die priesterliche Würde des Ersterschaffenen in Verbindung mit seinem (hohe)priesterlichen Kleid in der rabbinischen Literatur nicht wegzudenken.[96] Diese Kleidung hatte Gott, d.h. sie ist nicht von Menschenhand,[97] dem Adam gemacht und sie wurde den Erstgeborenen (von Adam auf Seth – Methusalem – Noah – Sem [=Melchisedek] – Abraham – Isaak – Esau – Jakob bis auf Aaron/Mose) weitergegeben.[98] Die genannten priesterlichen Erbträger sind Vorläufer des Messias.[99] Derselbe

---

Adams wird auch bei PHILO, *De Opificio Mundi* 136-142. 145-150 und *De Virt*. 203ff ausführlich beschrieben; Vgl. dazu syrSchatzh., 2,14 und weitere Erklärung: TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 56.73.

[90] D 2:19; FC I 115-116; *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 236ff.

[91] D 23:51; FC II, 560 (PS II 100,7-9).

[92] Beim Syrer EPHRÄM *siehe*: BROCK, Luminous Eye, 87-90; LANGE, Portrayal of Christ, 90. 108-109; Vgl. Das Perlenlied in den Thomasakten 112, 76-78: „(Doch) plötzlich, als ich es mir gegenüber sah, wurde das Strahlenkleid ähnlich meinem Spiegelbild mir gleich; Ich sah es ganz in mir und in ihm sah ich (mich) auch mir ganz gegenüber, so dass wir Zwei waren in Geschiedenheit und wieder Eins in einer Gestalt.“ Dabei ist zu bemerken, dass die Rede vom Mantel im Perlenlied sich nicht nur auf das Ebenbild des Menschen, sondern sich zugleich auf das Ebenbild Gottes (*imago Dei*) bezieht: 112,86: „Und das Bild des Königs der Könige war ihm vollständig überall aufgemalt“ (Text: NTApo ^{6}II, 347); Vgl. dazu QUISPEL, Ebenbild, 25f.

[93] D 14:38; FC II, 374 (PS I 680,25-26): „Ihr seid die neue Schöpfung, in der sich kein alter Sauerteig befindet (vgl. 1Kor 5,7)“; D 22:24; FC II, 518 (PS I 1037,20-24): „Gott schafft den Adamssöhnen etwas Neues, so dass sie ihr Erbe im Himmelreich entgegennehmen. Auch wenn er es ihnen auf Erden zum Erbe gibt, heißt es Himmelreich. Und wenn er es ihnen im Himmel (gibt), so ist es leicht für ihn.“

[94] D 6:6; FC I, 193 (PS I 265,16-17) [der Text ist bereits zitiert in: 7.3.]; Vgl. Rabbinische Tradition in GenR, 15,5; ROSLER, Adam, 62f.

[95] EPHRÄM, *CDiat* 16,10; Vgl. dazu *HdP* 2,7; 4,5; 6,9; 12,10; weiters, *siehe*: MURRAY, Mary, 376; BROCK, Luminous Eye, 88; SCHMIDT, Typologien, 60-61.

[96] NumR 4,8; GenR, 20; 22,29; 43,13; 63,3.

[97] Vgl. D 6:1; FC I, 185 (PS I 248,5): spricht APHRAHAT von einem heiligen Gewand; D 6:6; FC I, 193 (PS I 268,7). Hier spricht er von den Gewändern, die nicht von Menschenhand gemacht sind.

[98] STAERK, Erlösererwartung, 14.

[99] Ebd., 94; Vgl. BEALE, Eden, 29; bei EPHRÄM, *HdN* 4,210; *HcHaer* 22,19; weiters *siehe*: BECK, Dōrea und Charis, 102f.

Gedanke und die Metapher begegnen uns in der frühsyrischen Kirche. Bezüglich des Gesagten gilt hier das von SEBASTIAN PAUL BROCK gezogene Fazit: „Syriac writers are still aware of this priestly and royal aspect of the «rob of glory» received at baptism.“[100]

8.2.5. Der Geist Christi und die Bekleidung aus dem Taufwasser

Der Ort, an dem das Anlegen des Lichtkleides (*l^{e}ḇušša d-nuhrā*) und des Gewandes der Herrlichkeit (*tešboḥtā d-ʾīqārā)* (d.i. Christus) wirklich wird, ist die Taufe. Charakteristisches dafür ist aus folgender Darlegung Aphrahats zu entnehmen:

> „Aus der Taufe empfangen wir nämlich den Geist Christi, denn zu der Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel, steigt herab und «schwebt (*m^{e}raḥḥ^{e}pā*) über dem Wasser» (Gen 1,2), und die, die getauft werden, *ziehen ihn* (zu erg.: *wie ein Gewand*) *an*.“[101]

Die Verschiedenheit zwischen der Aussage Aphrahats über den „Geist Christi“ und der Aussage des Paulus in seinem Brief an die Galater (Gal 3,27) ist unverkennbar: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt.“ Dieser Unterschied soll aber nicht überbewertet werden, denn – wie bereits erwähnt – bei Aphrahat ist „Christus“ und „Geist Christi“ auswechselbar.[102]

Wichtig zu beachten ist die Bedeutung der Taufe als „Zeichen“, „Symbol“ oder „Geheimnis“, wie Aphrahat in der 8. Zeile des Glaubensbekenntnisses deutlich formuliert: „dass man darüber hinaus auch glaubt an das Geheimnis der Taufe (*rāzā d^{e}-maʿmōḏīṯā*).“[103] Gemeint ist das Geheimnis der Gegenwart Christi durch *seinen Geist* im Taufwasser gemäß Gen 1,2.[104] Tief in der frühsyrischen Tradition verankert[105] ist die

---

[100] BROCK, Clothing Metaphers, 20; Vgl. bei APHRAHAT D 23:2; FC II, 529 (PS II 9,6).
[101] D 6:14; FC I, 205 (PS I 292,24-293,2) [Kursivierung vom Verfasser; in einem großen Zusammenhang ist dieser kurze Text schon in 5.3.2. zitiert].
[102] Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 4,1.3; 5,1 und 8,17; *siehe* dazu DUNCAN, Baptism, 82 und weitere Beweise dort.
[103] D 1:19; FC I, 96 (PS I 14,19).
[104] Vgl. Joh 3,5; dazu DUNCAN, Baptism, 123. 127. 133ff.; T. JANSMA, „And the Spirit of God moved upon the face of the Waters“. Some remarks on the Syro-hexaplaric reading of Gen. I 2, in: VT 20 (1970) 16-24; G. WINKLER, The Blessing of the Water in the Oriental Liturgies, in: Conc 178 (1985) 53-61.
[105] S. BROCK, The *Ruaḥ* Elōhīm of Gen. 1,2 and its Reception History in the Syriac Tradition, in: J. M. AUWERS/A. WÉNIN (ed.), Lectures et relectures de la Bible. FS P. M. Bogaert (BEThL 144), Leuven 1999, 327-349, *bes.*: 328-329. 339ff. (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006); *siehe* dazu E. G. MATHEWS, Water in the First Creation Account of Genesis I in the *Commentary on Genesis* of Ephrem the Syrian, in: L. BOADT/M. S. SMITH (ed.), Imagery and Imagination Biblical Literature. Essays in Honor of Aloysius Fitzgerald, F.S.C (CBQMS 32), Washington 2001, 129-144.

Auffassung Aphrahats zu verstehen: Christus, der im Jordan getauft wurde,[106] „macht“ das Taufwasser heilig.[107] So ziehen also die, die getauft werden, *seinen* Geist als Kleidung des Lichtes und als Gewand der Herrlichkeit an. Dieser Geist Christi, der Geist der Heiligkeit (aus einem Teilchen der Gottheit) ist unsterblich.[108] Dadurch, dass dieser Geist Christi im und durch das Taufwasser die „nackte Seele“ des Menschen umhüllt,[109] bedeutet dies in weiterer Folge: Die Getauften ziehen den Geist Christi als Kleidung der Unsterblichkeit an.[110]

Von besonderer Relevanz ist der wiederholte Bezug nicht nur zum aktiven Tun des Menschen in „Bewahrung“[111] und „Schmücken“,[112] sondern auch zur Demutshaltung (*makkīḵūṯā*) in der Askese, was Aphrahat in der folgenden Darlegung nochmals vor Augen führt:

> „Sie (zu erg.: die Demütigen) ziehen Christus an wie ein gutes Gewand (vgl. Röm 13,14; Gal 3,27) und halten es von allem Makel rein. Der Geist, den sie empfangen haben, wohnt in ihnen. Er ist bei ihnen geliebt, sie betrüben ihn nicht (vgl. Eph 4,30).“[113]

An anderer Stelle schreibt Aphrahat:

> „Wer den Geist ehrt und in Reinheit in sich verborgen hat, den birgt an jenem Tag der Geist der Heiligkeit, dass er ganz des Geistes sein wird und sich keine Blöße an ihm findet, wie der Apostel gesagt hat: «O dass wir doch, wenn wir uns angekleidet haben, nicht nackt erfunden werden» (2Kor 5,3).“[114]

Dieser letzte Text weist schon auf die Bekleidung mit dem Geist Christi bei der zukünftigen Eschatologie hin,[115] was im 9. Kapitel noch weiter erläutert wird. Besonders be-

---

[106] D 21:9; FC II, 484 (PS I 956,27-29); Vgl. WINKLER, Geist-Christologie, 324.
[107] Der Gedanke über das heilige Taufwasser bzw. die christliche Taufe steht in einem sehr engen Zusammenhang mit der vollzogenen Taufe Jesu im Jordan; *siehe*: DUNCAN, Baptism, 63-67; beim Syrer EPHRÄM *siehe*: BROCK, Luminous Eye, 90-94 und die Belege dort.
[108] D 4:14; FC I, 205 (PS I 293,7) mit Anm. 25 von BRUNS.
[109] DUNCAN, Baptism, 44; weiters über die Nackheit des ersten Menschenpaares in der Paradiesgeschichte, *siehe*: PODELLA, Lichtkleid, 72-78.
[110] Bei EPHRÄM, *HdEpiph* 12,4; Vgl. *Cons. apost.* VIII, 6,6 (Text: F. X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum Vol. I, Paderborn 1905, 479).
[111] D 6:1; FC I, 185 (PS I 245,21f) und 187 (PS I 252,15-17).
[112] D 1:4; FC I, 82f. (PS I 12,1-16); D 9:4; FC I, 258 (PS I 416,2-3).
[113] D 9:4; FC I, 258.
[114] D 6:18; FC I, 211 (PS I 308,19-24).
[115] Die Fortsetzung dieses Textes lautet: „Ferner hat er gesagt: «Dieses Sterbliche wird in Zukunft das Unsterbliche anziehen, und dieses Verwesliche das Unverwesliche. Wenn dieses Sterbliche das Unsterbliche anzieht und dieses Verwesliche das Unverwesliche, dann erfüllt sich das Wort, das geschrieben steht: ‚Verschlungen ist der Tod vom Sieg’» (1Kor 15,53f)“ [PS I 309,1-6].

achtenswert ist außerdem, dass Aphrahat vom heiligen Gewand im Zusammenhang mit dem himmlischen Gastmahl spricht.

Das Gewand für das Gastmahl

Dieser neue Status, der sich im Glauben und durch die Taufe vollzieht,[116] fordert ein der äußeren und inneren „Heiligung“ (= Heiligkeit/*qaddīšūṯā*) gewidmetes Leben,[117] in dem die betreffende Person durch die gottgemäßen Tugenden frei (und rein/*zakkāyā*) und so den Engeln gleich wird, sodass ihre Nähe zu und in Gemeinschaft mit Gott bewahrt wird. So sagt Aphrahat:

> „Schützen und werfen wir den ganzen Schmutz (*ṣaʾuta*) von uns ab, damit wir die Gewänder für das Gastmahl (*naḥtē d-meštutā*) anziehen (können) (Mt 22,12) […] Legen wir ein heliges Gewand an, seien wir solche, die an der Spitze der Erwählten (zu Tische) liegen (vgl. Mt 22,12; Lk 14,10) […] Wer den neuen Menschen anzieht, bewahre sich vor jeglichem Dreck (*ṣaʾuta*) (vgl. Eph. 4,24).“[118] „Erwählte, bereitet euch! Das Licht ist aufgestrahlt, herrlich und schön, die Gewänder, die nicht von Menschenhand gemacht sind, liegen bereit.“[119]

Der tragende Gedanke in diesen Texten ist die Gewandmetapher für das eschatologische Gast- bzw. Hochzeitsmahl;[120] eine präsentisch akzentuierte Eschatologie ist bei Aphrahat nicht wegzudenken. Damit sind zwei Tatbestände angedeutet: Es geht um das eschatologische Bewusstsein und das eschatologisch motivierte Verhalten.[121]

---

[116] Vgl. OdSal 25,8 mit Anspielung auf Gen 3,21: „Und ich wurde bedeckt mit der Decke deiner Geistesmacht, und du hobst von mir meine Kleider aus Fell“ (Text: LATTKE, 173); *siehe* oben im ersten Teil: 2.4.; EPHRÄM, *CDiat* 16,10: „Es ist ferner gesagt worden, dass Adam, als er seines Ruhmes, der in seinem ‘Ehrenkleid’ begründet war, beraubt wurde, als er sündigte, seine Nacktheit mit den Blättern eines Feigenbaums bedeckte (vgl. Gen 3,7). An seiner Stelle kam unser Herr und litt, um die Wunden Adams zu heilen und ihm das Ehrenkleid für seine Nacktheit zu geben. Daher ließ er den Feigenbaum vertrocknen (vgl. Mt 21,20-21), gleichsam um bekannt zu machen, dass die Blätter des Feigensbaums nicht mehr als Bedeckung für Adam gebraucht würden, weil er (zu erg. Christus) ihn (zu erg.: Adam) mit der früheren Ehre wieder versehen hatte, wegen der er (zu erg.: Adam) weder der Feigenblätter noch aus Fellen hergestellter Bekleidung bedurfte, solange er es (zu erg.: das Ehrenkleid) besaß. Daher wird der vertrocknete Feigenbaum nicht mehr benötigt, dessen Blätter, solange sie feucht waren, eine Bedeckung der Schande und eine Bekleidung der Verspottung waren“ (Text: LANGE II, 465).

[117] Vgl. KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 134; hier spricht sie von drei wichtigen Säulen des christlichen Heils nach APHRAHAT: Taufe, *qaddīšūṯā* und *īḥīḏāyūṯā*.

[118] D 6:1; FC I, 182 (PS I 240,12);185 (PS I 248,4-5) und 187 (PS I 252,15-17).

[119] D 6:6; FC I, 193 (PS I 268,6-7); Vgl. EPHRÄM, *HdV* 33.

[120] Vgl. EDAKALATHUR, Theology of Marriage, 10-12.

[121] Vgl. KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 145.

8.2.6. Engelgleiche Lebensweise aus dem Geist der Heiligkeit

Die Beziehung zwischen Engeln und Menschen ergibt sich hier aus der Gemeinschaft im Gottes- und Christus-Dienst in „Reinheit (*daḵyūtā*), Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) und Gerechtigkeit (*zaddīqūtā*)[122] und in der Darstellung der ewigen Seligkeit der Gerechten. Das entspricht der Sehnsucht nach dem „engelgleichen Leben“ und zwar im Sinne der Christusförmigkeit.

Damit verbindet sich die beantwortete Frage nach dem eschatologischen Glauben, also dem Glauben an Gott in Jesus Christus dem Auferstandenen sowie die Hoffnung und Erwartung auf das noch bevorstehende Leben mit Christus bei Gott.[123] Es zeigt sich, dass der Auferstehungsglaube eine existenzielle Bedeutung für den Christen hat. Dieser Glaube strahlt in sein irdisches Leben aus; er gibt ihm Richtung, Inhalt und Sinn. Wie bereits wiederholt festgestellt, bezeichnet Aphrahat die noch in der irdischen Welt lebenden Asketinnen und Asketen als „Söhne der Auferstehung“ (*b^{e}nay q^{e}yāmtā*).[124]

Diese Folgerung leitet zum weiteren Motiv über, der Unsterblichkeit[125] und dem damit in Zusammenhang stehenden Bereich der Jungfräulichkeit Adams im Paradies;[126] damit ist auch die „engelhafte“, asketische Lebensform der Ehelosigkeit angesprochen. Dabei muss man sich den ursprünglichen Radikalismus der ostsyrischen Askese vor Augen halten. Wie bereits erwähnt,[127] stellt das Institut der Bundessöhne (*b^{e}nay q^{e}yāmā*) und Bundestöchter (*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*) eine Besonderheit der ostsyrischen Askese dar. Es handelt sich dabei um asketische Spirituale; nur zölibatär Lebende konnten die Taufe empfangen. Für bereits Verheiratete bedeutete dies die Verpflichtung zur Enthaltsamkeit in

---

[122] Ebd., 147-148; hier stehen *daḵyūtā* und *qaddīšūṯā* nicht im Gegensatz zu *zanyuta*/*porneia* (Paulus) sondern zu *ṭanputa* und *ṣaʾuta* (im Sinne von Schmuzt und Verabscheuung); Vgl. SCHÄFER, Überlieferung, 74: Das Wort „Schmutz“ (hebr. *zohama*; syr. *ṭanputa/ṣaʾuta*) meint in diesem Zusammenhang konkret «sexuell befleckende Begierde»; dazu auch WAHLE, Erbsündenlehre, 165 bemerkt: „In den rabbinischen Schriften wird die Sünde der Menschen auf die Begierde, den bösen Trieb, zurückgeführt“ (Suk 52b; TosBer 7,7).

[123] D 6:14; FC I, 204f (PS I 292,15-26; 293,1-11); D 6:18; FC I, 210f (PS I 308,1-13); D 8:10; FC I, 244f (PS I 381,12-24); S. ABOUZAYD, Virginity in Aphrahat, in: V Symposium Syriacum (OCA 236), Roma 1990, 123-133, hier: 124; KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 163; VÖÖBUS, HASO vol. 1, 103; NAGEL, Motivierung, 36. 40. 43.

[124] D 8:16; FC I, 249; *siehe* oben im Abschnitt: 1.2; *siehe* dazu KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 167.

[125] STAERK, Erlösererwartung, 10.

[126] D 8:6; FC I, 240 (PS I 369,1-19; 372,1-19); ABOUZAYD, Virginity, 125; NAGEL, Motivierung, 58 mit Verweis auf IRENÄUS (Anm. 2-3); ALTANER/STUIBAR, Patrologie, 115; Vgl. ANDERSON, Genesis, 43f.

[127] Vgl. die vorausgehende Ausführung im: 1. Kapitel.

der Ehe.[128] Innerhalb der ostsyrischen Christenheit ist die Taufverpflichtung identisch mit dem Eheverzicht und somit gehörte die ganze Gemeinde dem Asketenstand an.[129] Diese radikale Form christlicher Existenz steht schon am Anfang des Christentums;[130] sie ist also keine nachträgliche Verschärfung für eine sog. „asketische Elite" innerhalb der ostsyrischen Kirche.[131]

Durch die Auferstehung Christi[132] stellen auch in dieser Hinsicht die himmlischen Engel ein nachahmenwertes Vorbild des eschatologischen Ehelosigkeits- und Unsterblichkeits-Zustandes derer dar, denen die Verheißung zugesprochen ist.[133] Das verweist auf die Askese als praktische Seite der Glaubenshaltung. Diese Lebensweise in Enthaltsamkeit stellt die Asketinnen und Asketen bereits auf Erden den Engel gleich und hilft ihnen, zum Gipfel der Tugend, d.h. zur Christusförmigkeit zu gelangen. Das sagt Aphrahat deutlich im 12. Kapitel der *XVIII. Demonstratio*, „dass bei den Siegreichen (zu erg.: Asketen, *naṣṣiḥe*) die Gestalt der Engel (= Wächter) im Himmel (*ʿīrē da-baš*^{e}*mayyā*) gefunden und schon auf Erden geschenkhalber erworben wurde."[134] Daran schließt sich

---

[128] Vgl. DRIJVERS, Athleten, 115.
[129] Vgl. SCHWEN, Afrahat, 96-98; BURKITT, Urchristentum, 85f.
[130] Vgl. ActThom 12 und 98; *Ps.-Clem.*, Über die Jungfräulichkeit I 2,2; 13,1; 14,1-2 und 17, 2; dazu VÖÖBUS, HASO vol. 1, 81; MÜLLER, Ehelosigkeit, 22. Dazu sei anzumerken, dass die syrisch überlieferten Pseudoklementinischen Briefe *De virginitate* bereits die Trennung von Gemeindechristen und Asketen voraussetzen. Wird angenommen, dass diese Briefe im 2. Jh. entstanden, dann bestätigt sich die Vermutung, dass sie eher aus dem syrischen Westen (nicht aus Ostsyrien) stammen. Dort setzte die vollständige „Katholisierung" schon früher ein. Wie bei APHRAHAT deutlich zu sehen ist, vollzieht sich in Ostsyrien die Angleichung an die großkirchlichen Verhältnisse ziemlich spät; Vgl. dazu DUENSING, Jungfräulichkeit, 168.
[131] VÖÖBUS, HASO vol. 1, 13. 186. 187; es gibt Belege für die Kenntnis, dass im ostsyrischen Christentum am Anfang keine Trennung von Kirche und einer Elite innerhalb der Kirche bekannt ist; die Getauften selber sind in der ostsyrischen Christenheit die Elite; ihnen steht also nicht die Gruppe der verheirateten Getauften gegenüber, sondern die Katechumenen, die das Taufgelübde noch nicht abgelegt haben; Vgl. E. BECK, Ein Beitrag zur Terminologie des ältesteten syrischen Mönchtums, in: Antonius Magnus Eremita (StudAns 38), Roma 1956, 254-267, hier 254.
[132] D 22:13; FC II, 509: „Dass ich sagte, dass man dort (zu erg.: im Himmel) keine Frauen nimmt noch zwischen Männlichem und Weiblichem geschieden wird, haben unser Herr und sein Apostel uns gelehrt: «Die, die jener Welt gewürdigt werden und der Auferstehung von den Toten, nehmen keine Frauen, auch gehören die Frauen nicht den Männern, denn sie können nicht sterben, sondern wie die Engel im Himmel werden sie sein und Söhne Gottes» (Lk 20,35f). Der Apostel hat gesagt: «Es gibt nicht männlich und weiblich, nicht Sklave und Freier, sondern ihr seid alle eins in Jesus Christus» (Gal 3,28)"; Vgl. BRADE, Überlegungen, 101; KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 168.
[133] FRANK, Angelikos Bios, 18ff. 198; P. BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1991, 339.
[134] D 18:12; FC II, 440; der ganze Text ist bereits oben zitiert.

der christologisch-soteriologische Gedanke der Wiederherstellung und Vorwegnahme des Paradieses an.[135]

Ähnlich wie im Ersten Testament betont Aphrahat die dienenden Funktionen der himmlischen Engel (als Kollektiv oder Individuum) als menschliche Boten oder Gesandte. Aphrahat bemerkt allerdings: In den Asketinnen und Asketen ist schon jetzt in besonderer Weise jenes paradiesische Leben verwirklicht, in dem sie in einer mystischen Weise Gott begegnen bzw. ständig sein Angesicht schauen und ihm dienen.[136] Und sie „werden bedient (*meštāmmšin*) von den Engeln des Himmels, die weder neidisch sind noch eifern, noch ermüden, noch schlafen und sich an den Sündern erfreuen, die von ihren Sünden umkehren (vgl. Lk 15,10).“[137] Das Motiv der Freude der Wachenden bestimmt die positive Engelvorstellung Aphrahats.[138] Sie freuen sich, dass der Wachende kam, um den sündigen Menschen aufzuwecken, aber auch, wenn ein Sünder Buße tut und sich dadurch wieder Gott zuwendet.[139]

8.3. Bundessöhne – Söhne des Brautgemaches

Die Asketinnen und Asketen stehen in einer Reihe mit den einzelnen Personen der Bibel und der alttestamentlichen Propheten, angefangen bei Adam, der „in seiner Jungfräu-

---

[135] Vgl. D 6:6; FC I, 193 (PS I 265,15-25); *siehe* dazu KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 145. 163.

[136] Vgl. A. GOLDBERG, Service of the Heart: Liturgical Aspects of Synagogue Worship, in: A. FINKEL/L. FRIZZELL (eds.), Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays (in Honour of John M. Oesterreicher), New York 1981, 195-211.

[137] D 14:31; FC II, 364 (PS I 653,10-13); Vgl. EPHRÄM, *SdDN* 7; *HdEpiph* 6,8; dazu J. JEREMIAS, Die Gleichnise Jesu, (Zürich 1947) Göttingen [11]1998, 128ff.; KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 168.

[138] CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, 135.

[139] CRAMER, Engelvorstellungen, 150; ähnlich wie bei EPHRÄM, z.B. *HdN* 1,61; 22,36; *HdV* 7,8: „Die Engel freuen sich über die Verlorenen, die in ihr (zu erg.: Salbung bei der Taufe) gefunden werden“; *HdV* 44,2: „Jener (zu erg.: Jonas) betete für die Stadt Ninive, die die Engel entehrte; dieser trauerte über die Stadt, die die Engel erfreute [= während die Engel sich freuen]“; *HdEpiph* 6,8: „Die Engel nämlich, die sich schon freuen über einen einzigen Sünder, der Buße tut, wie sehr (müssen) sich die jetzt freuen, da in allen Kirchen und Gottesdiensten Himmlische aus Irdischen die Taufe gebiert“; *HdE* 8,6: „Denn schon gleich zu Beginn hat er uns im ersten (Märtyrer) gezeigt, dass, wer sich selber opfert, Hoherpriester wird, dass sein Opfer seinen Vater erfreuen wird, dass die Engel frohlocken werden beim Anblick, wie ein Mensch gekrönt wird, einer von dem Irdischen. Sie freuen sich über ihn wie über Elias, und wie über Henoch frohlocken sie über ihn“; *HdE* 51,1: „Gepriesen sei, der ihn stützte, (sodass) er die Krone erhielt; über seinen Sieg jauchzten die Engel!“ und *HcJul* 1,8.

lichkeit geliebt und wohlgefällig“ war.[140] Nach dem Vorbild des Mose,[141] aber auch des Elija[142] tragen die ostsyrischen Asketinnen und Asketen „engelhafte“ Züge.[143]

8.3.1. Heiligkeit und sexuelle Abstinenz

Die Schrift enthält die Vorstellung von einer verunreinigenden Wirkung der sexuellen Vorgänge (Ex 19,15.22: die Begegnung mit der Gottheit setzt zeitlich einen beschränkten Sexualverzicht voraus).[144] Das Tabu-Gebot dient auch Aphrahat als verlässliche Vorlage.[145] Diese traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge wurden bereits in Verbindung mit der Mosegestalt besprochen.[146] Der Gedanke beruht auf Exodus 19,10-15.[147] In der *VI. Darlegung* vergegenwärtigt Aphrahat das Gesetz Mose:

---

[140] D 18:9; FC II, 438 (PS I 837,14-16); Vgl. D 6:3 und 6; FC I, 189ff; in diesen Darlegungen stellt APHRAHAT eine Reihe des Typos für die Jungfräulichkeit auf: Adam, Samson, David, Salomo, Mose, Josua, Elija, Elischa, Johannes der Täufer, Paulus und Barnabas; Vgl. dazu ABOUZAYD, Iḥidayutha, 117-129; was Elischa betrifft (D 6:5; FC I,192 [PS I 264,15-22]) schreibt APHRAHAT noch in D 18:7; FC II, 436: „Elischa blieb allein und war keusch. Machttaten und Wunder tat Gott durch ihn“; Vgl. KOLTUN-FROMM, Sexuality, 381 mit Anm. 13; *DERS.*, Hermeneutics, 151-152.

[141] Vgl. D 18:6; FC II, 436 (PS I 832, 7-10); Vgl. dazu VÖÖBUS, HASO vol. 1, 72. 105.

[142] D 6:2; FC I, 188 (PS I 253,9): „Wer die Jungfräulichkeit liebt, gleiche dem Elia“. Elia war Diener des Elischa, sein Herz war aber im Himmel: D 6:5; FC I, 192: „Da sein Herz (zu erg. Elija) im Himmel war, brachten die *Vögel* des Himmels ihm die Nahrung; da er die Gestalt der Engel des Himmels trug, brachten ihm eben diese Engel Brot und Wasser, als er vor Isebel geflohen war (vgl. 1Kön 19,5-7); da er all sein Sinne auf den Himmel gerichtet hatte, wurde er von einem Feuerwagen in den Himmel entführt; dort wohnt er in Ewigkeit (vgl. 2Kön 2,11)“; weitere Erklärung dazu bei C. MORRISON, The Recasting of Elijah in Aphrahat’s VI Demonstration, in: Harp 19 (2006) 325-340; Vgl. KOLTUN-FROMM, Sexuality, 380; *DERS.*, Hermeneutics, 151-152. 169-170; *siehe* auch *LG* IX, 224,22; 225,17; bei EPHRÄM, *HdP* 1,5; dazu SCHMIDT, Typologien, 70.

[143] Vgl. D 9:4; FC I, 259: „Sie (zu erg.: die Demütigen) sinnen und wandeln in dieser Welt wie Fremde und hoffen auf die Stadt im Himmel (vgl. Hebr 11,9f). Ihr Geist ist fortgerissen und hält sich in der Höhe auf, und sie hoffen, ins Heiligtum dort einzutreten. Ihre Augen sind geöffnet, und sie blicken umher und schauen den Bräutigam, wie er sich bereitet. Ihre Boten (*ʾīzgaddā*) gehen täglich dorthin und bringen von dort Wohlfahrt und Frieden.“

[144] B. L. VISOTZKY, Three Syriac Cruxes, in: JJS 42 (1991) 167-175, hier: 174; Vgl. K. NIEDERWIMMER, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975, 86 mit Anm. 28.

[145] D 18:4-6; FC II, 433f; Vgl. KOLTUN-FROMM, Sexuality, 376f.; bezüglich der rabbinischen Tradition: *ebd*. 387f.

[146] D 6:5; FC I, 191; D 18:4; FC II, 433 (PS I 825, 13-15); parallel dazu EPHRÄM der Syrer, *CEx.* 4,4, dass Mose nach der Offenbarung seine Frau nicht mehr anrührte; Vgl. die voranstehende Ausführung unter 6.4; Vgl. dazu D. L. BALCH, Backgrounds of I Cor. VII: Saying of the Lord Q; Moses as an Ascetic ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ in II Cor. III, in: NTS 18 (1971/72) 351-364, hier: 358ff.

[147] *Siehe* oben: 6.5.1; D 18:4 (PS I 824,25-27; 825,15-23); KOLTUN-FROMM, Sexuality, 376. 383; *DERS.*, Hermeneutics, 139. 151; Vgl. ANDERSON, Genesis, 43f.

„Auch den Priestern befahl er, während der Zeit ihres Dienstes in Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) zu bleiben und ihre Frauen nicht zu erkennen.“[148]

Diese Beobachtung darf aber nicht überbewertet werden, weil die Sexualaskese für die atl.-jüdische Tradition nicht charakteristisch ist. In der Auslegung solcher Stellen muss man also die folgende Tatsache vor Augen haben: „Eine prinzipielle Zurückhaltung gegenüber Ehe und Fortpflanzung ist innerhalb des genuinen Jahweglaubens undenkbar.“[149]

Auf jeden Fall zeigen sich einige für die einschlägige Thematik wichtige Dinge. Die Tradition vom Leib als dem Tempel der Einwohnungsgegenwart Christi oder dem Tempel des Geistes spielt für die Sexualparänese eine beherrschende Rolle. Der Leib ist der bleibende „Ort“, das „Heiligtum“ der Einwohnungsgegenwart Gottes.[150] Er ist nicht nur Ort der Offenbarung, sondern zugleich der „Ort“ des Gottes-Dienstes (vgl. Röm 12,1), in dem die Heiligung und Verherrlichung seines Namens wirkt (vgl. Joh 12,27-31).[151]

Die Frage nach dem „Wo“ der legitimen Gottesverehrung erhält dadurch eine deutliche Antwort. Dabei zeigt sich, dass der neue Gottesdienst untrennbar mit der neuen Gotteserfahrung in Jesus verbunden ist: Die wahre Anbetung Gottes erfolgt im Gebet zum Vater und zum Sohn. So vollzieht sich die Anbetung „in Geist und Wahrheit“ (Joh 4,21). Damit ist der Kerngedanke Aphrahats nicht nur über den Einzelnen, sondern auch über die Gemeinde als Versammlung der Völker, d.h. die Gesamtheit der ostsyrischen Kirche,[152] zu verstehen. Die Betonung liegt auf dem „Gottes-Dienst“ der Gemeinde als heiligem Volk, dem Volk von Priestern.[153]

---

[148] D 6:5; FC I, 191 (PS I 261,26-264,1); Vgl. JARKINS, Aphrahat, 103 mit Anm. 389: „In some Eastern Othodox seminaries, it is still taught that a priest should refrain from sexual relations with his wife before serving the liturgy.”

[149] NIEDERWIMMER, Askese, 86 Anm. 28; *siehe*: Die Vorwürfe von Seiten der Juden, *bes*. D 18:1 (PS I 817,4-9) und 12 (PS I 841,4-11); Vgl. KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 155 und 158-159; dazu HORST, Celibacy, 391f. und die dort angegebenen Belege und Literatur; R. GRADWOHL, „Jeder, der keine Frau hat, ist kein Mensch“. Eva in der Tradition des Judentums, in: BiKi 53 (1998) 35-38.

[150] Vgl. KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 147.

[151] BROCK, Prayer, xxvi.

[152] D 23:61; FC II, 571f (PS II 128,7-17); der Text ist bereits zitiert im Abschnitt: 2.2.3.; Vgl. BRUNS, Christusbild, 173; dazu JARKINS, Aphrahat, 58; im Anschluss an GOLITZIN bemerkt sie: „Those who have become temples of Christ are participating in Christ, which allows them not only to function as holy people on the earth but also to participate in the heavenly realm. But the indwelling of the Divine cannot be

Aus dem Grundsatz der Einwohnung Christi ergibt sich die Basis für aktives, ständiges Bemühen in einem asketischen Wachstumsprozess von Seiten des Menschen, um die Wohnung mit dem Tun guter Werke zu „schmücken“ bzw. zu formen und zu gestalten.[154] Ziel jener Asketinnen und Asketen ist die Vollkommenheit als engelgleiches Leben gemäß der Tugend bzw. „Gemeinschaftsregel“[155] in möglichst großer Christusförmigkeit. Dies bestätigt die Stelle, die bereits am Anfang des 7. Kapitels zitiert wurde.[156] So fasst Aphrahat die „Heiligkeit“ (*qaddīšūṯā*) der Christus-Nachfolger als Konsequenz der Einwohnung Christi im Menschen auf.

Das Anliegen Aphrahats findet hierin seine Unterstützung, wenn er die Klagelieder zitiert und sagt:

> „Also geziemend, recht und schön ist dieser Rat, den ich mir selbst und euch, meine lieben Einzelnen (*habbīḏē īḥīḏāyē*), gebe, die ihr keine Frauen nehmt, und ihr Jungfrauen, die ihr keinem Manne gehört, alle diejenigen, die die Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) lieben: Billig, recht und geziemend ist es, dass der Mensch – sei es auch unter Drangsal – alleine sei (*balḥōdaw*) [vgl. Gen 2,18]. Es ist geziemend, so zu wohnen, wie es beim Propheten Jeremia geschrieben steht: «Wohl dem Manne, der dein Joch trägt in seiner Jugend, sich alleine hinsetzt und schweigt, da er dein Joch auf sich genommen hat» (Klgl 3,27f). Denn so ziemt es sich, mein Lieber, für den, der das Joch Christi trägt, es in Reinheit zu bewahren (vgl. Mt 11,29).“[157]

Das verwendete Wort „Heiligkeit“ (*qaddīšūṯā*) beinhaltet zwei Assoziationen, die miteinander verbunden sind: Einerseits die „Trennung“ bzw. „Absonderung“, was sich auf die Enthaltsamkeit in der geschlossenen Ehe bezieht.[158] Die zweite Assoziation ist die

---

separated from the sacraments of Christ und his church. So all three realms of the temple-ness are present even in Aphrahat’s christology, that of the person, the church, and heaven.”

[153] Ebd., 62; Vgl. dazu G. STEINS, Priesterschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6, in: BZ 45 (2001) 20-36; *siehe* oben: 5.3.4. (mit Anm. 286-288).

[154] *Siehe* oben: 5.2.4.

[155] D 6:8; FC I, 196 (PS I 272,20-276,23); ausführliche Erklärung dafür in NEDUNGATT, Covenanters, 425f.; ABOUZAYD, Iḥidayutha, 59-66; hier denkt man vielleicht an die Liste von acht bösen „Gedanken“ von EVAGRIOS PONTIKOS (346-399), die nach einigen Abänderungen zum bekannten Katalog der sieben „Todsünden“ wurde, wie er im mitteralterlichen Westen verbreitet war.

[156] D 6:19; FC I, 212 (PS I 309,22): hier ist die Rede von der Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlūṯā*) als dem „Himmelsgeschenk“ (*m^{e}nāltā š^{e}mayyā*); Vgl. dazu: LEHTO, Moral, 177f. bemerkt: „Clearly if virginity (and, by extension, non-virginal celibacy) is a gift, it cannot be required bay the law. What we have seen, however, is that a commintment to celibacy is seen by Aphrahat as a kind of shield against wickendness, a very strong preventative measure. One could say that it functions as a «fence around the law,» to use a well-known rabbinic phrase. Some are given the ability to rise to a higher level of law-observance than others, that is, a higher level of purity, a deeper commitment to the law of love.”

[157] D 6:4; FC I, 191 (PS I 261,2-14).

[158] BECK, Terminologie, 254.

„Bewahrung der Reinheit“ bzw. „heilig halten“.[159] Wie bei Mose dient die Trennung von seiner Frau Zippora der Reinheit/der Heiligkeit, um Gott, dem Heiligen, besser dienen zu können.[160] Und wenn Mose die ganze Zeit vor Gott steht und ihm dient, dann muss er rein (*zakkāyā*) und heilig (*qaddīšā*) sein, d.h. auch den Zölibat leben. So kann Aphrahat behaupten: „sexual abstinence *is* holiness.“[161] Es sei jedoch nicht zu übersehen, wie KOLTUM-FROMM an anderer Stelle bemerkt: „*Qaddishutha* here is not simply celibacy or virginity, but the very act of separating oneself from family life.“[162]

8.3.2. Jungfräulichkeit und Ehe

Die heilige Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlūṯā*) war ein beliebtes Thema der frühsyrischen Kirche.[163] Indem Aphrahat den atl. Text über den jungfräulichen Stand Adams vor der Erschaffung Evas,[164] der aber durch den Sündenfall korrumpiert wurde, in der Art einer christlichen Relecture deutet, verschmilzt wiederum an dieser Stelle die Ebene des vorliegenden Textes mit seiner Interpretation.[165] Gegenüber dem negativen Beispiel Adams stellt Aphrahat Noach als gutes Beispiel dar.[166]

---

[159] KOLTUN-FROMM, Sexuality, 379.

[160] N. KOLTUN-FROMM, Zipporah’s Complaint. Mose is Not Conscientious in the Deed! Exegetical Traditions of Moses’ Celibacy, in: A. H. BECKER/A. Y. REED (ed.), The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Minneapolis 2007, 283-306, hier: 284.

[161] KOLTUN-FROMM, Sexuality, 383; Vgl. KOCH, Taufe, 49; SCHWEN, Afrahat, 132.

[162] KOLTUN-FROMM, Zipporah, 285 (Hervorhebung im Original).

[163] D 18 unter dem Titel: „Gegen die Juden über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit“; außerdem: D 1:4 (PS I 12,15); D 6:1, 5, 19, 20 (PS I 253,10; 264,24; 309,22; 312,8); D 7:20 (PS I 345,9); D 22,25 (PS I 1044,2-3); Vgl. EPHRÄM: unter dem Titel: „Hymni de Virginitate“; Vgl. dazu VALAVANOLICKAL, Gospel Parables, 353; ABOUZAYD, Virginity, 123 und Belege dort (OdSal 33,5-13; ActThom 56; *DidSyr* 17; IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *IgnEph* 19,1; *IgnSmyr* 13,1; auch *IgnEph* 18,19,1; *IgnSmyr* 1,1; OdSal 19,6-10).

[164] D 8:6; FC I, 240 (PS I 369,18-26; 372,1-19); im Zusammenhang mit der Jungfräulichkeit Adams spricht APHRAHAT auch von der Jungfräulichkeit der Erde: „Als kein Same in die Erde gesät war, gebar sie dennoch etwas, was nicht in sie hineingefallen war. Als sie nicht empfangen hatte, gebar sie in ihrer Jungfräulichkeit“ (PS I 372,7); so ist auch Adam in seiner Jungfräulichkeit, er „war nicht gesät und wuchs heran, er wurde nicht empfangen und doch geboren“ (PS I 372,15-17); Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 2,2. Zu diesem Text bemerkt ABOUZAYD, Virginity, 125: „[…] virginity is he Power of Life which exists originally and eternally in man, and has no need of any other power in order to give life“.

[165] Im Vergleich zum Liber Graduum, *siehe*: EDAKALATHUR, Theology of Marriage, 17.

[166] ABOUZAYD, Iḥidayutha, 74-77; Vgl. N. KOLTUN-FROMM, Aphrahat and the Rabbis on Noah’s Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic, in: J. FRISHMAN/L. VAN ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 57-71.

Es gibt drei Ursachen der Sünde Adams. *Erstens*: sein Hochmut und damit zusammenhängend die Vereinnahmung Evas in seine Macht.[167] Hier handelt er als „Gott des Universums“ und stellt Eva als Schöpfung unter seine Machtsphäre. So schreibt Aphrahat:

> „Adam war in seiner Jungfräulichkeit geliebt und wohlgefällig. Nachdem er Eva hervorgebracht hatte, verfehlte er sich und übertrat das Gebot.“[168]

Die *zweite* Ursache liegt darin, dass Adam in seiner Jugend, d.h. in der Zeit, in der er noch nicht reif war, Eva zur Frau nahm.

> „Aus dieser Rechnung magst du ersehen, dass Noach erst dann eine Frau nahm, als Gott mit ihm gesprochen hatte. Auch für seine Söhne hat er erst dann Frauen genommen, als er die Arche betrat. Wenn er (zu erg.: Noach[169]) nämlich in seiner Jugend eine Frau genommen hätte, hätte er auch Söhne gezeugt wie Adam, der im Alter von hundertdreißig Jahren Set zeugte.“[170]

Im Vergleich zu Noach ist zweierlei zu sagen. Das eine ist die Lauterkeit und reife Entscheidung Noachs:[171] „Er hatte die Absicht, keine Frau zu nehmen und keine Kinder zu zeugen.“[172] Mehrmals betont Aphrahat, dass Noach erst eine Frau nahm, als Gott mit ihm persönlich gesprochen hatte,[173] d.h. er nahm für sich eine Frau erst nach Gottes Verheißung.[174] Im Gegensatz zu Noach hat Adam (in seiner Unerfahrenheit) ohne Ge-

---

[167] Vgl. bei EPHRÄM, *CGen* 2,30-32; *siehe* dazu ABOUZAYD, Iḥidayutha, 191f.
[168] D 18:9; FC II, 438 (PS I 837,14-16).
[169] D 13:5; FC II, 318f (PS I 549,12-27; 252,1-17) mit Bezug auf Gen 7,1; 6,7.12f.; auch D 18:2-3; FC II, 432f. (PS I 819-824); Vgl. KOLTUN-FROMM, Aphrahat, 59. Sie bemerkt, dass die Betonung bei APHRAHAT nicht auf dem Glauben Noachs liegt, sondern auf seiner Jungfräulichkeit (auch ebd. 69).
[170] D 13:6; FC II, 319 (PS I 553,1-6).
[171] KOLTUN-FROMM, Aphrahat, 60 mit Anm. 15; Vgl. dazu V.-M. KÄRKKÄINEN, One with God. Salvation as Deification and Justification, Collegeville/Minnesota 2004, 21: „Unlike much of classical Western theology, the Eastern fathers never viewed the creation of human beings as perfect even before the Fall. Humans were created imperfect and they had to be fested as free rational beings in order to become perfect through the stages of growth and maturity.“
[172] D 13:5; FC II, 318f. (PS I 549,12f): „Noach war 500 Jahre alt, als Gott mit ihm redete und zu ihm sprach: «Ich habe gesehen, dass du gerecht und lauter in diesem Geschlecht bist» (Gen 7,1). Seine Lauterkeit, wie sie uns erscheint, war folgende: Als er sah, dass sich das Geschlecht Sets mit den Verfluchten vom Hause Kain vermischt hatte, hatte er die Absicht, keine Frau zu nehmen und keine Kinder zu zeugen.“
[173] APHRAHAT zitiert hier Teile von Gen 6,7 und 7,1: „doch dich allein will ich retten“ (PS I 556,3-5) nach der Peschitta. In der hebräischen Bibel wird Noach zusammen mit seinem Haus angeredet (Gen 6,18 und 7,1).
[174] D 13:5; FC II, 318f. (PS I 550,2f): „Damals hatte er noch keinen Sohn, wie es uns die Tatsache lehrt. Wie ich es oben geschrieben habe, hatte Noach die ganze Zeit keine Frau genommen, bis Gott mit ihm redete und zu ihm sprach und zu ihm sprach und zu ihm sagte:«Ich tilge die Menschen von der Erde, doch dich allein will ich retten» (Gen 6,7;7,1) […] Als er dann hörte, dass Gott ihm befahl, eine Arche zu bauen, und zu ihm sprach: «Ganz gewiss werde ich die Menschen vom Erdboden tilgen, da sie ihren Weg verkehrt haben» (Gen 6,7.12f), da nahm Noach im fünfhundertsten Lebensjahr eine Frau aus den Töchtern Sets […].“

spräch mit Gott (= ohne Erlaubnis Gottes, d.h. Adam *hört* nicht auf Gott) Eva als seine Frau genommen. Das ist die Rebellion Adams gegenüber Gottes Willen. Zum anderen geht es um die jugendliche Leidenschaft. Die Ehe in der Jugendzeit, wie es bei Adam war, steht unter der fleischlichen Begierde, was die Zerstörung der Einheit zwischen Adam und Eva ausmacht.[175]

Damit ist die *dritte* Ursache schon gesagt. Sie liegt in der fleischlichen Begier (*regta*) Adams:

> „Er (zu erg.: der Böse) drang nämlich in Adam durch Eva ein, und Adam ließ sich in seiner Unerfahrenheit betören (vgl. Gen 3,1-7).“[176]

Im Text „Über die Bundessöhne“ spricht Aphrahat von der Verfluchung der Erde wegen des Falls Adams, wodurch auch die Jungfräulichkeit zerstört wurde und die Verfluchung der Erde erfolgte, die nur mehr Dornen und Disteln hervorbrachte.[177] Für Aphrahat ist die Ursache nicht die Ehe, sondern die irdisch-fleischliche Begier Adams, die ihn „aufhetzte“ und der er (durch Eva) in seiner Unerfahrenheit erlag.

Aus dieser Motivation ist es zu verstehen, wenn Aphrahat seine Mitbrüder mahnt:

> „Wenn er (zu erg.: der Böse) sie durch das Verlangen Evas entfachen will, dann wohnen sie allein, nicht aber zusammen mit den Töchtern Evas.“[178] „Deswegen, meine Brüder, wenn ein Mann, ein (*ʾaḥā*) Bundessohn (*bar q^{e}yāmā*) oder ein (*ʾaḥā*) Heiliger (*qaddīšīn*), der die Einsamkeit (*īḥīḏāyūṯā*) liebt, will, dass eine Frau, die Tochter des Bundes (*ba(r)ṯ q^{e}yāmā*) ist wie er, bei ihm wohne, so ist es besser für ihn, in aller Öffentlichkeit diese Frau zu nehmen und «nicht in Begierde zu brennen» (1Kor 7,9). Ebenso schickt es sich für eine Frau, wenn sie sich von einem ehelosen Mann (*gabrā īḥīḏāyā*) nicht trennt, ihm in aller Öffentlichkeit zu gehören. Es ist geziemend, wenn Frauen zusammen wohnen, auch wenn Männer zusammen wohnen, ist es recht. Auch der Mann, der in Heiligkeit leben will, so soll er seine Gattin nicht bei sich wohnen haben, damit er nicht in seinen alten Stand zurückfällt und als Ehebrecher angesehen wird.“[179]

---

[175] ABOUZAYD, Virginity, 124.
[176] D 6:3; FC I, 189 (PS I 256,25-26).
[177] D 6:6; FC I, 192-193 (PS I 265,9-24) [Der Text ist bereits zitiert im Abschnitt: 7.3. Anm 61].
[178] D 6:2; FC I, 189 (PS I 256,22-23).
[179] D 6:4; FC I, 190f. (PS I 260,13-261,1); Vgl. Übersetzung von NEDUNGATT, Covenanters, 210.

Dem Kontext entsprechend zielt die Argumentation Aphrahats hier auf die heilige Jungfräulichkeit, die insbesonders im Gegensatz zur Unzucht steht.[180] Auffallend ist auch: Die Art und Weise, in der Aphrahat diese interpretiert, folgt genau der von Paulus festgelegten Linie. Er bezieht sich auf die ambivalenten Bedeutungen der Ehe, die eigentlich schon zum rabbinischen Problem gehören.[181] Zum einen ist es das Festhalten an der Auffassung über den Ehebund als einer unzerbrechlichen göttlichen Ordnung. Ebenso bleibt die Radikalisierung der zeitgenössischen jüdischen Ehepraxis für die Fortpflanzung geltend. Dies bezieht sich auf das Verbot der Ehescheidung (vgl. Ex 20,14; Dtn 5,18),[182] aber insbesonders auf das Verständnis vom Ehebruch, der sich nicht beschränkt auf sexuelle Handlungen definieren lässt. Zum anderen bezieht sie sich auf die Heiligkeit im Sinne der Jungfräulichkeit (als Himmelsgeschenk), die – wie es ja auch der Fall ist – nach dem Beispiel Noachs zeitlich *vor* der Ehe gegeben worden ist.[183]

Aufschlussreich für die hier behandelte Thematik ist die positive Haltung Aphrahats gegenüber der Ehe.[184] Für ihn liegt die Ehe im Willen Gottes; sie und die damit verbundene Sexualität gehören also zu der von Gott gewollten und geschaffenen Weltordnung. Die Ehe ist und bleibt „sehr gut“[185] und „sehr schön“[186] für das Leben des Menschen:

> „Gott sprach nämlich zu Adam, den er segnete: «Zeugt und mehrt euch auf Erden» (Gen 1,28). Deswegen segnete er sie, damit die Welt von ihnen erfüllt werde. Denn von seinen Kindern gingen Früchte aus. […] Auch Noach wurde gesegnet, um sich durch Zeugung zu mehren, damit die Welt erfüllt würde und die Adamssöhne sich mehrten (vgl. Gen 9,1.7).“[187] „Als er aber sah, dass Gott

[180] Vgl. DUNCAN, Baptism, 96 mit Anm. 66; D 18:6; FC II, 435f (PS I 829,25f.); *siehe* auch im Zusammenhang mit den Werken des Glaubens: D 1:19; FC I, 96f. (PS I 44,21-45,10) [der Text ist bereits zitiert im Abschnitt: 2.1.]; Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 236.
[181] KOLTUN-FROMM, Sexuality, 376.
[182] D 13:2; FC II, 316; D 18:9; FC II, 438f. (PS I 837,22-25).
[183] KOLTUN-FROMM, Aphrahat, 70; zuvor (ebd. 69) bemerkt sie, dass APHRAHAT sich auf den Terminus *tammim* (= Vollkommenheit, Ganzheit und Lauterkeit) konzentriert. Noach wurde auch „unschuldig“ genannt (vgl. Lev 5,15. 18 und 25). Diese Behauptung steht im Gegensatz zur Auffassung des Rabbinen (ebd. 62f.); Vgl. NEUSNER, Argument, 292.
[184] DUNCAN, Baptism, 91; JARKINS, Aphrahat, 99 mit Kritik an Vööbus’ Aussage: VÖÖBUS, HASO vol. 3, 23.
[185] D 1:19; FC I, 97; D 18:8; FC II, 437f: „Bezüglich der Ehe, die Gott in der Welt gegeben hat, sei es uns fern, ihr irgend etwas Tadelnswertes beizulegen. Denn so steht geschrieben: «Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut» (Gen 1,31)“; BRUNS, Anm. 3, verweist in diesem Zusammenhang außerdem auf IRENÄUS (*Adv. haer*. 1,28); HIPPOLYT (*Refut*. 10,19) und EPHRÄM (*HcHaer* 45); Vgl. dazu EDAKALATHUR, Theology of Marriage, 39-40.
[186] D 18:8; FC II, 438; BRUNS weist auf die in dieser Darlegung vergleichbare Liste auf Ps-Clemens, *hom*. 2,15.1-3 hin.
[187] D 18:2; FC II, 432 (PS I 820,20f.)

> mit ihm sprach und zu ihm sagte: «Ich tilge die Menschen von der Erde, doch dich allein will ich retten» (Gen 6,7; 7,1), da nahm er eine Frau, damit ihm Nachkommenschaft entstand, durch die die Welt wiederhergestellt werden sollte, und er selbst zum Vater der Gerechten und Aufrichtigen würde. Der Geist der Heiligkeit erwählte ihn, damit auch Christus, der Lebendigmacher, der die Verfluchungen Adams zunichte macht, aus seinem Samen geboren würde. Dann nahm er eilends eine Frau aus dem gesegneten Samen und zeugte Sem, den Vater der Gerechten, im fünfhundertzehnten Lebensjahr, im zweiten Jahr, da Gott mit ihm gesprochen hatte.“[188]

Für Aphrahat war das Herz Noachs sündenlos, rein und lauter (vgl. Gen 7,1); aus ihm entstand die „zweite Welt“.[189] Noach wurde auch als Vater der Gerechten und Aufrichtigen bezeichnet; aus ihm sind die gerechten Väter geboren: Abraham (der gläubige Mann und das Haupt der Gerechten), Isaak (der Sohn der Verheißung) und Jakob (das Haupt der Völker). Aus seinem Samen ist auch Christus geboren. Damit ist die menschliche Nachkommenschaft Christi sichergestellt.

Die „Jungfräulichkeit“ von Frauen und Männern[190] und die „Heiligkeit“ im Sinn sexueller Abstinenz in der Ehe, so sagt Aphrahat, sind ausgezeichnet und geliebt vor Gott.[191] Hier muss nun allerdings sogleich hinzugefügt werden, dass die Bevorzugung dieser sexualasketischen Lebensform[192] nicht einfach als körper- und sexualitäts- bzw. ehefeindliche Tendenz oder überhaupt mit einer harten Haltung Aphrahats gegen die eheliche Lebensform gleichzusetzen ist. Aphrahat spricht nie von der Ehe als Teufel.[193] Er

---

[188] D 13:7; FC II, 320 (PS I 556,3-14).

[189] KREMER, Interpretatio Syriaca, 179; *DERS.*, Mundus Primus, 396f.406-407.

[190] Dieser syrische Ausdruck bezeichnet im Gegensatz zum Deutschen beide Geschlechter, so z.B. in D 7:20; FC I, 228 (PS I 345,9-12): „[…] diejenigen, die sich der Jungfräulichkeit und Heiligkeit geweiht haben, junge Männer, Jungfrauen und Heilige, sollen die Herolde folgendermaße ermahnen: […].“

[191] D 18:6; FC II, 435 (PS I 829,25-26); D 17:7; FC II, 422 (PS 797,12-18): „Er (zu erg.: Gott) formte den Menschen mit seinen Händen, und Adam fand die Welt bereits gegründet. Er (Gott) gab ihm Vollmacht über alles Geschaffene, wie ein Mann, der einen Sohn hat und für ihn die Hochzeit ausrichten möchte, ihm eine Braut kauft, ein Haus baut, alles einrichtet und schmückt, wie es für den Sohn erforderlich ist. Daraufhin hält er Hochzeit und übergibt seinem Sohn die Vollmacht über sein Haus“. Historisch argumentiert APHRAHAT mit Bezug auf Noach; in der 9. *Demonstratio*n „Über die Demut“ spricht APHRAHAT gleichzeitig von den Demut, Enthaltsamkeit und Verträglichkeit Noachs (D 9:13; FC I 268 [PS I 440,5-6]); Vgl. KOLTUN-FROMM, Aphrahat, 69. Es muss angemerkt werden, dass die rabbinische Tradition der Auffassung ist, dass die Welt wie ein Brautgemach ist, das ein Vater für seinen Sohn herrichtet, um ihn dann hineinzuführen, wenn alles bereit ist; *siehe*: *b*Synhedrin XI,iii (108a); GenR 28 (17a); weitere Belege in StrB. Bd. III, 248.

[192] D 18:6; FC II, 435.

[193] D 9:9; FC I, 264 (PS I 429); D 18:8; FC II, 438 (PS I 836); Vgl. JARKINS, Aphrahat, 99. 102; NEDUNGATT, Covenanters, 430.

hat diese von Gott gegebene Ordnung keineswegs missachtet oder ausgeschlossen.[194] Für ihn ist und bleibt einerseits die Ehe nicht nur nicht ausgeschlossen,[195] sondern auch legitim, „sehr gut“ und „sehr schön.“[196] So verwehrt er sich gegen den Vorwurf der gänzlichen Ablehnung der Ehe von Seiten der Juden,[197] aber auch gegen die häretischen Tendenzen der Markioniten und der Thomasakten.[198]

Andererseits bevorzugt Aphrahat die jungfräuliche Lebensform vor dem Hintergrund der Hierarchie der Schöpfung bzw. Zwei-Stände-Moral als „besser, schöner und hervorragender“.[199] Das vollständige Zitat aus der *Darlegung XVIII, 8* lautet:

> „Aber es gibt Dinge, von denen eines besser ist als das andere. Gott hat Himmel und Erde erschaffen, sie sind sehr schön, doch ist der Himmel besser als die Erde. Gott erschuf Finsternis und Licht, doch besser, schöner und überragender als die Finsternis ist das Licht. Er erschuf Nacht und Tag, doch ist der Tag besser, schöner und hervorragender als die Nacht. Er erschuf Sonne und Mond, doch besser, schöner und überragender als der Mond ist die Sonne. Er erschuf die Sterne des Himmels, doch besser, schöner und hervorragender ist ein Stern als der andere in seinem Licht (1Kor 15,41). Er erschuf Adam und Eva, doch besser, schöner und hervorragender als Eva ist Adam. Er erschuf die Ehe und die Zeugung für (diese) Welt, und sie ist sehr schön. Doch die Jungfräulichkeit ist besser als sie.“[200]

Es ist auffallend, dass Aphrahat die Ethik dualistisch begründet; sie ist von kämpferischer Art geprägt, d.h. vom Kampf in der Kraft Christi gegen den Teufel bzw. den bösen Trieb und die eigene Sündhaftigkeit/Begierlichkeit.[201] Auffallend ist auch, dass Aphrahat eine ablehnende oder distanzierte Haltung zum weiblichen Geschlecht hat.

---

[194] D 7:20; FC I, 228: „Wer sich vom Kampf zurückzieht, erleidet Schande. Wer sich noch nicht die Bewaffnung angelegt hat, wird, wenn er sich zurückzieht, *nicht getadelt*“. Es geht also hier um die freie Entscheidung für das eheliche oder ehelose Leben. Beide Lebensformen sind legitim; sie gehören zum ganzen Bund Gottes; DUNCAN, Baptism, 103.

[195] D 14:1; FC II, 330f. (PS I 573,2-14). Hier spricht APHRAHAT von der „ganzen Kirche mit der Gesamtheit ihrer Kinder an verschiedenen Orten“, gemeint sind hier nicht nur „Bischöfe, Priester und Diakone“, sondern auch alle Kinder der Kirche und das ganze Volk Gottes in Seleukia und Ktesipon und an verschiedenen Orten; Vgl. D 7:20; FC I, 228 (PS I 345,8); D 7:25; FC I, 232 (PS I 356,6-8); Vgl. dazu DUNCAN, Baptism, 93.

[196] Vgl. DUNCAN, Baptism, 90.

[197] VÖÖBUS, HASO vol. 1, 199; Vgl. dazu A. SCHREMER, Marriage, Sexuality, and Holiness: The Anti-Ascetic Legacy of Talmudic Judaism, in: R. BLAU (ed.) Gender Relationship in Marriage and Out, New York 2007, 35-63.

[198] ActThom 12 (Text: NTApo ^{6}II, 308); D 22:9; FC II, 507 (PS I 1012, 4-5); NEDUNGATT, Covenanters, 430 mit Anm. 2; Vgl. EDAKALATHUR, Theology of Marriage, 43-44.

[199] Vgl. KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 143.

[200] D 18:8; FC II, 438.

[201] DRIJVERS, Athleten, 114; ABOUZAYD, Virginity, 131.

Für ihn ist die Frau schlechthin der Inbegriff eines Instrumentes bzw. einer Waffe Satans[202] (im Gegensatz zur Bekleidung der Bewaffnung Christi aus dem Wasser der Taufe[203]). Eva ist das Tor des Teufels zum Asketen, sie ist „Mittlerin“ zwischen dem Satan und dem Menschen.[204] Eva und mit ihr jede Frau werden zum Sinnbild der Versuchung;[205] sie gelten als inkarnierte Gefahr für das Heil.[206] Eine ausführlichere Darstellung dieser Sicht der Soteriologie ist hier nicht beabsichtigt.[207]

Die Forderung nach einem jungfräulichen Leben gilt nicht mehr als absolute Pflicht für alle Getauften, sondern nur für die „Auserwählten“ (die „Volkommenen“ oder die „Gerechten“[208]) und zwar als freiwillig übernommene Pflicht.[209] Auf diese Weise wird deut-

---

[202] D 6:6; FC I, 192.

[203] D 6:1; FC I, 187 (PS I 252,19); D 7:7; FC I, 219; *siehe* auch unten: 11.1.3.

[204] JUHL, Askese, 66; KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 172; zu beachten ist der Name Eva im Syrisch: *ḥawā*, der in Anspielung mit dem syrischen Wort *ḥewyā* („Schlange”) steht; Vgl. Gen 2,20: „Adam nannte seine Frau *Eva* (Leben), denn sie wurde die Mutter aller Lebendigen (syr.: *ēmm koll ḥayy*)“; (Indonesisch: „Manusia itu memberi nama *Hawa* kepada isterinya, sebab dialah yang menjadi ibu semua yang hidup“).

[205] Mit Ausnahme: Rebekka und Debora; Esther und Mordechai (D 14:11); und „die Prophetin Maria, die Gebärerin des großen Propheten“ (D 14:33); Vgl. dazu C. B. HORN, Reverting the God-Given Order: Sarah and the Mother of the First-Born in Aphrahat’s *Demonstrations*, in: Harp 20 (2006) 386-398.

[206] D 6:3; FC I, 189. Versucht werden: Adam durch Eva, Josef durch die Frau von Potiphar, Simson durch Delila, Ruben durch seine Frau, Aaron durch Mirjam, Mose durch seine Frau, David durch Batseba, Ammon durch Tamar, Salomon durch seine Frau, Ahab durch Isebel, Asa durch seine Mutter, Herodes durch seine Frau, Haman durch seine Frau und Simri durch Kosbi. Hierzu ist aber wichtig zu beachten, dass die Frau nicht als der einzige Faktor der Sündentat genannt wurde. An anderer Stelle (D 14:10) spricht APHRAHAT von Stolz und Überheblichkeit, die zum Bösen verführen: Mose, Kain, Ham, Esau, Pharao, die Söhne des Priesters Eli, Goliat, Abimelech, Abschalom, Adonija, Achitofel, Jerobeam, Ahab, der König von Edom, Haman, die Babylonier und Judas Iskariot; oder in D 14:13 spricht APHRAHAT von Streit und Geltungssucht: Kain, Josef (als Objekt), Pharao, Jakob, Korach, Simri, Achan, Sisera, Jabin, Saul, Goliat, Amalek, Abschalom, Adonija, Jerobeam, Gibeon, Sanherib, Haman; in D 14:23 spricht er von Gier: Adam, Esau, Pharao, die Söhne Aarons, die Israeliten, Achan, die Elisöhne, Saul, Ahab, Gehasi, Judas Iskariot und Hananias (Apg 5,1-11); und in D 14:40 war von Begierde unter den Namen Satans die Rede: Adam, Kain, Ham, Esau, Sichem, Jakobssöhne, die Frau von Potiphar, die Sodomiter, Pharao, die Israeliten in der Wüste, die Söhne Rubens, Gad, Manasse, Nadab und Abihu, Achan, Simri, Abimelech, Simson, die Gibeoniter, die Elisöhne, Saul, Amnon, Adonija, Salomon, Jerobeam, Ahab, Gehasi, Hiskija, Nebukadnesar, Haman, die Chaldäer, Judas Iskariot und die Israeliten. Außerdem spricht APHRAHAT auch vom Scheitern des Heilighaltens, das zum Bösen verführt (D 14:9): Adam, die Sethiter, Simson, David, Amnon und Salomon; Vgl. MURRAY, Early Syriac Literature, 112f.; KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 170-172.

[207] Einzelheiten darüber bei: A. LETHO, Women in Aphrahat: Some Observations, *Hugoye* – Journal of Syriac Studies 4 (2001) 187-207 (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2 /HV4N2 Lehto.html; Zugriff: 24.11.2007); Vgl. dazu C. B. HORN, Frühsyrische Mariologie: Maria und ihre Schwestern im Werk Aphrahat des Persischen Weisen, in: M. TAMCKE/A. HEINZ (Hg.), Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. FS W. Hage (StOKG 36), Münster 2005, 313-332; KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 136ff.

[208] Syrisch: *zaddīqā* (im Mittelpersischen: *dynawr* = Religionsbesitzer bzw. –bringer); *ἐκλεκτός* – Electus; siehe dazu HOROVITZ, Koran, 213.

lich: Dieses freiwillig (aus Glauben und Liebe) gelebte Ja ist Fundament der Gemeinschaft mit Gott. Das hat sehr handfeste Folgen: Die ursprüngliche Praxis der vormonastischen Sexualaskese, die auf der Christologie und Eschatologie beruht, bleibt als eigentlicher christlicher Lebensvollzug gültig.[210] Dadurch wird die Darlegung Aphrahats ein Zeugnis für die Übergangsepoche zur vollständigen „Katholisierung"[211] in Ostsyrien.

8.3.3. Jungfräulichkeit und Jesus Christus

Versucht man, die zahlreichen einschlägigen Stellen in den Darlegungen Aphrahats einmal zu „bündeln" und zu systematisieren, so ergeben sich folgende Beobachtungen:

Anders als in der westlichen Tradition gilt die Jungfräulichkeit bei Aphrahat nicht als Nachahmung der asketischen Haltung Jesu, der nach dem Zeugnis der Evangelien aus der Jungfrau geboren wurde und „Alleinlebender" („*īḥīḏāyā*") war.[212] In dieser Hinsicht sind sie keine Nachahmer Christi.[213] Beim Syrer Aphrahat liegt die Betonung auf dem *īḥīḏāyā*-Sein, *īḥīḏāʾīṯ* (allein sein) bzw. *īḥīḏāyūṯā* (Einheitlichkeit/Ganzheitlichkeit)[214] und dem mystischen „Schauen" auf Christus (Joh 12,41), den Eingeborenen (*īḥīḏāyā*)

---

[209] D 6:4. 19; FC I, 190. 212; D 7:5; FC I, 218; D 18:1; FC II, 431.

[210] D 7:18; FC I, 226f.; Vgl. ABOUZAYD, Iḥidayutha, 103; VÖÖBUS, HASO vol. 1, 175ff; DRIJVERS, Athleten, 114f: „Diese Askese gründet nicht auf einem bloßen Hass gegen alles Materielle und Körperliche als solchem, sondern auf einem Hass gegen das Verderben, das im Körperlichen herrscht und das vom Satan angestiftet wurde. Die Askese stellt die gute Schöpfung wieder her, inklusive des Materiellen und Körperlichen, wo Lust und Sexualität nicht mehr herrschen, sondern der Mensch «ein Fleisch» ist. Die Asketen waren Heroen des Geistes und strebten nach dem wesenhaften Menschsein!"

[211] NIEDERWIMMER, Askese, 158 mit. Anm. 1; HAGE, Christentum, 30.

[212] ABOUZAYD, Virginity, 131f.: „It is clear that the virginity of the Bnai and Bnāt Qyāmā is not at all based on the celibate life of Jesus Christ, nor on the virginity of Mary his mother who is not mentioned at all by Aphrahat as an example of the virginity of Qyāmā."

[213] D 6:8; FC I, 197 (PS I 276,18-21): „Dies ziemt sich für die Einzelnen, die das himmlische Joch aus sich nehmen und Jünger Christi sind. Denn so ziemt es sich für die Jünger Christi, dass sie ihren Meister, Christus, ähnlich seien"; D 6:19; FC I, 212 (PS I 309,21-23) spricht von der Jungfräulichkeit als Himmelsgeschenk, die Gemeinschaft mit den Wachenden des Himmels; Vgl. ABOUZAYD, Iḥidayutha, 84-85; L. HOLTZ, Geschichte des christlichen Ordenslebens, Düsseldorf 2001, 36; dazu SCHULZ, Anspruch Gottes, 77f.88.102; M. HENGEL, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34), Berlin 1968, 55f.

[214] *Siehe* oben: 1.2.1; Vgl. E. A. CLARK, Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999, 118-127.

aus dem Schoß des Vaters (Joh 1,18)[215] sowie auf dem „Eingehen in das Brautgemach" (= Brautkammer/*gnōnā*[216]) mit Christus dem wahren und ewigen Bräutigam (*ḥatnā*).[217]

Was bereits im Zusammenhang mit der Mutterschaft des Heiligen Geistes erwähnt wurde, gilt es hier noch einmal zu betonen.[218] Der Syrer Aphrahat legitimiert seine Ansicht von der asketischen Weltentsagung und dem definitiven Bruch mit allen Bindungen durch eine besondere Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte.[219] Bezugnehmend auf den Schrifttext Gen 2,24 sagt Aphrahat: Der Einzelne „liebt und ehrt Gott als seinen Vater und den Geist der Heiligkeit als seine Mutter."[220] Der jungfräulich Lebende hat keinen anderen Gegenstand seiner Liebe außer Gott und so bleibt er/sie eines Geistes und Sinnes mit dem Vater.[221] Diese Lebensform hat keinen Zweck in sich, aber sie sollte eine Hilfe sein zu der Ganzheit (zu Innerem und Äußerem, Leben und Existenz, Verstand und Weisheit) zu finden, in der sich allein das Leben, das Gott gehört, vollziehen kann.[222]

Beim „christusgleichen" Asketenleben geht es also nicht einfach um die Nachahmung Jesu als „Alleinlebenden" (*īḥīḏāyā*), sondern mehr um sein Verhältnis in einer ungeteilten, bedingungslosen und absoluten Liebe zu Gott als eingeborener Sohn Gottes, der

---

[215] *Siehe* oben: 8.1.

[216] MURRAY, Symbols, 131-142; VÖÖBUS, HASO vol. 1, 78-83; S. BROCK/S. A. HARVEY, Holy Women of the Syrian Orient, London 1987, 8.

[217] Mk 2,19; Mt 9,15; Lk 5,34; Vgl. KOLLAMPARAMPIL, Symbol, 58 mit Anm. 58: „The early Syriac ascetics called Christus *hatna*, 'bridegroom', both to signify their intimate relationship with him and to express their final union with him in heaven"; weiters s*iehe* unten: 8.3.4.

[218] Vgl. die voranstehende Ausführung im Abschnitt: 2.1.

[219] D 18:1; FC II, 431; die Belege für den Hintergrund seitens des rabbinischen Judentums sind bei StrB. Bd. II, 372 zu lesen: die Rabbinen sind der Überzeugung, dass es für den Mann Pflicht ist zu heiraten. Das Motiv, das die rabbinische Tradition bestimmt, ist die Ehrfurcht vor der Schöpfung. Die ist dazu da, das Menschengeschlecht nach Gottes Willen fortzupflanzen. Die Ehe ist das Geschenk, das Gott seinen Kindern gegeben hat, um sie mit Friede und Freude zu erfüllen (vgl. Gen 2,18). In D 18:6 lehnt APHRAHAT die Verbindung zwischen Fortpflanzung und Segen ab. Hier zitiert er einige Beispiele aus dem AT: Simri, Achan, Söhne Elis, Samuel und schließ er dann mit den Worten ab: „So sind viele, für die es besser gewesen wäre, wenn sie nicht gezeugt hätten und auch nicht geboren worden wäre (vgl. Mt 26,24; Mk 14,21)."

[220] D 18:10; FC II, 439; so setzt APHRAHAT seine Polemik mit den Juden fort: „Er hat keine andere Liebe. Wenn der Mensch sich aber eine Frau genommen hat, verlässt er seinen Vater und seine Mutter, die oben genannt wurden. Sein Sinn wird durch diese Welt gefangengenommen, sein Sinn, sein Herz, sein Denken werden von Gott fort mitten in die Welt gezogen. Er liebt und schätzt sie, wie ein Mann die Frau seiner Jugend liebt (vgl. Spr 5,18). Seine Liebe aber ist verschieden von der zu seinem Vater und zu seiner Mutter."

[221] D 18:11; FC II, 440 (Text ist bereits im ersten Kapitel zitiert).

[222] Vgl. LEHTO, Moral, 176.

vom Himmel herabstieg, der seine Familie verlässt sowie um die Befolgung des evangelischen Gebotes (Mt 10,37; Lk 14,26ff).[223] Dabei ist auch zu beachten, dass dieses asketisch verstandene „Verlassen“ nicht im engeren Sinn als Verlassen der früheren Lebensverhältnisse und Kulturwelt zu verstehen ist, sondern es zielt direkt auf das Ungeteiltsein und Ganzsein in der dienenden Hingabe des eigenen Willens unter den Willen Gottes.[224]

Das *īḥīḏāyā*-Sein hat demnach zunächst den Sinn, in der Einheitlichkeit (*īḥīḏāyūṯā*) sowie im allein sein (*īḥīḏāʾīṯ*) nach Gott Ausschau zu halten und eine vertiefte, persönliche Gotteserfahrung zu gewinnen. Damit sind die tiefe Bedeutung und die Notwendigkeit der Ganzheitlichkeit aller Einzelnen aufgezeigt. Das Streben nach Vollkommenheit ist die Frage nach dem Willen Gottes; die vollkommene Lebensgestaltung nach diesem Willen ist ein „Aktivum“ des Menschen.[225] Dieses aktive Tun ist ein dynamischer und immer neuer Vorgang, der auf Erden niemals beendet wird, sondern seinen Abschluss am Ort des Lebens in der zukünftigen Stadt im Himmel bzw. im Garten Eden findet.[226]

Vor dem Hintergrund der Aussage Aphrahats im 6. Kapitel der *VI. Darlegung* wird die spezifische Bedeutung der Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlūṯā*) gemäß der syrischen Tradition dargelegt.[227] Aphrahat drückt dies so aus:

---

[223] H. J. W. DRIJVERS, Die Legende des Heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im Syrischen Christentum, in: M. SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 187-217, hier: 191.

[224] D 2:20; FC I, 117f. (PS I 96,3-5): „Ferner gab er uns das Gebot, wir sollten die Welt verlassen und uns zu ihm bekehren (Mk 8,34.36). Er hat uns enthüllt, dass wer die Welt liebt, Gott nicht gefallen kann, und zwar am Beispiel des Reichen, der auf seinen Besitz vertraute (Lk 12,13-21), und an jenem Mann, der sich an seinen Gütern erfreute und dessen Untergang in der Scheol war“; Vgl. LEHTO, Moral, 174f. bemerkt: „It turns out, however, that this giving of commandment is yet another example of the loving acts of Christ. Fortsaking the world in order to please God is central to his teaching. Fortsking the world, however, does not involve a flight from the world. Rather, it means participating in the love of Christ, and thus fulfilling the law and the Prophets. Love, in turn, can be identified as the element that brings purity to both fasting and prayer.“

[225] KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 144; JARKINS, Aphrahat, 122f. mit Bezug auf D 4:14; FC I, 150 (PS I 169,16f.); D 6:1; FC I, 187 (251-252). Wo sie schreibt: „[…] the ascetic might grieve the Spirit by: disobedience, lying, failure to forgive, returning to wanton ways, drunkenness, gossiping, anger, or cruelty. It ist interesting to note that Aphrahat does not think that impurity or grieving the Spirit comes from sex or other physical bodily impurities; but rather, from actions“; Vgl. dazu SCHULZ, Anspruch Gottes, 98.

[226] KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 145; Vgl. A. HULTGÅRD, Das Paradies: Vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen, in: M. HENGEL u.a. (Hg.), La Citè de Dieu. Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strassbourg 19.-23. Sept. 1998 (WUNT 129), Tübingen 2000, 1-44.

[227] KOLTUN-FROMM, Hermeneutics, 149-153.

„Die aber ins Reich gelangen, freuen sich, jubeln und frohlocken und stimmen den Lobgesang an; denn die, die keine Frauen genommen haben, werden von den Engeln des Himmels bedient, die die Heiligkeit bewahrt haben, ruhen sich aus im Heiligtum des Erhabenen, alle Einzelnen (*īḥīḏāyē*) erfreut der Eingeborene (*īḥīḏāyā*) aus dem Schoß des Vaters (Joh 1,18). […] Die Lampen aller Jungfrauen, die mit Christus verlobt sind, leuchten dort, und mit dem Bräutigam betreten sie sein Brautgemach (vgl. Mt 25,7-10). Alle, die mit Christus verlobt sind, sind fern von den Verwünschungen des Gesetzes und befreit von der Strafe der Evatöchter. Denn sie gehörten keinem Manne, die Verwünschungen auf sich genommen hätten und in Schmerzen lägen. Sie sind dem Tod nichts schuldig, dass sie ihm keine Kinder gegeben haben, und anstelle eines sterblichen Mannes sind sie mit Christus verlobt. «Da sie keine Söhne geboren haben, wird ihnen ein Namen gegeben, der besser ist als Söhne und Töchter» (Jes 56,5). Anstelle des Wehgeschreis der Evatöchter (bei der Geburt) sprechen sie die Psalmen des Bräutigams.“[228]

Aus diesem Text geht hervor, dass es nicht um das Vorbild Christi im zölibatären Leben geht, sondern um das Eingehen der Jungfrauen in das „Brautgemach“[229] mit Christus, dem himmlischen Bräutigam.[230]

8.3.4. Das Brautgewand und das Eingehen „in das Brautgemach“

Im 38. Kapitel der *XIV. Darlegung* „Über die Ermahnung“ spricht Aphrahat folgendes:

„Ihr seid die Söhne des Brautgemaches (*b^{e}nay gnōnā*) (Mt 9,15). […] Ihr seid zum Bräutigam eingeladen und gekleidet in Gewänder, die des Festmahls würdig sind (vgl. Mt 22,11).“[231]

Um seiner Weisung noch mehr Gewicht zu geben, verschärft Aphrahat das „Angebot“[232] zum zölibatären Leben. Diese *īḥīḏāyā*-Lebensform ist eine „Gabe“ (*maohabtā*)

---

[228] D 6:6; FC I, 194 (PS I 268,25-269,20).

[229] Solche Formulierung findet man unter anderem im AT Ps 19,6; Joel 2,16; im NT Mk 2,19 (Par. Mt 9,15; Lk 5,34) und Mt 25,1-13.

[230] Vgl. D 14:39; FC II, 375 (PS I 684,1-3): „Er (zu erg.: Christus) ist der Bräutigam, die Apostel sind die Brautwerber und wir die Braut (Joh 3,29); richten wir die Geschenke!“; Vgl. BRUNS, Christusbild, 174.

[231] D 14:38; FC II, 373f (PS I 678,26; 681,1-2); auch D 6:6; FC I, 195 (PS I 269,20-21): „Das Gastmahl der Evastöchter dauert sieben Tage; doch ihr Bräutigam verscheidet nicht auf ewig“; D 6:7; FC I, 195 (PS I 272,1): „O ihr Jungfrauen, die ihr euch Christus verlobt habt […]“; beim Syrer EPHRÄM *siehe*: BROCK, Luminous Eye, 94-97.

[232] Zu erinnern ist auch daran, dass Jesus zwar seinen Jüngern nahegelegt hat, auf die Ehe „um des Himmelreiches willen“ zu verzichten, aber daraus kein Gebot gemacht hat. Dass der Verzicht auf die Ehe etwas Großes sein kann, um so in aller Freiheit der Verkündigung des Gottesreiches dienen zu können, deutet auch darauf hin, dass der Verzicht dazu nicht zwingend notwendig ist. *Siehe*: D 18:10; FC II, 439 (PS I, 841); die Betonung liegt auf der Nachfolgeexistenz, die durchgehend als freiwillige Entscheidung verstanden sein will, und zwar aus der eschatologischen Freiheit, zur Übernahme der Taufe, was ursprünglich schon den Ehe- bzw. Sexualverzicht implizierte.

und wird schon als ein Stück der Verwirklichung des Lebens in der zukünftigen Welt hier auf Erden gedeutet.[233] So schreibt Aphrahat:

> „Liebe, mein Freund, diese Gabe (Charisma, *maohabtā*), die in der ganzen Welt ohnegleichen ist! Mit dem, was ich dir geschrieben habe, widerlege die Juden, die in ihrer Schamlosigkeit den Sinn der Jungfräulichkeit und Heiligkeit nicht begreifen!"[234]

Was Aphrahat zuvor geschrieben hat, ist unter anderem die Auslegung der Rede Jesu in der Auseinandersetzung mit den Sadduzäern: Nach der Auferstehung der Toten bestehen keine ehelichen Bindungen mehr (Mt 22,23-29). Dort spielen alle Begierden des Fleisches keine Rolle mehr (Gen 2,23-25). Diese Schande, die im Vollzug des Sündenfalls ihren Ort hat, ist durch das jungfräuliche Leben schon beseitigt. Das urzeitliche „Ein-Sein", die Eingeschlechtigkeit des ersterschaffenen Adams – eben weil Adam im Anfang als perfekte, androgyne Einheit von Mann und Frau geschaffen wurde – somit die ursprüngliche Situation vor dem Sündenfall kehrt zurück, wo der Unterschied zwischen Mann und Frau gleichermaßen aufgehoben ist: „dort gibt es nichts Männliches und Weibliches, keine Sklaven, keine Freigeborenen, denn alle sind Söhne des Höchsten (vgl. Gal 3,28)."[235]

Im Sinn der eschatologischen Existenz schreibt Aphrahat an anderer Stelle:

> „[…] Darauf sprach zu ihnen (zu erg.: den Sadduzäern) unser Herr: «Da irrt ihr sehr. Ihr kennt weder die Schriften noch die Macht Gottes. Denn die, die jener Welt gewürdigt werden und der Auferstehung von den Toten, nehmen keine Frauen und gehören auch keinem Manne an, da sie nicht mehr sterben können. Sie werden nämlich sein wie die Engel Gottes und Söhne der Auferstehung»."[236]

---

[233] NEDUNGATT, Covenanters, 206f. 432; EDAKALATHUR, Theology of Marriage, 41-42.
[234] D 18:10; FC II, 439 (PS I, 841).
[235] D 6:6; FC I,194 (PS I 269,5-7); Vgl. D 22:13; FC II, 509 (PS I 1016,19-30); Vgl. dazu bei EPHRÄM, *CGen* 1,29(2); 2,12. Mit diesem Gedanken von der Eingeschlechtigkeit Adams (d.h. Adam wurde im Anfang als perfekte, androgyne Einheit von Mann und Frau geschaffen) steht APHRAHAT in der Tradition einer bestimmten Auslegung von der Abwertung, mehr noch von der Auflösung des Weiblichen und der sexuellen Bipolarität als Zeichen des Unheils: Paulusakten 40 (NTApo ^{6}II, 223); EvThom 22 und 114 (Text: NORDSIECK, 110. 390f.); EvPhil 71 (NTApo ^{6}I, 164); zur weiteren Diskussion *siehe*: KREMER, Genesis, 227-233; *DERS.*, Mundus Primus, 255-262; in der *Ps.-Clem.*, *Hom.* 2,15-17 und 3,17-28 ist die Identifikation des Weiblichen mit dem gegenwärtigen vergänglichen Äon zu finden. Die Nähe dieser Sicht zum Zoroastrismus (G. WIDENGREN, Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam, Baden-Baden 1961, 220) und zum Koran *Sure* 52,20; 56,22; 33-37 (WIDENGREN, Religionsphänomenologie, 447f.) ist auch unverkennbar.
[236] D 8:16; FC I, 249 (PS I 392,16-21); die Stelle Lk 20,34-36 ist ähnlichlautend wie in der altsyrischen Evangelienübersetzung: BURKITT, Evangelion da-Mepharreshe I, *syr.* 386 und *engl.* 387: [(34)]Jesus sagte zu ihnen: die Söhne dieser Welt zeugen und werden gezeugt, sie nehmen Frauen, und Frauen gehören den

Nochmals geht es bei der Vita angelica um die Erwartung des bevorstehenden Endes bzw. Gottesreiches, die auf dem Auferstehungsglauben basiert. Neben ihrer Bedeutung als Vorwegnahme des eschatologischen Zustandes, gilt das engelgleiche Leben der Asketinnen und Asketen als Typos der Absage an die Welt, und so ist ihre apostolisch-missionarische Funktion als Glaubenszeugen bedeutsam. In diesem Zusammenhang ist der Appell Aphrahats in der *VI. Darlegung* „Über die Bundessöhne" zu verstehen: „Wer Engelgestalt trägt (vgl. Mt 22,30), werde unter den Menschen fremd";[237] „der Leib ihrer sichtbaren Gestalt wandelt auf Erden, doch all ihre Gedanken weilen bei ihrem Herrn."[238] Die *īḥīḏāyē*, in denen Christus wohnt und so christusähnlich sind, „sinnen und wandeln in dieser Welt wie Fremde und hoffen auf die Stadt im Himmel (vgl. Heb 11,9f). Ihr Geist (*tarʿīṯhun*) ist fortgerissen und hält sich in der Höhe auf, und sie hoffen, ins himmlischen Heiligtum (*bēṯ d*^{e}*-quḏšā*) einzutreten."[239]

Aus der Erwähnung des Fremdseins ergeben sich, wie HENDRIK JAN WILLEM DRIJVERS herausstellte,[240] die komplementären christologischen und anthropologischen Konzeptionen. Diese „bilden den Hintergrund und den Boden, auf dem der charakteristische Typus des syrischen Heiligen sich entwickeln konnte."[241] In diese Richtung weisen auch *De Virginitate* der Ps.-Clementin,[242] die Ode 17 der Oden Salomos[243] und die „Rede an die Griechen" von Tatian.[244]

Männern an. (35)Diejenigen aber, welche würdig sind, jene Welt und die Auferstehung von den Toten zu erlangen, nehmen keine Frauen, und die Frauen gehören nicht den Männern an. (36)Sie können auch nicht mehr sterben, denn sie sind den Engeln gleich geworden, als Söhne Gottes Söhne der Auferstehung; dt. Übersetzung nach DRIJVERS, Legende, 190-191 mit Anm. 19 und NAGEL, Motivierung, 36.

[237] D 6:1; FC I, 186 (PS I 248, 25-249, 1).

[238] D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,13-14).

[239] D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,21-22).

[240] DRIJVERS, Legende, 200.

[241] Ebd., 199.

[242] *De virg.* 4, 1.

[243] DRIJVERS, Legende, 199 mit Anm. 55 (Ode 7,6-9; 9,14-20; 11,4; 16,8-20; 23,12; 36,8); bezüglich der 23. Ode ist seine Untersuchung bedeutsam: Kerygma und Logos in den Oden Salomos dargestellt am Beispiel der 23. Ode, in: A. M. RITTER (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Carl Andresen, Göttingen 1979, 153-172.

[244] TATIAN, *Or.*, 11; Vgl. ELZE, Tatian, 97.

Eine weitere Folge des bisherig Gesagten ist das Eingehen „in das Brautgemach“ mit Christus als Beweggrund der Askese.[245] Die Forderung der Enthaltsamkeit zielt direkt auf die Ehe.[246] Das erinnert an die Bildrede des atl. Propheten über die brautschaftliche Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel, in der ein Aspekt der Erlösung mit der Wiedervereinigung der abtrünnigen Gattin JHWHs mit ihrem Gemahl ausgemalt wird.[247] Aphrahat gebraucht diese biblische Bildrede aber primär für die individuelle Beziehung mit Gott in Christus, eine Beziehung, die über das Grab hinausgeht. Gemeint ist, dass die lebenden Asketinnen und Asketen mit Christus als ihrem Bräutigam verlobt sind.[248] Ihr Brautstand beruht auf der christologischen Interpretation von Mt 25,7-10, in der die Verbundenheit mit Christus (als Bräutigam) mit dem Bild der brennenden Lampen der

---

[245] D 14:38; FC I, 373 (PS I 678,26-27): „Ihr seid die Söhne des Brautgemaches (*b^{e}nay gnōnā*) (Mt 9,15)“; diese Motivation ist bereits im Abschnitt: 5.3.2. erwähnt worden; Vgl. dazu ENGBERDING, Kirche als Braut, 12-13.

[246] APHRAHAT verwendet das syrische Wort *šawtāputā* (= Ehe) acht Mal in der 18. Darlegung: D 18:2; FC II, 432 (PS I 821,5): „Im *Ehestand* handelten sie verderblich und wurden schuldig, so dass der Segen durch ihre frevelhaften Sünden erlöscht“; D 18:4; FC II, 434 (PS I 825,10-13): „Nun zeig mir doch, was du sagst, weiser Disputierer des Volkes, dass Mose von der Zeit an, da Gott mit ihm sprach, sich um den *Ehestand* bemüht hätte! […] Denn wenn Mose sich um die *Ehe* bemüht hätte, hätte er unmöglich der Majestät seines Herrn dienen können“; D 18:5; FC II, 435 (PS I 829,8): „[…] wie hätte dann Mose, dem Prophetenmann, dem hellen Auge des ganzen Volkes, der die ganze Zeit vor Gott stand und von Mund zu Mund mit ihm sprach (vgl. Ex 33,11), noch etwas an der *Ehe* gelegen sein können?“; D 18:6; FC II, 435 (PS I 832, 1): „Wäre die *Ehe* vorzüglicher als die Jungfräulichkeit und Heiligkeit, was musste (Gott) dann Israel ermahnen und erst drei Tage lang heiligen, um mit ihnen sprechen zu können?“; D 18:6; FC II, 437 (PS I 836,20): „Bezüglich der *Ehe*, die Gott in der Welt gegeben hat, sei es uns fern, ihr irgend etwas Tadelnswertes beizulegen“; D 18:8; FC II, 438 (PS I 837,9): „Er (zu erg. Gott) erschuf die *Ehe* und die Zeugung für (diese) Weltzeit, und sie ist sehr schön“. Das gleiche Wort verwendet er noch in: D 5:10; FC I, 166 (PS I 205,10): „Denn es bestand eine *Verbindung* zwischen den Jafetsöhnen und den Söhnen Sems“; D 11:9; FC II, 291 (PS I 489,25): „Als nämlich die Midianiter, die Söhne Keturas waren (vgl. Ri 6,3; Gen 25,1f), mit den Söhnen des Ostens, den Ismaelitern, *zusammenkamen* und hingingen, um in den Tagen Gideons bar Joasch mit Israel zu kämpfen, da wollten sie sich in einem gemeinsamen Unternehmen Israel unterwerfen.“

[247] Hos 2,21-22; Jer 2,2; Jes 54,6-8; 61,10; Vgl. 2Kor 11,2; dazu BROCK, Luminous Eye, 116f.; G. BAUMANN, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185), Stuttgart 2000, 91ff.; J. MCWHIRTER, The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel, Cambridge 2006, 50ff. Gemäß der rabbinischen Tradition wurde der Bundeschluss am Sinai als eine Eheschließung zwischen Gott und seinem erwählten Volk vorgestellt; *ferner*: ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik, 208-214; *siehe* dazu auch die verwendete Bildrede vom Brautführer für Mose (Ex 19,17) in: *Pirk.R.El*., 41 (Text: BÖRNER-KLEIN, 546) und ihre Parallele mit der Funktion der Apostel als Brautwerber und Boten Christi bei APHRAHAT (D 14:38; FC II, 374).

[248] D 6:6; FC I, 194f. (PS I 269,4-26); D 6:7; FC I, 195 (PS I 272,1-19); D 9:4; FC I, 258 (PS I 413,10-13); D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,8-9. 24-25); D 14:38; FC II, 373 mit Bezug auf Mt 9,15 (PS I 678,26); D 14:39; FC II, 375 mit Bezug auf Joh 3,29 (PS I 681,26-27); Vgl. dazu EvThom Logion 75: „Jesus sprach: Viele stehen vor der Tür, aber die Einzelnen (*īḥīḏāyē*) sind es, die in das Brautgemach eingehen werden“ (Text: NORDSIECK, 288); OdSal 42,8-9: „Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut (ruht), so (ist) mein Joch auf denen, die mich kennen. Und wie das Brautgemach (*gnōnā*), das aufgespannt ist im Haus der Brautleute, so (ist) meine Liebe auf denen, die an mich glauben“ (Text: LATTKE, 213).

erwartungsvollen Jungfrauen zum Ausdruck kommt.[249] Man kann aber darin eine typische Interpretation der syrischen Tradition sehen,[250] die die Brautschaft mit Christus durch die Taufe mit der Eucharistie als Hochzeitsmahl zusammenbringt. Die Stärke dieses Ansatzes liegt in der personalen Beziehung, die das Menschenherz gleichsam zur Brautkammer macht.[251]

8.3.5. Die Wiederherstellung der Jungfräulichkeit

Als Nachahmer und Nachfolger Christi verfolgen die Asketinnen und Asketen das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, um die von Gott geschenkte Berufung zu leben. Dabei richten sie sich an denen aus, in deren Nachfolge sie sich sehen und mit denen sie sich als die Einzigartigen (*īḥīḏāyē*) verstehen. Bezeichnend hierfür ist dies: Die syrische Tradition bekennt Christus als *īḥīḏāyā*, als „den Einzigartigen", den eingeborenen Sohn Gottes (Joh 1,18).[252] Ist Christus der mit Gott verbundene Sohn Gottes, so

---

[249] D 6:1; FC I, 182: „Geziemend ist das Wort, das ich spreche, uns seiner Annahme würdig: «Wachen wir auf von unserem Schlaf in dieser Zeit» (Röm 13,11) und lasst uns unsere Herzen mitsamt unseren Händen zu Gott, zum Himmel, erheben, damit, wenn plötzlich der Herr des Hauses kommt, er uns in wachem Zustand findet (vgl. Mt 24,42). Beachten wir den Zeitpunkt des gepriesenen Bräutigams (*ḥatnā*), dass wir mit ihm in sein Brautgemach (zu erg.: Brautkammer = *gnounā*) eintreten (Mt 25,10). Bereiten wir das Öl für die Lampen, dass wir ihm in Freude entgegenziehen (Mt 25,4)"; D 6:7; FC I, 195 (PS I 272,1-19): „O ihr Jungfrauen, die ihr euch Christus verlobt habt, wenn einer von den Bundessöhnen zu einer von euch sagt: «Ich will bei dir wohnen, diene mir!», dann sollst du so sprechen: «Einem Mann, dem König, bin ich verlobt, ihm diene ich. Wenn ich seinen Dienst verlasse und dir diene, zürnt mir mein Verlobter, stellt mir den Scheidebrief aus und wirft mich aus seinem Haus […] Das, was der Bräutigam für die Ewigkeit seines Mahles bereitet hat, bereite dir als Geschenk und bereite dich für die Begegnung mit ihm. Ich will mir mein Öl bereiten, dass ich mit den Klugen eintrete und nicht mit den törichten Jungfrauen vor dem Tor bleiben muss»; D 9:4; FC I, 258 (PS I 413,10-14): „Zwang kennen sie (zu erg.: die Demütigen) nicht, da sie Einfachheit und Gerechtigkeit lieben. Ruhig und friedlich sind sie, und sie warten auf den Bräutigam"; D 9:4; FC I, 259 (PS I 424,24-25): „Sie (zu erg.: die Demütigen) rüsten ihr Geschenk für den kommenden Bräutigam und hoffen, in sein Gemach einzutreten (vgl. Mt 25,1-13) […] Ihre Augen sind geöffnet, und blicken umher und schauen den Bräutigam, wie er sich bereitet." Eine Parallele von der Erzählung von den klugen und törichen Jungfrauen (Mt 25,1-13) mit den Motiven des Kommens des Bräutigams zur mitternächtlichen Stunde, dem Einschlafen, sowie dem Verschließen der Tür und dem Klopfen findet man im Mischna-Traktat Pesachim 10,8 (Text: Die Mischna. Ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen von D. CORRENS, Wiesbaden 2005, 206).

[250] BROCK, Passover, 226; hier weist er eine enge Verbindung zwischen *ʾaggen* (schützen/überschatten) und *gnounā* (Brautkammer) hin. Er schreibt: „Such a connection between *aggen* and *gnona* is indeed explicitly made in Targum Jonathan at Is. 4:5: *škinteh the maggna ʿalohi k-ginun*, «his Shekhina shall be covering over him like a bridal canopy»" (Hervorhebung im Original); Vgl. dazu M. HORNSCHUH, Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistola Apostolorum, in: ZKG 73 (1962) 1-8.

[251] BROCK, Luminous Eye, 125; Vgl. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis, 624-625; hier weist er auch auf der vorhandenen kollektiven Deutung der bräutlichen Christus-Kirchen-Relation hin (D 21,9.11; PS I 957,3-5 und 961,17-19).

[252] D 6:6; FC I, 194 (PS I 269,2-3); *siehe* auch D 21:14; FC II, 488 (PS I 965,6-7): „David war Gottesherz (vgl. 1Sam 13,14), und Jesus (ist) Sohn Gottes"; D 21:20; FC II, 494: „Jesu Boten zogen aus dem Volk,

sind die Asketinnen und Asketen die mit Christus verbundenen Söhne und Töchter.[253] Sie tragen auch diesen Würdenamen Jesu und verstehen ihr *īḥīḏāyā*-Leben als eine christusähnliche Beziehung. Die *īḥīḏāyē* sind die wahren Nachfolger des Messias Jesus, indem sie sein Erlösungswerk nachahmen und es so selbst im eigenen Leben, in einem „Wandeln" nach dem Vorbild Christi zu verwirklichen suchen.

Aus diesem Aspekt ist ihre Teilnahme an der Sohnschaft Christi und damit ihre Stellung als Söhne und Töchter des Bundes (Gottes) verständlich. Sie sind gleichsam von Gott wiedergeboren,[254] den Engeln gleich geworden, und enthalten sich jedes sexuellen Verkehrs. Aus diesem Verständnis ist die sexuelle Abstinenz und Enthaltsamkeit innerhalb der Ehe eine Voraussetzung, um Söhne und Töchter Gottes zu werden. Hier begegnet uns die Gleichsetzung des *īḥīḏāyā* mit dem Rang des Gottessohnes.[255]

Die Hervorhebung der Wiederherstellung der Virginität bezieht sich hier auf die christusähnliche Beziehung zu Gott. Das Leben eines *īḥīḏāyā* kann die verlorengegangene Gottähnlichkeit, das Bild Gottes, zurückgewinnen, gleichsam von Gott wiedergeboren werden, nicht „aus dem Willen des Fleiches, noch aus dem Willen eines Mannes" (Joh 1,12), so wie Jesus selbst von Gott geboren wurde ohne den Willen des Fleisches oder aus dem Willen eines Mannes. Vor allem gewinnt man hier den Eindruck, dass göttliche und menschliche Aktivität parallel laufen; Gott wird Mensch, damit der Mensch wieder zum Bild Gottes, ja fast Gott wird.[256]

In dieser Aussage ist eine Gleichsetzung von Vollkommenheit und Gleichförmigkeit (d.h. Vergöttlichung des Menschen) bei Aphrahat deutlich zu sehen. Der menschgewordene Christus, der nun im Menschen wohnt, ist (Wieder-)Bringer der Virginität, die anfangs zum paradiesischen Lebenszustand gehörte. Aphrahat hat dabei den Sündenfall

---

das ihn verfolgt hatte, und sprachen: «Dies ist Jesus, der Sohn Gottes» (Mt 27,54)"; Vgl. ADAM, Grundbegriffe, 219f.; NAGEL, Motivierung, 15 mit Anm. 5; LENTZEN-DEIS, Taufe Jesu, 239f. (im Vergleich mit diesem Prädikat in den Targumen).

[253] Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, *myst. cat.*, III, 1.

[254] *Siehe* auch DUNCAN, Baptism, 36-43.

[255] *Siehe* die Bezeichnung „Söhne des Brautgemaches" in: StrB. Bd. I, 500ff; Vgl. ADAM, Grundbegriffe, 218f: „Aphrahat bringt den angeführten Satz als selbstverständliche Aussage, die nicht mehr selber begründet zu werden braucht, sondern innerhalb einer Reihe von gleichartigen Glaubensaussagen steht, also selber Begründung ist: ein Zeichen, dass es sich nicht um neue Erkenntnisse, sondern um vorhandene, seit langer Zeit feststehende Überzeugung handelt."

[256] Bei EPHRÄM, *CDiat* 7,17; *HdF* 32,9; Vgl. BUCHAN, Paradise, 146-147.

beim ersten Bund mit Adam im Blick,[257] von dem aus die vielfältigen Begierden der eigenen Unersättlichkeit[258] (einschließlich die der Sexualität[259]) den Menschen zu Fall bringen.[260] Für Aphrahat ist in Christus die Heilsgeschichte als Fortgang im Streben nach der Reinheit (*dak̲yūtā*), einschließlich der geschlechtlichen Reinheit, erfüllt. Das heißt: In der Christusförmigkeit bzw. Vergöttlichung des Menschen durch und in Jesus Christus geschieht die Heilung und Heiligung von den Folgen des Sündenfalls. Deshalb ist die Jungfräulichkeit (*b*^{e}*t̲ūlūt̲ā*) notwendig, denn durch sie kehrt der Mensch zur Urstandqualität Adams vor dem Sündenfall zurück. Hier ist daran zu erinnern, dass Aphrahat die Askese eines engelgleichen Lebens als Buße für den Urfall des Menschen auffasst.[261] So tritt zum eschatologischen Aspekt der Wiederkehr/Wiederherstellung des Paradieses der soteriologische Gesichtspunkt. Die Askese bahnt den Weg und führt den Menschen zurück zum Paradies, zum „Lager der Schechina".

---

[257] D 11:11; FC II, 294 (PS I497,17f.); D 14:40; FC II, 377 (PS I 685,11-19); D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,9-11). Das Auffallende an der Beschreibung des Sündenfalls bei APHRAHAT ist, dass die Ursache des Falls nicht am Essen vom Baum der Erkenntnis liegt, sondern am Übertreten des Gebotes, des Bundes. Dies hängt mit seiner Auffassung zusammen, dass Adam ursprünglich über die Erkenntnisfähigkeit verfügte. Für APHRAHAT gelten die Begierden, die der Satan in den Menschen entzündet, als Folge des Sündenfalls und damit als Grundproblematik der Menschheit; Vgl. bei EPHRÄM, *CGen* 2,16; 17,1; 20,2.4; *HdE* 46,5-7; *siehe* dazu *LG* 15,6 im Gegensatz zur gängigen enkratitischen Auffassung, dass die Ursünde, das Essen vom Baum der Erkenntnis, die Geschlechtgemeinschaft von Adam und Eva war.

[258] Erwägenswert ist D 9:14; FC I, 268-269 (PS I 440,15-441): Die Demut Christi ist das Gegenbild zum Stolz Adams; Vgl. die Aussage APHRAHATs in D 6:17; FC I, 209: „Wenn aber der Satan vom Menschen, in dem Christus wohnt, hört, dass er hässliche Worte spricht oder zürnt oder sich zankt oder sich streitet, weiß er, dass Christus nicht bei ihm ist, und kommt dann und vollführt an ihm seinen Willen"; *siehe* dazu: LEHTO, Moral, 175.

[259] Z.B. D 6:2. 6; FC I, 192f.; die Überwindung der Sünde wird auch wahrscheinlich hier mit dem Anfang der Sünde, als geschlechtliche Verbindung der Schlange mit Eva gedacht (vgl. *b*Sab 145b-146a; *b*Jebamot 103b; *b*AbodaZara 22b; PRE 21; Tg. PsJon. Gen 4,1); Vgl. dazu CLEMENS VON ALEXANDRIEN, Strom. 3,17; Vgl. dazu J. LEEMANS, "God Became Human in Order that Humans Might Become God": A Reflection on the Soteriological Doctrine of Divinization, in: T. MERRIGAN/J. HAERS (ed.), The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (BETL 152), Leuven 2000, 207-216.

[260] JUHL, Askese, 65f.

[261] D 7:8; FC I, 219 (PS I 324,7-11); an Hand der biblischen Geschichte über das Gespräch Gottes mit Adam in Gen 3,8-12 erklärt APHRAHAT das Verweigern der Buße als Ursache für die Strafe Gottes, was seinerseits auf die haggadische Schriftauslegung zurückverweist; *siehe*: FUNK, Haggadische Elemente, 20f.; L. GINZBERG, The Legends of the Jews I, Philadelphia 1954, 76f.; bei EPHRÄM, *CGen* 1,29; 2,12 und 2,16-31, *insbes*. 2,6-17; 23,2-25; 2,24-35; 2,27-28; und *LG* 21,18.

8.4. Freundschaft und Verwandtschaft mit Christus

Bemerkenswert ist bei Aphrahat, dass er die Asketinnen und Asketen auch als „Freunde des Messias“[262] bezeichnet. In der *Demonstratio XVII* Kapitel 3 sagt er, dass der ehrwürdige Name der Gottheit auch gerechten Menschen gegeben wurde. So erklärt sich eine Aussage wie diese: „Die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte, nannte er «meine Söhne» und «meine Freunde». So nannte er Mose, seinen Freund und Geliebten.“[263]

Wie bereits erörtert,[264] ist die Bezeichnung Mose als „Freund“ Gottes, der mit Gott im Offenbarungszelt „Auge in Auge“ redete, wie Menschen miteinander reden, bei Aphrahat geschichtlich bedeutsam. Den Gedanken einer engen Beziehung Moses zu und in der Gemeinschaft mit Gott stellt Aphrahat als nachzuahmendes Vorbild für die Asketinnen und Asketen hin. Im Anschluss an Jes 41,8 spricht Aphrahat auch vom Stammvater Abraham, der von Gott „mein Freund“ genannt wurde.[265] Die hier angesprochene Bezeichnung,[266] die als leuchtendes Beispiel für die Nachfolger Jesu hervorgehoben wird, verknüpft die atl. Auffassung über den Liebesbund Gottes mit dem Stammvater Abraham,[267] mit seinem unbedingten Glauben,[268] indem er in der Nachfolge Gottes all seinen Besitz verlässt und auch in seiner Gastfreundschaft tätige Liebe erweist.[269] Die koranische Tradition kennt auch diesen ehrenden, würdevollen Beinamen, wenn sie Abraham, „den Vater des Glaubens“ als „Freund Gottes“ bezeichnet.[270]

---

[262] Dieses Motiv ist bereits oben in den Abschnitten: 5.3.2. und 6.5.2. erwähnt; Vgl. D 9:5; FC I, 260 (PS I 417,16-17); D 14:38; FC II, 373 (PS I 680,13).
[263] D 17:3; FC II, 419 (PS I 788,12-16).
[264] *Siehe* oben: 6.5.2.
[265] D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,20); *siehe* dazu B. EGO, Abraham im Judentum, in: C. BÖTTRICH/*DERS.*/F. EIßLER, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 11-61.
[266] E. PETERSON, Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, in: ZKG XLII [NF] 5 (1923) 161-202, *bes*. bei APHRAHAT: 198.
[267] D 11:1; FC II, 282f (PS I 468,1ff).
[268] D 11:3; FC II, 285; *siehe* auch unten: 10.4.2.
[269] D 20:17; FC II, 472f.
[270] TH. NÖLDEKE (bearbeitet von F. SCHWALLY), Geschichte des Qorāns I, (Leipzig 1909) dritter Repr. Hildesheim 1981, 147 mit Anm. 2; *siehe* dazu M. BAUSCHKE, Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam, Frankfuhrt 2008; F. EIßLER, Abraham im Islam, in: C. BÖTTRICH/B. EGO/*DERS.*, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 116-188; Vgl. auch .E. BECK, Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds. Analyse von Sure 2,118 (124)-135 (141), in: R. PARET (Hg.), Der Koran, Darmstadt 1975, 111-133.

„Auch Jesus ist der Freund und Geliebte seines Vaters.“[271] Nach dem Beispiel seines himmlischen Vaters zögert Jesus nicht, die Menschen seine Brüder zu nennen und mit den Worten Davids zu sagen: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern künden, inmitten der Gemeinde dich preisen“ (Ps 22,23; vgl. Hebr 2,11f).[272] Aphrahat ist davon überzeugt: Da die Asketinnen und Asketen von diesem Messias, der aus dem Haus Davids[273] stammt, selbst zu „Brüdern“ (und Schwestern) „gemacht“ wurden (Ps 22,23),[274] sind sie ihm auch „Freunde“, und weiters: „wie er (zu erg.: Jesus) zu seinen Jüngern gesagt hat: «Meine Freunde habe ich euch genannt» (Joh 15,15).[275] Die biblische Grundüberzeugung hinsichtlich der Güte Gottes in der geschichtlichen Gestalt Christi und damit der religiösen Bedeutung Jesu als *bukrā*, *barʾ ādām*, *m*^{e}*šīḥā* tretten deutlich hervor. Es handelt sich um die Liebe Gottes, die sich dem Menschen in Christus als das Wohlwollen des Vaters zeigt. *Kurz*: Es geht um die Lebenseinheit mit Gott in Jesus, dem Gesalbten.

Eine spezifisch mystische und ethische Fassung bezüglich dieses Titels und Würdenamens lässt sich bei Aphrahat an anderer Stelle belegen, wenn er sagt:

> „Ferner hat er (zu erg.: Christus) gesagt: «Macht euch Freunde mit diesem Mammon der Ungerechtigkeit, dass sie euch, sobald es zu Ende geht, in die ewigen Hütten aufnehmen» (Lk 16,9). Wer sind nun die Freunde, die ewige Hütten haben und die sich die Menschen mit dem Mammon der Ungerechtigkeit erwerben sollen? Die Freunde sind Gott und sein Gesalbter, die ewige Hütten haben.“[276]

In dieser Darlegung, die sich an Lk 16,9 anschließt, spricht Aphrahat zwei seiner Glaubensüberzeugungen aus: Gott und sein Gesalbter sind Freunde, und sie haben ewige Hütten. Gottes Liebe ist der Ausgangspunkt seiner Auslegung. Die Freundschaft (*rāḥmūṯā*) ist eine freie, ungeschuldete Initiative des göttlichen Wohlwollens und damit Angebot und Geschenk, das aber errungen und erprobt sein muss.[277]

---

[271] D 21:9; FC II, 483 (PS I 954,12).
[272] D 17:10; FC II, 428.
[273] Vgl. auch D 21:16; FC II, 490: „Hiskija war aus der Familie des Davidhauses; Jesus war Sohn Davids dem Fleische nach.“
[274] D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,17).
[275] D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,18-19).
[276] D 20:16; FC II, 471.
[277] Hierzu ist auf das Buch von H. DÖRNEMANN, Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin (Unveränderte Neuauflage von: „Freundschaft als Paradigma der Erlösung“ (Bonner Dogmatische Studien Bd. 25)), Würzburg 2012, zu verweisen.

Man erkennt ferner, dass Aphrahat den Gedanken über die „Freundschaft“ mit den „ewigen Hütten“ in Verbindung bringt. Freunde wollen alles gemeinsam haben, miteinander teilen und miteinander leben. Es sei an Joh 14,2 erinnert, wo Christus sagt: „Zahlreich sind die Wohnungen im Hause meines Vaters.“[278] Der Schwerpunkt des Johannesevangeliums liegt bei der Vater-Sohn-Beziehung. Aphrahat schreibt an anderer Stelle: „Auch Jesus ist der Freund und Geliebte seines Vaters“,[279] wobei die Gottesfreundschaft seine Vaterschaft nicht ausschließt.

In Anbetracht der Hervorhebung des Engelgleichseins in der Christusnachfolge ist zunächst und vor allem die Wahrheit der Gottesliebe in Christus als theologische Begründung sehr auffallend.[280] In der folgenden Stelle ist der Zusammenhang zwischen der Liebesfreundschaft und der Erkenntnis Gottes dargestellt:

> „Sobald ein Mensch von seinem Vermögen den Armen gegeben hat, hat er den Willen Gottes und seines Gesalbten besänftigt, wie er gesagt hat: «Das ist meine Ruhe, verschafft den Zerschundenen Ruhe!» (Jes 28,12). Unser Herr hat gesagt: «Was ihr ihnen getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). Er hat gesagt: «Macht euch Freunde!», wie Jesaja gesagt hat: «Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob, Same Abrahams, meines Freundes!» (Jes 41,10.8; 44,2). Unser Herr hat zu seinen Jüngern gesagt: «Ich habe euch Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch kundgetan habe» (Joh 15,15). Die sind die Freunde, die die Menschen sich erwerben, indem sie den Armen geben. Sie werden in den ewigen Hütten (wohnen), wo die Gerechten ruhen, (in einem) «Zelt, das nicht von Hand gemacht und nicht von diesen Geschöpfen ist», wie der Apostel gesagt hat (Hebr 9,11).“[281]

Das biblische Grundwort „Ruhe“ Gottes (*n^{e}yāḥeh d-(ʾ)allāhā*)[282] im Anschluss an Jes 28,12 taucht zum erstenmal in der Darlegung Aphrahats im Kapitel 14 der *IV. Demonstratio* „Über das Gebet“ auf:

---

[278] D 22:24; FC II, 517 (PS I 1036,4-6); Vgl. HOSKINS, Jesus as the Fulfillment, 12ff.; S. W. HAHN, Temple, Sign, and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John, in: Letter & Spirit 4 (2008) 107-143, hier: 114.128 (dort finden sich auch wichtige Hinweise zur Literatur); *siehe* auch die voranstehende Ausführung in 4.5. (mit Anm. 300).

[279] D 21:9; FC II, 483 (PS I 954,12).

[280] SCHULZ, Anspruch Gottes, 82; Vgl. U. RANKE-HEINEMANN, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen, Essen 1964, 18f.

[281] D 20:16; FC II, 471.

[282] JARKINS, Aphrahat, 117f. mit Anm. 435; das heilsgeschichtliche Verständnis des hebräischen Wortes *Nûah* (נוח) = Sichniederlassen oder Ruhen ist öfter mit Bezug auf die Gabe des Geistes (Num 11,25) und der Weisheit (Weish 14,33; 21,16) verwendet. Die Verwendung dieses Wortes im Kontext des Jerusalemer Tempels (vgl. 1Chr 28,2; Dtn 12,9) und zwar im Zusammenhang mit der Schechina-Vorstellung

„Denn er (zu erg.: Gott) sprach durch den Propheten: «Das ist meine Erquickung, dass ihr die Zerschlagenen erquickt!» (Jes 28,12). Tu also, was Gott erquickt, o Mensch! Begnüg dich nicht mit dem «Vergib mir!», sondern erquicke die Zerschlagenen, besuch die Kranken, versorg die Armen! Das ist Gebet […] Hüte dich also, mein Lieber, wenn sich dir die Gelegenheit bietet, Gottes Willen zu tun, zu sprechen: «Genaht hat sich die Zeit des Gebetes. Ich will beten, dann erst will ich jenes Werk besorgen.» Bevor du nämlich dazu kommst, dein Gebet zu vollenden, könnte dir die Gelegenheit zur Erquickung entgangen sein, und du bringst dich um den Willen und die Erquickung Gottes, und durch dein Gebet machst du dich einer Sünde schuldig; tue vielmehr das Gottgefällige! *Das ist Gebet*.“[283]

Die Mystik legt die Einsicht nahe, dass eine innige, innerlich erfahrene Einswerdung mit Gott in Christus nur funktioniert, wenn die Weisheit Gottes und Christus selbst im Menschen einwohnt bzw. *sein* Geist im Herzen des Menschen ruht. Wie die Heiligung ist diese „Ruhe“ (*n^{e}yāḥā*)[284] stets göttliches Geschenk, das Christus selbst ist.[285] Diese „Ruhe“ ist der gegenwärtige und lebendige Freund des Herzens. Sodann: „Wer die Ruhe (*n^{e}yāḥā*) liebt, hoffe auf den Herrn, die Hoffnung des Lebens.“[286]

Neben dem Gottes-Dienst im mystischen Gebet nennt Aphrahat ein zweites Gut, die tätige Liebe. Das ist *auch* Gebet![287] Auch diese soziale Dimension der Ruhe ist für eine Lebensgestaltung nach dem Beispiel Gottes in Christus bedeutsam. Die Kernbotschaft lautet: Wer das heilsschaffende Walten Gottes an sich erfahren hat, ist zu einem dieser göttlichen Gabe entsprechenden Tun verpflichtet. Nachahmung in der Nachfolge im Gottes- und Menschendienst ist Pflicht und nicht Verdienst (meritum); sie ist nicht nur ein „wie“ (Gott in Jesus vorgelebt hat), sondern zunächst und vor allem ein „weil“, eben *weil* Gott in Christus den Glaubenden geliebt hat.[288] Anders gesagt: „Einzig die Erfah-

---

wurde bereits ausführlich dargestellt; Vgl. FRANZMANN, Man of Rest, 414f.; RUFFATTO, Rest, 147 mit Anm. 42.

[283] D 4:14; FC II, 150 (PS I 169,16-23) [Kursivierung vom Verfasser]; solche existenzielle Glaubenshaltung folgt genau der von der jüdisch-rabbinischen Tradition festgelegten Linie, *siehe*: *b*Sot 14a; *b*BM 86b.

[284] Die Spuren dieser Verwendung weist deutlich in die frühsyrische Tradition hinein, also z.B. OdSal 26,3 und 13; EvThom 50.52.60.86.90; ActThom 50.60.90; syrSchatzh. 5,23 (vgl. RIESSLER, 3,21; 19,6; dazu auch TOEPEL, Adam- und Seth-Legenden, 183ff.).

[285] D 3:16; FC I, 135 (PS I 136,14); mit diesem Ruhen verwandt ist der Thematik der Ruhe und des Erkennens Christi als des Sohnes Gottes, sowie der Verknüpfung mit Mt 11,27-29; zu dieser Thematik in den Oden Salomon, Thomasevangelium und Thomasakten, *siehe* oben im ersten Teil: 2.3., 2.4. und 2.5.

[286] D 6:1; FC I, 188 (PS I 253,12-13).

[287] Im Gegensatz zu *LG* 7,20; *siehe* dazu QUISPEL, Makarius, 36.

[288] D 2:20; FC I, 118: „Dies alles hat unser Lebendigmacher aus seiner großen Liebe an uns getan. Auch wir, mein Lieber, wollen Teilhaber (*šautāpe*) werden an der Christi, in dem wir einander lieben und diese

rung dieser Liebe, die uns vorausgeht und erfüllt, macht uns fähig, die anderen selbstlos zu lieben (vgl. 1Joh 4,7ff.).“[289] So verstanden, gilt es die Vorstellung von der Nachahmung als Liebesantwort des Gläubigen auf die Liebe Gottes in Christus und durch den Heiligen Geist (= seinen Geist) im Herzen des Menschen festzuhalten; denn Gott nachahmen, heißt vor allem, „seine Gaben in Christus uneigennützig an die Mitmenschen weiterzureichen.“[290] Die Vielfalt ist beachtlich und braucht im Einzelnen hier nicht ausgebreitet zu werden.[291] SEBASTIAN BROCK betont: „Aphrahat thus makes it clear that purity of heart is no monopoly of the contemplative life: it is just as essential in the active life.“[292]

8.5. Die Schatzkammer des Tempels

Die Darlegungen Aphrahats enthalten – wie bereits erörtert[293] – einige Abschnitte, die von der hermeneutischen Reflexion über den Ort der Einwohnung Gottes/Christi handeln. Im Rahmen der Tempelthematik ist die bildhafte Rede Aphrahats vom Menschenherz gepaart mit dem himmlischen Schatzhaus als „Schatzkammer“:

> „Legen wir unseren Schatz im Himmel an (Mt 6,20), damit, wenn wir hingehen, (Gott) öffne und wir uns daran erfreuen. […] Sinnen wir über das, was oben ist, über das Himmlische, denken wir darüber nach, wohin Christus erhoben und entrückt worden ist (Kol 3,1; Ps 1,2) […] Bereiten wir die Opfergaben für den König, begehrenswerte Früchte, Fasten und Gebet. Bewahren wir in Reinheit sein Unterpfand, dass er uns sein ganzes Schatzhaus anvertraut; wer nämlich mit seinem Unterpfand betrügerisch umgeht, dem überlässt man oben das Schatzhaus nicht. Gehen wir sorgsam mit dem Leib Christi um, damit unsere Leiber auferstehen beim Schalle des Hornes (vgl. 1Thess 4,16).“[294]

---

beiden Gebote erfüllen, an denen das ganze Gesetz und die Propheten hängen“; *siehe* auch OdSal 3,2-7; hierzu CHARLESWORTH, Qumran, 128; Vgl. SCHULZ, Anspruch Gottes, 105.

[289] FORTE, Jesus von Nazaret, 297.

[290] SCHULZ, Anspruch Gottes, 103.

[291] *Siehe* weiter unten im 12. Kapitel.

[292] BROCK, Prayer of the Heart, 140; Vgl. LEHTO, Moral, 173f; in diese Richtung deutet auch GRADWOHL, Gottebenbildlichkeit, 114: „Ob ein Mensch es mit der Imitatio Dei ernst meint, erweist sich in der Beziehung zu Menschen, die seiner Hilfe bedürfen: zu Nackten, Kranken und Trauernden. Und wer einen Toten begräbt, der keine Angehörigen hat, die sich um die Beerdigung kümmern, hat den höchsten Liebesdienst geleistet, einen Dienst, bei dem der Beschenkte kein Dankeschön zu sagen vermag. Wer Gott wirklich mit ganzem Herzen nachzuahmen sucht, öffnet sein Herz jenen, die in physischer oder psychischer Not sind und sich oft nicht selber zu helfen vermögen. Hier liegt der eigentliche Prüfstein echter Imitatio Dei.“

[293] Besonders oben: 7.5.1.

[294] D 6:1; FC I, 183f. (PS I 241,9-11; 245,13f).

Um weitere Gedanken bzw. Mahnungen Aphrahats an die Asketinnen und Asketen zu verstehen, muss man die Beschreibung dieser Schatzkammer des Tempels in Jerusalem vor Augen haben.[295]

> „Was oben ist, darauf sinnen sie, was oben ist, darüber denken sie nach. Was unten ist, das verachten ihre Augen (vgl. Kol 3,1f). Sie senden ihre Schätze voraus an den Ort, wo keine Furcht herrscht, kein Rost und keine Diebe (vgl. Mt 6,19f). Sie weilen in der Welt wie Fremde, Söhne eines fernen Ortes. Sie sehnen sich danach, aus dieser Welt gesandt zu werden und zur Stadt zu gehen, zur Stätte der Gerechten. Sie drängen sich, am Ort ihrer Bleibe nicht festgehalten zu werden und im Stand des Fremden zu verharren. Tag für Tag ist ihr Antlitz nach oben gerichtet, dass sie eingehen in die Ruhe ihrer Väter.“[296]

In unmittelbaren Anschluss an diese Darlegung sagt Aphrahat weiter:

> „Die Weisen, die Vermögen erwerben, schicken davon voraus, wie Ijob gesagt hat: «Meine Zeugen sind bei Gott» (Ijob 16,9). Er hat gesagt: «Meine Brüder und Freunde sind bei Gott» (Ijob 16,20). Unser Herr gebot denen, die sich Besitz erwarben, sie sollten sich Freunde im Himmel erwerben und auch dort ihre Schätze anlegen (vgl. Lk 16,9; 12,33).“[297]

Abschließend ist die Typologie der Schatzkammer in Zusammenhang mit der Demutshaltung zu vergegenwärtigen. So spricht Aphrahat in einigen Stellen der *IX. Darlegung* „Über die Demut“:

> „Der Demütige ist erniedrigt, doch sein Herz ist in den höchsten Höhen. Wo sein Schatz ist, dorthin geht auch der Gedanke. Die Augen blicken auf die Erde, die Augen seines Verstandes weilen in der höchsten Höhe. […] Der Leib ihrer sichtbaren Gestalt wandelt auf Erden, doch all ihre Gedanken weilen bei ihrem Herrn. […] Das Innere ihres Herzens ist voller guter Schätze, rein ist ihr Gewissen von jeglichem Trug. Die Augen des Verstandes spähen in der Höhe umher, sie blicken auf die Zierde ihres Herrn (Jes 33,17). Sie freuen sich in ihm alle Zeit. Ihr Herz empfängt alles Schöne, ihre Lippen bringen gute Früchte hervor. Guten Samen haben sie von ihrem Herrn empfangen, sie reißen die schlechten Dornen aus und werfen sie von sich. Ihr Same bringt hundertfache Frucht, da sie ihn aus dem Quell des Lebens getränkt haben.“[298]

Aus diesen Texten ergibt sich die enge Verbindung zwischen der Tempelkonzeption und der Vorstellung vom mystischen Auf- und Abstieg der Asketinnen und Asketen. Im Umkreis des Bedeutungsaspekts vom „Herz“ als Schatzkammer gibt es prägnante Me-

---

[295] Vgl. SCHWARZ, Schatzkammer, 227-252.
[296] D 22:9; FC II, 506f. (PS I 1009,12-1012,1).
[297] D 22:10; FC II, 507 mit Anm. 9 von Peter BRUNS.
[298] D 9:2; FC I, 259; D 9:4; FC I, 258f.; Vgl. dazu die Begriffe „Früchte”, „Herz” und „Liebe” in den Oden Salomos.

taphern wie die „Tafeln des Herzens“ und die „Beschneidung des Herzens“, was im 11. Kapitel dieser Arbeit noch weiter erklärt wird.

8.6. Zusammenfassung

Das Christusbild Aphrahats, das in diesem Kapitel zu betrachten gilt, spricht vom König Christus als dem von Gott erschienenen „Neuen Sein“ in Jesus, dem zweiten Adam, für die Menschen (Adamskinder). Aus der Bildsprache sind drei Kerngedanken der soteriologischen Christologie Aphrahats ersichtlich: Es handelt sich um die Gegenwart der Gottes schöpferischen Akt der Neue-Schöpfung in Jesus Christus als Gabe und Annahme der neuen Adams-Existenz zugleich als Umwandlung durch die Heiligung.

Aus der sprachlichen Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)*, die Aphrahat an erste Stelle auf Christus, den Adamssohn (*barʾ ādām*), bezieht, ist seine Auffassung von der Taufe als Kleidung und Gewand der Unsterblichkeit zu verstehen. Adam-Christologisch geprägt ist die Auffassung: Die Getauften ziehen Christus bzw. seinen Geist wie ein Gewand des Heils an. Unter Berufung auf Gen 1,2 liegt die Betonung auf dem Geheimnischarakter der Gegenwart Christi durch seinen Geist im Taufwasser.

Die Rede von der engelgleichen Lebensweise aus dem Geist der Heiligkeit hat ihre Ursache in der freien Initiative des göttlichen Wohlwollens: Er will Gemeinschaft mit den Menschen haben und setzt daher den Akt der Einwohnung durch seinen Geist im Menschenherzen. Dies macht die Menschen zur Neuschöpfung im Gewand der Ebenbildlichkeit und so durch die Verwandlung des Leibes (des Menschen) zum großen Tempel Gottes.

Daraus folgt die typologische Entsprechung mit der Schatzkammer des Jerusalemer Tempels. Der Messias-Christus wohnt im Menschenherzen nicht als *Gast*, sondern als „Hausverwalter“ *(raḇ baytā)*.[299] Und als solcher ist „er auch die Weisheit, wie der Apostel gesagt hat: «Christus ist die Kraft Gottes und seine Weisheit» (1Kor 1,24).“[300]

---

[299] D 8:8; FC I, 276.

[300] D 10:8; FC I, 278; Vgl. BROCK, Passover, 226-227 mit Anm. 20-21; er weist auf *mḗmrā* des Johannesprologs von EPHRÄM DEM SYRER hin: „By her ear did Mary behold the Hidden One who had come in the utterance (*qālā*); the Power who had come to embodiment was thus conceived in her womb.“

Durch die Einwohungsgegenwart Gottes ist die Möglichkeit der Vereinigung in der Verwandtschaft und Freundschaft mit Gott in Christus gegeben sowie die des mystischen Schauens Gottes. Deutlich aber ist: für Aphrahat gibt es etwas Höheres als den Christus-Dienst, nämlich das bräutliche Bei-Christus-Sein. Damit wird auch die Wiedergewinnung des Paradieses und der Gottebenbildlichkeit angesprochen. Die Folgerung, die Aphrahat daraus zieht, ist aber charakteristisch: Die „engelhafte" Gestalt ergibt sich primär aus dem heilsschaffenden Walten Gottes durch die Einwohnung Christi bzw. seinem Geist im Menschen.[301] Die tätige Liebe in der Nachfolge Christi ist eine Liebesantwort des Gläubigen. Sie ist nicht die Ursache der Christusförmigkeit, sondern eine Konsequenz, *weil* Gott in Christus uns geliebt hat.[302] Das aktive Tun Gottes fordert ein der äußeren und inneren Heiligung gewidmetes Leben, in dem durch das gottgemäße Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die Getauften frei und rein werden und so das engelgleiche Leben aus dem Geist der Heiligkeit führen.

Damit zeigt Aphrahat die tiefe Bedeutung und die Notwendigkeit der asketischen Einsamkeit/Einheitlichkeit (*īḥīḏāyūṯā/īḥīḏāʾīṯ*) für die Gottesschau. Hier ist aber die Tatsache zu berücksichtigen, dass dieser demütig-dienende Akt Christi im Rahmen der jüdischen Drei-Einheit bleibt, nämlich der Frömmigkeit, dem Studium der Heiligen Schriften bzw. des Gesetzes und der praktischen Lebensgestaltung. Dem Kontext der Demut Christi entsprechend hebt Aphrahat hier den dienenden Akt Christi als gottesdienstlich und menschendienstlich zugleich hervor. Der exemplarische Dienst Jesu an den Jüngern bringt noch einmal das Gewicht der Forderung, die auch der atl.-jüdischen Auffassung entspricht, zum Ausdruck: die beiden Dienste, Gottes-Dienst und Menschen-Dienst sind zwei Ausdrucksmöglichkeiten für *eine* Gesinnung in der Nachfolge zur Gleichförmigkeit mit dem Messias-Christus, die nicht auseinanderdividiert werden dürfen.[303]

Die asketisch-zölibatäre Lebensform ist eine reine Gabe Gottes. Sie gilt als ein Stück der Vorwegnahme und Verwirklichung des Lebens in der zukünftigen Welt. Anders ausgedrückt: Sie bahnt den Weg und führt den Menschen zurück zum Paradies, zum „Lager der Schechina" Gottes. Dieses Ergebnis wird durch die schon oft beobachtete

---

[301] *Siehe* oben im Abschnitt: 5.3.
[302] *Siehe* z.B. eine deutliche Formulierung in D 2:19; FC I, 115.
[303] THOMA, Christliche Theologie, 157.

Tatsache bestätigt, dass die Askese in engem Zusammenhang mit der Erwartung des Endes steht. Die eschatologische Rede Aphrahats bleibt jedoch im Gewand der Bibelsprache. Er spricht von der königlichen Hochzeit, vom Mahl an der himmlischen Tafel und von den brennenden Lampen der erwartungsvollen Jungfrauen.

Die Rede vom Wohnen Gottes meint hier im Rahmen der Schechina-Christologie nicht den Platz, an dem Gott wohnt, sondern die sichtbare oder auch verborgene Anwesenheit Gottes, seine Gegenwart. Das Geheimnis dieser Gegenwart kann sich nicht nur in einem überirdischen Lichtglanz manifestieren, sondern auch in der Wirklichkeit des Wortes und seiner Mitteilung. Aphrahat spricht von Christus als der Stimme, die das Wort ist. Damit ist der nächste Schritt vorgezeichnet.

9. Kapitel: Christus, „die Stimme, die das Wort ist“

„Im Anfang war die Stimme (*qālā*), die das Wort (*mell^{e}ṯā*) ist (Joh 1,1).
Ferner hat er gesagt: «Das Wort ist Leib geworden
und hat unter (*auch*: in) uns gewohnt» (Joh 1,14).
Hören wir auf seine Stimme, um Söhne seines Geheimnisses *(b^{e}nay rāzēh)* zu werden.“[1]

Diese Überschrift knüpft an Worte aus dem Johannesevangelium an. Die beiden Begriffe, die Stimme und das Wort, die Aphrahat in einer speziellen Form von Wort-Bild in die soteriologisch akzentuierte Christologie integriert, lassen sich vom biblischen Zeugnis der messianischen Weissagungen und den Verheißungen in den prophetischen Ankündigungen ableiten.

Mit den folgenden Ausführungen wird versucht, wesentliche Gesichtspunkte für die Stellung und Funktion dieses Wort-Bildes Aphrahats «Christus, die Stimme, die das Wort ist» in seinen verschiedenen Zusammenhängen darzustellen. Durch die Verbindung von „Stimme“ (*qālā*) und „Wort“ (*mell^{e}ṯā*) mit „Bund“ (*dīyaṯēqē* bzw. *q^{e}yāmā*) in einem erweiterten Wort-Bild «Christus, das Wort, das der Bund ist» (im Kapitel 10) ergibt sich ebenfalls ein erweiterter Blick auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen im Christusbund. Steht in diesem Kapitel das Wort-Bild „Stimme“ und „Wort“, so zeigt sich, dass Aphrahat mit diesem Wort-Bild seine biblisch orientierte „Adams-Chrsitologie“ weiterführt. Es ist hierfür bezeichnend, dass die Stellung dieses Wort-Bildes in enger Berührung mit der targumischen Memra-Vorstellung sehr genau reflektiert ist. Dass solche biblisch christologische Hermeneutik auch nach wie vor eine spirituelle asketische Pointe gewinnt, ist aus der biblischen Aufforderung sichtbar,[2] durch welche das erste Wort-Bild Aphrahats näher präzisiert wird: auf die Stimme Christi *hören*, um Söhne seines Geheimnisses zu werden, oder auf die Stimme Christi, des Bräutigams, *hören*, um mit ihm ins Brautgemach einzutreten.[3] Das Ganze als Entfaltung und weiterführende Bestätigung der christologisch-soteriologischen Kernaussge Aphrahats gilt nun als Gegenstand der folgenden Beobachtung.

---

[1] D 8:15; FC I, 248 (PS I 392,6-10).
[2] Ex 19,5; Lev 26,14; Dtn 27,10; Jer 7,23; 11,4.
[3] D 6:1; FC I, 185 (PS I 248,1-2).

9.1. Jesus, das hörende Wort Gottes

Gleich in der ersten *Demonstratio* „Über den Glauben“ kommt Aphrahat auf den Gedanken vom vorirdischen Leben (Präexistenz) des Königs Christus zu sprechen: „Warum hat er (zu erg.: Sacharja) gesagt «Anfangsstein» (*kēpā rēšāytā*)? Doch nur, weil er von Anfang an (*b*^{e}*rēšīṯ*) beim Vater war (vgl. Joh 1,1).“[4] So ist die Konzeption des Ortes Gottes für Aphrahat schon von Anbeginn klar.

In einer anderen biblisch-syrischen Redeweise wurde dieser „Anfang“ (*b*^{e}*rēšīṯ*) – in bewusster Anspielung auf den Anfang des Alten Testaments: „Im Anfang erschuf Gott“ (Gen 1,1) – als „Stimme“ (*qālā*)[5] bezeichnet – Jesus Christus ist *die hörende Stimme Gottes*. Das repräsentierend wirkende Wort Gottes ist jene theologisch-christologische Thematik, die sich in Aphrahats Schriften wie ein roter Faden hindurchzieht. Allerdings gilt es zu differenzieren, denn das Charakteristische bei Aphrahat liegt in der engen Verknüpfung zwischen der Menschwerdung Christi und seiner aktiven Rolle als Gesandter, d.h. als das menschgewordene Wort Gottes[6] bei der Neuschöpfung. Damit ist die Tendenz der Adams-Christologie bei Aphrahat ersichtlich. Der Messias-Christus als Gesandter ist aktiver Akteur Gottes bei der Neue-Schöpfung, also nicht bei der ersten

---

[4] D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,14-16); Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 1,5: „Er (zu erg.: der Evangelist) sagt: «Er war bei Gott» (Joh 1,1b), nicht aber «in Gott». Indem er sagt: «bei Gott», zeigt er uns deutlich auf, dass das Wort «bei Gott» existiere, so wie der, der war (zu erg.: der Vater), existiere“; *siehe* dazu auch *CDiat* 14,29; Vgl. OdSal 23; 41,15; Vgl. die Ausführung von Peter BRUNS, Arius hellenizans?, 31-36; M. THEOBALD, Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesevangelium (SBS 106), Stuttgart 1983, 40f.

[5] B. CHILTON, Typologies of *memra* and the fourth Gospel, in: P. V. M. FLESHER (ed.), Targum Studies Vol. 1: Textual and Contextual Studies in the Pentateucal Targums, Antlanta 1992, 89-100, hier: 97; Vgl. D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,5-9): „Dies aber hat er (zu erg.: Daniel) im Voraus von Christus, von dem die ganze Erde sich erfüllt, gesagt. Denn vom Glauben an Christus sind erfüllt alle Enden der Erde, wie David gesagt hat: «In alle Welt ging aus der Klang der frohen Botschaft des Gesalbten» [*ba(r)t qālā da-sbartēh da-m*^{e}*šīḥā*] (vgl. Ps 19,5)“; *siehe* dazu Anm. 9 von Peter BRUNS mit dem Hinweis auf die jüdische *bat-qol* (URBACH, Sages, 118f. 301); Vgl. V. HAMP, Der Begriff „Wort” in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein Exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulation, München 1938, 34ff; ROWLAND, Heaven, 275; C. J. LABUSCHAGNE, Art., *qōl, Stimme*, in: THAT 2 (^{6}2004) 629-634; Vgl. dazu P. KUHN, Bat Qol. Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur. Sammlung, Übersetzung und Kurzkommentierung der Texte, Regenburg 1989; *DERS.*, Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum. Untersuchungen zur Bat Qol und verwandten Phänomen, Tübingen 1989; G. A. ANDERSON, The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums, in: CBQ 52 (1990) 21-29.

[6] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 1,8.

Erschaffung.[7] Der konkrete Mensch Jesus von Nazareth ist Gottes machtvoller Sprecher.[8] Sein Wort ist mehr als menschliche Rede, eben schöpferisches Wort Gottes selbst.[9]

Aphrahat spielt offensichtlich auf die johanneische Logoslehre an[10] und entwickelt daraus den Gedanken über die Inkarnation des Messias Jesus, d.h. die Annahme eines menschlichen Schicksals, einer menschlichen Existenz.[11] Die für Aphrahat notwendige Vorstellung einer Deszendenzchristologie, also einer Christologie, die vom Abstiegsgedanken ausgeht, von oben nach unten, von Gott zum Menschen Jesus, kommt in folgenden Texten zum Ausdruck:

> „Als nämlich Gabriel der seligen Maria, die ihn (zu erg.: Jesus) gebar, die Frohbotschaft brachte, nahm er (zu erg.: Gabriel) das Wort aus der Höhe und kam an. «Das Wort (*mell*^{e}*ṯā*) ist Leib (*paḡrā*) geworden und hat unter (*auch:* in) uns gewohnt» (Joh 1,14).“[12] „Im Anfang war die Stimme (*qālā*), die das Wort (*mell*^{e}*ṯā*) ist (Joh 1,1). Ferner hat er gesagt: «Das Wort ist Leib (*paḡrā*) geworden und hat unter (*auch:* in) uns gewohnt» (Joh 1,14).“[13]

Für beide Stellen sind drei klärende Bemerkungen angebracht:

Erstens: Die Beziehung zwischen Gott und Israel, die sich in Jesus Christus, dem begegnenden Gott offenbart, liegt völlig auf der Linie, die das Alte Testemant mit der Einwohungsgegenwart Gottes zu erkennen gegeben hat:[14] Er hat unter und in uns gewohnt.

Zweitens: Selbst wenn Aphrahat den johanneischen Logosbegriff verwendet, sollte diese Aussage „Im Anfang war die Stimme (*qālā*), die das Wort (*mell*^{e}*ṯā*) ist“,[15] nicht in Richtung einer göttlichen hypostatischen Selbstständigkeit interpretiert werden. Denn Aphrahat ist, so wie er hier Logos mit den syrischen Worten *qālā* und *mell*^{e}*ṯā* sowie

---

[7] BRUNS, Arius hellenizans?, 32-33 mit Anm. 64; Vgl. dazu M. MCNAMARA, *Logos* of the Fourth Gospel and *Memra* of the Palestinian Targum (Ex 12^{42}), in: ExpTim 79 (1968) 115-117, hier: 116; CHILTON, Typologies, 97f.; RONNING, Targums, 46-69.
[8] Vgl. OdSal 15,9; 29,9f.; 39,9; BRUNS, Arius hellenizans?, 32 mit Anm. 57.
[9] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 1,3 (LANGE, Anm. 22).
[10] BAARDA, Gospel Quotations, 55-59.
[11] Vgl. WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 377f.
[12] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,2-6).
[13] D 8:15; FC I, 248 (PS I 392,6-10); bei EPHRÄM, *HdN* 4,14; Vgl. dazu CHR. BUCK, Sapiential Theōsis: A New Reading of Ephrem the Syrian’s *Hymns* on Paradise, in: JAAS 9.2 (1995) 80-125, hier: 97.
[14] J. ABELSON, The Immanence of God in rabbinical Literature, London 1912, 146-173; Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 175 mit Anm. 315.
[15] Vgl. *ActThom* 10,34; 48.

mḗmrā (=die Rede) wiedergibt, sehr von der semitischen Denkform geprägt.[16] Aphrahats Aussage vom „Wort Gottes“ ist im alttestamentlichen Sinn zu verstehen, nämlich als „die der Welt zugewandte Seite Gottes, seine offenbarende Anrede an die Menschen“,[17] wie sie sich im Messias-Christus „verleiblicht“ und mitten unter den Menschen wohnt.[18] Der irdische Jesus ist die hörbare Rede und Stimme Gottes; er „ist das hörbare Wort und sichtbare Bild Gottes in dieser Welt.“[19] Er vollzieht zunächst leibhaft-geschichtlich und bildhaft das Werk Gottes, seines Vaters.[20]

Der *dritte* Hinweis bezieht sich auf die aktive Rolle des Erzengels Gabriel bei der Menschwerdung Christi (Lk 1,28). Seine Aufgabe ist es, nicht nur als „Bote“ das Wort Gottes auszurichten, sondern gleichsam als „Bringer“ bzw. „Transporteur“ der gesegneten Frucht-Samen bzw. des „Logos“ zu dienen.[21] So schreibt Aphrahat an anderer Stelle:

> „Denn als Gabriel der seligen Maria die Frohe Botschaft brachte, sprach er folgendermaßen zu ihr: «Friede dir, Gesegnete unter den Frauen» (Lk 1,28). Den Frieden trug Gabriel und brachte die gesegnete Frucht, und das geliebte Kind wurde in Maria *hineingesät*.“[22]

Die Redeweise vom „Hineinsäen“ der Frucht in Maria (als Gefäß [= *raḥm*] für den Samen[23]) ist eine euphemistische Umschreibung eines sexuellen Vorgangs.[24] Auf dem

---

[16] *Siehe* RINGGREN, Word and Wisdom, 157-164; BRUNS, Christusbild, 138: Im Gegensatz zur Peschittaversion ist das Wort *mell^{e}ṯā* bei APHRAHAT feminin. Vermutlich benutzt er die ältere Form der syrischen Übersetzung; *siehe* dazu BRUNS, Arius hellenizans?, 31 im Vergleich mit der Oden Salomos.

[17] BRUNS, Arius hellenizans?, 32; APHRAHAT spricht z.B. in D 19:1; FC II, 441 von der „Stimme des Heiligen“, die von Mose gehört wurde; *siehe* dazu: CHILTON, Typologies, 99; J. D. G. DUNN, Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, London ^{2}1989, 212-220; LEE, From Messiah, 62-69; P. GAMBERINI, Incarnation at the Crossroad: The Doctrine of the Pre-existence of Jesus Christ in Dialogue with Judaism and Islam, in: ITQ 73 (2008) 99-112, hier: 100-101 mit Anm. 7.

[18] BLUM, Afrahat, 630; Vgl. CHILTON, Typologies, 98-100; WINKLER, Inkarnation, 505-510.

[19] R. SCHNACKENBURG, „Der Vater, der mich gesandt hat“. Zur johanneischen Christologie, in: C. BREYTENBACH/H. PAULSEN, Anfänge der Christologie. FS F. Hahn, Göttingen 1991, 275-291, hier: 289.

[20] Im Gegensatz zu APHRAHAT betont EPHRÄM, dass Christus nicht die Stimme des Vaters ist, sondern das Gleichnis und Abbild Gottes; *siehe CDiat* 1,3: „«Im Anfang war das Wort» (Joh 1,1a). Fasse dieses nicht als ein gewöhnliches Wort auf, das du hörst und eine Stimme gleich stellt! Denn die Stimme existiert weder «im Anfang», weil sie, bevor sie zum Erklingen gebracht wird, nicht existiert; noch existiert sie weiter, nachdem sie verklungen ist. Deshalb ist er, der das Gleichnis seines Vaters ist, kein Laut; und er ist auch nicht die ‘Sitmme’ des Vaters, sondern sein Abbild (vgl. Kol 1,15)“; die Begründung dafür, *siehe* BRUNS, Arius hellenizans?, 36.

[21] Vgl. LOOFS, Anschauungen, 262 mit Anm. 6; *siehe* dazu J. MICHL, Der Weibessame (Gen 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung, in: *Bib* 33 (1952) 371-401. 476-505.

[22] D 9:5; FC I, 260 (PS I 417,22-27) [Kursivierung vom Verfasser].

Hintergrund der religiösen Vorstellungen Ägyptens,[25] spricht die rabbinische Tradition vom Geburtsengel.[26] PETER BRUNS sieht eine Abwandlung dieser Tradition, die auf Gabriel übertragen wird.[27]

Aphrahat liefert noch in der *ersten Darlegung* „Über den Glauben“ eine weitere Überlegung, von der aus klar zu sehen ist, dass der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) mit dem johanneischen Logos identisch ist:

> „Eine Lampe ist dein Wort (*mell^{e}tāk*) meinen Füßen und ein Licht meinen Pfaden (Ps 119,105). Nun ist das Wort (*mell^{e}ṯā*) und die Rede (*mḗmrā*) des Herrn der Messias, wie geschrieben steht am Anfang des Evangeliums unseres Lebendigmachers: «Im Anfang war das Wort (*b^{e}rḗšīṯ ʾīṯaw(hy) (h)wā mell^{e}ṯā*)» (Joh 1,1).“[28]

Der hellenistische Logosbegriff wird hier auch mit dem syrischen Wort *mḗmrā* (=die Rede) wiedergegeben.[29] Wenn der Messias aus der Interpretation des Psalmes 119,105 identisch ist mit dem johanneischen Logos, finden sich aber in Aphrahats Schriften

---

[23] Dazu die weitere Erklärung vom *raḥm* bei: J. KEGLER, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel, in: F. CRÜSEMANN/CH. HARDMEIER/R. KESSLER (Hg.), Was ist der Mensch …? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. FS W. Wolff, München 1992, 28-41, hier: 30-33 (mit Literatur!). Nochmals ist die Verankerung dieser Denkart in der frühsyrischen Tradition zu beachten: Der Heilige Geist steht als Feminin sowohl in Gender als auch in Funktion. Das syrische Wort *raḥmē* (*Barmherzigkeit*) in seiner ursprünglichen Bedeutung ist äquivalent mit dem *raḥmā* (Mutterschoß); *siehe* dazu J. P. SMITH, A Compendious Syriac Dictionary, Eugene/Oregon 1999 (Oxford 1902), 537.

[24] HAEFELI, Stilmittel, 111.

[25] J. KÜGLER, Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königsideologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (BBB 113), Bodenheim 1997, 36f; Vgl. dazu Å. W. SJÖBERG, Die göttliche Abstammung der summerisch-babylonischen Herrscher, in: OrSuec 21 (1972) 88-112, *bes*. 88. 93; H. BRUNNER, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines ägyptischen Mythos (ÄA 10), Wiesbaden ^{2}1986, 47. 225; A. Y. COLLINS/J. J. COLLINS, King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature, Cambridge 2008, 4 mit Anm. 19.

[26] *Siehe* die Anmerkungen von BRUNS, FC I, 260 Anm. 5 weist auf den Traktat von der Bildung des Kindes (*Bet ha-Midrasch* 1,153) hin: „Darauf spricht der Heilige, gepriesen sei er! Zu ihm (zu erg.: dem Geist): Die Welt, in die ich dich einführe, ist besser als die Welt, in welcher du bist, und als ich dich bildete, bildete ich dich nur für diesen Tropfen (zu erg: den Samentropfen des Mannes). Sofort führt ihn der Heilige, gepriesen sei er! wider seinen Willen in den Tropfen, und der Engel bringt den Geist in den Leibe seiner Mutter und bestellt zwei Engel daselbst, die ihn behüten, dass er nicht falle, und sie zünden ihm ein Licht über seinem Haupte an, wie es heißt (Hi 29,3): «Da seine Leuchte strahlte über meinem Haupte», sodass er von einem Ende der Welt bis an das andere sieht“; zit. nach Übersetzung: A. WÜNSCHE, Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, Hildesheim 1967, 214.

[27] BRUNS, Christusbild, 196.

[28] D 1:10; FC I, 87.

[29] CHILTON, Typologies, 99-100; Vgl. dazu HAMP, „Wort”, 190ff; H. BIETENHARD, Logos-Theologie im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schriftum, in: ANRW II 19.2 (1979) 580-618.

Aussagen, die eine deutliche Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und dem Messias darstellen.

> „Durch einen einzigen Spruch Gottes (*peṯgāmā d-(ʾ)allāhā*), der durch *seinen Messias* (*m^{e}šīḥeh*) ausgesandt wird, erstehen alle Toten (*qāymīn koll^{e}hōn mīṯē*) geschwind wie in einem Augenblick. […] Auch das Wort, das er durch *seinen Messias* (*m^{e}šīḥeh*) aussendet, der selber Wort (*mell^{e}ṯā*) und Spruch (*peṯgāmā*) ist, kehrt zu ihm mit großer Macht zurück. Denn wenn er (zu erg.: Christus) kommt und das Wort hervorbringt, steigt es wie Regen und Schnee herab (vgl. Jes 55,10f), und alles, was gesät wurde, wächst durch ihn und trägt gerechte Früchte. Der Spruch (*peṯgāmā*) kehrt zu dem zurück, der ihn gesandt hat, und seine Rückkehr ist nicht vergebens, sondern er spricht folgendermaßen vor dem, der ihn gesandt hat: «Siehe, ich und die Söhne, die der Herr mir gegeben hat» (Jes 8,18; Joh 17,12).“[30]

Regen und Schnee, aber auch die aufbrechende Natur, das Wachsen, das Blühen und Fruchtbringen, werden hier zum Gleichnis für Gottes wunderbare Liebes- und Lebensmacht,[31] die er besonders bewiesen hat in der Auferweckung Christi. Das Bild vom Garten, das Jesaja verwendet, bezieht sich nun auf die Wirklichkeit mit dem Messias-Christus, dem guten Samen zugleich dem wahren Gärtner.[32] Die Gemeinschaft mit Christus wird wachsen. Von jetzt an werden auch die Worte Christi wie Samenkörner in der ganzen Welt aufgehen und unendlich viel Gutes bewirken,[33] also „wie David gesagt hat: «In alle Welt ging aus der Klang der frohen Botschaft des Gesalbten» [*ba(r)t qālā da-sbartēh da-m^{e}šīḥā*] (vgl. Ps 19,5)“;[34] „er ist der Herold (*kārozā*) und Apostel des Höchsten (*š^{e}līḥā da-mrayyamā*); hören wir auf seine Worte, um Söhne seines Geheimnisses *(b^{e}nay rāzēh)* zu werden!“[35]

---

[30] D 8:15; FC I, 247f (PS I 388,23-25 und 389,16-392,1); *siehe* dazu BRUNS, Arius hellenizans?, 32.

[31] So ist in D 2:20; FC I, 117 zu lesen: „Er säte in uns den guten Samen, dass wir Fürchte bringen: hundertfach, sechzigfach, dreißigfach (vgl. Mt 13,23). Er wurde in der Welt niedergelegt wie ein Schatz, der im Acker verborgen ist (vgl. Mt 13,44)“; Vgl. HAMP, „Wort”, 130; A. C. THISELTON, The Supposed Power of Words, in: JThS 25 (1974) 283-299, hier: 291-292.

[32] J. THEKEPARAMPIL, Christ as Gardener in the Syriac Tradition, in: Harp 15 (2002) 263-274; Vgl. dazu N. WYATT, “Supposing Him to Be the Gardener“ (Joh 20,15): A Study of the Paradise Motif in John, in: ZNW 81 (1990) 21-38; J. SCHAPER, The messiah in the garden: John 19.38-41, (royal) gardens, and messianic concepts, in: M. BOCKMUEHL/G. G. STROUMSA, Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views, Cambridge 2010 (repr. 2011), 17-27.

[33] D 8:15; FC I, 247-248 (PS I 388,26-389,15); unter Berufung auf Jes 8,18; 55,10f. (vgl. Jes 61,11).

[34] D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,7-9); Vgl. oben: 3.2.2.

[35] D 14;39; FC II, 376 (PS I 684,11-12); ähnlich wie bei den Oden Salomos (OdSal 8,8; vgl. 7,7) greift hier die Rede vom Hören des Wortes (der Wahrheit) auf die johanneischen Theologie zurück; *siehe* dazu DRIJVERS, Kerygma, 157 (mit Anm. 13). 163; *siehe* oben im ersten Teil: 2.3.

Festzuhalten ist also, dass die syrischen Ausdrücke wie die Stimme (*qālā*), die Rede (*mḗmrā*), das Wort (*mell^{e}ṯā*) und der Spruch (*peṯgāmā*) mit dem hellenistischen Logosbegriff äquivalent sind. Aphrahat führt – so wird man seine Intention deuten – eine sachliche Nähe mit dem Hypostasegedanken ein, bleibt aber der alttestamentlich-jüdischen Tradition treu. PETER BRUNS zufolge ist eine kosmologische Spekulation wie etwa bei Tatian, der den Logos-Begriff einführte, um zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Welt zu vermitteln, bei Aphrahat vergeblich zu suchen. Er sagt: „Aphrahat identifiziert zwar Christus mit dem Wort (*mell^{e}ṯā*), das Leib geworden ist, […] doch bemüht er in diesem Zusammenhang den später gängigen *qnomā*-Begriff nicht, sodass man von einer Hypostasierung[36] des Gotteswortes im technischen Sinne nicht sprechen kann.“[37]

9.2. Das „inkarnierte“ Wort Gottes – Gott in Jesus Christus mit den Menschen

Ferner ist darauf zu verweisen, dass Aphrahat zwei Funktionen des Messias hervorhebt. Als Gottes Stimme ist Jesus, der König Messias selbst der heilige „Mund Gottes“[38] und lebendige Verkündigung an die Menschen;[39] und als verkörpertes Wort für die Welt ist er andererseits Träger des göttlichen Wortes.

Wie bereits im 8. Kapitel ausgeführt wurde, geht es hier um das Eingehen des Wortes Gottes in die gefallene menschliche Natur. Die erwähnte Bildrede vom Ankleiden des menschlichen Leibes hängt mit der Tatsache zusammen, dass Aphrahat den gemeinten Sinn des Begriffes „Logos“ im Rahmen seiner Präexistenzvorstellungen verwendet. Vom Himmel kommend tritt Christus durch die Ankleidung des menschlichen Leibes (Heb 5,7 syr.)[40] mit allen Menschen in Verbindung.[41] Ein weiterer Beweis dafür ist besonders im folgenden Text zu finden:

---

[36] URBINA, Gottheit Christi, 87; über den *qnomā*-Begriff, *siehe*: BECK, Theologie, 18-22; *DERS*., Reden, 8-14; LANGE, Portrayal of Christus, 71-72. 102-103; G. CHEDIATH, The Three Crucial Terms in Syriac Theology – Kyana, Qnoma, and Parsopa, in: Harp 15 (2002) 59-65.

[37] BRUNS, Christusbild, 139; *DERS*., Arius hellenizans?, 38 mit Anm. 94; GRILLMEIER, JCGK I, 450.

[38] Vgl. Ex 4,12; *Targ.Neof.Ex* 4,12; *Targ.Onk.Ex* 4,12; *Targ.Ps.-Jon.Ex* 4,15; *Targ.Ps.-Jon.Num* 24,13; *siehe* dazu VERMES, Divine Name, 161; HAYWARD, Divine Name, 20-21; HAMP, „Wort”, 22f.; Vgl. Od-Sal 12,11 spricht von Christus als dem „Mund des Höchsten“ (*pummeh da-mrayymā*).

[39] D 8:25; FC I, 254; D 15:1; FC II, 394.

[40] D 23:11; FC II, 538 (PS II 32,2); Vgl. bei EPHRÄM, *CDiat* 1,8; 2,14; 4,1a-c. 7; 7,17; 11,20; 12,7. Weiters sagt APHRAHAT: „Er hat uns durch seinen Tod gestärkt und durch seine Auferstehung erfreut. Dass er

„Als Jesus, der Töter des Todes (*qātoleh d-mautā*), kam, zog er den Leib an aus dem Samen Adams, wurde in seinem Leibe gekreuzigt und kostete den Tod.“[42] „Er zog den Leib aus Staub an und zog ihn zu seiner Natur.“[43] „Der Anfang unserer Auferstehung (*q^{e}yāmtā*) ist der Leib, den er (zu erg.: Gott) von uns angezogen, aus der Knechtschaft befreit und zu sich hinaufgeführt hat.“[44]

Dadurch, dass der Syrer Aphrahat diese Formulierung verwendet, lässt sich folgende entscheidende Einsicht gewinnen: Es gibt einen klaren Unterschied zum Arianismus[45] sowie zur Redeweise von monophysitischen Theologen.[46] Arius vertritt die Auffassung, dass der Sohn zur Sphäre der Kreatürlichen gehörte, d.h. Christus ist „Gottes vollkommenes *Geschöpf*“.[47] Die Vertreter des Monophysitismus sprechen von der Menschwerdung des Logos, der sich bloß mit einem Leib als äußere menschliche Hülle bekleidet. Da dieser Logos an die Stelle der Seele tritt, folgt daraus, dass Christus nur eine Natur hat. Die Nähe des Gedanken Aphrahats zur Lehre von Nestorius, dem Patriarch von Konstantinopel, die als einseitig, unzulänglich und letztlich fals beurteilt wurde, ist zu beachten.[48] Im „Nestorianismus“ ist die Rede von der Bekleidung mit *einem* (ganzen) Menschen. Dabei bleibt es bedeutsam und ist daher festzuhalten: dieser eine König Christus ist für Aphrahat wirklich wahrer Gott und wahrer Mensch.[49] In ihm sind göttliche und menschliche Natur verbunden. Der diesbezügliche Kernsatz lautet:

---

sich vor dem Tod fürchtete, hat er in seiner Weisheit für uns getan, damit uns geholfen würde, damit er in Offenheit allen Menschen die Schwachheit seines Leibes zeigte, den er wie wir angezogen hat“ (PS II 32,3-9); Vgl. EPHRÄM, *HdP* 7,1; *HdA* 1,7; *HdIeiun* 2,3.

[41] D 3:16; FC I, 135 (PS I 136,7-10): „Jesus Christus, der kam, unsere Menschheit anzog, litt, versucht wurde im Leib, den er von uns angenommen hatte“; D 6:10; FC I, 198 (PS I 277,21-22): „Als unser Herr aus seiner Existenzweise gekommen war, wandelte er in unserer“; bei EPHRÄM, *HdR* 1,7-8; 4.12; Vgl. WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 376 mit Anm. 2.

[42] D 22:4; FC II, 501.

[43] D 23:49; FC II, 559 (PS II 96,18).

[44] D 23:50; FC II, 560; an anderer Stelle schreibt APHRAHAT: „Wäre er nicht geboren wie wir, hätte ihn der Weg nicht zum Tod geführt. Wäre in uns nicht von seinem Geist des Lebens, hätte er uns auch nicht das Unterpfand des Lebens gegeben, damit wir wie er auferstehen“ (D 23:11; FC II, 538/PS II 32,9-13).

[45] D 3:9; FC I, 127 (PS I 116,10f); zum Arianismus *siehe* GRILLMEIER, JCGK I, 356ff.

[46] Im Zusammenhang mit APOLINARIUS VON LAODICEA *siehe* GRILLMEIER, JCGK I, 480ff; Vgl. J.-H. TÜCK, Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze, in: Jesus Begegnen. Zugänge zur Christologie (Theologische Module Bd. 3), Freiburg u.a. 2009, 119-176, hier: 132f.; Vgl. dazu die Ausführungen bei BROCK, Clothing Metaphers, 25; A. KEHL, Gewand (der Seele), in: RAC X, Sp. 945-1025, hier: 985.

[47] *Siehe* dazu TÜCK, Jesus Christus, 125-126.

[48] GRILLMEIER, JCGK I, 642ff.; Vgl. D. W. WINKLER, Nestorius (um 381-451/453), in: G. M. HOFF/U. H. J. KÖRTNER (Hrsg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte: Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert, Stuttgart 2012, 148-165.

[49] Beachtenswert ist seine Parallele zur Berschreibung von THEODOR VON MOPSUESTIA, dem Hauptvertreter der klassischen antiochenischen Christologie; *siehe* GRILLMEIER, JCGK I, 614ff.

„Als er zu uns kam, hatte er nichts von uns, und auch wir hatten nichts von ihm, obwohl die beiden Existenzformen ihm und seinem Vater gehörten. Als nämlich Gabriel der seligen Maria, die ihn gebar, die Frohbotschaft brachte, nahm er (zu erg.: der Engel Gabriel) das Wort aus der Höhe und kam an. «Das Wort ist Leib geworden und hat unter uns (*auch:* in uns) gewohnt» (Joh 1,14). Als er (zu erg.: Christus) zu dem ging, der ihn gesandt hatte, brach etwas auf und ging hin, was er nicht mitgebracht hatte, wie der Apostel gesagt hat: «Er ließ uns aufsteigen und uns thronen zusammen mit ihm im Himmel» (Eph 2,6). Als er zu seinem Vater zurückgekehrt war, sandte er uns seinen Geist und sprach zu uns: «Bei euch bin ich bis zur Vollendung der Welt» (Mt 28,20).“[50]

Die beiden Existenzformen, „Geistnatur“ und „Staubnatur“, gehören ausschließlich ihm (Christus) und Gott, dem Vater. Auf diese Weise verdeutlicht Aphrahat nochmals die Auffassung, dass der Mensch (Adam) bereits vor seiner Formung und vor der Erschaffung der übrigen Schöpfung im Denken Gottes aufgenommen worden war. Dieser existierte also von Anfang an in der Gottheit.[51] Man kann es auch anders sagen: Die menschliche Wesenheit ist auch ein Teil der Selbstbestimmung Gottes; der Mensch ist eine Äußerung Gottes.[52]

Dadurch bestätigt sich die schon oft beobachtete Tatsache bei Aphrahat, dass der Mensch sich nur wesentlich auf Gott bezogen versteht. Zugleich ist auch sichtbar geworden, dass der Mensch auch am göttlichen Wirken und damit an Gott selbst teilhat. Diese Realität kommt in Jesus Christus deutlich zum Ausdruck. Nach Aphrahat war Jesus Christus ein anderer als jeder andere Mensch. Er existierte ohne den Fleischesleib schon im Anfang, noch vor der Schöpfung. Vom Menschen hatte er nichts, d.h. er hatte noch keinen sinnenhaften, menschlich-irdischen Leib, also noch keine „Staubnatur“ angenommen. Sein Kommen im Fleisch war keine Notwendigkeit für seine Existenz. Man sieht hier, dass das „im Anfang“, in Verbindung mit Joh 1,1,[53] das „im Anfang“ in

[50] D 6:10; FC I, 200 (PS I 281,1-12).
[51] D 17:7; FC II, 422f.; Vgl. oben: 5.3.4.
[52] D 6:10; FC I, 198f: „Obgleich er (zu erg.: Christus) nichts bedürfte, wurde unserer Bedürftigkeit wegen jener Ausweg gefunden. Was uns gehört, hatte er schon von Anfang an. Aber wer hätte uns das Seinige gegeben? Wahr ist nämlich das, was unser Herr uns verheißen hat: «Wo ich bin, werdet auch ihr sein» (Joh 14,3)“; Vgl. J. T. PAWLIKOWSKI, Judentum und Christentum, in: TRE 17 ([2]1993) 386-403, hier: 400.
[53] Vgl. P. BORGEN, Logos was the True Light. Contributions to the Interpretation of the Prologue of John, in: NT 14 (1972) 115-130; G. SCHWARZ, Gen 1 1 2,2a und Joh 1 1a.3a – ein Vergleich, in: ZNW 73 (1982) 136-137.

Gen 1,1 bestätigt.[54] Hier wird kein erster Zeitpunkt, sondern die göttlich-himmlische Existenzweise Christi *vor* aller Zeit bezeichnet.[55] Erst bei seinem ersten Kommen, „indem er herabstieg […] von den Himmeln“,[56] nimmt er diese menschlich-irdische Existenzweise an. Aphrahat verwendet das syrische Verbum „trennen“ (*p-r-š)*, um den göttlichen Ursprung Christi aus dem Wesen des Vaters zu verdeutlichen.

Trennung vom Wesen des Vaters

Aphrahat drückt dies in einer Form des Christushymnus so aus:

> „Wir freuen uns in dir, geliebter Sohn (*b^{e}rā ḥabbīḏā*) (*auch* Kind = *raḥḥimā yaldā*), der du uns den Weg gebahnt hast zum Ort unseres Strebens […] Wir preisen in dir (zu erg.: Christus) das aus sich selbst (bestehende) *Wesen* (*ʾīṯyā d-napšeh*), welches dich von seiner *Wesenheit* getrennt/geschieden (*d-paršak men ʾīṯuteh*) und dich zu uns gesandt hat.“[57]

Aus dem Kontext ergibt sich klar, dass die Verwendung der beiden syrischen Wörter „Wesen“ (*ʾīṯyā*) und „Wesenheit“ (*ʾīṯutā*) in einem inneren Zusammenhang ausschließlich dem Schöpfer Gott reserviert sind.[58] Genauer bedeutet dies, dass nur Gott und allein er „die aus sich selbst bestehende Wesenheit“ ist; Gott existiert aus sich selbst! In dieser Feststellung liegt deutlich eine betonte und bewusste Unterscheidung zwischen „Wesen“ und „Geschöpft“ vor.[59]

---

[54] M. B. SHEPHERD, Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah, in: JETS 51 (2008) 45-58, hier: 51-52 mit Anm. 42-43; Vgl. L. SCHENKE, Johannes. Kommentar (Kommentare zu den Evangelien), Düsseldorf 1998, 24f.

[55] EPHRÄM, *CDiat* 1,4: „«Im Anfang war das Wort» (Joh 1,1a). Das Wort ist aber nicht das (gewöhnliche Wort), das einem Anfang unterworfen ist, sondern das, das über dem Anfang steht […] Deswegen hat er gesagt: «Im Anfang war das Wort», um zu zeigen, dass sein sichtbarer Ausdruck über allem Anfang und aller Zeitgrenzen steht“; Vgl. SHCHURYK, *L^{e}bēš pagrā*, 424.

[56] WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 378.

[57] D 23:52; FC II, 560 (PS II 100,17-19); *siehe* dazu U. POSSEKEL, Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian (CSCO vol 580/Sub. 102), Louvain 1999, 56 mit Anm. 6.

[58] Vgl. POSSEKEL, Doctrine, 216; die Verwendung der beiden syrischen Wörter *ʾīṯyā* (= Wesen) und *ʾīṯutā* (= Wesenheit) bei APHRAHAT und später bei EPHRÄM ist bereits hinreichend zur Darstellung gekommen; *siehe*: BRUNS, Christusbild, 140-144; *DERS.*, Arius hellenizans?, 26-31; BECK, Theologie, 1-13; *DERS.*, Reden, 1-4; CHR. LANGE, A Study in Trinitarian Technical Terms in the Syriac Commentary on the Diastessaron, in the Light of the Question of Ephraem's Possible Authorship, in: Harp 11-12 (1998-1999) 225-253, hier: 235-238; *DERS.*, Portrayal of Christ, 100-101. 121-122. 138-139. 144. 162-173.

[59] Im Gegensatz zur „Wesenheiten“ (Pl.: *ʾīṯyē*) (der stoischen Elementenspekulation) – namentlich aus den fünf weltgestaltenden Elemente: die Luft/der Wind, das Wasser, das Feuer, das Licht und die Finternis; und darüber hinaus im Rahmen der Astrologie, wie die Sterne und Planeten – nach der Auffassung BARDAIṢANs, die auch wie Schöpfer Gott aus sich selbst existieren können. Gegen diese Gleichsetzung legt EPHRÄM heftige Polemik ein, z.B. *HcHaer* 3,1-2.4.13: „Mit dem Namen «Gott» haben sich von jeher die Götzenbilder bekleidet, die man ehrte, und ebenso wurden mit seinem Beinamen die Wesen (*ʾīṯyē)*,

Die Gottesanrede im Kapitel 58 der *XXIII. Demonstratio* dient als weiteres Beispiel:

> „Wir beten dich an, Wesen seiner selbst (*ʾīṯyā d-napšeh*), der du uns aus dem Nichts erschaffen und nach der Gestalt deines Gleichnisses gebildet hast (vgl. Gen 1,26).“[60]

Diese Darstellungsweise ist schon ein besonderes Charakteristikum. Die exegetische Termini Wesen (*ʾīṯyā*) und Wesenheit (*ʾīṯutā*) stehen hier nicht als Bezeichnung einer abstrakten göttlichen Substanz, sondern als ein konkreter Eigenname Gottes (vgl. Ex 3,14).[61] Es ist darum nicht verwunderlich, wenn dieser Eigenname Gottes im Kontext der Anbetung Gottes und der Verehrung Christi steht. Damit bekräftigt Aphrahat seine Auffassung über den göttlichen Ursprung Jesu Christi aus der Wesenheit des Vaters. Und (aber) als Sohn steht Jesus Christus da *nicht* als zweites Wesen neben seinem Vater,[62] sondern als „Offenbarer“ und „Gesandter“, der das Wesen und Angesicht des Vaters leibhaft-geschichtlich, anschaulich und erfahrbar macht.[63]

---

die nicht existieren, verehrt und zubenannt. Nicht aus «Wesen» schuf das (göttliche) Wesen das All; denn es gibt keine Wesenheit (*ʾīṯutā*), die geschaffen würde. Während den Namen «Wesen» auch jener Herr der Wesen hat und sein Name niemals mit ihm in Widerspruch stehen (kann), haben sie durch geschöpfliche Wesen (*ʾīṯyē)* seinen Namen gespalten, geteilt, indem sie unter fünf Mächte seine Wesenheit (*ʾīṯutā*) teilten […] Gibt es nämlich keine Götter, so ist er (zu erg.: Bardaiṣan) besiegt, weil es (dann auch) keine Wesen gibt. Denn der Name, das von ihm (ausgesagte) Ding, ist einzig, nämlich die (göttliche) Wesenheit […] Ich hörte und hielt dich für wahr, dass du Vater bist durch deinen Einzigen“; weiters *siehe*: TH. KREMER, Ephräm versus Bardaiṣan. Das Ringen der syrischen Christentheit mit dem Erbe parthischer Kosmologie, in: J. DUMMER/M. VIELBERG (Hg.), Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie (AwK 19), Stuttgart 2008, 119-155 mit jeweils weiterführender Literatur; neuerding: *DERS.*, Mundus Primus, 148-161.

[60] D 23:58; FC II, 567.

[61] Bei EPHRÄM, z.B. *HdF* 47,10: „Auch Moses, der Prophet, der preiswürdige, hat über den Namen *Ehyeh* in Furcht gefragt“; *HcHaer* 53,11-12: „Mose bezeugt es uns, indem er keinen anderen gegeben hat – den Namen der Wesenheit (*ʾīṯutā*). «Götter» wurden (einige) genannt, nicht aber «Wesen» (*ʾīṯyē*), um durch den einen Namen verkosten zu lassen – den Geschmack seiner Güte und durch den anderen kund zu tun – die Macht seiner Wesenheit. Dem Mose offenbarte er den Namen: *Ehyeh* nannte er sich selber, was der Name der Wesenheit (*ʾīṯutā*) ist. Und niemals nannte er mit diesem Namen einen anderen, wie er mit seinem (anderen) Namen – die Vielen zubenannte, damit er durch den einen Namen, den er ausschloss, wissen liess, dass er allein das Wesen (*ʾīṯyē*) ist und kein anderer“; weiters *siehe*: POSSEKEL, Evidence, 57-59; BRUNS, Arius hellenizans?, 53; dieser Eigenname steht in enger Verbindung mit dem hebräischen Gottesnamen und seiner Interpretation als *haw d-ʾitaw*(*h*)*i* («Ich-bin-da» = *ʾehye ʾešr ʾehye* // ʾΕγώ εἰμι ὁ ὤν); *siehe* dazu BECK, Reden, 1; *DERS.*, Psychologie, 107; in der dritten Person wird das „Ich bin“ zum „Er ist“ (*Yihyeh, Yahweh*); *siehe* dazu K. van der TOORN, Art., *Yahweh*, in: DDD (^{2}1999) 910-919, hier: 913; D. M. BEEGLE, Moses, The Servant of JAHWEH, Miami 1979, 69ff; G. A. BARROIS, The Face of Christ in the Old Testament, St. Vladimir's Seminary Press 1974, 80-81.K. RUHSTORFER, Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken 2), Paderborn u.a. 2010, 312-316.

[62] Bei EPHRÄM, *SdF* 2,1-6: „Vollendet ist der Vater durch seine Wesenheit, und der Erstgeborene durch sein Gezeugtsein. Vollkommener Vater des vollkommenen Sohnes; vollkommen ist der Gezeugte wie sein Erzeuger. Ganz vollendet ist der Stamm; vollendet wie er ist die Frucht“; *siehe* dazu POSSEKEL, Evidence, 59.

[63] BRUNS, Arius hellenizans?, 54.

Auf diese Weise bringt Aphrahat wenigstens den impliziten Bezug seines Bekenntnisses zur „Weseneinheit“ von Vater und Sohn zum Ausdruck.[64] Aus diesem Befund ist auch die frühsyrische Auffassung von einer „volle[n] Personalidentität von Jesus und Jahwe.“[65] Dies darf aber nicht vorschnell so ausgewertet werden, dass für Aphrahat die Namenstheologie durch eine terminologische Präziesierung des griechischen Homousios im nizänischen Sinne ersetzt wird.[66] Festzuhalten ist, wie die Darlegung Aphrahats als zusammenhängendes Ganzes denkbar und den Rezipienten der Sprache der Konzilien außerhalb der syrischen Kirche nahezubringen ist.[67]

Im Unterschied zur weltschöpfungtheologisch gedeuteten „Hervorspringen des Logos“ als „Teilung“ oder „Scheidung“ (*μερισμός*) bei Tatian, das die Stellung Christi als „Archē der Schöpfung“, d.h. als das „erstgeborene Werk des Vaters“[68] hervorhebt, legt Aphrahat hier die Betonung auf das Erlösungsgeschehen.[69] Darin liegt ein bedeutender Grund, weshalb Aphrahat nicht explizit von einer Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater spricht. Sein Herzensanliegen strebt auch nicht nach einer Erklärung, *wann* eigentlich eine solche Trennung stattfindet, sondern nach der Erhellung der Heilsbedeutung Christi und der Aktualität der *Selbst*mitteilung Gottes und der gnadenhaften *Selb*stbindung Gottes an die Menschen.[70] Das bildlich-gefasste Wort „Trennung“ (*puršānā*) vom Wesen des Vaters[71] gilt als Grundlage für die Erhellung dieses Bekennt-

---

[64] SCHWEN, Afrahat, 83.
[65] BRUNS, Arius hellenizans?, 53.
[66] SCHWEN, Afrahat, 83.
[67] *Siehe* auch dazu BRUNS, Christusbild, 142.
[68] TATIAN, *Or.* 5,2; *siehe* dazu ELZE, Tatian, 78; LORENZ, Arius Judaizans, 138.156.
[69] Vgl. ActThom 70; *siehe* dazu BRUNS, Christusbild, 54f; auch oben im ersten Teil: 2.5.
[70] In dieser Erwägung liegt die Ähnlichkeit mit TATIAN, der der Auffassung ist, dass der Logos nicht durch die „gewaltsame Abtrennung“ (*ἀποκοπή*) von Gott entsteht, sondern durch Selbstmitteilung Gottes (*μερισμός*).
[71] BRUNS, Christusbild, 141, legt den Schluss nahe, dass APHRAHAT den Begriff „Trennung“ verwendet, um die innergöttliche Verschiedenheit der „Personen“ zu beschreiben. Wichtig in diesem Zusammenhang ist aber die Einsicht, dass APHRAHAT die Heilsökonomie gegenüber der metaphysischen Spekulation bevorzugt. So ist es begreiflich, weshalb APHRAHAT – wie später vom syrischen Kirchenvater EPHRÄM weiter entfaltet wird – diese „Trennung“ in Analogie zur Entzündung der Fackel und Ausstreuung des „Sonnenslichtes“ stellt; *siehe*: D 10:8: „Auch wenn du mit dem Leuchter vom Brand Feuer nimmst, und viele Leuchter damit anzündest, erleidet der Brand keinen Mangel, wenn du von ihm nimmst, auch der Leuchter nimmt nicht ab, wenn du viele an ihm enzündest.“
[71] Vgl. D 5:25: „Wenn Christus in dir wohnt, ist er in dir nicht in seiner Ganzheit. Wenn die Sonne durch die Luken deines Hauses eintritt, ist nicht die ganze Sonne zu dir gekommen“; D 6:11: „Ein jeder weiß, dass die Sonne am Himmel befestigt ist; doch ihre Strahlen sind auf der Erde ausgebreitet. Von ihr tritt (das Licht) ein durch die vielen Türen und die Luken der Häuser. Wo auch immer der Glanz der Sonne

nisses zur „Paradosisbewegung“ Gottes im „Herabsteigen“ und „Eingehen“ Christi in Raum und geschichtliche Zeit sowie im Ereignis des „Anziehens eines (menschlichen) Leibe“.[72] In diesem Zusammenhang ist die Auffassung Aphrahats vom reichen und armen Christus zu erörtern.

Der reiche und arme Christus

In der *II. Darlegung* „Über die Liebe“ betont Aphrahat, dass die tätige Liebe Christi seine sprechende Lehre vorausgeht, denn:

> „Das, was unser Erlöser (*pārōqān*) uns gelehrt hat, zeigt den Eifer der Liebe. Denn zunächst hat er sie in eigener Person vollkommen geübt (*b-napšeh gamrāh*), dann hat er sie seine Hörer gelehrt.“[73]

---

hinfällt, wird er, mag er auch nur eine Handbreite sein, doch Sonne genannt. Auch wenn er auf viele Stellen fällt, wird er ebenso genannt. Das Selbst der Sonne aber bleibt am Himmel. Wenn dem so ist, gibt es also viele Sonnen?“; D 23:24: „Auch die Strahlen der leuchtenden Sonne, die an der Himmelsfeste befestigt ist, sind überallhin ausgebreitet, ihre Herrschaft reicht über das Meer und das Trockene. […] Die Sonne umkreist nämlich in zwölf Stunden (die Erde) von Osten nach Westen. Wenn sie ihren Lauf vollendet hat, wird in der Nacht ihr Licht versteckt und die Nacht durch ihre Herrschaft nicht verwirrt. Während der Nachtstunden vollführt die Sonne in ihrem raschen Lauf eine Umdrehung und beginnt nach der Umdrehung den gewohnten Lauf. Von der Sonne, die mit dir ist, o Weiser, von deiner Jugend an bis zur Vollendung deines Greisenalters weißt du nicht, wo sie in der Nacht herläuft und ihre Umdrehung zum Ort ihres Umlaufes vollführt. Besteht für dich die Notwendigkeit, zu erforschen, was vor dir verborgen ist?“; EPHRÄM, *HdF* 73,4.8; hier zieht er die Lichtmetapher zur bildlichen Deutung der Dreifaltigkeit heran: „Gesondert (*priš*) ist die Sonne von ihrem Strahl und doch mit ihr vereint […] (sie sind) nicht abgetrennt (*d-lā psiqin*) und auch nicht wirr durcheinander; die Gesonderten, Vereinten (sind) verbunden und gelöst, (welch) großes Wunder!“

[72] *Siehe* oben: 9.2.; SCHWEN, Afrahat, 83, mit der Betonung auf den Zweck der Trennung vom Vater bzw. der Menschwerdung Christi führt SCHWEN seine Vermutung so aus, dass „der Sohn sich vom Vater getrennt, hypostasiert habe, also eine Theorie, die der des Paulus von Samosata (Harnack DG I 633d) sich nähern würde, der sich ja auch möglicherweise des «Homousios» bedient hat“; weiter unten (ebd. 84) führt er aus: „Es ist also möglich, dass auch hier samosatenische Stimmung – Lehre möchte ich nicht sagen, das wäre zu bestimmt – wirksam gewesen ist“; Vgl. ActThom, 52: „Light that was sent to us by the glorious Self-existent *ʾīṯyā šᵉābih*“; spricht die syrische Thomasakten vom Licht, welches von der gepriesenen Existenz zu den Menschen gesandt worden ist, ist auch die sachliche Nähe der *ʾīṯyā*-Bedeutung mit APHRAHAT zu entnehmen.

[73] D 2:19; FC I, 115; zuvor in D 2:12; FC I, 108f. sagt APHRAHAT: „Nun höre, mein Lieber, von der Liebe, die von diesen beiden Geboten her existiert. Als nämlich unser Lebendigmacher gekommen war, brachte er die Ermahnung zur Liebe mit. Er sprach nämlich zu seinen Jüngern: «Dies ist mein Gebot: Liebt einander!» (Joh 15,12). Ferner sprach er zu ihnen: «Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander» (Joh 13,34). Ferner, als er über die Liebe lehrte, ermahnte er sie folgendermaßen: «Liebt eure Feinde, segnet, die euch fluchen, betet für die, die euch quälen und verfolgen!» (Mt 5,44 parr). Ferner sprach er folgendes zu ihnen: «Wenn ihr nur den liebt, der euch liebt, was ist dann euer Gewinn? – Wenn du den liebst, der dich liebt – das tun auch die Heiden. Der sie liebt, den lieben auch sie» (Mt 5,46). Ferner hat unser Lebendigmacher gesagt: «Wenn ihr dem Gutes tut, der zu euch gut ist, was ist dann euer Gewinn? So handeln auch Zöllner und Sünder. Aber damit ihr *Söhne Gottes*, der im Himmel ist, genannt werdet, werdet dem *ähnlich*, der sich auch über die Leugner der Güte erbarmt!» (Lk 6,35)“ (Kursivierung vom Verfasser).

Das Entscheidende und zwar in enger Verbindung mit der soteriologischen Rolle Christi als „Gesandter“ (*īzgaddā*) und „Erlöser“ (*pārōqā*) bleibt dabei dies:

„Er (zu erg.: Christus)	hat unsere Feindschaft
mit seinem Vater versöhnt,	weil er uns geliebt hat.
Seine Schuldlosigkeit	hat er für uns Schuldige (*ḥayyāḇē*) dahingegeben.
Der Gute	erlitt für die Bösen Schmach.
Der Reiche	*ist für uns arm geworden* (2Kor 8,9),
der Lebendige	ist für die Toten gestorben,
und durch seinen Tod	hat er unseren Tod zum Leben erweckt.
Der Sohn des Herrn des Alls	*nahm um unsretwillen Knechtgestalt an* (vgl. Phil 2,7).
Der, dem alles untertan ist,	machte sich selbst zum Knecht,
um uns aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien.	

In seiner großen Liebe hat er die Armen im Geiste selig gepriesen (Mt 5,3), den Friedensstiftern verheißen, seine Brüder zu werden und Söhne Gottes genannt zu werden (Mt 5,9).“[74]

Zwei Schriftexte aus dem Zweiten Testament gelten als Schlüsselsstelle der christologischen Begründung der Soteriologie. Das Anliegen der Christologie liegt in der unauflöslichen Personeinheit des gottmenschlichen Christus als den Reichen zugleich Armen. Daraus ist der Ansatz Aphrahats für die soteriologische Bedeutung Christi im Heilsplan Gottes zu sehen. Dort im 7. Kapitel über Christus als dem Wachenden im Gottes- und Menschendienst war schon die Rede von der Vereinigung der beiden Gegensätze – Wachen/Leben und Schlafen/Totsein – in Jesus Christus. Auf derselbe Linie liegt es auch hier: Reichen/Sohn und Armen/Sklaven sind in Jesus Christus vereint. Und diese Vereinigung ist im Ereignis seiner Fleischwerdung als dem entscheidenden *Anfang unserer Auferstehung* begründet.[75] Daher ist die spirituelle Bedeutung der Bezeichnung „Söhne der Auferstehung“ (*b^{e}nay q^{e}yāmtā*) im Rahmen einer realisierten oder sich realisierenden Eschatologie bei Aphrahat zu verstehen.

[74] D 2:19; FC I, 115 (Hervorhebung vom Verfasser).
[75] *Siehe* oben: 7.2.

Wie es im Kapitel 19 der *XX. Darlegung* zu sehen ist, rahmt Aphrahat das Zitat 2Kor 8,9 in leicht veränderte Form mit dem Zitat aus Jes 53,10 und Phil 2,8 ein:

> „Wie ich oben gesagt habe, ist der Reiche das Volk und der Arme unser Erlöser, wie geschrieben steht: «Der Herr wollte ihn erniedrigen und leiden lassen» (Jes 53,10). Der Apostel hat gesagt: «*Um euretwillen ist der Reiche arm geworden, damit ihr durch seine Armut reich würdet*» (2Kor 8,9). Ferner hat er gesagt: «Er hat sich gedemütigt und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz» (Phil 2,8).“[76]

Weiters verweist Aphrahat auf die Jesajaweissagungen, die er konsequent auf Christus anwendet:

> „Jesaja hat gesagt: «Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, und seine Herrschaft liegt auf seiner Schulter. Sein Name soll heißen: Wunderbarer, Ratgeber, starker Gott der Welten, Fürst des Friedens. Der Fülle seiner Herrschaft und seines Friedens ist kein Ende» (Jes 9,5f) […] Denn dass wir Christus Gottessohn nennen, hat David uns gelehrt, dass wir ihn Gott nennen, haben wir von Jesaja gehört: «Die Herrschaft wurde auf seine Schulter gelegt», das heißt, er trug sein Kreuz und zog aus Jerusalem hinaus. Dass ein Kind geboren wird, das hat auch Jesaja gesagt: «Siehe, die Jungfrau wird empfangen und gebären. Und sein Name wird heißen *Immanuel*, das ist *Gott mit uns*» (Jes 7,14; Mt 1,23).“[77]

Die namentliche Bezeichnung Jesu fällt mit seiner Sendung bzw. Heilsrolle zusammen.[78] In starker Bindung an die atl. theozentrische Mitseins- und Beistandzusage schließt Aphrahat nun die zentrale Idee seines theozentrisch-christologischen Konzeptes im Namen »Immanuel« mitein.[79] Jesus Christus, der „im Namen“ des einen Gottes Israels kommt, ist der Erfüller und die Erfüllung vorausgegangener Verheißung. Darum ist er mit Recht „mit uns ist Gott“ genannt. In ihm und durch ihn hat Gott seine Verheißungen wahrgemacht. Analog zum Kommen Gottes und seiner Erscheinung im Dornbusch wendet sich nun Gott durch diesen „Immanuel“ denen zu, die in Armut und Sklaverei, in Elend und in der Hilflosigkeit in dieser Welt nichts mehr zu erwarten haben. Der Vater hat diesen mächtigen Held, *seinen* Messias (*m^{e}šīḥeh*), gesandt, der im „Gottes Na-

---

[76] D 20:9; FC II, 467.
[77] D 17:9; FC II, 425; Vgl. bei EPHRÄM, *CDiat* 3,4.
[78] Ähnlich wie bei Josua-Jesus-Typologie; s*iehe* unten: 11.1.2.
[79] Vgl. H. FRANKEMÖLLE, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116) Bodenheim 1998, 329-405; *DERS.*, Frühjudentum, 407.

men“ die Menschen befreit. Wie Mose ist Jesus der Retter (*pārōqā*); er wird also sein Volk aus ihren Sünden retten (Mt 1,21).[80]

Der gottmenschliche Christus und die Christusförmigkeit des Menschen

Aphrahat stellt diese Tatsache typologisch fest, wenn er sagt:

> „Weil Mordechai sich hinsetzte und sich mit einem Sack bekleidete (vgl. Est 4,1f), befreite er Ester und sein Volk vom Schwert; weil Jesus sich mit dem Leib umkleidete und sich demütigte, befreite er die Kirche und ihre Söhne vom Tod.“[81]

Aphrahat ist der Meinung: Die Fleischwerdung Christi ist der „Anfang“ unserer Auferstehung. Bei der Auferstehung Christi und seiner Erhöhung in den Himmel nimmt er diese Leib-Seele-Einheit mit und zwar nicht in der Form des gegenwärtigen Zustandes der Erniedrigung und Vergänglichkeit, sondern im erhöhten Zustand der himmlisch-paradiesischen Herrlichkeit.[82]

Diese Darlegung lässt deutlich erkennen, dass die Zwei-Naturen[83] in Jesus Christus nicht in einem beziehungslosen Nebeneinander stehen, sondern untrennbar verbunden bleiben.[84] Aphrahat drückt diese Beziehung aus, indem er von der Hineinnahme des menschlich-irdischen Lebens in die Herrlichkeit der göttlichen Existenzweise durch Christus spricht.[85]

Hinsichtlich der menschlich-irdischen Existenzweise (*kyānā makkīḵā*) wird gezeigt: nach dem physischen Tod des Menschen wird der seelische Geist (*ruḥā napšānāitā*) zusammen mit dem Körper „verborgen“ – was im syrischen Sprachgebrauch „begraben“ bedeutet, dabei aber wird sein Bewusstsein bzw. Empfindungssinn (*r^{e}geštā*) von

---

[80] BRUNS, Christusbild, 125.
[81] D 21:20; FC II, 493 (PS I 996,13-17); Vgl. WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 389.
[82] Vgl. D 6:10; FC I, 199 unter Berufung auf Hebr 2,9; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 21,21. 29.
[83] Die Bedeutung des Wortes „*kyānā*“ ist hier erwähnenswert. PARISOT spricht von natura, condicio, status und sors; URBINA, Gottheit Christi, 100f (Anm. 45) und 106 (Anm. 51) bestimmt dieses Wort als Natur, Eigenschaft, Zustand, Seinsweise, Lebensweise, Natursphäre; Vgl. A. F. J. KLIJN, The word kejān in Aphraates, in: VigChr 12 (1958) 57-66; SHCHURYK, *L^{e}bēš pagrā*, 423f. Es zeigt sich, welche Probleme für den Syrer auftauchen, wenn beispielsweise in christologischen Fragen von „Natur“ bzw. „Naturen“ Christi gesprochen wird.
[84] Bei EPHRÄM, *siehe*: LANGE, Portrayal of Christ, 83-85.
[85] BRUNS, Christusbild, 147.

ihm genommen.[86] Für Aphrahat ist die erste Natur des Menschen (= die Leib-Seele-Einheit) eine ganz diesseitige, irdische Wirklichkeit. Sie ist im Bereich „unten auf der Erde“[87] lokalisiert.

Aphrahat stellt einen Unterschied zu dieser ersten Natur und deren Existenzweise fest, indem er weiters erklärt: nach dem physischen Tod des Menschen gehe der entscheidende Teil des wahren Menschen, also die göttlich-himmlische Geistnatur[88] zu ihrer Natur bei Christus, in die himmlische Sphäre, zurück.[89] Umso auffälliger ist daher, dass Aphrahat diese zweite Natur dem lokalen Aspekt „Himmel“ (= himmlische Region oder Sphäre) zuordnet[90] und sie zugleich mit einer qualitativen Bestimmung als hohe, erhabene Natur (*kyānā rama*)[91] hervorhebt. In dieser Formulierung ist eine tiefere Einsicht spürbar: Diese himmlische Natur ist eine jenseitige, göttliche Wirklichkeit.[92] Aufschlussreich ist dabei, dass das eigentliche Menschsein durch diese göttlich-himmlische Geistnatur, d.h. durch den Geist Christi bestimmt und repräsentiert wird. Den Schriftbeleg von 2Kor 5,8 mit der deutlichen Formulierung „Sobald *wir* aus dem Leib verscheiden, werden *wir* bei unserem Herrn sein.“[93] Die darauf folgende Aussage Aphrahats „zu unserem Herrn nämlich geht *der Geist Christi*, den die Geistigen empfangen. Der sinnenhafte Geist wird in seiner Natur begraben und der Empfindungssinn ihm genommen“[94] kann man als Beweis dafür werten.[95]

Das alles weist darauf hin, dass Aphrahat in der frühsyrischen Tradition steht, die noch weit entfernt von den späteren Diskussionen um die „Naturen“ Christi ist.[96] Man muss sich deshalb davor hüten, das frühsyrische Christologoumenon vom Anlegen des Leibes

---

[86] D 6:14; FC I, 205f.: „Wenn die Menschen sterben, wird der sinnenhafte (seelische) Geist begraben (*wörtl.*: verborgen) zusammen mit dem Leib und der Empfindungssinn (*r^{e}geštā*) wird von ihm genommen. Der himmlische Geist aber, den sie empfangen haben, geht zu seiner Natur, zu Christus. Diese beiden Dinge hat nämlich der Apostel zu erkennen gegeben.“
[87] D 6:18; FC I, 212 (PS I 309,13)
[88] D 8:23; FC I, 253.
[89] D 6:14; FC I, 206 (PS I 293,16-17).
[90] Vgl. VOGEL, Erlösung, 43.
[91] D 9:14; FC I, 268 (PS I 440,18).
[92] D 6:18; FC I, 212 (PS I 309,14) unter Berufung auf 1Thess 4,17.
[93] D 6:14; FC I, 206 (PS I 293,19-21)
[94] D 6:14; FC I, 206 (PS I 293,21-24); D 6:18; FC I, 212 (PS I 309,16-18).
[95] CRAMER, Geist Gottes, 79f.
[96] BRUNS, Christusbild, 195.

mit der griechischen Tradition von Logos-Sarx-Christologie oder Logos-Anthropos-Christologie gleichzusetzen.[97]

Noch eine Bemerkung darf hier angefügt werden. Aus der Weise seiner Wendung vom „Anlegen des Leibes“ lässt Aphrahat den Eindruck entstehen, als würde er den gnostisch-doketistischen Gedanken vertreten, dass es Christus in der Bekleidung nur mit einem „Scheinleib“ und einer „Schein-Menschheit“ zu tun hat. Doch bei genauerem Hinsehen kann man diesen Verdacht ausräumen. Ähnlich wie im oben zitierten Text spricht Aphrahat hier von realer und voller Menschheit Christi, die leidensfähig und sterblich ist. Sein Leib, den er aus Maria angenommen hat, überdauert den Tod.[98] Bei seiner Auferstehung wurde aber dieser Leib der Niedrigkeit (*kyānā makkīḵā*) nicht wie ein zerschlissenes Gewand abgestreift, sondern erhöht und mit Herrlichkeit (*kyānā rama*) gekrönt.[99] Folgender Text, der von der menschlichen Betroffenheit Christi von Leiden und Tod spricht, gilt als Indiz dafür:

> „Als seine Stunde kam, betete er (zu erg.: Jesus) und bat beschwörend, ohne es nötig zu haben, folgendermaßen: «Mein Vater (*ʾāby*), wenn es möglich ist, soll dieser Kelch an mir vorübergehen» (Mt 26,39). Doch das Gebet für sich wurde nicht erhört. Zu unserer Hilfe wurde unser Erlöser nicht erhört, der sterben musste, um uns das Unterpfand zu geben, der wie wir gestorben ist, den

---

[97] Ebd.; die Inkarnation im Sinne der alexandrinischen *Logos-Sarx-Christologie* spricht von der *Fleisch*werdung des Wortes, nicht aber von *Mensch*werdung; die antiochenische *Logos-Anthropos-Christologie* betont die beiden Naturen in Christus, die unverkürzt und unvermischt gewahrt bleiben, hat allerding Schwierigkeiten, die Einheit von menschlicher und göttlicher Wirklichkeit in Christus sicherzustellen; Vgl. die Ausführung dieser Arbeit unter dem Punkt 6.1.2.; dazu noch JARKINS, Aphrahat, 110: „Aphrahat does not have a dichotomy of body versus soul or spirit, nor does he divide the body from the soul. All aspects of the person unite into a whole; it is the whole person becomes the temple of God.”

[98] Typologisch dargelegt in D 21:8; FC II, 483: „Josef warfen seine Brüder in die Zisterne (vgl. Gen 37,24), Jesus ließen seine Brüder zu den Toten hinabsteigen. Josef stieg aus der Grube empor (vgl. Gen 37,28), *Jesus erstand von den Toten*“; D 21:18; FC II, 491: „Daniel warfen sie in die löwengrube (vgl. Dan 6,17-25), doch wurde er gerettet und stieg aus ihr siegreich empor; Jesus brachten sie in die Grube der Toten, doch er stieg empor, und der Tod hatte keine Macht mehr über ihn. Von Daniel hofften sie, er werde, einmal in die Grube geworfen, von dort nicht mehr aufsteigen; von Jesus sagten sie: «Fällt er also, steht er nicht wieder auf» (Ps 41,9). Von Daniel wurde das Maul gieriger und verderbenbringender Löwen geschlossen; von Jesus wurde das Maul des gierigen Todes geschlossen, der (alle) Gestalt verdirbt. Daniels Grube versiegelten und bewachten sie in aller sorgfalt (vgl. Dan 6,18); Jesu Grab bewachten sie in aller sorgfalt, wie sie sagten: «Befiehl, sorgsam auf das Grab achtzugeben» (Mt 27,64).“

[99] D 21:10; FC II, 484f. (PS I 957,10): „Jesus richtete sein Vater von den Toten auf und führte mit ihm seinen Leib unverwest zum Himmel auf“; D 21:16; FC II, 490: „Jesus empfing nach seiner Auferstehung große Herrlichkeit“; D 21:20; FC II, 494: „Mordechai empfing die Ehrenstellung seines Verfolgers Haman; Jesus empfing große Herrlichkeit von seinem Vater für seine Verfolgung durch das törichte Volk“; D 23:50 (PS II 97,24-26) und 51; FC II, 560 (PS II 100,2-9) [die Texte sind bereits zitiert]; Vgl. dazu oben: 7.2.3. *bes*. hier über die Einkleidung und Krönung des Henoch-Metatrons; über den *kyānā*–Begriff, *siehe*: BECK, Theologie, 13-18; *DERS*., Reden, 4-8; LANGE, Portrayal of Christ, 70-71. 101.

> Tod tötete, auferstand und uns auferweckte und uns das Leben verhieß. Wäre er nämlich erhört worden, als er sich, «mit dem Leib umkleidet» (syrHebr 5,7), dem Tod verweigerte, wer hätte uns dann die Auferstehung zugesichert? Er hat uns durch seinen Tod gestärkt und durch seine Auferstehung erfreut. Dass er sich *vor dem Tod fürchtete*, hat er in seiner Weisheit für uns getan, damit uns geholfen würde, damit er in Offenheit allen Menschen die Schwachheit seines Leibes zeigte, den er, uns gleich, angezogen hatte. Wäre er nicht wie wir geboren worden, hätte ihn der Weg nicht zum Tod geführt. Wäre in uns nichts von seinem Geist des Lebens, hätte er uns auch nicht das Unterpfand des Lebens (vgl. 2Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14) gegeben, damit wir wie er auferstehen. Doch zuvor starb er unseren Tod, damit wir durch seinen Tod gestärkt würden. […] Wenn Christus nicht in seinem Leib, den er von uns (hatte), gestorben wäre, hätte er kein Unterpfand gehabt, um es uns zu überlassen, damit wir es vertrauensvoll entgegennähmen und so das Leben hätten aus dem Tod. […] Wir sind ob seiner Geburt nicht betrübt, da er geboren wurde wie wir, noch sind wir ob seiner Schwachheiten bekümmert, da auch er schwach war wie wir, ermüdete und hungrig war, um uns das Fasten zu lehren. Er wurde vom Schlaf überwältigt, litt und wurde im schwachen Leib versucht, um denen helfen zu können, die versucht werden (vgl. Hebr 2,18).“[100]

Aphrahat stellt hier zwei Mysterien des Lebens Jesu dar; das eine ist zu Beginn „als er sich mit dem Leib umkleidet“ und das andere ist am Ende seines öffentlichen Wirkens. Handelt es sich zu Beginn um das Mysterium der Inkarnation, dass der Jude Jesus wirklich ein Mensch ist, geht es am Ende um das Mysterium der Agonie im Garten von Getsemani und auf dem Golgothafelsen. Dieser Nazarener lebte wirklich unter den Bedrängnissen und Prüfungen seines Fleisches, und in den Tagen seines Fleisches bis zur letzten Stunde in Jerusalem erlebte er wirklich die teuflische Versuchung. Die Evangelisten sprechen vom Blutschwitzen Jesu in Getsemani (vgl. Lk 22,44), von seiner Traurigkeit (vgl. Mk 14,34; Mt 26,38) und Angst (vgl. Mk 14,33) aber auch von seinem unendlichen Schmerz des Verlassensheitsgefühls (vgl. Mt 26,40; Mk 15,34).[101]

Dass Aphrahat Jesus für einen freien Mensch in der Freiheit seiner totalen Liebe zum Vater und zu den Menschen bis zum Tod am Kreuz hält, ist in dieser Darlegung unübersehbar. Im Zeichen des Gegenteils deutete Aphrahat das unerhörte Gebet Jesu zu *seinem Vater* (: *mein Vater [ʾāby]*) und damit zusammenhängend mit dem Tod Jesu, *des Sohnes*, auf dem Golgothafelsen positiv als gnadenhafte Hilfe Gottes (*ṭaybūṯā*) für das Le-

---

[100] D 23:11; FC II, 537-539 (PS II 29,19-33,3) (Hervorhebung vom Verfasser).

[101] Außer Mt 26,39 und Hebr 2,18; 4,41 (*siehe* auch D 3:16; FC I, 135 (PS I 136,5-12); Text bereits zitiert in 5.1.4. Anm, 63) ist die Versuchung Jesu in der Wüste gemäß Mt 4,1-11 zu erwähnen. So sagt APHRAHAT: „Obgleich er (zu erg.: Jesus) die Fülle war und all unseren Hunger sättigte, hungerte er, als er in die Wüste hinauszog, um versucht zu werden (vgl. Mt 4,2)“ (D 6:9; FC I, 198).

ben (*ḥayyē*) der Menschen, also *um unseretwillen* „damit wir durch ihn leben“ (1Joh 4,9; vgl. Joh 3,16; Röm 8,32), hebt zugleich die pädagogische Bedeutung der Versuchung Jesu und dessen Verhalten bzw. Geisteshaltung für die Nachfolge Christi hervor.[102] Eingebettet in dieser biblischen Tradition ist der echte Zug des Menschseins Jesu als Offenbarung seiner göttlichen Würdestellung und dessen beständige Gemeinschaft und tiefste Einheit mit seinem Vater, seine bedingungloser Gehorsam gegenüber dem Vater sowie sein unerschütterlicher Glaube und seine Hoffnung nach Aphrahat zu entnehmen: Dieser Mensch Jesus von Nazareth ist „Angesicht“ (*parṣūfā*) und „Ort“ (*ʾaṯrā*) Gottes; er ist Gesandter Gottes und Heilbringer, zugleich Quelle und Modell des christlichen Lebens. Demzufolge ist die christologische Aussage des Hauptmannes – eines Heides, der am Fuß des Kreuzes steht – gemäß dem Bericht des Evangelisten Markus aufschlussreich: „Als der Hauptmann, der Jesus gegenüberstand, ihn auf diese Weise sterben sah, sagte er: «Wahrfaftig, dieser Mensch war Sohn Gottes»“ (Mk 15,39).[103]

Abschließend ist Aphrahats anderer Aspekt der Inkarnation noch zu erwähnen. Neben dem kenotischen Akt der Menschwerdung Christi aus der hohen, erhabenen Natur (*kyānā rama*)[104] bedeutet auch die Ankleidung des Leibes, der menschlich-irdischen Existenzweise (*kyānā makkīḵā*) für Aphrahat eine Ehrung Christi. Dies kommt besonders im Rahmen der Joseph-Jesus-Typologie zur Sprache, wo es heißt:

> „Den Joseph bekleidete sein Vater mit einem Fransengewand; Jesus bekleidete sein Vater mit dem Leib aus der Jungfrau. Den Joseph liebte sein Vater mehr als seine Brüder; auch Jesus ist der Freund und Geliebte seines Vaters.“[105]

---

[102] APHRAHAT hebt besonders das Verlangen nach Speise als teuflische Versuchung hervor, die man nur durch Fasten besiegen kann: „Wenn er (zu erg.: der Böse) gegen sie (zu erg.: Bundessöhne) angeht mit dem Verlangen nach Speise, besiegen sie ihn durch Fasten wie unser Erlöser (vgl. Mt 4,3f.)“ (D 6:2; FC I, 188). Bezüglich der angestellten Überlegungen scheinen die bisherige Erwägungen zu bestätigen, dass APHRAHAT in seinen Darlegungen nicht nur die Versuchungen des auserwählten Volkes in der Wüstenwanderung vor Augen hat, sondern auch und vor allem verbindet er hier mit der schlimsten Versuchung des ersterschaffenen Menschen (Adams); Jesus, der zweite Adam, besiegt die teuflische Versuchung, Traurigkeit und Angst, indem er sich demütigt und völlig den Händen seines Vaters übergibt; seine Kraft liegt also in der absoluten Liebe *zu* und in der unbedingten Hingabe *an* seinem Vater; Vgl. dazu FORTE, Jesus von Nazaret, 217-221.

[103] Vgl. FORTE, Jesus von Nazaret, 254.

[104] D 9:14; FC I, 268 (PS I 440,18-19); D 6:18; FC I, 212 (PS I 309,14-16).

[105] D 21:9; FC II, 483 (PS I 953,9-14); zur Rolle der Ehrenkleidung im persischen Hofzeremoniell Vgl. TH. NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari, Leiden 1879 (Repr. Graz 1973), 443.

Durch Umkleidung mit dem menschlichen Leib wurde Christus nicht gedemütigt, vielmehr wurde dieser Leib verherrlicht.[106] Mit anderen Worten: Die Inkarnation erscheint nicht als Einschränkung der wahren Gottheit, sondern im Gegenteil als der Selbstvollzug der Gottheit Christi des Sohnes Gottes. Jesus Christus als Mensch gewordenes Wort Gottes ist zugleich leibhafte Zusage der Würde der Menschen, wie es der ursprünglichen, gottgewollten Absicht entspricht. Bei dieser Darlegung ist an erster Stelle darauf hinzuweisen, dass das menschliche Ebenbild Gottes für Aphrahat ganz vom Menschgewordenen bestimmt ist. Hier bestätigt sich, dass die Entwicklung schon von Anfang der Kirche an auf die christozentrische Theologie des Gott-Ebenbild-Seins des Menschen angelegt war.

9.3. Jesus, Gottes machtvoller Sprecher

Bezüglich dieses Gedankens schreibt Aphrahat:

> „Warum, mein Lieber, erstanden diese Toten durch Ezechiel (vgl. Ez 37) nicht auf ein einziges Wort hin und warum stimmt die Auferstehung der Gebeine mit der des Geistes nicht überein? Denn auf ein Wort hin fügten sich die Gebeine zusammen, auf ein weiteres hin kam der Geist. Doch nur weil die Vollkommenheit bei unserem Herrn Jesus Christus ist, der durch ein Wort und einen Spruch am Ende den ganzen Leib Adams aufrichten wird. Denn nicht das Wort war ungenügend, sondern sein Sprecher war zu gering.“[107]

Aphrahat zeigt das prophetische Element in der Wirksamkeit Jesu auf, der als autoritativer Sprecher des göttlichen Wortes über sich selbst hinausweist. Zum Beweis für die lebenweckende Kraft des Wortes Christi sagt Aphrahat weiter:

> „Durch das eine Wort Gottes, das durch *seinen* Messias (*m^{e}šīḥeh*) ausgesandt wird, erstehen alle Toten geschwind wie in einem Augenblick. Denn der, der es hervorbringt, ist nicht klein und gering. Denn durch das eine Wort, das er spricht, findet er Gehör an allen Enden, dass alle herausspringen und erstehen, die (in die Gräber) gelegt wurden.“[108]

Typologisch und prophetisch-messianisch steht Jesus Christus in der Reihe bzw. in der Nachfolge der Propheten, und doch ragt er als „Erfüller“ (*m^{e}mall^{e}yānā*) gleichzeitig

---

[106] Vgl. D 6:10; FC I, 199 (PS I 280,5-21); dieser Text ist bereit zitiert in 5.2.4. (Anm. 174); s*iehe* dazu: K. S. HEAL, Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature, in: BYU Studies 41,1 (2002) 29-48, hier: 31-32.
[107] D 8:13; FC I, 246 (PS I 385,16-25).
[108] D 8:15; FC I, 247 (PS I 388,23-28).

über sie hinaus. Überdies kann man das aus Aphrahats *XXII. Darlegung* „Über den Tod und die letzten Zeiten“ entnehmen.

Diese bemerkenswerte Darlegung rechtfertigt den christlichen Glauben an die Wiedererrichtung des ungebrochenen Heilszustandes für die Menschheit, also den Glauben – wie Aphrahat meint – an die erste Auferstehung und die zweite, zukünftige, in der Endzeit.[109] Diese Auffassung stimmt auch zweifellos am besten mit dem Hinweis auf die erste Darlegung überein. Dort spricht Aphrahat vom Glauben, der die Toten belebt (*mīṯē ḥāyyāṯ*)[110] und im Kapitel 19: „dass man glaubt an die Wiederbelebung (*ḥāyyāṯ*) der Toten.“[111]

9.3.1. Jesus, der Töter des Todes

An anderer Stelle schreibt Aphrahat:

> „Und diese Stimme (*qālā*), durch die die Toten aufleben, ist unser Erlöser, wie er selbst über sich Zeugnis ablegt, indem er spricht: «Die Stunde wird kommen, da auch die Toten die Stimme des Menschensohnes hören werden» (Joh 5,25). Sie werden aus ihren Gräbern kommen, wie geschrieben steht: «Im Anfang war die Stimme, die das Wort ist» (Joh 1,1) (*da-b^{e}rēšīṯ qālā (h)wā da-hū mell^{e}ṯā*). Ferner hat er gesagt: «Das Wort ist Leib geworden und hat unter (*auch*: in) uns gewohnt» (Joh 1,14). Dies aber ist die Stimme Gottes, die aus der Höhe ruft und alle Toten aufrichtet.“[112]

Es geht hier um den Abstieg Christi in die Scheol (= Unterwelt/Totenreich) und seine Machttat zur endgültigen Vernichtung des Todes und schließlich um seinen Sieg, bei dem die gefangenen Gerechten triumphierend mit ihm das Todesreich verlassen. Da heißt es:

> „Wir wissen, dass der Tod aufgrund eines Urteils zur Herrschaft kam, weil Adam das Gebot übertreten hatte, wie der Apostel gesagt hat: «Der Tod herrschte von Adam bis Mose auch über die, die nicht sündigten, so dass er auch auf alle Adamssöhne überging, so wie er auf Adam übergegangen

---

[109] D 8:15; FC I, 247 (PS I 388,19).
[110] D 1:18; FC I, 96 (PS I 44,6).
[111] D 1:19; FC I, 96 (PS I 44,18); Vgl. D 8:7; FC I, 241 (PS I 372,20-27): „Alle unsere Väter harrten nämlich aus in der Hoffnung auf die Auferstehung und Wiederbelebung der Toten und vollbrachten ihren Lauf, wie der selige Apostel gesagt hat: «Wenn nun die Gerechten die Stadt erwartet hätten, aus der Abraham auszog, hätten sie Zeit gehabt, dorthin wieder zurückzukehren. Sie zeigen vielmehr, dass sie eine bessere als diese erwarten, nämlich die im Himmel» (Hebr 11,15f.).“
[112] D 8:15; FC I, 247f. (PS I 392,1-9); Vgl. ActThom, 10 (syr.Text: BRUNS, Christusbild, 51// KLIJN, Acts of Thomas, 69-70); EPHRÄM, *SdDN* 3: „Eifrig war der Tod, die eine (Frucht) zu verschlingen; Eile hatte er, die Vielen auszuspeisen. Denn als der eine am Kreuze starb, eilten viele Begrabene aus der Scheol zu seiner Stimme […].“

war» (vgl. Röm 5,14.12). Wie anders kam der Tod von Adam bis Mose zur Herrschaft, als dass Gott Adam das Gebot gab und ihn folgendermaßen ermahnte: «Am Tage, da du vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen isst, wirst du sterben» (Gen 2,17)? Als er (zu erg.: Adam) das Gebot übertrat und vom Baume aß, gelangte der Tod zur Herrschaft über ihn und über alle seine Kinder. Auch über die, welche nicht gesündigt hatten. Durch Adams Gebotsübertretung kam der Tod über sie zur Herrschaft.“[113]

Der Kerngedanke Aphrahats ist ersichtlich: Die Sünde des ersten, irdischen Adam (des irdischen Menschen) hat Folgen, die alle seine Nachkommen betreffen. Der Tod ist die Folge des Urfalls des ersten „einen“ Menschen. Die Gebotsübertretung Adams verursacht die Sünde und macht den Tod als das Getrenntsein des Menschen von Gott zur geltenden Erbstrafe.[114] Darum ist die Adam-Christus-Typologie für das Geburts- und Todesverständnis Aphrahats kennzeichnend.

Adam-Christus-Typologie bei Aphrahat

Die Adam-Christus-Typologie übernimmt die Rolle des Stammvaters als Urbild eines heilsgeschichtlichen Typos des Menschen. Paulus stellt Adam Christus antithetisch gegenüber.[115] Adam steht für den Menschen, der sich selbst der Macht der Sünde, also dem Ungehorsam, der Ungerechtigkeit und damit dem Tode, unterworfen hat. Christus dagegen steht für den Menschen in der Gnade des Gehorsams, der Gerechtigkeit und des Lebens. Im Zuge dieses Gedankens ist eine Bemerkung darüber angebracht, dass es keine Übereinstimmung zwischen dem Stammvater und dem Erlöser gibt. Es gibt keine Übereinstimmung zwischen Verheißung und Erfüllung. Adam ist kein Verheißungsträger. Christus ist nicht die Erfüllung der Sünde. Eine Übereinstimmung zwischen dem Stammvater und dem Erlöser besteht nur in der Auswirkung auf das ganze Menschengeschlecht. In ihnen entscheidet sich das Schicksal des ganzen Menschengeschlechtes: in Adam zum Verderben, in Christus zum Heil des paradiesischen Lebens.

---

[113] D 21:1; FC II, 499.

[114] Nach APHRAHAT treffen die Strafe Gottes, der Tod und das Gesetz ausnahmlos alle Menschen (vgl. 4 Esra 7,118); dies schließt aber nicht ein, dass APHRAHAT eine Erbsündelehre vertritt. Für ihn ist jede Sünde Folge des Ungehorsams und Eigenwillens dessen, der sie vollbringt. Das ist auch gerade den folgenden Aussagen von D 23:14; FC II, 541 zu entnehmen: „Auch nachdem er (zu erg.: Adam) sündigte, wurde der Same der Gerechten aus ihm bewahrt.“ APHRAHAT hält es für möglich, dass es Menschen gibt, die ohne Sünde sind, worauf noch zurückzukommen sein wird.

[115] BRANDENBURGER, Alter und neuer Mensch, 190.

Allerdings gilt es zu differenzieren. Im Unterschied zu Paulus geht es Aphrahat primär darum, die Einheit der Heilsgeschichte darzustellen. Es kommt ihm nicht so sehr auf den Kontrast zwischen beiden an, sondern eher auf die Kontinuität zwischen beiden Modellen des einen Menschen, wobei in der Menschwerdung Christi der Kontrast oder mit dem bildlich-gefassten Wort Aphrahats die „Trennungsmauer" (der Feindschaft) zwischen den Himmlischen und den Irdischen (vgl. Gen 3,24)[116] überwunden wird. Das allein schon ist ein interessanter und entscheidender Sachverhalt: Jesus befreit den Menschen von der Schuld Adams nicht dadurch, dass er Adam schlicht hinter sich lässt, sondern indem er ihn, sein Geschick und seine Geschichte in sich aufnimmt, sich leibhaft mit ihm verbindet und so alles wieder neu herstellt. Aphrahat begründet dies damit, dass die Gläubigen – gemäß der ntl. Schrift – Jesus Christus auch „Sohn Adams" genannt haben.[117]

Das Geburts- und Todesverständnis Aphrahats

Im Lebenskreis des Menschen gibt es zwei Geburten[118]: die erste ist die naturhafte leibliche Geburt aus einer Mutter. In dieser ersten Geburt wird der Mensch (in seinem Inneren) mit einem sinnenhaften/seelischen, lebendigen Geist (*b-rūḥā napšānāytā*) geboren/geschaffen.[119] In diesem Denken von der psychosomatischen Einheit entspricht der Geist dem Hauch (*nešama*), den Gott Adam bei der Erschaffung eingehaucht hat. Die Belege dafür brauchen hier nicht noch einmal in aller Breite ausgeführt werden.[120]

Die zweite Geburt ist die Taufe: „Denn von allen Leibgeborenen ist der Geist nämlich fern, bis sie zur Geburt aus dem Wasser gelangen […] In der zweiten Geburt der Taufe

---

[116] Bezugnahme auf Eph 2,14; *siehe* oben: 3.1.1. bes. *Christus, der Bauschlussstein.*

[117] D 23:51; FC II, 560 (PS II 100,7-8); *siehe* oben: 7.3.2.1; Vgl. dazu M. KISTER, "First Adam" and "Second Adam" in 1 Cor 15:45-49 in the Light of Midrashic Exegesis and Hebrew Usage, in: R. BIERINGER u.a. (ed.), The New Testament and Rabbinic Literature (JSJSup 136), Leiden/Boston 2010, 351-365, *bes.* 363-364.

[118] D 6:14; FC I, 205 (PS I 292,24-293,11) [Der Text ist bereits bei der Besprechung über die Einwohnungsgegenwart Christi durch die Taufe zitiert; *siehe* oben: 5.3.2.]; Vgl. EPHRÄM, *SdDN* 2; hier spricht er von der dreifachen Geburt Christi (des Sohnes): aus Gott, der Jungfrau und der Taufe.

[119] D 6:14; FC II, 205 (PS I 293,6-7).

[120] *Siehe* oben: 5.3.; Vgl. dazu B. EGO, Adam und Eva im Judentum, in: CH. BÖTTRICH u.a., Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, 11-78.

empfangen sie den Geist der Heiligkeit.“[121] In dieser geistigen Geburt[122] empfängt der Mensch den unsterblichen Heiligen Geist (*rūḥā qaddīšā*). Dieser (aus einem Teilchen der Gottheit) ist ein Unterpfand für ein vollkommenes geistiges Leben und verbürgt die Auferstehung bzw. das Leben nach dem Tod.[123] Hier ist die Rede Aphrahats von der aktiven Rolle des Heiligen Geistes als Anwalt, Fürsprecher oder Kläger bei der Endzeit erwähnenswert.[124]

Schon daraus ist der Gedanke Aphrahats über zwei Tode zu erkennen. Erster Tod ist der Tod des Leib-Seele-Organismus. Aphrahat bleibt zunächst bei der paulinischen Tradition: Dieser Tod gilt nicht als Übergang in ein besseres Jenseits, sondern als Katastrophe und betrifft die ganze Nachkommenschaft Adams.[125] Mit Verweis auf den Römerbrief 5,12ff zeigt Aphrahat, dass die Sünde und als ihre Folge auch der Tod über alle in der Welt Geborenen herrscht.[126] Er argumentiert wie folgt:

---

[121] D 6:14; FC II, 205 (PS I 293, 2-3.9-10); ähnlich spricht APHRAHAT auch in D 14:16; FC II, 347 (PS I 612,30): „Die aus dem Wasser Geborenen“; in diesem Zusammenhang ist folgende Rede APHRAHATs an den Klerus zu verstehen: „Ihr seid die Boten Christi, die wahren Herolde, die (Kinder) gebären aus dem Wasser“ (D 14:38; FC II, 374; PS I 680,22-23).

[122] Das zeigt sich bereits im Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus (Joh 3,5-7) mit aller Deutlichkeit: D 8:24; FC I, 253f.; Vgl. DUNCAN, Baptism, 36-37; WINKLER, Geist-Christologie, 282.

[123] D 14:16; FC II, 347 (PS I 612,30-613,1): „Die aus dem Wasser Geborenen und mit dem kostbaren Blut Erlösten sollen sich in acht nehmen vor Feuer und äußerer Finsternis“; Vgl. DUNCAN, Baptism, 42. 137.

[124] D 6:14; FC I, 206 (PS I 296,3-10); *siehe* unten: 9.3.2. *bes.* unter dem Abschnitt: *Wiedervereinigung mit dem Heiligen Geist*.

[125] An vielen Stellen hat APHRAHAT das Todesschicksal des Menschen zum Gegenstand, das infolge des Sündenfalls über Adam verhängt wird: D 1:19; FC I, 96; D 2:2; FC I, 99; D 4:12; FC I, 147; D 6:6; FC I, 193; D 7:8; FC I, 220; D 13:4; FC II, 317; D 22:6. 14; FC II, 503. 512; besonders deutlich beschreiben D 22:6-7; FC II, 503ff den Tod als Katastrophe und Ende der menschlichen Aktivität, wie folgt: „Denkt an den Tod, […] der *die Glieder auflöst*, das Gefüge zerreisst! Der Leib und seine Formen werden der *Verwesung* preisgegeben […] Die Bitteren und Hartnäckigen werden durch seine *Finsternis* verhüllt. Er nimmt allen Stolz hinweg, sie verwesen zu *Staub* bis zum Gericht […] Der Wurm nagt dort an ihrem Leib […] Sie sitzen in Trauer und im Schatten des Todes […] bis das Ende da ist und sie zum Gericht auferstehen […] Er (der Tod) führt Bräute von ihren Verlobten weg und schließt sie in sein Brautgemach ein, an seinem finstern Ort […] Der Tod ehrt die nicht, die ein Leben in stolzer Pracht geführt haben. Bei ihm werden Gute von Bösen nicht getrennt […] Der Tod fesselt und schließt bei sich ein die Kerkermeister und die darniederliegenden Gefangenen.“ Aus diesen Stellen ergibt sich, dass APHRAHAT verschiedene Prädikate verwendet, um das Todesschicksal zu beschreiben: Verwesung, Gewürm, Finsternis, dunkler Ort, Brautgemach des Todes und Fesseln. Diese Prädikate sind in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition verwurzelt.

[126] Diese Anspielung bezieht sich auf den Paulus-Gedanken von der Einheit des Menschengeschlechtes in Adam und in Christus; Vgl. O. KUSS, Römerbrief, Regenburg 1957, 244ff; E. BRANDENBURGER, Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos, in: W. STROLZ (Hg.), Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte (SOD Bd.13), Freiburg i. Br. u.a. 1986, 182-223, hier: 212ff; Vgl. *DERS.*, Adam und Christus. Exegetisch-Religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1Kor 15) (WMANT 7), Neukirchen 1962, 59ff. 158ff; Vgl. dazu P. LENGSFELD, Adam und Christus. Die

„Der Tod führt alle Menschen weg und schließt sie in seinem Wohnsitz (*dayārē*) ein bis zum Gericht. Auch über die, die nicht gesündigt haben, ist er (zu erg.: der Tod) König wegen des Urteils, das Adam für seine Sünden empfing (vgl. Röm 5,14).“[127]

Aphrahat bemüht sich nicht, wie ja aus dem Text ersichtlich ist, um eine ausführliche Beschreibung der Person des irdischen Adams und seiner Unheilsfunktion. Vielmehr scheint dies in der Mahnung an seine Glaubensgenossen und besonders im Disput mit den zeitgenössischen Juden als bekannt vorausgesetzt zu sein.[128]

Entsprechend der Endgerichtsvorstellung in Dan 7,10 spricht Aphrahat vom zweiten Tod als dem geistigen Tod der Trennung von Gott.[129] Das verdeutlicht er schon im Kapitel 19 der *VIII. Demonstratio* mit folgenden Worten:

„Nimm vielmehr folgende Beweisführung von mir an: Der Sünder ist, auch wenn er lebt, für Gott tot. Und der Gerechte lebt für Gott, auch wenn er tot ist. Denn dieser Tod ist nur ein Schlaf, wie David gesagt hat: «Ich legte mich nieder, schlief ein und wachte auf» (Ps 3,6). Ferner hat Jesaja gesagt: «Es werden erwachen, die im Staube ruhen» (Jes 26,19). Auch unser Herr hat über die Tochter des Synagogenvorstehers gesagt: «Das Mädchen ist nicht tot, sondern es schläft nur fest» (Mt 9,24). Auch von Lazarus hat er zu seinen Jüngern gesagt: «Unser Freund Lazarus ist nur eingeschlafen, aber ich will hingehen und ihn wecken» (Joh 11,11). Der Apostel hat gesagt: «Wir alle werden entschlafen, aber wir werden nicht alle verwandelt» (vgl. 1Kor 15,51). Ferner hat er gesagt: «Um die, die schlafen, soll es euch nicht gram sein» (1Thess 4,13).“[130]

Feststeht: Dem Tod in dieser Welt folgt noch der Tod in der kommenden. Die vorliegende Darlegung bringt aber auch die Sicht Aphrahats über einen Zwischenzustand[131] bzw. eine Zwischenstufe zwischen dem leiblichen und dem geistigen Tod, nämlich dem Schlaf[132] des Leib-Seele-Organismus und dem Endgericht Gottes. Dieser Schlaf gilt als

---

Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. SCHEEBEN und K. BARTH, Essen 1965, 65ff; K. H. WEGER, Theologie der Erbsünde (QD 44), Freiburg i. Br. u.a.1970, 84ff; N. LOHFINK, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg u.a. 1987, 167ff.

[127] D 22:14; FC II, 512 (PS I 1021,25-28); Vgl. D 22:3; FC II, 500.

[128] Hierzu vgl. BRANDENBURGER, Adam und Christus, 15-58.

[129] D 8:20; FC I, 251f.

[130] D 8:18; FC I, 250.

[131] Vgl. 1Thess 4,13; 1Kor 15,44; bei der rabbinischen Tradition, *siehe*: A. WAHLE, Das Problem der rabbinischen Anthropologie (Diss. Universität Wien), Wien 1971, 116ff.

[132] M. D. GUINAN, Where are the Dead? Purgatory and immediate Retribution in James of Sarug, in: I Symposium Syriacum (OCA 197), Roma 1974, 541-549, hier: 542 mit Anm. 1; Vgl. dazu F. GAVIN, The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church, in: JAOS 40 (1920) 103-120; SNAITH, Aphrahat, 242; Vgl. zur koranischen Tradition bei: S. SCHREINER, Die Analogie von Schlaf und Tod im Koran, in: *DERS.*, Die

Beginn des eschatologischen Prozesses, der alle Menschen zur Auferstehung führt.[133] In diesem Zusammenhang gebührt schon seinem Gedanken über zwei Auferstehungen und zwei Leben Beachtung. Davon wird im nächsten Abschnitt zu sprechen sein.

Der oben zitierte Text aus *Dem. XXII:14* beschreibt die Scheol (*šyōl*)[134] als Wohnsitz (*dayārē*), gleichsam als Strafort (= Gehinnom)[135] in der Unterwelt, die zum königlichen Machtbereich des Todes gehört. Alle Menschen und Völker müssen einmal dorthin, also hinunter in die Scheol gelangen. In diesem Strafort müssen alle Lebewesen, die Guten wie die Bösen, verharren bis zum Tag des Gerichtes.[136] Aphrahat macht somit das Ver-

---

jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. F. EIßLER/M. MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 239-250.

[133] Eine ähnliche Auffassung ist auch bei PHILOXENOS VON MABBUG († 523) zu lesen: „And our resurrection too will take place by the power of the Holy Spirit who is within us, and because the Holy Spirit is in faithful when they die, their death cannot be called «dead», but only «sleep»“ (zitat bei BROCK, Prayer, 123).

[134] M. GÖRG, ‘Scheol’ – Israels Unterweltsbegriff und seine Herkunft, in: BN 17 (1982) 26-33; die Scheolvorstellungen können hauptsächlich in zwei Kategorien eingeteilt werden. Zum einen ist die Scheol ein grässliches, verschlingendes Ungeheuer, das alle Lebewesen als seine Speise aufnimmt und verzehrt. Zum anderen ist sie eine starke, unterirdische Burg, gleichsam „Gruftreich“ und etwas Dunkles, wo der Tod als König regiert. Aufgrund der adamistischen Verfehlung enden alle Menschen an diesem Ort. Man wird in diesem Zusammenhang zunächst daran zu erinnern haben, dass schon dem AT der Gedanke nicht fremd, sondern durchaus geläufig war. So darf daraus die Einsicht gewonnen werden, dass APHRAHAT die alttestamentlich-orientalischen Scheolvorstellungen teilt, die ebenfalls in der frühsyrischen Tradition beispielsweise in den Oden Salomos (OdSal 14.17,8-11.25.42), in den ActThom 10.156 und bei EPHRÄM (*SdDN* 3; *HdN* 4,38; *HdP* 8,10; *CDiat* 10,12) zu finden sind. APHRAHAT verwendet diesen syrischen Begriff *šyōl* neunundzwanzigmal. Dafür lässt sich die Beobachtung von August VOGL geltend machen, das syrische Wort *šyōl* sei lediglich die Transliteration des hebräischen *šeôl (שְׁאוֹל)*; A. VOGL, Die Scheolvorstellungen Afrahats, in: OS 27 (1978) 46-48; Vgl. dazu PLOOIJ, Descensus, 222-231; Odsal 42 (mit Anm. 10); *siehe* oben im ersten Teil: 2.3.; A. G. KOLLAMPARAMPIL, The Theme of Sheol in the Syriac Liturgy: The Path to Its Reception, in: EL 113 (1999) 296-315.

[135] D 22:24; FC II, 517: „Denn es steht geschrieben: «Als Korach und seine Gefährten sich mit Mose überworfen hatten, öffnete die Erde ihren Schlund und verschlang sie, so dass sie lebendig zur Scheol hinabfuhren» (Num 16,32f). Also war der Schlund der Scheol, der sich öffnete in der Wüste.“ APHRAHAT zeigt deutlich den Strafcharakter der Scheol, indem er besonders das Schicksal der Korachsippe heranzieht, dass sie „lebendig“, d.h. in der Blütezeit des Lebens, also viel zu früh in die Scheol hinabfahren muss. Mit Verweis auf Num 16,32 nennt APHRAHAT die Wüste als Schlund bzw. Mund der Scheol. Diese Verwendung kann als ein Hinweis dafür gewertet werden, dass APHRAHAT die allgemeine orientalische Auffassung teilt, nach der die Wüste kein Ort romantischer Gefühle, sondern ein Bereich des Todes und der lebensbedrohenden Elemente ist; Vgl. O. KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament Am Beispiel der Psalmen, Göttingen [5]1996, 66f.; weiters über die atl. Vorstellungen von Scheol/Gehinnom als Ort der Strafe: WAHLE, Anthropologie, 139, Anm. 35 mit Bezug auf Ijob 26,8; 37,18; Ps 26,8; auch StrB. Bd. IV/2, 11016ff (*Exkurs*: Scheol, Gehinnom und Gang Eden).

[136] Z.B. D 22:7; FC I, 505: „Bei ihm (zu erg.: dem Tod) werden Gute von Bösen nicht getrennt, noch schätzt er die Alten höher als die Jungen“; D 22:11; FC I, 507f (PS I 1013,5-9): „Der Tod lässt auch die Weisen nicht zurück und achtet nicht auf das Antlitz der Klugen. Der Tod führt zu sich weise Schriftgelehrte, und sie vergessen, was sie gelernt haben bis zu der Zeit, da alle Gerechten auferstehen“. Ein verwandter Text von Johannes von Sarug ist hier auch zu erwähnen. In seiner Homilie über das Gleichnis

schlingungsmotiv besonders wirksam. Die verstorbenen Menschen werden in Gefangenschaft genommen und vom Tod in sein Reich verschlungen.[137] Und noch mehr: die Toten gelten als Speise des Todes.[138]

Dass der Tod als personifizierte Macht auftritt, verdeutlicht Aphrahat in der folgenden Beschreibung über den Abstieg Christi ins Todesreich. Sie lautet:

> „Als Jesus, der Töter des Todes, kam, zog er den Leib an aus dem Samen Adams, wurde in seinem Leibe gekreuzigt und kostete den Tod. Als dieser (Tod) spürte, dass er zu ihm herabsteigen wollte, erbebte er an seinem Ort und war verwirrt, als er Jesus sah. Er schloss seine Pforten und wollte ihn nicht aufnehmen. Darauf zerbrach er (zu erg.: Jesus) seine Pforten, trat bei ihm ein und begann seinen ganzen Besitz zu plündern. Als die Toten das Licht in der Finsternis sahen, erhoben sie ihr Haupt aus der Finsternis des Todes, blickten umher und sahen den Glanz des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*). Daraufhin setzten sich die Mächte der Finsternis in Trauer nieder, da der Tod in seiner Macht gedemütigt worden war. Der Tod kostete das Gift, das ihn tötet, und seine Hände erschlafften; er erkannte, dass die Toten auflebten und seiner Knechtschaft entkamen. Als er (zu erg.: Jesus) den Tod bedrängte durch die Plünderung seines Besitzes, jammerte dieser und schrie laut und bitterlich: «Verschwinde von meiner Stätte und komm nicht wieder! Wer ist denn dieser, dass er meine Stätte lebendig betritt?»
>
> Während der Tod heftig schrie, da er sah, wie sich seine Finsternis aufzulösen begann und einige der Gerechten, die dort schliefen, sich erhoben, um mit ihm (zu erg.: Jesus) emporzusteigen (vgl. Mt 27,52), verkündete er (zu erg.: Jesus) ihm, dass er bei der Vollendung der Zeiten kommen und alle Eingeschlossenen aus seiner Gewalt befreien werde, dass diese dann zu ihm kämen, um das Licht zu sehen. Daraufhin ließ der Tod Jesus, nachdem er seinen Dienst unter den Toten verrichtet hatte, von seiner Stätte ziehen und duldete nicht, dass er dort noch bliebe. Keinesfalls war es ihm angenehm, ihn zu verschlingen wie alle (anderen) Toten. Über den Heiligen hatte er keine Macht; jener wurde der Verwesung nicht preisgegeben (Ps 16,9).“[139]

Im Weiteren wird das soteriologische Werk Christi dargestellt:

> „Als er ihn in Freiheit entließ, und dieser (zu erg.: Jesus) seine Stätte verließ, ließ er bei ihm das Gift der Verheißung zum Leben zurück, dass binnen kurzem seine Herrschaft aufgelöst werde, so

---

von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13) hebt er hervor, dass alle diese Frauen (klug und töricht) ohne Unterschied einschliefen, *siehe*: GUINAN, Where are the Dead?, 542 mit Anm. 2.

[137] Dazu auch D 21:18; FC II, 491: „Von Daniel wurde das gieriger und verderbenbringender Löwen geschlossen; von Jesus wurde das Maul des gierigen Todes geschlossen, der (alle) Gestalt verdirbt.“

[138] Daran erinnert der Gedanke der erhaltenen Strafe für die Schlange (Gen 3,4): Gott gab ihr den Staub zur Speise; D 9:8; FC I, 262 und D 14:12; FC II, 341. Es bleibt grundlegend, dass APHRAHAT im Rahmen der „Adam-Christus-Parallele“ spricht und damit meint, dass Adam zu seiner Staubnatur zurückkehrte als eine der Folgen des Sündenfalls. So ist der Mensch der Bedrohung ausgesetzt, der Schlange als Speise dienen zu müssen und von den bösen Mächten der Unterwelt verschlungen zu werden; D 14:10 und D 23:3; FC II, 338. 528; Vgl. VOGEL, Erlösung, 82.

[139] D 22:4; FC II, 501f.

> wie bei einem Manne, der tödliches Gift im Essen zu sich nahm, das (eigentlich) zum Leben gegeben wurde. Wenn er nun in sich spürt, dass er mit dem Essen tödliches Gift aufgenommen hat, dann erbricht er die Nahrung, unter die tödliches Gift gemischt war. Doch hat das Gift in seinen Gliedern seine Kraft zurückgelassen, so dass binnen kurzem die Gestalt seines Leibes zu verfallen beginnt. Jesus (wurde) sterbend zum Vernichter des Todes; durch ihn kommt das Leben zur Herrschaft und durch ihn schwindet der Tod dahin, von dem es heißt: «Tod, wo ist dein Sieg?» (1Kor 15,55).“[140]

Durch die verwendete Metapher des Ausspeiens sei hervorgehoben: Jesus wurde sterbend zum Vernichter des Todes. Gegenüber Christus, dem königlichen Messias, ist der königliche Tod machtlos. Anders als alle anderen Toten war der am Kreuz gestorbene Jesus keine Speise für den Tod. So war für Aphrahat der Messias-Christus in seiner leiblich-seelischen Ganzheit dem Tod nicht nur eine unverdauliche Speise, sondern auch unangenehm zu verschlingen, d.h. sein Leib ist unverweslich.[141] Im unmittelbaren Anschluss an dieses Verschlingungsmotiv, ist der letzte Satz des 4. Kapitels der *XXII. Darlegung* zu verstehen. Christus, der der Heilige ist, wurde nicht der Verwesung überlassen.[142] Daraus ist zu schließen, Jesus ist der Unschuldige, der Starke, den Gott in der Natur der menschlichen Schwachheit gesandt hat;[143] er ist das wahre Lamm (*ʾemrā daš^{e}rārā)*[144] und der bevollmächtige Messias. Und, was mehr ist : Er *ist* Gott.[145]

---

[140] D 22:5; FC II, 502; Vgl. *syr*. Thomasakten: „And thou didst descend to Sheol and go to its uttermost end; and didst open its gates, and bringt out its prisoners, and didst tread for them the path [leading] above by the nature of Thy Godhead” [Wright I, 180 (syr. Pag); II, 155]; „ Physicians without fee [who] was crucified among men for many, and for whom no man was crucified. Thou didst descend into Sheol with mighty power, and the dead saw Thee and became alive, and the lord of death was not able to bear [it] …” [Wright I 322 (syr. Pag.); II, 288]: Zitat in: WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 532.

[141] Vgl. EPHRÄM, *SdDN* 3; Vgl. dazu OBERHÄNSLI-WIDMER, Biblische Figuren, 171; diese Feststellung geht auf die seit den Pharisäern verstandene Auferstehung der Toten zurück, die bei den Rabbinen zum Topos führt, „dass nur der Leichnam des Gottlosen, nicht aber derjenige des Gerechten verwest (Shab 152b).“

[142] D 21:19; FC II, 493: „Wegen Hananja und seiner Brüder priesen Völker und Zungen Gott, der sie aus dem Feuer errettet hatte; wegen Jesus priesen die Völker und alle Zungen den, der seinen Sohn errettete, so dass er die Verwesung nicht schaute (vgl. Ps 16,10). Über die Kleider von Hananja und seinen Brüdern hatte das Feuer keine Macht; über die Leiber aller Gerechten, die an Jesus glaubten, hat das Feuer für immer keine Macht“; die Weise dieser Beschreibung lässt erkennen, dass APHRAHAT keine Spekulation anstellt. Er vergleicht nicht den unsterblichen göttlichen Logos mit der sterblichen Menschennatur im Augenblick des Todes, die im Grunde zur späteren griechischen Tradition gehört; Vgl. A. GRILLMEIER, Der Gottessohn im Totenreich, in: *DERS*., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 76-174.

[143] D 17:9; FC II, 425.

[144] D 12:5; FC II, 303 (PS I 516,9-16); ausführlich über diese Thematik *siehe* 12. Kapitel dieser Arbeit.

[145] D 23:49; FC II, 559: „Er sandte den Starken in der Gestalt unserer Schwachheit, um unsere Schwäche gegen die Macht des Bösen zu stärken“; im Tod erweist sich die Schwäche Christi, da er in die Unterwelt

Somit rechtfertigt Aphrahat: Gott und seine Macht reichen bis in die Scheol; in seinem Messias-Christus geht er bis in die tiefste Tiefe mit. Galt das Totsein in Teilen des Ersten Testaments als vollständige Trennung und Verlassenheit, also als Ausschluss von allen Menschen, aber auch von Gott und seinem Heil,[146] zeigt der Abstieg Jesu zur Scheol, dass die liebende Lebensgemeinschaft mit Gott sogar durch den physischen Tod nicht gebrochen werden kann. Ganz im Sinne des Johannesevangeliums: Die Liebe verbindet und überwindet alle Grenzen (vgl. Joh 13,31-35). Christus durchbricht in seinem Herniederkommen und mit seiner Lebens- und Liebesmacht die atl. Distanz Gottes zur Unterwelt: „Wer ist denn dieser, dass er meine Stätte lebendig betritt?“ Dieser Satz besagt noch mehr, dass Christus nämlich das Tor der letzten Einsamkeit des Menschen durchschritt, dass er in seiner Liebespassion in diesen Abgrund des Verlassenseins eintrat.[147] Dies kann ebenfalls als Hinweis dafür gelten, dass die endzeitlich-messianische Hoffnung im Messias Jesus Christus sich weit hinunter in die Welt der Toten ausdehnte[148]: Er starb unseren Tod, damit wir durch seinen Tod gestärkt werden; er erfreute uns durch seine Auferstehung.

Es zeigt sich, dass Aphrahat mit dem Abstieg Jesu zur Scheol eine altorientalische Überlieferung aufgreift. Er verbindet sie mit einer schon vorhandenen christlichen Tradition, die im christlichen Glaubenscredo zum Ausdruck kommt: Gott ist Gott des Lebens; er *ist* das Heil (das Leben) des Menschen und will das Heil aller Menschen, indem

---

hinabsteigt, als seine Stärke. So ist es verständlich, wenn Peter BRUNS sagt, dass der Leib, den Christus aus dem Samen Adams anzog, als raffinierter Köder dient, um den Tod zu vergiften bzw. zu töten und ihm seinen Besitz zu rauben; Vgl. dazu D 22:15; FC II, 512; D 23:11; FC II, 538. Christus regiert nun das Leben; er beseitigt den Tod, zu welchem gesprochen ist: Tod wo ist dein Sieg? Christus ist der Vernichter des Todes; Vgl. D 11:12; FC II, 296; D 21:10. 16. 19; FC II, 296. 485. 489. 493; Vgl. ActThom 46-48.

[146] Diese Vorstellung herrscht ganz offensichtlich bis in nachexilische Zeit; als Beispiel dafür dient die in der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung bekannte Entrückung bzw. Himmelfahrt lebender Gestalten wie Henoch (Gen 5,21-27) und Elija (2Kön 2,1-15). In nachexilischer Zeit verstärkte sich in Israel die Hoffnung, dass JHWH die Gerechten nicht in der Scheol belässt (vgl. Ps 49,16; 73,24). Mit dieser Hoffnung verbindet sich schließlich die Erwartung der Auferweckung aller Gerechten ins Leben (vgl. Jes 26,19; Ez 37,12; Dan 12,2); *siehe*: D 21:19; FC II, 493 (der Text ist bereits oben zitiert).

[147] Vgl. OdSal 42,11-18 (Text: LATTKE, 214-215 mit Anmerkungen); ActThom, 10.156 (Text: KLIJN, 69-70.148).

[148] BRUNS, Christusbild, 202; Vgl. J. RATZINGER, Schwierigkeiten mit dem Apostolicum: Höllenfahrt – Himmelfahrt – Auferstehung des Fleisches, in: P. BRUNNER u.a., Veraltetes Glaubensbekenntnis? [Dokumentation einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern], Regensburg 1968, 97-124.

er eine Gemeinschaft mit ihnen bildet.[149] Deshalb ist jeder, der zu ihm in Beziehung steht, lebendig.[150] So ist die Darlegung Aphrahats über Christi Hinabsteigen in das Reich des Todes als eine Bezeugung der Gewissheit des Glaubens an die dauernde Gemeinschaft mit Gott und an die Reichweite von Christi Tod und Auferstehung zu begreifen. Der Tod und die Auferstehung Christi haben eine universale Bedeutung: für „die Toten und die Lebenden".[151]

9.3.2. Die Schriftgemäßheit der Auferstehungsgewissheit

Daraus ergeben sich auch bemerkenswerte Auswirkungen auf das Kampfmotiv bei Aphrahat.

Die Überlegenheit des Lichtglanzes Christi

Es geht in der Beschreibung Aphrahats vom Kampf zwischen dem Messias Jesus Christus und dem Tod eigentlich nicht um etwas Handgreifliches, nicht um Gewalt, sondern um die Konfrontation des überlegenen Lichtes mit dem dramatischen Dunkel der unterirdischen Welt.[152] Dahinter steht deutlich die Vorstellung, dass der Lichtglanz des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) schon ausreicht, um die böse Macht des Todes zu blenden und seine widergöttlichen Kräfte zu brechen,[153] was auch bedeutet: Gegenüber der dunklen Zukunft und Zerreißprobe des Todes ist und bleibt Gott gegewärtig aktiv.

Von diesem Verständnis aus lässt sich auch das Siegermotiv aus der Agonie des Todes bei Aphrahat ableiten: Christus, der Gerechte, Herold und Apostel des Höchsten,[154] verlässt das Reich des Todes wieder und triumphierend führt er einige gefangene Gerechte

---

[149] D 22:2; FC II, 500 (PS I 996,7-8) unter Berufung auf Lk 20,38.

[150] D 8:15; FC I, 247f (PS I 388,19f); Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Ich glaube an Jesus von Nazaret, in: J. BLANK/G. HASENHÜTTL (Hg.), Glauben an Jesus Christus (Neue Beiträge zur Christologie), Düsseldorf 1980, 11-27, hier: 22f.

[151] *Siehe* Röm 14,9; Vgl. die Reihenfolge der Glieder nach der syrischen Tradition: WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 552. 581.

[152] Ähnliches findet sich bei GREGOR VON NYSSA, *Or. Cat. Magna* 24; *siehe* dazu: F. MALI, Versöhnt und losgekauft durch Christus. Skizze zur Theologie der Erlösung durch Sühne in der Alten Kirche, in: B. A. ZIMMERMANN/F. ANNEN (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühneopfertheologie auf der Anklagebank (TVZ 4), Zürich 2009, 27-55, hier: 39f.

[153] Vgl. ActThom 156; JUHL, Askese, 91; BRUNS, Christusbild, 201; *siehe* auch oben: 4.2.2.

[154] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,11-12); Vgl. D 5:24; FC I, 177: „Jenes Reich wird nicht besiegt, da der heldenhafte Mann *(gabrā ga(n)bārā)*, dessen Name Jesus ist, mit Macht kommt und seine Bewaffnung das ganze Heer des Reiches trägt."

mit sich.[155] Dies lässt erkennen, dass die Auferstehung Christi nicht nur die Grundlage der Zukunft der Morgenröte ist, sondern auch die Versöhnung mit der Vergangenheit. So kann man daraus den Schluß ziehen: bei Aphrahat liegt der Schwerpunkt des Eingehens Christi in die Scheol auf der universalen soteriologischen Funktion.[156]

Christus, der Erlöser (*pārōqā*), erweist sich zugleich als der gute Arzt (*ʾāsyā ṭāḇa*). Das tritt deutlich in der Befreiungstat Christi, in der Verabreichung des Giftes zutage, indem Christus dem Allesfresser Tod das Gegengift – die Arznei des Lebens – gibt, um dessen böse Macht zu vernichten und dessen Besitz, die Toten aus ihrer Gefangenschaft zu befreien.[157] So bricht er die Herrschaft des Todes auf ewig und dieser Tod muss letztlich alle Toten freigeben.[158] Damit ist der tiefere Sinn festgestellt: das Gift, das Christus, der Arzt (*ʾāsyā*), im Tod zurücklässt, ist „das Gift der Verheißung des Lebens".[159]

Von diesem Ausgangspunkt ist der Descensus Christi mit seinem Wendepunkt aus der Agonie des Todes zur Morgenröte des Lebens im Rahmen der typologischen Exegese Aphrahats zu verstehen. Als Beweis sei nochmals der Text aus dem 3. Kapitel der *XXII. Demonstratio* angeführt:

> „Um dem Tod anzuzeigen, dass seine Herrschaft über alle Kinder der Welt nicht auf ewig ist, hat Gott Henoch zu sich entrückt und den Tod über ihn entmachtet, weil er an ihm Gefallen gefunden hatte (vgl. Gen 5,24). Er entrückte Elija gleichfalls zum Himmel, und der Tod hatte keine Macht über ihn. Auch Hanna sprach: «Der Herr macht tot und lebendig, er führt in die Scheol hinab und

---

[155] D 1:18; D 4:12; FC I, 95f. 147; D 12:8; D 14:31; D 22:4; FC II, 306. 362. 501; Vgl. OdSal 42,11: „Das Totenreich sah mich und wurde elend, und der Tod spie mich aus und die *vielen* mit mir" (Text: LATTKE, 214; Hervorhebung vom Verfasser); Vgl. dazu PLOOIJ, Descensus, 226.

[156] Der Abstieg Christi in die Unterwelt ist ein wesentlicher Zug der soteriologischen Vorstellungen APHRAHATS: D 6:13; FC I, 204; D 12:8; FC II, 306; D 14:30; FC II, 363; D 17:10; FC II, 427; D 21:9. 19; FC II, 484f. 492f.; D 22:4; FC II, 501; D 23:53; FC II, 563; dieser soteriologische Charakter findet sich auch – wie bereits oben erwähnt – in anderen Schriften des syrischen Raumes, wie OdSal 42,14, ActThom 10.156 und *SdDN* 3 von EPHRÄM DEM SYRER; Vgl. dazu A. VOGL, Allein – Mit großer Menge. Ein Motiv des Abstiegs in den Scheol bei den alten Syrern, in: OCP 45 (1979) 171-177; hierzu ist auf das Buch von TH. BUCHAN, "Blessed Is He Who Has Brought Adam From Sheol" (Gorgias Dissertation 13/GECS 2), Piscataway/New Jersey 2004, zu verweisen.

[157] Vgl. dazu D 22:15; FC II, 512; D 23:11; FC II, 538.

[158] Man denkt hier an den Satan als Todesengel in der rabbinischen Tradition, der gelegentlich mit Sammael („sam ʿēl" = Gottesgift) identifiziert wird. Belege dafür bei StrB. Bd. I, 144ff.; Vgl. dazu BIETENHARD, Himmlische Welt, 116; Vgl. QUISPIEL, Makarius, 28-29 (Anm. 1); er weist auf „eine jüdische Vorstellung, nach welcher der Teufel als Schlange in den Baum der Erkenntnis gestiegen ist und die Frucht mit dem Gift des bösen Triebes (der Konkupiszens) infiziert ist", hin.

[159] Vgl. EPHRÄM, *SdDN* 3 spricht von Christus als „Lebensarznei", der aus der Höhe herabkam und sich in den Leib, die sterbliche Frucht mischte; Vgl. dazu IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *IgnEph* 90,2 spricht von Christus als „Medizin der Unsterblichkeit".

führt auch wieder herauf» (1Sam 2,6) […] Auch der Prophet Jesaja hat gesagt: «Deine Toten werden leben, deine Leichname werden erstehen; erwachen werden, die im Staube schlafen, und sie werden dich preisen» (Jes 26,19). Als der Tod dies hörte, ergriff ihn das Entsetzen, und er setzte sich nieder in Trauer.“[160]

Der Text lässt deutlich erkennen, dass die endzeitliche Vernichtung des Todes durch Jesus Christus, der sterbend zu diesem Vernichter wurde, bereits zeichenhaft im Ersten Testament vorweggenommen ist (Gen 5,24; 1Sam 2,6; Jes 26,19). Weiter fällt auf, dass der Kampf mit dem Tod schon von den Propheten und Heiligen des Alten Bundes aufgenommen wurde. Aphrahat verweist nicht nur auf Henoch, sondern auch auf Elija[161] und seinen Jünger Elischa.[162] Außerdem ist für ihn auch Jona ein Beispiel,[163] der drei Tage und drei Nächte im Bauch des Meerungeheuers verweilte und der aus der tiefsten Scheol zum Himmel betete und erhört wurde. Er ist eine Vorschau, eine Ankündigung, ja ein „Vor-Bild“ für die Auferstehung Christi (Mt 12,40).[164] Bezeichnenderweise ist es in allen diesen atl. Geschehnissen die Scheolfahrt Christi, die Aphrahat in Verbindung mit dem Durchzug durch das Rote Meer setzt.[165] Das Schöpfungshandeln Gottes setzt

---

[160] D 22:3; FC II, 500f.

[161] Vgl. D 4:12; FC I, 147: „Auch Elija war auf dem Berg Karmel allein (vgl. 1Kön 18,36), und sein Gebet wirkte wunderbare Machttaten. Durch sein Gebet wurde der Himmel verschlossen (vgl. 1Kön 17,1). Wiederum durch sein Gebet wurden seine (des Himmels) Fesseln wieder gelöst (vgl. 1Kön 18,41-45). Sein Gebet entriss aus den Händen des Todes und führte aus der Unterwelt heraus (vgl. 1Kön 17,7-24)“; *weitere* Erklärung bei MORRISON, Elijah, 335.338.

[162] Vgl. D 4:12; FC I, 148: „Auch Elischa betete und ließ (Tote) aus der Unterwelt zurückkehren (vgl. 2Kön 4,33f) und wurde aus den Händen der Bösen gerettet, die ihn umzingelten.“

[163] Vgl. D 4:12; FC I, 148; G. M. LANDES, The „Three Days and the Three Nights“ Motif in Jonah 2:1, in: JBL 86 (1967) 446-450; *siehe* dazu oben: 4.3.4.

[164] D 12:7; FC I, 305 (PS I 520,6-8); Vgl. *Pirk.R.El.*, 10 (Text: BÖRNER-KLEIN, *bes*. 102); dazu: STEMBERGER, Midrasch, 186-191, bes. 188f: „Der Fisch sagte zu Jona: Siehe, du stehst unter dem Tempel Gottes. Bete, und du wirst erhört werden! Jona sagte zum Fisch: Bleib an dem Platz, wo du bist, stehen; denn ich will beten. Der Fisch blieb stehen und Jona begann vor dem Heiligen, gepriesen sei er, zu beten, und er sagte vor ihm: Herr der Welt! Man nennt dich den, der (in die Unterwelt) hinabführt und heraufbringt. Ich bin herabgestiegen; bring mich hinauf! Man nennt dich den, der tötet und lebendig macht (1Sam 2,6). Siehe, meine Seele steht an der Schwelle des Todes. Mach mich lebendig!“

[165] D 12:8; FC II, 306: „Jene hatten Mose zum Führer; uns wurde Jesus zum Wegführer und Erlöser. Jenen teilte Mose das Meer und ließ sie hindurchziehen (vgl. Ex 14,21-29); unser Erlöser teilte die Unterwelt und zerbrach ihre Pforten, als er ihr Inneres betrat, sie öffnete und den Weg bahnte vor all denen, die an ihn glauben“; D 1:15; FC I, 93: „Offengelegt wurden die Fundamente, die seit ewigen Generationen (bestehen), und die Feuchtigkeit von Anbeginn (vgl. Gen 1,9) wurde plötzlich zum Trockenen. Da erhoben die Tore ihre Häupter, es erhoben sich die ewigen Pforten (Ps 24,7.9).“ Aus der Beschreibung ist besonders die Vorstellung von Pforten und Fundamenten unterhalb des Wasserspiegels vor Augen zu halten. Sie setzt – wie bereits gezeigt wurde – die altorientalische Vorstellung voraus, dass der Welt eine göttliche Ordnung zugrunde liegt. Von dem aus verweist Israel auf die Stellung JHWHs als den höchsten Gott über andere Götter, die nach der polytheistischen Vorstellung für bestimmte Territorien zuständig sind. In diesem Zusammenhang hat Othmar KEEL, Bildsymbolik, 63f. darauf hingewiesen, dass die Vor-

damit ein, dass er die Todesmächte bannt und einordnet in das Gesamte seiner Welt. Es handelt sich dabei um das Durchbrechen der Tore zur Unterwelt und die Wegbereitung für die dort Eingeschlossenen, das durch Jesus Christus realisiert wird. So ist der Abstieg Christi bis zum Schoß der Unterwelt im Rahmen der typologischen Exegese zu werten.[166]

Zwei Auferstehungen

Nach Aphrahat verharren alle Verstorbenen nur in einem Zustand des Schlafes[167] in der Scheol bis zum Tage des Gerichtes. Dann werden alle von diesem Zustand auferstehen und von ihrem Schlaf zum letzten Gericht aufgeweckt.[168] Entsprechend seiner eschatologischen Vorstellungen, die von jüdisch-rabbinischer Tradition genährt wurde,[169] wird diese *erste* Auferstehung hier durch dieselbe Kraft Gottes durchgeführt, die beim Schöpfungsakt der Erschaffung am Werk war.

> „Unser Glaube lehrt, solange die Menschen schlafen und in diesem Schlaf liegen, können sie Gutes von Bösem nicht unterscheiden. Die Gerechten empfangen nicht ihren verheißenen Lohn, auch erhalten die Gottlosen nicht eher Strafe, bis der Richter kommt und zwischen der Rechten und der Linken scheidet (vgl. Mt 25,32f). Wisse aus dem, was geschrieben steht, dass, wenn der Richter Platz genommen hat, die Bücher vor ihm aufgeschlagen werden (vgl. Dan 7,10) und das Gute wie das Böse vorgelesen wird. Die, die Gutes getan haben, erhalten Gutes von dem Guten. Die aber Böses getan haben, erhalten Böses vom gerechten Richter. Gegenüber den Guten nämlich ändert er seine natürliche Beschaffenheit nicht und ist gerecht, da er nur gerecht die Vielen verurteilt.
> Gegenüber den Bösen ändert er seine natürliche Beschaffenheit in jener Welt, da die Gnade abgelöst wird durch die Gerechtigkeit, und ist zu jedem gerecht. Die Gnade wird bei ihnen (zu erg.: den Gottlosen) nicht mit der Gerechtigkeit verknüpft, wie die Gnade (zu erg.: ihrem) Schaden nicht

---

stellung von Pforten und Fundamenten unterhalb des Wasserspiegels die semitische Tradition von Festlandbewohnern enthält, die die Chaosmächte des Meeres mit der Unterwelt in Verbindung brachten; Vgl. auch dazu MURRAY, Symbols, 324-329; weiters *siehe* unten: 11. Kapitel.

[166] Nun lässt sich jedoch nicht übersehen, dass die gleiche Topik in Kapitel 10 der 17. *Demonstratio* zum Grundbestand frühsyrischer Glaubensüberlieferung gehört. Sie lautet: „Christus wurde nämlich vor dem Schwert errettet, stieg aus der Scheol, *lebte auf* und *erstand* am dritten Tag"; während in der letzten *Demonstratio* dieses Thema als Gegenstand hymnischen Lobpreises steht: „Obwohl wir dich nicht anriefen. Du hast ihn unserer Missetat entgegengesandt, obwohl wir dich nicht baten. Du hast ihn in die Scheol hinabsteigen lassen, obwohl wir dich nicht gedrängt haben. Du hast ihn unseretwegen gedemütigt, als wir deinen Zorn erregten. Du hast uns erlöst durch sein Leiden, weil unsere Missetat groß ist vor dir"; D 23:53; FC II, 563; Vgl. WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 533-536: Jesus „lebte auf und erstand" (nicht: „er wurde *auferweckt*").

[167] Vgl. 1 Thess 4,13; *siehe* GUINAN, Where are the Dead?, 542.

[168] D 22:5; FC II, 502; bei der rabbinischen Tradition, *siehe*: WAHLE, Anthropologie, 161ff.

[169] Vgl. dazu VOLZ, Eschatologie, 244f.

abhilft und auch die Gerechtigkeit nicht der Gnade. Die Gnade ist vom Richter weit entfernt, eher verlangt er nach Gerechtigkeit. Wem die Gnade nahe ist, wende sich ihr zu, dass sie ihn nicht der Gerechtigkeit übergibt, damit sie ihn nicht schuldig spricht, wenn sie Rechenschaft für seine schlechten Taten verlangt! Wenn die Gnade in die Ferne gerückt ist, den übergibt die Gerechtigkeit der (gerechten) Prüfung, in ihr wird er verurteilt und geht in die Qual."[170]

Aphrahat spricht eindeutig vom Endgericht als zukünftigem Geschehen bei der „Wiederkunft" Christi als gerechter Richter[171] über „die Toten und die Lebenden".[172] Auch hier zeigt Aphrahat drei unterschiedliche Kategorien von Menschen: Gerechte, Frevler oder Verbrecher und Sünder.[173] Gemeinsam ist, dass alle Menschen die gleiche Gelegenheit erhalten, noch einmal zum Leben auferweckt zu werden. Im Unterschied zu den Gerechten und den Frevlern, deren Geschick durch das vom Heiligen Geist aufgestellte Gutachten[174] schon entschieden ist,[175] haben bei Aphrahat nur die Sünder zum Gerichts-(Prozess) anzutreten. Hieraus ergibt sich, dass die Sünder, deren Schuld sich als schwerwiegend erweist, mit den Frevlern zum *zweiten*, ewigen Tod verurteilt werden. Dieser ist der eigentlich schlimme, vor dem – so Aphrahat – die Menschen sich mehr fürchten müssen (vgl. Mt 22,13).[176] Damit erklärt sich auch, was Aphrahat mit der *zweiten*, eigentlichen Auferstehung meint. Dies gilt zunächst für die Gerechten, die den Geist bewahrt haben und dann auch für die Sünder, deren Schuld sich im Gerichtsprozess nicht als schwerwiegend erweist.[177] Ähnlich wie die Gerechten werden sie nach dem Gericht auch das vollkommene, göttliche Leben ohne Tod zum Erbe empfangen.[178]

---

[170] D 8:20; FC I, 251f.
[171] *Siehe* dazu D 8:22; FC I, 252-253; D 20:5; FC II, 463-464.
[172] Vgl. WINKLER, Entwicklungsgeschichte, 552. 581 weist auf die Reihenfolge der Glieder nach der syrischen Tradition, im Gegensatz zu allen griechischen Formeln: „Lebenden und die Toten"; *siehe*: D 14:39 (PS I 683/684): „[…] er ist der Richter der Toten und Lebenden, der auf dem Thron sitzt […]" (anders als die Übersetzung von Peter BRUNS im FC II, 376) und D 14,31 (PS I 653): „Er wurde Richter und Herr über Tote und Lebende" (FC II, 363).
[173] D 22:17-18; FC I, 513f.; folgende Erklärungen beziehen sich, soweit nicht anders vermerkt, auf diese beiden Darlegungen; in D 14:49; FC II, 391 spricht APHRAHAT von Gerechten und Verbrecher: „Getrennt werden dann die Gerechten zum Leben, und die Verbrechern gehen ein in die Finsternis."
[174] D 6:14; FC I, 206f. (PS I 293,25-297,7).
[175] Die Gerechten, die vollkommen waren in ihren guten Werken, werden auferstehen und empfangen vollkommenes Leben ohne Mangel zum Erbe; aber sobald die Frevler und alle Völker, die Gott als ihren Schöpfer nicht anerkennen, auferstehen, kehren sie zur Scheol zurück.
[176] D 8:19; FC I, 250; *siehe* dazu die rabbinische Tradition in: FISCHER, Wohnungen, 196f.
[177] DROST-ABGARJAN, Eschatologie, 307f.
[178] D 22:18; FC II, 513 (PS I 1025,28-32).

Söhne der Auferstehung

Die neue Bezeichnung der Asketinnen und Asketen als „Söhne (zu erg.: und Töchter) der Auferstehung“ (*b^e^nay q^e^yāmtā*)[179] in Verbindung mit der soteriologischen Funktion und Tat Christi als „Erwecker“ (*mʿyrnʿ*) bzw. „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*) wurde bereits mehrmals erwähnt.[180] Ausgehend von der Auffassung, dass die zweite Auferstehung zum Heil (= Leben) weder einen leiblichen noch einen geistigen Tod (= die zweite Auferstehung zur Bestrafung) mehr kennt, will Aphrahat mit dieser neuen Bezeichnung „Söhne der Auferstehung“ (*b^e^nay q^e^yāmtā*) den spezifisch christlichen Glauben an und die Hoffnung auf die Auferstehung ausdrücken.[181]

Charakteristisch dabei ist, dass Aphrahat den Akt dieser zweiten Auferstehung in Zusammenhang mit der aktiven Rolle des göttlichen Geistes bringt.[182] Dieser Geist ist und bleibt der Geist Gottes bzw. Christi, der den irdisch-menschlichen Leib wieder erfüllt, aufrichtet und mit jener paradiesischen Glanzherrlichkeit umhüllt, die Adam einst verloren hat.[183] Infolgedessen kann Aphrahat unter Berufung auf Gen 2,17 und Ez 18,23.32; 31,11[184] behaupten: „Der Sünder ist, auch wenn er lebt, für Gott tot. Und der Gerechte lebt für Gott, auch wenn er tot ist.“[185] Man muss, um diese Aussage richtig zu verstehen, auf die praktische Seite der Glaubenshaltung als ethisch-asketische Auferstehung des Menschen zurückgreifen:

---

[179] D 8:16; FC I, 249 (PS I 392,21); Vgl. GRIFFITH, Ascetism, 230-232.
[180] *Siehe* oben: 7.3.
[181] Daraus ist folgende Mahnung in D 14:47 (PS I 720,1) zu verstehen: „Der Türwächter, der den Schlaf liebt, wird zum Zeitpunkt seines Erwachens des Lebens beraubt (vgl. Mk 13,35).“
[182] D 6:14; FC I, 206 (PS I 296,3-10).
[183] D 6:14; FC I, 204f. (PS I 292,16ff); Vgl. WAHLE, Anthropologie, 183.
[184] D 8:17; FC I, 249: „Es gibt auch welche, die, obgleich sie leben, für Gott dennoch tot sind. (Gott) erlegte Adam das Gebot auf und sprach zu ihm: «An dem Tag, da du von dem Baume isst, wirst du gewiss sterben» (Gen 2,17). Nachdem Adam das Gebot übertreten und gegessen hatte, lebte er neunhundertdreißig Jahre (vgl. Gen 5,5). Bei Gott aber war er aufgrund seiner Sünden als tot angesehen. Damit es für dich feststeht, dass der Sünder tot genannt wird, obgleich er noch lebt, will ich es dir beweisen. Denn so steht es beim Propheten Ezechiel geschrieben: «Ich lebe – spricht der Herr der Herren – und ich habe kein Gefallen am Tod des toten Sünders» (Ez 18,23.32; 33,11)“; Vgl. U. KELLERMANN, Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, in: ZThK 73 (1976) 259-282, hier: 274; er spricht vom eigentlichen Elend des Todes als der „Entfremdung zwischen Gott und Mensch“; H. GESE, Der Tod im Alten Testament, in: *DERS.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 31-54, hier: 41.
[185] D 8:18; FC I, 250; Vgl. 1Tim 5,6.

„Selig die Glaubenden und Gerechten, die darauf harren, bei jener Auferstehung zu erwachen und ihre verheißenen Güter zu empfangen!“[186] „Denn die Vergeltung für die Gerechtigkeit findet in der neuen Welt statt bei der Auferweckung der Toten für den, der die Werke der Gerechtigkeit tut.“[187]

Für die Asketinnen und Asketen hat der Tod und damit zusammenhängend der Schrecken der Endzeit seine Macht verloren; es herrscht nur Erfreuliches, die noch zu erwartende Parusie.

„Der Winter hat sich genaht, der Sommer ist vorüber. Der Sabbat der Ruhe kommt, die Mühe ist zu Ende. Die Nacht weicht, das Licht kommt zur Herrschaft. Der Tod mit seinem Stachel wird zerbrochen und im Leben *verschlungen*. Die in die Unterwelt zurückkehren, weinen und knirschen mit den Zähnen (vgl. Lk 13,28). Die aber ins Reich gelangen, freuen sich, jubeln und frohlocken und stimmen den Lobgesang an.“[188]

„Der gute Knecht hingegen, dem sein Herr Geschenke in Aussicht gestellt hat, wartet darauf, dass der Morgen anbricht und er von seinem Herrn die Gaben erhält. Während er schläft, sieht er im Traum, wie sein Herr ihm das Verheißene gibt, und er freut sich schon im Traum, frohlockt und bricht in Jubel aus. Der Schlaf des Gottlosen ist unerquicklich, da er an das denkt, was ihm der Morgen bringt; (schon) im Traum bricht ihm das Herz. Der Schlaf der ruhenden Gerechten ist erquickend, am Tag und in der Nacht. Die ganze Nacht spüren sie nicht in ihrer Länge, ja, sie ist in ihren Augen wie eine einzige Stunde, und so gleich mit der Morgenwache wachen sie auf und freuen sich. Doch der Schlaf der Gottlosen lastet schwer auf ihnen, und sie gleichen einem Mann, der mit schwerem und heftigem Fieber darniederliegt; er wälzt sich in seinem Bett hin und her, und die ganze Nacht mit ihrer Länge schreckt ihn. Er fürchtet sich vor dem Morgen, da sein Herr ihn verurteilt.“[189]

„Rechte und aufrechte, gute und weise Menschen fürchten den Tod nicht und erbeben nicht vor ihm wegen der großen Hoffnung, die vor ihnen liegt. Sie gedenken allzeit des Todes als des Ausgangs (aus der Welt) und des letzten Tages, an dem die Adamssöhne gerichtet werden.“[190]

Dieses Ergebnis wird durch die schon oft beobachtete Tatsache bestätigt, dass die Jenseitshoffnung in Verbindung mit dem „Sabbat Gottes“ (*sabb^{e}ṯā d-(ʾ)allāhā*)[191] als dem Paradiesmotiv einen starken Beweggrund zur Askese darstellt.[192] Hinsichtlich dieser eschatologischen Rettung und Ruhe unterstreicht dies Aphrahat mit dem Zitat aus dem

---

[186] D 8:19; FC I, 250 (PS I 396,7-9).
[187] D 13:2; FC I, 316.
[188] D 6:6; FC I, 194 (PS I 268,19-27).
[189] D 8:19; FC I, 250f. (PS I 396,16-397,14).
[190] D 22:1; FC II, 499 (PS I 992,1-5).
[191] Vgl. D 23:13; FC II, 510f.; EPHRÄM, *CDiat* 18,4.
[192] D 13:13; FC II, 324f. (PS I 5694-14); anhand der Belegstellen aus Jes 28,12; 56,1.5 und 56,5 zeigt APHRAHAT den eigentlichen ethischen und eschatologischen Charakter des Sabbats der Ruhe; Vgl. auch die bereits besprochene Thematik unter dem Stichwort „Ruhe“ im ersten Teil.

Hebräerbrief: „Noch steht der Sabbat Gottes aus“ (Heb 4,9):[193] Geschenkte Gegenwart Gottes und noch ausstehende Nähe oder Ruhe Gottes gehören zusammen.[194]

Aphrahat erklärt anhand der biblischen Episode der Heilung des Sohnes der Witwe (Lk 7,14) und der Tochter des Synagogenvorstehers (Mk 5,41), aber auch der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,43)[195] seine Auffassung von den zwei Formen der Auferstehung.

> „Auch unser Herr hat bei seinem ersten Kommen drei Tote wieder zum Leben erweckt (*aḥi*), damit das Zeugnis dreier Bestand hat. Mit einem Doppelwort richtete er sie einzeln (*aqim*) auf. Denn als er den Sohn der Witwe lebendig machte (*aḥi*), rief er ihn zweimal und sprach zu ihm: «Jüngling, Jüngling, steh auf (*qūm*)!» (Lk 7,14). Da lebte er auf und stand auf (*waḥyā wqām*). Auch die Tochter des Synagogenvorstehers rief er zweimal, indem er zu ihr sprach: «Mädchen, Mädchen, steh auf!» (Mk 5,41). Da kehrte ihr Geist zurück, und sie stand auf. Als Lazarus gestorben war, ging er zum Grab, betete und rief mit lauter Stimme und sprach: «Lazarus, komm heraus!» (Joh 11,43). Da lebte er auf und kam aus seinem Grab hervor.“[196] „Dies alles, dass nach einem Doppelwort Tote erstanden, habe ich dir deswegen aufgeschrieben, weil sich zwei Auferstehungen an ihnen ereignen: die erste Auferstehung und die zweite, die zukünftige.“[197]

Diese Erklärung enthält den eigenen Grundgedanken Aphrahats über Jesus, der sich bereits bei seinem ersten Kommen als Gesandter der Versöhnung (*ʾīzgaddā d^{e}-tarʿūṯā*),[198] ja als „Herold (*kārozā*) und Apostel des Höchsten“ (*š^{e}līḥā da-mrayyamā*)[199] und Gottes machtvoller Sprecher („der lebendige Mund Gottes“[200]) erwiesen hat. Ganz in der Linie des Johannesevangeliums wird hier Christus als „die Stimme, die das Wort ist“ als aktiver Akteur Gottes bei der Neuschöpfung dargestellt.[201] Als solcher schenkt

---

[193] D 13:13; FC II, 325 (PS I 20-21).
[194] *Siehe* dazu N.-E. ANDREASEN, Rest and Redemption. A Study of the Biblical Sabbath (AUMSR 11), Michigan 1978, 109-118.
[195] *Siehe* auch in der Parallelität mit Elija: D 21:14; FC II, 488: „Elija erweckte den Sohn der Witwe zum Leben (vgl. 1Kön 17,17-24); Jesus erweckte den Sohn der Witwe zum Leben zusammen mit Lazarus und der Tochter des Synagogenverstehers (vgl. Lk 7,11-17; Joh 11,1-46).
[196] D 8:14; FC I, 247; weitere Erklärung über das Fehlen der Doppelung bei „Lazarus“, *siehe*: BAARDA, Gospel Quotations, 160ff.
[197] D 8:15; FC I, 247.
[198] APHRAHAT lässt jedenfalls keinen Zweifel daran, dass Jesus der Gesandte Gottes (*ʾīzgaddā d-(ʾ)allāhā*), Herold (*kārozā*) und Apostel des Höchsten (*š^{e}līḥā da-mrayyamā*) ist. Es geht ihm klar um den in und durch diesen, seinen Messias-Christus gegenwärtigen und sich offenbarenden Gott.
[199] D 14:39; FC II, 376 (PS I 684,11); Vgl. die gleiche verwendete Bezeichnung in ActThom 2; 20; 123.
[200] D 8:25; FC I, 254 (PS I 405,13); Vgl. OdSal 12,11; *siehe* dazu HAYWARD, Divine Name, 20-21; WAGNER, Gottes Körper, 152-153.
[201] Vgl. dazu C. MOLENBERG, Two Christological Passages in Ephrem Syrus’ *Hymns on Faith*, in: StPatr 20 (1989) 191-196.

er dem Menschen die wahre Liebe und Ruhe und das wahre Leben; er reinigt und richtet (auf), macht ihn zum großen Tempel Gottes. Von Seiten des Menschen ist das „hörende Herz“ erforderlich und notwendig.[202] Aus dem vernehmenden Hören der Stimme folgen Glaube und die Gabe des Lebens(lichtes), die zugleich eine Dynamik für das Halten des Wortes und für die anderen Tugenden bewirken.[203]

Man kann feststellen, dass diese sehr gezielte Aussage Aphrahats ihre Pointe auf der Basis der präsentischen Eschatologie gewinnt, denn wer an die Worte Jesu glaubt, hat das ewige Leben und die ewige Ruhe. Das liegt zunächst daran, dass die Worte Jesu seine Einheit mit dem Vater offenbaren. Der lebenschaffende Geist kommt mit den Worten des Evangeliums und wohnt im Glaubenden. Er befähigt den Menschen, die Worte Jesu zu lernen und sich ihrer zu erinnern, sowie seine Gebote zu halten, um so in der Bundesgemeinschaft Gottes und in der Liebe zu bleiben. Dieses Geistwort hat sogar die Macht, die Menschen aus dem Sündenschlaf aufzuwecken (= aufzurichten); als schöpferisches Wort Gottes selbst hat dieser Messias Jesus Macht, Sünden zu vergeben.[204]

Die Rede (*mēmrā*) und der Spruch (*peṯgāmā*) Gottes ist und bleibt bei Aphrahat maßgebliche schöpferische Handlung, ein Performativ, der das verwirklicht, was er ausspricht. Beide sind im Grunde nicht erinnernde, sondern Leben bzw. Heil (*ḥayyē*) zusagende und neuschaffende Worte. Aus dem Gesagten ergibt sich die enge Verbindung zur Verheißung gemäß dem Johannesevangelium:

> „Unser Herr hat gesagt: «Wer in meinen Geboten wandelt und meine Liebe bewahrt, zu dem kommen wir und nehmen bei ihm Herberge» (Joh 14,23).“[205]

Wer Jesus *liebt*, *bleibt* in seinem Geist wie in seinem Wort, *lebt* in der Macht- und Einflusssphäre Christi und damit „in Christus“; und wer in Christus *bleibt* und sein Wort *bewahrt*, hat das ewige Leben (Joh 5,23f). Das meint Aphrahat auch, wenn er schreibt:

---

[202] *Siehe* oben: 6.1.2.
[203] *Siehe* oben: 5.3.1 und 5.3.2.
[204] Vgl. oben: 5.2.1 auch unten: 11.4.2.
[205] D 6:17; FC I, 209 (PS I 21-23).

„Hören wir auf seine Worte (Christi), um Söhne seines Geheimnisses *(b^{e}nay rāzēh)* zu werden.[206]

Nach allem, was oben zur Besonderheit der Bezeichnung „Söhne der Auferstehung" (*b^{e}nay q^{e}yāmtā*) gesagt wurde, sollen noch die abschließenden Worte Aphrahats aus der Darlegung „Über die Auferweckung der Toten" angeführt werden:

> „Du, mein Lieber, fang über die Auferweckung der Toten keinen Streit an, da der lebendige Mund Zeugnis ablegt: «Ich mache tot, und ich mache auch lebendig» (Dtn 32,39). Aus dem einen Mund (vgl. Dem. II, 6; XV,1) ist beides hervorgegangen. Wie uns das «mache tot» gewiss ist, so sehen wir ein, dass auch das «mache lebendig» wahr und glaubwürdig ist (vgl. Dem. XXI, 6; *b*San 91b[207]). Aus dem, was ich dir bewiesen habe, nimm gläubig an, dass am Tage der Auferstehung (*q^{e}yāmtā*) dein Leib in Ganzheit aufersteht (*nqūm*) und du von deinem Herrn die Belohnung für deinen Glauben erhalten und das in Freude genießen wirst, woran du geglaubt hast!"[208]

Die Rede vom Auferstehen des Leibes bzw. des Fleisches in seiner Ganzheit bezieht sich auf die jüdisch-rabbinische Vorstellung, in der das leiblose Lebendigsein des Menschen unvorstellbar ist.[209]

---

[206] D 14;39; FC II, 376 (PS I 684,11-12).

[207] *b*San 91b: „Raba wies auf einen Widerspruch hin: Es heißt: *ich töte und macht lebendig*, und es heißt: *ich verwunde und schaffe Heilung*!? – Der Heilige, gepriesen sei er, sprach: zuerst belebe ich, die ich getötet habe, nachher heile ich, die ich verwundet habe. Die Rabbannen lehrten: *Ich töte und mache lebendig*; man könnte glauben, er töte den einen und mache den anderen lebendig, wie es gewöhnlich in der Welt zugeht, so heißt es: *Ich verwunde und schaffe Heilung*; wie die Verwundung und die Heilung an derselben Person erfolgt, ebenso erfolgt auch die Tötung und die Belebung an derselben Person. Hier aus entnehme man eine Erwiderung gegen diejenigen, welche sagen, die Auferstehung der Toten sei nicht in der Tora zu finden" (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. IX, 35f.).

[208] D 8:25; FC I, 254.

[209] Z.B. mit dem Gleichnis vom Lahme und Blinden aus dem Traktat *b*San 91b: „Einst hatte ein König aus Fleisch und Blut schöne Früchte in seinem Obstgarten, in dem er zwei Wächter angestellt hatte, einen Lahmen und einen blinden. Da sprach der Lahme zum Blinden: Ich sehe schöne Frühfrüchte im Garten; komm, lass mich auf dir reiten, und wir holen sie uns und essen. Hierauf setzte sich der Lahme auf den Blinden, und sie holten sie und aßen. Nach Verlauf von Tagen kam der Eigentümer des Obstgartens und fragte sie, wo dem die schönen Frühfruchte hingekommen seien. Der Lahme erwiderte: Habe ich denn Füße, um gehen zu können? Der Blinde erwiderte: Habe ich denn Augen, um sehen zu können? Was tat er nun? Er setzte den Lahmen auf den Blinden und bestrafte sie zusammen. Ebenso verfährt auch der Heilige, gepriesen sei er; er holt die Seele und bringt sie in den Körper, sodann bestraft er sie zusammen, wie er heißt: er ruft den Himmel droben und die Erde, um mit seinem Volke zu rechten; er ruft den Himmel droben, das ist die Seele, und die Erde, um mit seinem Volke zu rechten, das ist der Körper" (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. IX, 34); weiters *siehe*: WAHLE, Anthropologie, 174f. und die dort angegebene Belege.

Wiedervereinigung mit dem Heiligen Geist

Vor diesem Hintergrund ist der Schwerpunkt der Darlegung Aphrahats über die Vereinigung der Leib-Seele-Einheit mit dem Heiligen Geist nochmals in Erinnerung zu rufen.[210] Solche Vereinigung macht das Menschsein des Menschen aus. Das gilt sowohl für den Urzustand des ersten Menschen als auch für die geschichtliche Existenz jedes einzelnen Christen und dessen eschatologischer Vollendung. Folgende Stelle gilt beispielsweise als Beschreibung für die vornehmste Funktion und Aufgabe des Heiligen Geistes in der eschatologischen Vollendung. Sie lautet:

> „Denk an das, mein Lieber, was ich dir in der Darlegung über die Einzelnen dargelegt habe, dass der Geist, den die Gerechten empfangen, zu unserem Herrn, *zu seiner himmlischen Natur* (*la-k^{e}yānāh š^{e}mayyā*),[211] zurückkehrt bis zur Zeit der Auferstehung, da er kommt, den Leib zu bekleiden, in dem er gewohnt hat. Die ganze Zeit hält er ihn vor Gott in Erinnerung und bemüht sich um die Auferweckung des Leibes, in dem er gewohnt hat, wie die Prophet Jesaja über *die Kirche aus den Völkern* gesagt hat: «Treu und standhaft mögen die sein, die deiner vor dem Herrn gedenken, und du sollst ihnen keine Ruhe gönnen» (Jes 62,6f.). Die Gottlosen haben keinen, der sie vor dem Herrn in Erinnerung ruft, das der Geist der Heiligkeit fern von ihnen ist, da sie ganz sinnenhaft sind und sinnenhaft auch begraben wurden.“[212]
>
> „Wer aber den Geist Christi (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) in Reinheit bewahrt hat, (dessen Geist) spricht zu ihm (zu erg.: Christus), sobald er zur (Natur) Christi zurückkehrt: «Der Leib, zu dem ich ging und den ich anzog aus dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt.» Der Geist der Heiligkeit (*rūḥā d^{e}-qudšā*) drängt Christus zur Auferweckung des Leibes (*q^{e}yāmteh paḡrā*), der ihn rein bewahrt hat. Der Geist (*rūḥā*) verlangt, aufs neue mit dem Leibe verbunden zu werden, damit dieser in Herrlichkeit aufersteht (*d-n^{e}qūm*).“[213]

Weiters beschreibt Aphrahat diese Funktion in seiner ganz orientalischen Erzählmanier wie folgt:

> „Sobald die Zeit der endgültigen Vollendung da ist und sich die Zeit der Auferweckung (*q^{e}yāmtā*) genaht hat, empfängt der Geist der Heiligkeit (*rūḥā d^{e}-qudšā*), der in Reinheit bewahrt worden ist, große Kraft aus seiner Natur (*k^{e}yānāh*) und geht vor Christus her, stellt sich (*q^{e}yāmā*) an den Eingang der Gräber, wo die Menschen begraben liegen, die ihn in Reinheit bewahrt haben, und wartet auf den *Lärm* (*qʿātā*).[214] Sobald die Engel (*ʿīrīn*) die Pforten des Himmels vor dem König geöffnet

---

[210] Vgl. oben: 5.3.4.
[211] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 189 mit Anm. 81.
[212] D 8:23; FC I, 253 (PS I 404,4-19).
[213] D 6:14; FC I, 206 (PS I 293,24-296,7).
[214] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 192 Anm. 86; weist auf die Parallele des Wortes *qʿātā* (Lärm) mit *qālā* (Stimme/Klang) gemäß Joh 1,1; 1,14; 5,25 hin (PS I 392,1-9). Dieses Wort ist auch im Gleichnis von klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,9-13) zu finden: „Wer zum Bräutigam eingeladen ist, bereite

haben, erschallt das Horn und ertönen die Posaunen (vgl. 1Kor 15,52). Der Geist (*rūḥā*), der auf den *Lärm* (*qʿātā*) wartet, horcht auf und öffnet eilends die Gräber und richtet die Leiber auf (*wamqīmā*) und das, was in ihnen verborgen ist (zu erg.: den seelischen Geist), und bekleidet (sie) mit der ihn begleitenden Herrlichkeit. Er selbst (zu erg.: der Geist) bleibt drinnen zur Aufrichtung des Leibes (*qᵉyāmteh pagrā*), die Herrlichkeit bleibt draußen zum Schmuck des Leibes. *Verschlungen* wird der sinnenhafte Geist im himmlischen Geist. *Der ganze Mensch ist des Geistes* (vgl. 1Kor 15,54), wenn sein Leib in ihm ist. *Verschlungen* wird der Tod im Leben, und der Leib wird *im Geist verschlungen*. Der Mensch *fliegt*,[215] vom Geist (erfüllt), dem *König* (*malkā*) entgegen (vgl. 1Thess 4,17), und dieser nimmt ihn freudig auf. Christus (*mᵉšīḥā*) nimmt die gute Beschaffenheit des Leibes, der den Geist rein bewahrt hat, entgegen."[216]

Aphrahat greift das vorgegebene orientalische und biblische Vorstellungsmaterial auf, verbindet es aber mit der Bundes- und Geschichtstheologie und transformiert es gleichzeitig christologisch: Der Messias-Christus selbst ist die Stimme Gottes (*qālā d-(ʾ)allāhā*); dieser König oder Königssohn (*bar malkā*)[217] und dessen Geist (*rūḥā mᵉšīḥā*) ist der „Erwecker" (*mʿyrnʿ*) und „Lebendigmacher" (*maḥyānā*);[218] er ist der „Schöpfer" des Auferstehungsmenschen.

Gleichwohl bleibt zu berücksichtigen, dass Aphrahat die Auferstehung mit der pneumatischen Heilswirklichkeit zusammendenkt. Damit wiederholt sich ein Motiv, das schon mit der Gabe des Heiligen Geistes bzw. des Geistes Christi als realer Bekleidung und Einwohnung Gottes bei der Taufe angeklungen ist. Während die Leib-Seele-Einheit passiv im Grab verbleibt, übernimmt der Heilige Geist in der zukünftigen Eschatologie eine aktive Rolle.[219] Dies bekundet sich in seinem Handeln gerade dadurch, dass er für die Menschen „eintritt", indem er Christus bittet, seine früheren Träger aufzuerwecken.[220]

---

sich. Wer seine Lampe angezündet hat, lasse nicht zu, dass sie erlischt. Wer auf den Lärm (*qʿātā*) wartet, nehme in seinem Gefäß Öl mit (Mt 25,4.6)" (D 6:1; FC I, 188; PS I 253,7).

[215] Vgl. IRENÄUS, *Adv. haer.* 5,9,1.

[216] D 6:14; FC I, 206f. (PS I 296,11-297,7) [Kursivierung vom Verfasser].

[217] Weitere Diskussion bei KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 197 Anm. 104.

[218] Vgl. oben: 7.2; *siehe* dazu der Titel Christi als „Lebendigmacher" in den ActThom, 39; 42;45;47;53;60;65;115;129;136;149.

[219] Vgl. Ebd., 192.

[220] Vgl. D 6:14; für APHRAHAT ist dieser zum Menschen gehörende Geist Christi identisch mit dem Engel vor dem Angesicht des Vaters. Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in D 6:15, worauf Winfrid CRAMER, besonders in Bezug auf das Zitat im Mathäusevangelium, aufmerksam gemacht hat: CRAMER, Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, 130-146.

Unter Berufung auf das Verschlingungmotiv geht es in dieser Beschreibung um „die endgültige Wiederherstellung des Urzustandes des Menschen durch Auferweckung und Bekleidung mit Herrlichkeit sowie den absolut neuen Endzustand durch seine totale Hineinnahme in den Heiligen Geist.“[221] Trotz alledem muss man auch hier die Möglichkeit offen lassen, dass Aphrahat mit seiner Aussage meinte (unter Berufung auf 1Kor 15,54), dass sich das Dasein der Auferweckten in der pneumatischen Leibhaftigkeit befindet. Mit PETER BRUNS ist festzustellen, dass ihre Polarität nicht in einer Leib-Seele-Spannung besteht, „sondern in der Relation des Leib-Seele-Organismus zur göttlichen *rūḥā*, die wesentlich die Auferstehungswirklichkeit bestimmt.“[222]

Folgerichtig kann auch die Bitte des Heiligen Geistes an Christus, wie das WINFRID CRAMER und PETER BRUNS [223] sehen, mit der dienenden Funktion der Pneumatologie Aphrahats, aber auch mit der Christologie und Soteriologie verbunden werden. Spielt der Logos in der Eschatologie nach Meinung Tatians überhaupt keine Rolle,[224] bevorzugt Aphrahat das Christusheilsgeschehen. Das wird dadurch bestätigt, dass Aphrahat die Kontinuität der Heilsfunktion des himmlischen Geistes einschränkt und zugleich das Heilswirken Christi, des Sohnes Gottes hervorhebt, ohne Gott den Vater in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

Derlei Gedanken mögen auf den ersten Blick gewagt erscheinen, weil Aphrahat den Akt der Auferweckung nicht explizit als trinitarisches Geschehen deutet.[225] Er besitzt jedoch nach Aphrahat ein solides Fundament in den oben zitierten Texten aus dem ersten Korintherbrief 15,40ff.[226] Um diese Darlegung genauer zu erfassen, ist es notwendig zu klären, warum Aphrahat den so beschrittenen Weg als die grundlegende Richtung seiner ganzen Darlegung vorgibt. Es geht ihm um die Umgestaltung des Menschen und seine

---

[221] CRAMER, Geist Gottes, 81; Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 193.
[222] BRUNS, Christusbild, 186.
[223] CRAMER, Geist Gottes, 80; BRUNS, Christusbild, 186ff.
[224] *Or*. 15,1; *siehe* dazu HUNT, Christianity, 49.
[225] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 192; in Anm. 86 sucht er nachzuweisen, dass die Auferweckung doch ein trinitarisches Geschehen ist. Ausgehend vom Zitat „Sobald die Zeit der endgültigen Vollendung da ist und sich die Zeit der Auferweckung (*q^{e}yāmtā*) genaht hat“ (D 6:14) ist er der Überzeugung, dass der Gott-Vater diese Zeit der Auferweckung kennt und dass die Entscheidung an ihm liegt; doch vorsichtig schreibt KANIYAMPARAMPIL weiter: „Even though, Aphrahat does not speak of it, we can imagine that it is the Father who decides it (Cf. Mt 24,36; Mk 13,32).“
[226] D 6:14; FC I, 205f. (Text ist bereits zitiert).

eschatologische Vollendung, d.h. seinen Status als Erlöster (= Losgekaufter) ganz nach dem Bild Christi.[227] Im Blick auf den Text von 1Kor 15,40ff spricht Aphrahat von der übernatürlichen Bestimmung Adams, der Staubnatur, die nach dem „Bild“ oder der „Gestalt“ Christi, des himmlischen Adams, umgewandelt werden soll.[228] So schreibt Aphrahat

> „Das ist, was der Apostel gesagt hat: «Ein anderer Leib ist der im Himmel und ein anderer der auf der Erde» (1Kor 15,40). Dieses Wort mußt du so verstehen: Wenn der Leib der Gerechten aufersteht, *wird er verwandelt und himmlischer (š^{e}mayyā) genannt*; der Leib aber, der nicht verwandelt wird, *wird nach seiner Natur irdisch genant*.“[229] „Er (zu erg.: der Apostel) hat ferner gesagt: «Wenn der Geist Christi in euch ist, seid ihr des Geistes» (Rom 8,9). […] So wird auch bei der Auferstehung der Toten den Gerechten eine Wandlung zuteil, und die irdische Gestalt wird in *die himmlische Verschlungen*, so dass *der Leib himmlisch (š^{e}mayītā) genant wird. Der (Leib), der nicht verwandelt wird, wird irdisch genannt*.“[230]

Durch dieses „Verwandeltwerden“ empfangen die Menschen Anteil am „Bild“ Christi bzw. an seiner himmlischen Herrlichkeitsgestalt[231] und sie werden „himmlisch“ (*š^{e}mayyā/š^{e}mayītā*) genannt. Im Rahmen dieser typologischen Exegese ist Adams-Christologie Aphrahats zu werten.[232]

---

[227] D 23:51; FC II, 560 (PS II 97,17-21): „Der Apostel hat gesagt: «Er hat uns hinaufgeführt und uns bei sich im Himmel einen Platz (*ʾaṯrā*) gegeben» (Eph 2,6). Der Anfang unserer Auferstehung (*q^{e}yāmtā*) ist der Leib, den er (zu erg.: Gott) von uns angezogen, aus der Knechtschaft befreit und zu sich hinaufgeführt hat“; Vgl. DROST-ABGARJAN, Eschatologie, 310; er weist auf den verwendeten Terminus *q^{e}yāmtā* (wörtl. Auferstehung) in engem Zusammenhang zwischen der Auferstehung des menschlichen Fleisches mit der Auferstehung Christi hin.

[228] Vgl. DRIJVERS, Thomasakten (Einleitung), 299: nach der frühsyrischen Tradition ist der Geist viel stärker mit Christus verbunden als mit Gott.

[229] D 8:4; FC I, 239 (PS I 368,19-25).

[230] D 8:5; FC I, 239-240 (PS I 369,9-17) (Hervorhebung vom Verfasser).

[231] D 6:18; FC I, 211f (PS I 309,7-20): „Ferner hat er (der Apostel) gesagt: «Plötzlich, wie in einem Augenblick, werden die Toten erstehen, unverweslich, und wir werden verwandelt werden» (1Kor 15,52). Die aber verwandelt werden, ziehen die Gestalt des himmlischen Adam an und werden geistig; die aber nicht verwandelt werden, verbleiben in der sinnenhaften, in der geschöpflichen Natur Adams, der aus Staub ist. Sie bleiben in ihrer Natur auf der unteren Erde. Daraufhin werden die Himmlischen zum Himmel entrissen (vgl. 1Thes 4,17), und der Geist, den sie angezogen haben, lässt sie fliegen, und sie erben das Reich, das ihen von Anfang an bereitet ist. Die Sinnenhaften verbleiben auf der Erde durch das Gewicht ihrer Leiber und «kehren in die Unterwelt zurück (Ps 9,18), wo Heulen ist und Zähnenknirschen» (Mt 8,12)“; D 8:2; FC I, 237: „Als nämlich die Toten (ins Grab) hineingingen, waren sie etwas, wenn sie (dort) lange Zeit sind, sind sie nichts mehr. Sobald aber die Zeit da ist, da die Toten erstehen, wird das, was nichts ist, zu etwas, entsprechend seinem ersten Zustand, und dem Zustand wird eine Verwandlung zugefügt.“

[232] Vgl. ActThom, 10.48.72.

Die in der oben genannten Stelle bezeugte Auffassung legt den Schluss nahe, dass der Mensch zur Christusbegegnung auch fähig ist, wenn er ganz durchgeistigt wird. Umso verständlicher ist daher auch, weshalb Aphrahat die Analogie zwischen dem Status der Getauften und dem Urzustand Adams, der Staubnatur darstellt.[233] Denn für ihn liegt der Ausgangspunkt für beides im „Geist aus einem Teilchen der Gottheit (*beṣrā d-(ʾ)allāhūtā*), und er ist nicht sterblich (*wlā māyūṯa*).“[234]

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang insbesonders das Ergebnis der Untersuchung WINFRID CRAMERS. Das Bild wie auch der Inhalt der Aussage, obwohl Aphrahat hier seine Gedanken mit Verweis auf 1Kor 15,44 zu stützen scheint, sei grundverschieden von dem des Paulus. „Wenn Aphrahat trotzdem Paulus zitiert, so versucht er dadurch, sein Sondergut mit der Bibel zu harmonisieren, vielleicht auch zu rechtfertigen.“[235]

Zwei Leben

Zur Erklärung dieser Auffassung Aphrahats ist nochmals an seinen Gedanken über die Taufe als „Bezeichnung (*rūšmā*) des (deines) Lebens“ zu erinnern.[236] Hier sind wichtige Gesichtspunkte festgehalten: Die Rede von der „Erlösung“ (*purqānā*) bedeutet nichts anderes als das „Leben“ (*ḥayyē*) (vgl. Joh 3,5).[237] Erst mit dem „Sakrament der Taufe“ (*rāzā d^{e}-maʿmōḏīṯā*),[238] das Jesus selbst gegeben bzw. offenbart hat, beginnt das wahre Leben.[239] In diesem Zusammenhang ist dann das verwendete Wort „Bezeichnung“ (*rūšmā*) zu beachten. In dieser Darlegung steht „Bezeichnung“ im Rahmen der Taufspendung,[240] in der die drei großen und preiswürdigen Namen: Vater, Sohn und Geist

---

[233] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 193.
[234] D 6:13-14; FC I, 204f (der ganze Text ist bereits zitiert); *siehe* oben: 5.3.2.
[235] CRAMER, Geist Gottes, 81.
[236] D 23:63; FC II, 574 (PS II 133,4-14) [der Text ist bereits im Abschnitt: 2.2.2.]; Vgl. dazu S. E. MYERS, Initiation by Anointing in Early Syriac-Speaking Christianity, in: StLi 31 (2001) 150-170; ActThom, 120, spricht von der Taufe als *rūšmē(h) d-īšoʿm^{e}šīḥā*; *DERS.*, Spirit, 109-125.
[237] GAVIN, Aphraates, 14-15.
[238] D 1:17; FC I, 95 (PS I 40,29).
[239] D 1:17; FC I, 95 (PS I 40,30-32): „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird leben. Wer aber nicht glaubt, wird gerichtet werden (Mk 16,16).“
[240] SCHWEN, Afrahat, 59 bringt den Einwand gegen Georg BERT an, der diesen Akt der Bezeichnung mit der Übergabe des Taufbekenntnisses gleichsetzt, eben weil hier nicht vom Symbol die Rede ist.

der Heiligkeit, über dem Haupt angerufen werden.[241] In der *XII. Demonstratio* „Über das Pascha“ spricht Aphrahat von der „Bezeichnung mit dem Kreuz“ (*rūšmā d^e-ṣ^elīḏā*),[242] während im 3. Kapitel der *XXIII. Darlegung* vom „Zeichen des Lebensymbols“ (*rūšmā d^e-rāzā d^e-ḥayyē*)[243] die Rede ist.

Zur weiteren Erklärung der Auffassung Aphrahats über zwei Leben ist ebenfalls an den ganzen Text des 34. Kapitels aus der *XIV. Demonstratio* zu erinnern.[244] Hier geht es um die Rede vom „Ort“ (*ʾaṯrā*) im Zusammenhang mit dem Ausdruck „Schatz“ (*gazzā* und *sīmṯā*).[245] Insgesamt lässt sich eine Folge von Reflexionen über zwei Leben in dieser Darlegung aufdecken. Auf der Tempelthematik basierend, denkt Aphrahat nicht nur an eine dynamische und personale Einwohnung, sondern auch an eine Konsequenz für das praktisch-asketische Leben hier auf der Erde. Das ist das erste Leben, das sich noch unter dem Schatten des Todes ereignet. Für Aphrahat ist dieses erste, irdische Leben von wichtiger Bedeutung als Prüfstein für das zweite Leben nach der zweiten Auferstehung.[246]

Beruhend auf ntl. Schriften spricht Aphrahat hier von der Vergeltung bzw. Belohnung und vergleicht sie mit dem geforderten Arbeitslohn (vgl. Lev 19,13).[247] Dies erfolgt

---

[241] Vgl. DUNCAN, Baptism, 114-115; in den Oden Salomon, *siehe*: UNTERGAßMAIR, Im Namen Jesu, 351-361; siehe oben im ersten Teil: 2.3.

[242] D 12:13; FC II, 312 (PS I 537,11); aus dem Kontext ist die Unterscheidung zwischen dem Akt der Bezeichnung als Salbung auf die Stirn und der Spendung der Taufe als Untertauchen im heiligen Wasser ersichtlich; *siehe* dazu: S. P. BROCK, The Transition to a Post-Baptismal Anointing in the Antiochene Rite, in: B. D. SPINKS (ed.), The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies: In Honour of Arthur Hubert Couratin (BEL.S 19), Roma 1981, 215-225.

[243] D 23:3; FC II, 529 (PS II 9,5).

[244] Der Text ist bereits zitiert, *siehe*: 6.6.1.

[245] *Siehe* oben: 7.3.1.

[246] In diesem Zusammenhang spricht APHRAHAT von der chrislichen Taufe als „Wasser der Erprobung“, auf die noch zurückzukommen sein wird; D 7:18; FC I, 227 (PS I 344,6).

[247] D 22:18-19; FC II, 513f.; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 15,14-17; bezüglich der rabbinsichen Tradition *siehe*: C. HEZSER, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse, Freiburg 1990, 193ff. Die Bedeutung des gerechten Lohnes bei Apharahat ist weniger ein reines Geschenk Gottes, sondern der Lohn für die Mühen des irdischen Lebens, die der Mesch bei Gott „fordern“ soll. Diesbezüglich bemerkt Gustav DALMAN, dass es hier weniger um ein Leben mit Gott geht, sondern um die Teilnahme der Menschen an der Gottesherrschaft; DALMAN, Worte Jesu, 132. Es ist der Lohn für ein gerechtes Leben, dass der gerechte Mensch mit Gott über die Welt herrscht. Es geht also um die Teilhabe an JHWHS/Gottes Macht. Der oben angeführte Gedanke über die Schöpfung als Bund und als Auftrag, und damit zusammenhängend die Wiederherstellung der Gottähnlichkeit der ursprünglichen Schöpfung, kommt hier wieder deutlich zutage; Vgl. dazu J. MARBÖCK, Lohn – Verdienst – umsonst? Stationen eines Gespräches im Alten Testament, in: Weisheit

entsprechend den im ersten, irdischen Leben vollbrachten Werken, denn: „Ihr seid die angeworbenen Arbeiter, die den Lohn empfangen und noch mehr fordern (vgl. Mt 20,11f)“;[248] „jeder empfängt seiner Mühe gemäß seinen Lohn“ (vgl. Lk 19,15-26; Mt 25,14-30). Denn „ein jeder erhält aufgrund seiner Arbeit seinen Lohn“ (1Kor 3,8).[249] Aber: „Wer ein schlechter Arbeiter im Weinberg war, empfängt gesenkten Hauptes seinen Lohn und kann nicht mehr fordern.“[250]

Im Hinblick auf den Aufenthaltsort nach der zweiten Auferstehung hat dies Konsequenzen, die auf dem eschatologisch bestimmten Glauben basieren. Das hat für Aphrahat ausschlaggebende Bedeutung. Die Frevler und die Völker, die Gott nicht anerkennen, erhalten den zweiten, ewigen Tod; sie kehren zur Scheol zurück. Dort, unter der Erde, ist ihr Aufenthaltsort; der der Gerechten aber ist im Himmel bzw. im himmlischen Paradies.[251] Sie empfangen das zweite, vollkommene Leben ohne Mangel und ohne Tod zum Erbe. Bildlich gefasst und zwar in verschiedenen Variationen, beschreibt Aphrahat dieses zweite Leben nach der zweiten Auferstehung mit Wohnung Gottes, Wohnstatt und Bleibe, Ort, Sabbat und Ruhe.[252]

Ähnlichlautend und gleichsam kommentierend ist folgende Darstellung aus der *XXII. Demonstratio* Kapitel 12, die bedeutsam für die Kenntnis des eschatologischen Glaubens der frühsyrischen Kirche ist:

> „An jenem Ort vergessen sie diese Welt, dort haben sie keine Bedürftigkeit. Sie lieben einander in überströmender Liebe. Auf ihren Leibern ruht keine Schwere, da sie eilends dahinfliegen wie die Tauben zu ihren Luken (vgl. Jes 60,8). In ihrem Sinn denken sie nicht an das Böse, noch steigt in ihrem Herzen irgendeine Unreinheit auf. An jenem Ort findet sich keine natürliche Begierde, sie sind dort von allen Begierden befreit. In ihrem Herzen steigt weder Zorn noch Schmähung auf, al-

---

und Frömmigkeit. Studien zur alttestamentlichen Literatur der Spätzeit (ÖBS 29), Frankfurt a.M. u.a 2006, 227-236.

[248] D 14:38; FC II, 374 (PS I 680,5-7); Vgl. EPHRÄM, *CNis* 72,7.

[249] D 22:18; FC II, 513; Vgl. dazu die Ermahnung APHRAHATs an die Hirten der Kirche in: D 14:16; FC I, 347 (PS I 613,9-10): „Die ausgezeichneten Hirten sollen sich um ihre Herden kümmern, damit sie vom Oberhirten (*raḇ rāʿawwātā*) Lohn empfangen“; es geht also um den göttlichen Lohn für das getane Gute.

[250] D 7:17; FC I, 226.

[251] Vgl. D 22:12; FC II, 508; der Ort des ewigen Lebens steht hier in Korrelation mit dem Paradies der ersten Schöpfung.

[252] D 22:13; FC II, 510f: Wohnung Gottes, Ort des Lebens, Vollkommener Ort, Ort des Lichtes, Ort stolzer Pracht, Sabbat Gottes, Tag der Ruhe, Ruhe der Gerechten, Erquickung der Aufrechten. Wohnstatt und Bleibe der Gerechten und Heiligen, Ort unserer Hoffnung, Haus unseres straken Vertrauens, Ort unseres Schatzes, Ort, der unsere Mühe tilgt, unsere Drangsal vernichtet und unsere Seufzer erstickt.

le sündengebärenden Dinge werden ihnen genommen. Es glüht in ihrem Herzen wechselseitige Liebe, kein Haß macht sich in ihrer Mitte fest. Sie brauchen dort kein Häuser zu bauen, da sie im Licht wohnen und in den Wohnungen der Heiligen. Sie brauchen kein gewobenes Gewand, da sie mit ewigem Lichtglanz umhüllt sind. Auch bedürfen sie nicht der Speise, da sie an seinem Tische liegen und auf ewig speisen.

Die Luft dort ist lieblich und prächtig, sein Licht strahlt schön und angenehm. Dort sind schöne Bäume gepflanzt, deren Früchte nicht abfallen und die ihr Laubwerk nicht abwerfen (vgl. Ps 1,3). Ihr Blattwerk ist herrlich, ihr Duft köstlich, ihres Geschmackes kann man nicht überdrüssig werden. Weit ist der Ort und unbegrenzt, seine Bewohner sehen das Ferne so, als ob es in ihrer Nähe wäre. Dort wird kein Erbe geteilt, keiner spricht zum anderen: «Das ist meins, das ist deins.» Dort wird man nicht durch maßlose Gier gefesselt, dort irrt man nicht in bezug auf das Gedachte. Dort liebt keiner den anderen mit größerer Ehrfurcht, sondern überströmend liebt man einander in gleicher Weise.

Sie nehmen dort keine Frauen und zeugen dort keine Kinder. Dort wird nicht zwischen Männlichem und Weiblichem geschieden, sondern alle sind Söhne des Vaters im Himmel, wie der Prophet gesagt hat: «Ist denn nicht einer unser aller Vater, hat uns nicht ein Gott geschaffen?» (Mal 2,10).“[253]

9.3.3. Bundessöhne – Söhne seines Geheimnisses

Wie die bisher angeführten Darlegungen zeigen, verwendet Aphrahat drei Haupttermini für die Auferstehung: *ḥāyyitā* oder *ḥāyitā* (wörtl. Lebendigmachung, Wiederbelebung), *q^{e}yāmā* (wörtl. das Auferstehen, Sich Aufrichten, das Aufwachen) und *q^{e}yāmtā* (wörtl. Auferstehung).[254]

Auf die besondere funktionale Bedeutung des dritten Terminus *q^{e}yāmtā* für die Korrelation der Auferstehung des Fleisches mit der Auferstehung Christi wurde schon hingewiesen.[255] Die ersten zwei Termini erscheinen bei Aphrahat wiederum in zwei Zusammenhängen. Einerseits stehen sie in enger Beziehung sowohl mit dem Schöpfungsakt Gottes bei der Formung des ersten Menschen (Adam) aus dem Staub als auch mit dem bei der Aufrichtung des irdischen Menschen als Leib-Seele-Organismus mit dem Lebensodem Gottes. Der diesbezügliche Kernsatz lautet: „Die Toten werden durch Gott wie im Schöpfungsakt von den Gräbern und der Erde durch diesen Odem auferweckt,

[253] D 22:12; FC II, 508f.
[254] DROST-ABGARJAN, Eschatologie, 309.
[255] Vgl. JARKINS, Aphrahat, 83.

aufgerichtet, lebendig gemacht.“[256] Andererseits beziehen sie sich auf die sittlich-geistige Aufrichtung des Menschen nach dem Sündenfall des ersten Menschen (Adam). Hier muss allerdings hinzugefügt werden, dass solche Aufrichtung – wie Aphrahat immer wieder betont – sich durch den Glauben an Gott „in Christus“ vollzieht.[257]

In diesem Zusammenhang sei noch angemerkt, dass der Begriff *q^{e}yāmā* unterschiedliche Aspekte beinhaltet, sowohl Bund, Vertrag, Verheißung und Band/Fesseln als auch Gemeinschaft mit den Engeln und die mystische Tempelthematik in Zusammenhang mit dem Sehen/Schauen Gottes, mit dem Stehen vor Gott bzw. dem Gottes-Dienst und mit der Auferstehung.[258] Mit dieser Aufzählung ist auch die primäre Bedeutung des *q^{e}yāmā*-Ausdruckes angegeben: er bezeichnet *alle*, die sich glaubend zum auferstandenen Christus bekennen. Wie der Begriff „Jünger“ gilt der syrischen *q^{e}yāmā*-Ausdruck für *alle Christen*.[259] Es handelt sich also um die Gesamtheit der Kirche, d.h. *alle* Mitglieder: Verheiratete und Unverheiratete; Laien/Gläubige, Klerus (Bischöfe [*rāʿawwātā*], Priester [*qaššīšē*], Diakone [*šammašē*] oder Diakonissen [*ʾmšammašē*])[260] sowie Bundessöhne (*b^{e}nay q^{e}yāmā*) und Bundestöchter (*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*).[261] An diese Gesamtheit der Kirche geht der freundliche Ratschlag der Provinzialsynode im Jahr 344, der Aphrahat als „Worte der Ruhe und des Friedens“ zusammenfassend in der *XIV. Darlegung* dokumentiert.[262]

Besonders relevant für die hier behandelte Thematik ist der Gedanke von der Christus-Zugehörigkeit in einem innig vertrauten Verhältnis. Was hier hervortritt, ist aus den oben angeführten Antworten Aphrahats auf die Frage: „Woher kommt die Erkenntnis-

---

[256] DROST-ABGARJAN, Eschatologie, 309.
[257] Ebd.; Vgl. dazu S. A. HARVEY, The Edessan Martyrs and the Ascetic Tradition, in: V. Symposium Syriacum, Roma 1990, 195-206, hier: 199.
[258] JARKINS, Aphrahat, 85.
[259] NEDUNGATT, Covenanters, 195.
[260] Vgl. GRIFFITH, Monks, 142f.
[261] Weiters *siehe* unten: 10.3.
[262] Besonders hier D 14:1; FC II, 330f (PS I 573,3-14): „Wir alle, wie wir versammelt sind, fassten den Beschluß, diesen Brief allen unseren Brüdern zu schreiben, den Söhnen der Kirche an verschiedenen Orten, (wir) Bischöfe, Priester und Diakone und die ganze Kirche Gottes mit der Gesamtheit ihrer Kinder an verschiedenen Orten, die (jetzt) bei uns sind: unseren überaus geliebten Brüdern, Bischöfen, Priestern und Diakonen mit allen Kindern der Kirche (*yaldā d-ʿēdtā*), die bei euch sind, und dem ganzen Volk Gottes in Seleukia und Ktesiphon und an verschiedenen Orten sei in unserm Herrn und Gott und Lebendigmacher, der durch Christus uns belebt und in seine Nähe geholt hat, Friede in Fülle“; *siehe* dazu: NEDUNGATT, Covenanters, 202; GRESCHAT, Taten, 419.

fülle des Menschenherzens?“, die alle unter die Kategorie der Einwohnungsgegenwart Christi im Glaubenden fallen, deutlich zu sehen.[263] Die „Christus-Angehörigkeit“ hat die „Christus-Innigkeit“ in sich. Beharrt man nun darauf, dass die Einwohnungsgegenwart Christi mit dem „Neu-Erschaffen“ des verborgenen Inneren des Menschen zu tun hat, so geht man nicht fehl, wenn man dies mit der Verkündigung und der Annahme des heiligen Spruchs und des lebenspendenden Wortes Gottes verbindet.[264] Das Anliegen Aphrahats findet hierin seine Zuspitzung, wenn er zu seinen Glaubensgenossen sagt: „Horchen wir auf die Stimme des Bräutigams, dass wir mit ihm ins Brautgemach eintreten.“[265] Weiters: „Hören wir auf seine Worte, um Söhne seines Geheimnisses *(b^{e}nay rāzēh)* zu werden!“[266] An anderer Stelle spricht Aphrahat unter Berufung auf den Hebräerbrief:

> „Jesus, unser Erlöser, beschnitt die Völker, die zum Glauben an ihn kamen, zum zweiten Mal durch die Beschneidung des Herzens, sie ließen sich taufen und wurden beschnitten mit dem Schwert, «das sein Wort ist, das schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert» (Hebr 4,12).“[267]

Um „Söhne seines Geheimnisses“ zu werden, sollen die zur Nachfolge Gerufenen die Heiligen Schriften lesen, lernen und richtig verstehen; sie sollen hörend und lernend in Gemeinschaft mit Jesus Christus leben. Sie sollen aber auch das empfangene Heil, das sie von Gott durch diesen Messias-Christus erhalten, ohne Neid und uneigenützig an die Söhne und Töchter des Bundes weiterreichen.[268]

9.4. Zusammenfassung

Aus Joh 1,1.14 wurde die besondere Bezeichnung Jesu als „die Stimme, die das Wort ist“ dargestellt. Das Besondere an den Darlegungen Aphrahats liegt darin, dass er sich auf die aktive Rolle Christi bei der Neuschöpfung des Menschen konzentriert. Das Paradox mit der sog. „Schöpfungs-Christologie“, in der die aktive Rolle des „Logos“ bei der ersten Schöpfung deutlich in Erscheinung tritt, ist hier nicht geringer. Aus der Basis der bisherigen Beobachtungen hinsichtlich der soteriologischen Bedeutung Christi als

---

[263] *Siehe* oben: 6.1.2.
[264] D 18:4; FC II, 434 (PS I 825,14-15).
[265] D 6:1; FC I, 185 (PS I 248,1-2).
[266] D 14;39; FC II, 376 (PS I 684,11-12).
[267] D 11:12; FC I, 295 (PS I 501,13-16).
[268] *Siehe* oben: 1.2.

der Wachende im Gottes- und Menschendienst, insbesondere aber als „Erwecker“ (*mʿyrnʿ*) bzw. „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*) [oben: 7. Kapitel] zeigt es sich, dass Aphrahat eine biblisch orientierte „Adams-Christologie“ vertritt. Er spricht darüber sehr ausführlich. Dabei ist es charakteristisch, dass Aphrahat die aktive Rolle Christi bei der ersten Schöpfung in seinen Darlegungen nicht expliziert. Jesus Christus ist und bleibt als Gesandter, als „Apostel des Höchsten“. Als Heilbringer gleichsam „die Stimme, die das Wort ist“, ist er aktiver Akteur Gottes bei der Neuschöpfung zur Christusförmigkeit.

Was aus dieser christologisch-soteriologischen Schriftauslegung folgt, ist die Betonung der engen Verknüpfung zwischen Menschengestaltigkeit Gottes in der Fleischwerdung Christi und Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese Verknüpfung ist von entscheidender Bedeutung, gerade im Hinblick auf die Möglichkeit der Wiederherstellung der Adams-Ebenbildlichkeit. Gott in Jesus Christus ist das Bild und die Form des neuen Menschen. Das heißt weiter: Gott wird Mensch, damit der Mensch wieder zum Bild Gottes, zur Gottähnlichkeit der ursprünglichen Schöpfung wird. In der Vergöttlichung des Menschen als Neuschöpfung durch und in Jesus Christus, dem Adamssohn (*bar ʾādām*), geschieht die Heilung von den Folgen des Sündenfalls.

Solche biblische Hermeneutik beinhaltet zweifellos eine spirituelle, aber auch polemische Pointe. Eine Besonderheit für das praktisch asketische Leben liegt darin, dass es auf die Christus-Angehörigkeit und damit die Christus-Innigkeit im sorgsamen, sorgfältigen Hören seiner Stimme und im Halten der göttlichen Gebote bezogen ist. Das Anliegen Aphrahats kommt hierin zum Ausdruck, dass es sich hier nicht nur um die Sache der „Innerlichkeit“ handelt, sondern dass das ganze, geschichtliche Leben aller Einzelnen (*īḥīḏāyē*) und der Gemeinschaft der Bundessöhne (*b^{e}nay q^{e}yāmā*) und Bundestöchter (*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*) innerhalb der ostsyrischen Kirche mit einbezogen wird.

Die Grundbedeutung der Vorstellung der Schechina Gottes als JHWH-Israel-Verhältnis ist hier deutlich formuliert. Hierzu ist noch ein Weiteres zu beachten, dass der Ausdruck Schechina gemäß der jüdisch-rabbinischen Tradition ersetzbar ist. Statt Schechina stehen hier „Rede“ (*mḗmrā*), „Spruch“ (*peṯgāmā*), „Stimme“ (*qālā*) und „Wort“ (*mell^{e}ṯā*). Somit ist eine enge Berührung der Darlegung Aphrahats mit der targumischen Memra-Vorstellung ersichtlich. In starker Bindung an das Zeugnis der biblischen Offenbarung

als schöpferische Anrede und Begegnung ist hier mit Bestimmheit zu erklären: es ist nicht nur Gottes Wille, die Menschen zu erlösen, sein Verlangen ist es, bei ihnen zu wohnen. Seine Einwohnungsgegenwart im Heiligtum oder in Israels Mitte ist das greifbare Zeichen des Gottseins JHWHs für Israel, das dieses zum Volk Gottes macht und dieses zum Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit in der Gemeinschaft mit ihm führt.

Mit dem gleichen Modell und mit dem gleichen Sachverhalt wird Jesus Christus als konkrete Gabe Gottes, als die konkrete Form/Gestalt gewordene Begegnung und Verbindung zwischen Gott und den Glaubenden aus der Völkerwelt aufgefasst. Er macht nicht nur die Stimme Gottes hörbar, sondern er selbst ist die hörende Stimme Gottes und das (re)präsentierend wirkend Wort Gottes. Das Hauptanliegen gilt dem Glauben an den leidenden, getöteten und auferstandenen Christus und damit auch an die Auferstehung des Leibes (*q^{e}yāmtā paḡrā*) in der Endzeit.

Bezeichnend hierfür ist eine innere Verbindung mit Christus und eine Verwurzelung im Heiligen Geist, dem schutzenden und helfenden Diener, der den Menschen geschenkt ist und sie zum großen Tempel und so zu freien Söhnen und Töchtern (des heiligen Bundes) Gottes macht. Die erlösende Solidarität Gottes als Schechina nach der jüdisch-rabbinischen Tradition wird hier weitergeführt mit der Memra-Theologie bis zum christologischen Höhepunkt: Christus als Schechina Gottes, als heiliger, lebendiger Mund Gottes und Träger des Wortes Gottes, als Bringer des Testamentes stirbt und wird auferweckt, und verbindet so die „beiden Testamente“ der zwei-einen Bibel, das erste und das letzte – AT und NT – und führt sie zu einer festen Einheit. So gesehen ist der nächste Gedanke Aphrahats über den „Bund“ und das „Gesetz der Gebote“ bzw. die „Tora“ als christologische Grundkategorie weiter zu verfolgen.

10. Kapitel: Christus, „das Wort, das der Bund ist“

„Dieses Wort, das der Bund ist, wurde 430 Jahre *vor* dem Gesetz gegeben und
dem Abraham verheißen (Ex 12,40; Gal 3,17):
Der Same, in dem die Völker gesegnet werden, ist Chrisus. [...]
Ferner steht geschrieben: «Die Wahrheit des Gesetzes (geschah) durch Jesus» (Joh 1,17).“[1]

Ausgehend von der Auffassung über Christus als „die Stimme, die das Wort ist“, geht Aphrahat nun einen Schritt weiter und bringt dies in Zusammenhang mit der neuen Christus-Erfahrung auf die Formel oder – präzise gesagt – auf das Wort-Bild: Christus ist „das Wort, das der Bund ist“. Aphrahat versteht auf Grund der Schöpfungsabsicht Gottes Christus als Heils*gabe* Gottes in allen Bundesordnungen, sodass Gott durch Christus, mit ihm und in ihm in Israels Mitte wohnen, den Israeliten begegnen und mit ihnen reden konnte. Der Messias-Christus ist somit die Wirklichkeit und Verwirklichung des einen Bundeshandelns Gottes.

Diese Thematik, die nach der „Mitte“ des Gottesbundes fragt, reflektiert das Ereignis des *einen* Bundeshandelns Gottes mit dem Menschheitsvolk sowie die Erwählung Israels und das geschichtliche Ereignis der Herausführung aus Ägypten und der gottgeleiteten Hineinführung in das verheißenen Land. Die weitere Führung Gottes, d.h. das Gottsein JHWHs für Israel und in der Geschichte mit diesem erwählten Volk (= das Volksein Israels für JHWH), ist hier einzuschließen. Dem Propheten Jeremia zufolge hat JHWH diesem Volk das Gesetz als die „Worte des Bundes“[2] gegeben und ist mit ihm einen Bund eingegangen.[3]

In den folgenden Ausführungen wird versucht, das Spezifische der aphrahatischen Christologie sowie Soteriologie unter Berücksichtigung der ihm vorgegebenen Traditionen aufzuzeigen. Aufgrund der Bedeutung der Tora Israels als „Anruf Gottes“ bzw. als „Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch“ wird im Rahmen der Entfaltung dieses Kapitels der Blick vor allem auf die parallelen Strukturen von Tora und Christus zu len-

---

[1] D 2:3; FC I, 101 (PS I 52,22-25); D 2:5; FC I, 102.
[2] Jer 11,2.3.6.8.
[3] Jer 11,3f; Vgl. Jer 7,22; 11,7; sowie Dtn 4,44-46: 6,23; 29,24; 1Kön 8,9. 21. 53.

ken sein. Daran schließt sich die Frage an: „Welche Aussagen werden mit diesem Wort-Bild «Christus das Wort, das der Bund ist» und den mit ihm verknüpften Vorstellungen Aphrahats in diesem Kontext gemacht?“ Weiterhin ist von Bedeutung, dass Aphrahat das gegenseitige Verhältnis von Gott und Menschen mit zwei speziellen Termini, nämlich „Bundessöhne“ (*b^{e}nay q^{e}yāmā*) oder „Bundestöchter“ (*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*) und „Einzelnen“ (*īḥīḏāyā/īḥīḏāyē*) bezeichnet.[4] Im Kontext seiner Darlegung soll die Antwort auf die vorhin gestellte Frage „welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem verwendeten Wort-Bild für das asketischen Leben?“ nicht außer acht gelassen werden. Dabei wird abschließend ein sensibler Punkt untersucht, ob und inwieweit die Darlegungen Aphrahats dem *Anti*judaismus bzw. *Anti*semitismus Vorschub leisteten.

10.1. Die prophetische Ankündigung des Neuen Bundes

Ausgehend von vielen Äußerungen der atl. Propheten, einschließlich der Psalmen und Texte aus den Büchern Mose, die für Aphrahat prophetischen Charakter besitzen, macht er auf zwei wichtige Aspekte aufmerksam: Gott schließt *seinen* Bund mit allen Menschen; dieser Bund und dessen Gesetze sind beide grundsätzlich wandelbar! So schreibt Aphrahat:

> „Mit allen Geschlechtern und Stämmen schloss Gott jeweils seine Bündnisse, wie es ihm beliebte. In ihrer Zeit wurden sie gehalten, dann wurden sie verändert.“[5]
>
> „Es sei dir, mein Lieber, bewusst, dass Gott ohne Gesetz existiert. Mal vergrößert er, mal verkleinert er.“[6] „Denn in jedem Punkt wandelt sich Gesetz und Bund. Denn zunächst änderte Gott den Bund mit Adam und schloss mit Noach einen anderen. Er schloss mit Abraham einen Bund und mit Mose einen anderen. Als der (Bund) des Mose nicht gehalten wurde, stiftete er einen weiteren in der letzten Generation. Für Adam galt der Bund, nicht vom Baum zu essen (vgl. Gen 2,16f), für Noach der Bogen in den Wolken. Abraham erwählte er von alters her wegen seines Glaubens, anschließend (kam) die Beschneidung als Siegel und Zeichen für seine Kinder (vgl. Gen 17,9-14). Der Mose(-bund) ist das Lamm, das für das Volk zu Pessach geschlachtet werden sollte. Alle diese Bundesschlüsse gleichen einander nicht. Denn die Beschneidung, an der der Bundesstifter seinen Gefallen hat, ist die, von der Jeremia gesagt hat: «Beschneidet die Vorhaut eures Herzens!» (Jer 4,4).“[7]

---

[4] *Siehe* oben: 1.2.1.; 8.3. und 9.3.3.
[5] D 11:3; FC II, 284.
[6] D 2:9; FC I, 106.
[7] D 11:11; FC II, 294.

Mit der hier vorgelegten Darlegung will Aphrahat zeigen, dass das AT eine Vielzahl von Bundesschlüssen kennt.[8] Fünf verschiedene Bündnisse sind hier zu nennen[9]: Zunächst einmal die sog. zwei „Gründungsakte der Heilsgeschichte“: der Bund mit Noach, in dem Gott seinen Bund mit der gesamten Schöpfung schließt[10] und der mit Abraham geschlossene Verheißungsbund, der auf die Menschheit bezogen ist.[11] Zum dritten verbündet sich Gott mit einem Volk, also mit Israel am Sinai (d.h. in der am Sinai realisierten Gottesnähe Israels, der Einwohung des Schöpfers in seiner Schöpfung und in der Annahme des Wortes, der Rechtsordnung Gottes),[12] womit der Gott Israels auch die Völkerwelt (die Menschheit) hineinnehmen will.[13]

Beachtlich ist, dass Aphrahat den Adamsbund als den ersten dieser aufeinander folgenden Bundesordnungen anerkennt.[14] Hebt Aphrahat dies als „Anfang“ jener großen „Bundesbewegung“ hervor, so markiert er die gesamte Menschheitsgeschichte als einen Faktor des Kontinuums mit mehreren Bundesschlüssen und spezifischen Eigenarten. Entscheidend dafür ist, dass diese vom *einen* Bundes- und Heilswillen Gottes getragen sind und so werden sie zur Heils- und Bundesgeschichte Gottes als Begegnung und

---

[8] Bei EPHRÄM, *CDiat* 5,13-14; *siehe*: H.-D. NEEF, Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie, in: F. AVEMARIA/H. LICHTENBERG (Hg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92), Tübingen 1996, 1-23.

[9] D 11:3; FC II, 284f. (PS I 473-6); Vgl. dazu S. D. BENIN, Commandments, Covenants and the Jews in Aphrahat, Ephrem and Jacob of Sarug, in: D. R. BLUMENTHAL (ed.), Approaches to Judaism in Medieval Times (BJSt 54), Chico – California 1984, 135-156, hier: 138.

[10] Gen 9,8-17; Vgl. Gen 6,18; Sir 44,17-18; mehr dazu: GROß, Schöpfung als Bund, 128f.; Vgl. J. J. PETUCHOWSKI, »Arbeiter in demselben Weinberg« Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums, in: H. H. HENRIX (Hg.), Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz (ABPB 11), Aachen 1981, 204-215; A. CHALMERS, The Importance of the Noahic Covenant to Biblical Theology, in: TynBul 60 (2009) 207-216.

[11] Gen 15,9-12.17-18; 17,1-14; *siehe*: F. CRÜSEMANN, »Ihnen gehören … die Bundesschlüsse« (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog, in: KuI 9 (1994) 21-38, hier: 26f.

[12] Ex 6,6-7; 19,5-6.8; 24,3-8; 34,27.28. Im Plural der Bundesschlüsse ist selbstverständlich auch der Bund Gottes mit David (2Sam 7; 23,5; Chr 13,5; 21,7; Ps 89; Sir 45,25), der Pinchasbund in Num 25,12-13 und der Bund von Sichem unter Josuas Führung (Jos 24,25) eingeschlossen. Vermutlich ist ebenfalls das Salz in den Speiseopfern (Lev 2,13), welches dort „Salz des Bundes deines Gottes“ heißt, ein beständiges liturgisches oder sakramentales Zeichen, das den Bund zwischen Gott und seinem Volk jedes Mal erneuert oder bestätigt.

[13] Vgl. hierzu H. U. v. BALTHASAR, Die Einheit des alttestamentlichen und neutestamentlichen Bundes, in: IKaZCom 16 (1987) 9-11, hier: 9.

[14] *Siehe* dazu T. D. ALEXANDER, From Adam to Judah: The Significance of the Family Tree in Genesis, in: EvQ 61 (1989) 5-19; O. P. ROBERTSON, The Christ of the Covenants, Phillipsburg/NJ 1980, 93-199; N. T. WRIGHT, The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology, Minneapolis 1993, 21-25.

Gemeinschaft mit allen Menschen. Diese erreichen ihren Höhepunkt im Christusereignis als dem fünften Bund. Auf Grund der Sonderstellung Christi als leibhaftigem Heilswillen Gottes ist und bleibt für Aphrahat dieser Neue Bund end-gültig, unveränderlich als höchste Form der Begegnung zwischen Gott und den Menschen sowie die der Beziehung Gottes zu den Menschen, nämlich seine *Selbst*mitteilung in Jesus von Nazareth als die den Menschen zugewandte Liebe.[15]

Gegenüber solcher Interpretation und Argumentation Aphrahats stellt sich die Frage: „Wie stehen die einzelnen Bünde zueinander?“ und „Wie steht der Christusbund zu den anderen Bünden?“ In Folgenden sollen nun die wesentlichen Linien aufgezeigt werden, die in der Sicht Aphrahats vom Urzustand des Menschen und von der atl. Heilsordnung zur Christuserlösung führen.

10.1.1. Jeremianische Bundestheologie

Anhand der Prophetenbücher – vor allem mit Jeremia, Ezechiel und Deuterojesaja – versucht Aphrahat, seine christologische Grundlegung und Ausrichtung des Neuen Bundes zu erklären. Die genannten Propheten haben einen Neuen Bund angekündigt, der dem ersten überlegen und auf alle Menschen ausgerichtet ist. So weist Aphrahat auf Jesaja 42,6; 51,4 und Dtn 32,2 hin, die von einem neuen Gesetz als Licht für die Völker, das aus Gott hervorgeht, sprechen.[16] Wie das bereits bei den frühchristlichen Gemeinden bekannt war, zieht Aphrahat ebenfalls die berühmtesten prophetischen Stellen des Jeremiabuches heran.[17] Es geht um einen Neuanfang durch einen neuen und anderen

---

[15] D 11:11; FC II, 295 (PS I 500,16-19; 501,6f.); bei EPHRÄM, *siehe*: LANGE, Portrayal of Christ, 91; *siehe* auch: T. VEIJOLA, Offenbarung als Begegnung. Von der Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments, in: ZThK 88 (1991) 427-450.

[16] D 16:4; FC II, 412; D 16:7; FC II, 414 (PS I 780,25-781,1-3); für APHRAHAT entsteht der wahre Bund erst, wenn das Licht und der Erlöser der Völker kommt. Christus ist für die Heiden Licht und Leben geworden. Mit diesem ähnlichen Inhalt fährt APHRAHAT mit Zitaten aus dem Johannesevangelium fort (D 16:7; FC II, 415 [PS I 781,12-18]); *siehe* oben: 4.2.1. und 4.2.2.

[17] NEUSNER, Aphrahat, 196-244, besonders Kapitel IV: „Aphrahat and the Patristic Critique of Judaism“. Tatsächlich geht die Zahl der biblischen Texte in den Schriften Aphrahats, wie Jacob Neusner mit einer vergleichenden Stellenliste zeigt, über ein Dutzend hinaus. Wegen der Wichtigkeit des Jeremia-Textes $31,31\text{-}34^{MT}$ ($38,31\text{-}34^{LXX}$) gerade im Hinblick auf die heutige Diskussion soll dies hier noch speziell angeführt werden. Die prophetische Verheißung Jeremias wurde in der polemisch-apologetischen Literatur breit entfaltet, z.B. in der bekannten christlichen Polemik des Barnabasbriefes um 135 in Ägypten; ferner in dem zwischen 156 und 161 niedergeschriebenen Dialog des Apologeten JUSTINS mit TRYPHON (11,1-5); bei IRENÄUS VON LYON, dem Systematiker altkirchlicher Bundestheologie (*Adv. haer*. 4,9,1; 33,14-15); wie auch bei TERTULLIAN, dem Begründer der Adversus-Iudaeos-Literatur um die Wende vom 2.

Bund Gottes mit Israel und Juda.[18] Im Kapitel 11 der *Demonstratio XI* schreibt Aphrahat:

> „Ferner hat Jeremia gesagt: «Zunichte gemacht haben die Israeliten und Söhne Judas meinen Bund» (Jer 11,10) [...] Und ich (zu erg.: Jahwe) habe sie gleichfalls nicht beachtet» (Jer 31,31f).“[19]

Das abschließende Schriftzitat „und ich habe sie gleichfalls nicht beachtet“ stellt eine äußerst negative Charakteristik der israelitisch-judäischen Geschichte dar, die fast sämtlichen Überlieferungen des Pentateuchs und der historischen Bücher über den Bund JHWHs mit seinem Volk widerspricht[20]: Israeliten und Judäer haben den Gottesbund gebrochen und JHWH hat seine Verfügung aufgehoben. Der Bund hat von beiden Seiten zu bestehen aufgehört. Mehr noch: JHWH hat nach dem Bundesbruch die aus Ägypten heraufziehenden Israeliten (und Judäer) bzw. das Haus Israel und Juda verworfen, wie auch diese Bundesordnung. Damit sind auch alle Institutionen dieses Bundes mitsamt der Tora, der mosaischen Gesetzsgebung und der kultischen oder liturgischen Ordnungen und damit die des Priestertums in Zelt und Tempel außer Kraft gesetzt.[21]

Aus dieser Feststellung ist eine harte Linie der Relativierung des Gottesbundes mit Israel und damit eine radikale Abwertung Israels unverkennbar.[22] Was aber in der frühen syrischen Kirche als Quelle des „Gottesbundes“ verstanden wird und welches Aussageanliegen dem zugrunde liegt, muss untersucht werden, um so die Stärken und Schwächen der Bundestheologie Aphrahats herauszustellen. Nur so findet seine Haltung als Christ gegenüber den gläubigen Juden eine angemessene Erklärung.

---

zum 3. Jh.; Vgl. H. SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. I: 1.-11. Jh. (EHS.T XXIII /172), Frankfurt a. M. [2]1990, 205-208. 216-255; Vgl. auch dazu: M. FIEDROWICZ, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u. a. [3]2000, 39ff. 60.

[18] NEEF, Aspekte, 5: „Von einem «neuen Bund» (*b^{e}rît ḥ^{a}dāšâ*) ist im Alten Testament nur in Jer 31,31-33 die Rede.“

[19] D 12:11; FC II, 310.

[20] Z.B. Dtn 30,1-10; Lev 26; Ex 32-34; 2Kön 21,11-15; A. SCHENKER, Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (FRLANT 212), Göttingen 2006, 24.

[21] Ebd., 72.

[22] Jeremia 38,31-34^{LXX} wirkt mit den als „*anti*judaisierend“ geltenden Texten des NT (vgl. Hebr 8,13; 10,9) wie der locus classicus für das sog. Substitutionsmodell. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Verwendung „Israel“ in den Schriften APHRAHATS. Es meint hier nicht den Staat Israel, sondern die jüdische Glaubensgemeinschaft, also ganz biblisch das jüdische Volk, d.h. das Israel des Alten Testaments, in dem nach Gen 32,29f; 35,10 Gottes Segen liegt.

Bei näherer Betrachtung der Ergebnisse der literarischen Analyse von ADRIAN SCHENKER[23] zeigt sich, dass hier noch genauer unterschieden werden muss: die jeremianische Gottesverheißung eines neuen Bundes existiert in zwei verschiedenen Textgestalten. *Zum einen* gibt es die hebräische Gestalt der LXX-Vorlage; gemeint ist die ältere hebräische Fassung aus der Zeit vor dem 2. Jh. v.Chr., die im griechischen AT (LXX)[24] als eigentlicher christlicher Kanon beibehalten wird;[25] *zum anderen* existiert die prämasoretische Neuausgabe bzw. Neubearbeitung der älteren Fassung aus dem 3. oder 2. Jh. v. Chr., die in der Gestalt der masoretischen Fassung (MT) der Biblia Hebraica bewahrt ist.[26] Vorweg sei gesagt: Die beiden Textgestalten – trotz ihrer spezifisch unterschiedli-

---

[23] SCHENKER, Bund, 15. 59; *DERS.*, Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34, in: E. ZENGER (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg i. Br. u.a. 1993, 85-112.

[24] Der Text in der Septuaginta lautet: „(32) Nicht dem Bund entsprechend, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand genommen hatte, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen, denn sie *hatten* nicht in meinem Bund *verharrt*, und ich vernachlässigte sie, spricht der Herr. (33) Gebend werde ich meine Gesetze in ihr Inneres geben, und auf ihre Herzen werde ich sie schreiben; und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. (34) Nicht mehr wird einer seinen Nächsten lehren noch jener seinen Bruder: erkennt Jahwe; denn sie alle werden mich kennen von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten – Spruch Jahwes; denn ich werde ihre Schuld vergeben und ihrer Verfehlung nicht mehr gedenken."

[25] Vgl. M. HENGEL (unter Mitarbeit von R. DEINES), Die Septuaginta als »christliche Schriftsammlung«, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: *DERS.*/A. M. SCHWEMER (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182-284; M. MÜLLER, Die Septuaginta als die Bibel der neutestamentlichen Kirche. Einige Überlegungen, in: KuD 42 (1996) 65-78.

[26] Im ganzen lautet der MT: „Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war – Spruch des Herrn. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des Herrn: *Ich **gab** meine Weisung (Tora) in ihre Mitte und ich werde sie in ihr Inneres schreiben*. [Ich gebe meine Tora in ihr Inneres, ich schreibe sie auf ihr Herz]. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Kein Mensch wird mehr seinen Nachbarn lehren müssen, kein Mensch mehr seine Brüder: Erkennt den Herrn! Sondern sie alle werden mich kennen, klein und groß – Spruch des Herrn. Denn ich verzeihe ihre Schuld, an ihre Sünde erinnere ich mich nicht mehr."
SCHENKER, Bund, 43ff. 63f. 95. Die Auffassung des MT (Jer 31,31-34^{MT}) stammt von offiziellen Instanzen, genauer von den priesterlichen Theologen des Jerusalemer Tempels im 3. oder 2. Jh. v. Chr., also am Anfang der hasmonäischen Zeit; während die getreu wiedergegebene hebräische Vorlage in der LXX-Fassung (Jer 38,31-34^{LXX}) aus der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. stammt. Chronologisch gesehen ist das Orakel in der hebräischen Basis der LXX ursprünglicher als jenes des MT. Adrian SCHENKER hält es für möglich oder sehr wahrscheinlich, dass es von Jeremia selbst stammt und erklärt, dass diese ursprüngliche Form der Verheißung damals noch als der gültige und von allen anerkannte Wortlaut des Jeremiabuches galt. Daraus folgt, dass die Form der Verheißung gemäß dem MT eine korrigierte, literarisch und theologisch veränderte Bearbeitung oder Neuformulierung der Vorgängerform ist. Das Anliegen solcher Überarbeitung war es, die radikale Relativierung des Bundes, der Tora und des Kultes seit der Heraufführung der Väter aus Ägypten, die sich bei Jeremia findet, mit der kultischen Theologie, die in Jerusalem gefeiert wird, in Einklang zu bringen.

chen Bedeutung – sind jüdische Ausgaben des Jeremiabuches; sie sind israelitisch-jüdisch und gelten deshalb mit Recht als jüdisch; d.h. dieser Text ist Gottesbotschaft an und über das jüdische Volk.[27] Die beiden unterschiedlichen Stimmen der jeremianischen Bundesverheißung sind in der christlichen Bibel deutlich zu hören.[28] So lässt sich nicht übersehen, dass alles bisher zum erwählenden Gott und zum erwählten Volk Gesagte nach dem Neuen Testament in einem bestimmten Sinne auch auf die christliche Gemeinde, konkret auf die Bundessöhne (*b*^{e}*nay q*^{e}*yāmā*) und Bundestöchter (*b*^{e}*nāṯ q*^{e}*yāmā*) sowie alle Einzelnen (*īḥīḏāyē*) innerhalb der ostsyrischen Kirche, zutrifft.

Es ist nicht möglich, hier alle komplizierten Konzepte der Forschung darzustellen, die mit den komplexen Debatten um den neuen Bund verbunden sind. Von Bedeutung ist allerdings, dass Aphrahat der *Peschitta* folgt, also dem syrischen AT, das vor allem von Juden neben Judenchristen in Edessa aus der älteren hebräischen Fassung übersetzt wurde.[29] ADRIAN SCHENKER wies nach, dass der zitierte Jeremia-Text der syrischen Bibel die Textform der griechischen Kirchenbibel, der Septuaginta (Jer 38,31-34^{LXX}), bzw. ihrer hebräischen Basis aufweist.[30]

10.1.2. Rezeption und Auslegung bei Aphrahat

Ehe der Gedankengang Aphrahats weitergeführt wird, sollen die Aussagen über den neuen Bund beim Propheten Jeremia nach dem hebräisch masoretischen Text (31,31-

---

[27] SCHENKER, Bund, 67. 87; Vgl. W. GROß, Der neue Bund in Jer 31 und die Suche nach einer übergreifenden Bundeskonzeptionen im Alten Testament, in: ThQ 176 (1996) 259-272, bes. 262: Der Passus stellt die einzige Verheißung des Neuen Bundes im AT dar und zählt ursprünglich zu den „vielgestaltigen exilischen und nachexilischen Versuchen, die Weiterexistenz Israels als JHWH-Volk nach der Katastrophe des Exils bundestheologisch zu deuten."

[28] Ebd. Die bearbeitete Form des MT findet sich im AT der Vulgata und allen modernen Übersetzungen, während die nach der LXX im NT, nämlich im Hebräerbrief, in zwei Zitaten: Hebr 8,8-12 (Jer 38,31-34^{LXX}); 10,16-17 (Jer 38,33-34^{LXX}): über den neuen Bund, neue Gesetze und den neuen Hohenpriester vorkommt. Die Rede vom neuen Bund ist im NT noch in anderen Stellen zu finden: Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1Kor 11,25: über den Bund im Kelchwort des Abendmahls; 2Kor 3: über den neuen und alten Bund. Gerade dort wird deutlich, wie vielfältig im NT das Wort „Bund" gebraucht wird. Dies hat Adrian SCHENKER ausführlich behandelt, Ebd., 71-80; Vgl. K. BACKHAUS, Gottes nicht bereuter Bund. Alter und Neuer Bund in der Sicht des Frühchristentums, in: R. KAMPLING-TH. SÖDING (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, Freiburg i. Br. 1996, 33-55.

[29] BAUMSTARK, GSyL, 18f; BURKITT, Urchristentum, 46f.; S. P. BROCK, The earliest Syriac literature, in: F. YOUNG/L. AYRES/A. LOUTH (ed.), The Cambridge History of Early Christian Literature, New York ^{3}2010, 161-171, hier: 163 mit Anm. 8.

[30] SCHENKER, Bund, 82; Vgl. dazu BURKITT, Urchristentum, 47.

34[MT]) und dem griechischen AT in Verbindung mit der Peschitta und zwar im Anschluss an ADRIAN SCHENKER zusammengefasst werden.

Im masoretischen Text heißt es: Der Bund ist wirklich gebrochen,[31] aber nie gekündigt.[32] Das liegt an der unwandelbaren und unverbrüchlichen Treue Gottes. Die Selbstbindung Gottes bleibt bestehen, auch über alle Bundesbrüche von Seiten des Menschen hinweg.[33] Der neue, verheißene Bund, der nicht gebrochen werden kann, wird deshalb derselbe sein, wie jener zur Zeit der Väter. Die Neuheit besteht in der erneuerten und neuartigen Stiftung des alten Verhältnisses. Die Verheißung Gottes bleibt demnach im Rahmen des heilsgeschichtlichen Kontinuums.

Weiters heißt es im masoretischen Text: Die Sinai-Tora, die im Singular „meine Tora" für die Gesamtheit der Gebote und Weisungen steht, wurde schon in ihrer Abgeschlossenheit den Israeliten vorgelegt bzw. in die *Mitte* der Gemeinschaft Israels gestellt; die Tora bedurfte keiner Ergänzung.[34] Der Inhalt des Neuen Bundes ist das „Gesetz" vom Sinai. Dies ist die konkrete Zuwendung und Zusage Gottes an Israel. In diesem Sinne ist die Tora die konkrete Gestalt der Heilsgabe Gottes, gleichsam die „Materialisierung" der heilvollen Gemeinschaft.[35]

Ferner wird im masoretischen Text darauf hingewiesen: Verschieden ist die Art der Übergabe dieser Weisung.[36] Dieselbe Tora wird einst in der Zukunft in das Herz der Israeliten/Judäer geschrieben werden. Dass dieses schöpferische Eingreifen JHWHs das Herz des Menschen als Sitz des Denkens und Fühlens, als Ausgangspunkt von Tun und

---

[31] Vgl. W. GROß, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998, 150; *DERS.*, Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31-34, in: F. AVEMARIA /H. LICHTENBERGER (Hg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92), Tübingen 1996, 41-66, hier: 57.

[32] Vgl. N. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. u. a. 1989, 59ff.; Vgl. *DERS.*, Kinder Abrahams aus Steinen – Wird nach dem Alten Testament Israel einst der „Bund" genommen werden?, in: H. FRANKEMÖLLE (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172) Freiburg i. Br. u. a. 1998, 17-43.

[33] SCHENKER, Bund, 37.

[34] Ebd., 51.61.85.

[35] F. CRÜSEMANN, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh [1]2005 (Sonderausgabe), 238. Beachtlich ist, dass die Rabbinen die Tora – gemeinsam mit ihrer Auslegung in *Hallacha* und *Aggadah*, der mündlichen Tora – als für das Heil wesentlich festhalten. Für sie ist diese mündliche Tora keine neue Zufügung, sondern das Ganze wurde mit der schriftlichen Tora bereits am Sinai offenbart; *siehe* dazu: SCHÄFER, Torah, 28f. und die dort gegebenen Belege.

[36] SCHENKER, Bund, 31; Vgl. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 62. 119.

Handeln berührt, ermöglicht die Annahme der Zuwendung Gottes, die Verinnerlichung der Gotteserkenntnis und den Toragehorsam.[37]

In der Septuaginta heißt es: Der Bund ist gekündigt und zwar als Folge des Bundesbruches von Seiten des Menschen; Israel lebte ohne Gott und somit ohne Existenzgrundlage.[38] Der neue, verheißene Bund ist deshalb ein ganz neuer Existenzgrund und wesenhaft ein anderer Bund, der den alten nicht wieder aufrichtet, sondern ersetzt. Die Verheißung Gottes steht deshalb stärker im Horizont der Diskontinuität. Das schuldhafte Versagen der Menschen des ersten Bundes hat Unheil gebracht; dies war der Grund der neuen-künftigen Heilssetzung Gottes.[39]

Ferner ist in der Septuaginta zu lesen: Die Gebote und Weisungen stehen im Plural, es heißt: „meine Gesetze"; sie stehen auch noch offen für weitere, noch zu offenbarende Weisung*en* des Herrn.[40] Eine eigentümliche Mischung von Diskontinuität und Kontinuität ist jedoch erkennbar. Es geht um eine prophetische Verheißung künftiger neuer Offenbarungen, die an das Frühere anknüpfen, es zugleich aber überbieten.

Außerdem weist die Septuaginta auf Folgendes hin: Diese neuen Gesetze werden einst in der Zukunft von Gott selbst direkt auf das Herz des Menschen geschrieben und so werden die Herzen neu, weil ihnen Gottes Geist gegeben wird.[41] So schafft er Gotteserkenntnis, gewährt Vergebung der Sünden, macht den Menschen zu einem neuen Menschen und stiftet eine neue Gemeinschaft zwischen sich und seinem Volk. Gemäß der Septuaginta liegt die Betonung nicht auf der Gabe oder Veränderung des neuen Herzens, sondern auf den „neuen Bestimmungen bzw. Verpflichtungen" und „neuen Weisungen". Die Neuheit und Andersartigkeit des Neuen Bundes weist durch den Inhalt der Weisungen Gottes in eine neue Heilswirklichkeit.

Die Auffassung der *Peschitta* entspricht teilweise der LXX-Auffassung bzw. ihrer hebräischen Basis. Man wird also weiters annehmen können: Die jeremianische *Peschitta-*

---

[37] SCHENKER, Der nie aufgehobene Bund, 92. 96. 110. Es geht hier nicht um die Spiritualisierung, sondern um die Verwirklichung der Tora: Israel hört und befolgt die Tora seines Gottes.
[38] SCHENKER, Bund, 38.43.
[39] Vgl. GROß, Erneuerter oder Neuer Bund?, 52.58.
[40] SCHENKER, Bund, 39f. 59; Vgl. H. HÜBNER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1 Prolegomena, Göttingen 1990, 89f.
[41] SCHENKER, Bund, 41; Vgl. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund, 69f.

Stelle vom neuen Bund Gottes mit dem Haus Israel und Juda in der Darlegung Aphrahats bezieht sich auf die ältere hebräische Fassung, die auch in der Septuaginta wiedergegeben ist.[42] Im Anschluss hieran und im Lichte der ntl. Stellen, soweit sie in den Schriften Aphrahats vorkommen, darf man den Gedanken Aphrahats zum Neuen Bund weiter erwägen.

Die vorliegenden Ausführungen folgen ihre Bedeutung und Tragweite betreffend den herausgearbeiteten Linien der jeremianischen Fassung nach der Peschitta, die ursprünglich für das Judentum bestimmt war, die aber Aphrahat in eine christliche Perspektive stellt.[43]

Jer 31,31-32

In der *XII. Darlegung* „Über das Pascha“ Kapitel 11 führt Aphrahat zwei unterschiedliche Zitate an.

> „Den Bund, der dem Volk gegeben wurde, hat er (zu erg.: Jeremia) folgendermaßen verkündet: «Ich werde mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht so einen Bund, wie ich ihn mit ihren Vätern an jenem Tag geschlossen habe, als ich sie an ihrer Hand genommen und sie aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe; denn sie haben meinen Bund zunichte gemacht. Und ich (zu erg.: Jahwe) habe sie gleichfalls nicht beachtet» (Jer 31,31f).“[44]

Das weitere Zitat lautet:

---

[42] BAUMSTARK, GSyL, 18f; ZIEGENAUS, Kanon, 116.

[43] SCHENKER, Bund, 92. Es ist klar, dass in der Ursprungssituation, aus der der Text entstammt, nicht über das Verhältnis von Kirche und Synagoge gesprochen wird. Trotzdem wirft es ein Licht auf die denkbare Bestimmung des Verhältnisses der beiden, in der besonders die Christen die jüdische Religion nicht wahrgenommen haben, sondern sie in den Dienst ihrer Identität und Lebensweise stellen. Diesbezüglich könnte man an die sog. *interpretatio Christiana* denken, die den theologischen Lösungsprozess von Judentum und Kirche zur Folge hat und zu einer frühkirchlichen Selbstvergewisserung auf der Basis des Christus-Bekenntnisses (Christus-Homologia) führt; Vgl. dazu D. A. KOCH, Die Überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert. Aspekte der neueren Septuagintaforschung und deren Bedeutung für die neutestamentliche Exegese, in: *DERS*. -H. LICHTENBERGER (Hg.), Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. FS H. Schreckenberg, Göttingen 1993, 215-244.

[44] D 12:11; FC II, 310; Vgl. engl. Übersetzung: „And I will complete a new covenant over the house of the house of Israel and over the house of Judah, not like that covenant that I gave to their fathers on the day that I grasped their hand and brought them out from the land of Egypt, because they abrogated my covenant and I also disdained them” [Zitat bei J. A. LUND, A Non-Peschitta Jeremiah Citation by Aphrahat, in: AS 5.I (2007) 133-140, hier: 135].

„Wenn sie sagen: «Siehe, zu Israel und zu Juda hat er gesagt, er werde einen neuen Bund stiften», (dann erinnere dich daran, dass) derselbe, der Israels Fürsten von Sodom und Volk von Gomorra genannt hat […].“[45]

Dass diese Ausdrücke im zweiten Zitat so zu verstehen sind, zeigen Parallelen in der Peschitta. So ist jetzt im Blick auf ihre Übersetzung (um 150-200 n.Chr.)[46] im Vergleich zum ersten Zitat relevant:

„And I will establish a new covenant for those of the house of Israel and for those of the house of Judah, not like that covenant that I established for their fathers on the day that I grasped their hand and brought them out from the land of Egypt, because they abrogated my covenant and I also disdained them.”[47]

Betrachtet man alle Zitate aus der Darlegung Aphrahats, kann man folgenden Unterschied feststellen: Beim ersten Zitat geht es um die Bundesschließung[48]: Gott wird einen neuen Bund „*mit* dem Hause Israel und dem Hause Juda“ *schließen*; beim zweiten Zitat geht es um die Bundesstiftung: Gott wird einen neuen Bund „*für* dieses Haus Israel und dieses Haus Juda“ *stiften*. Diese letzte Auffassung mit der Betonung auf den gemeinten Bund als eine „Verfügung“ Gottes[49] stimmt zweifellos am besten mit dem Hinweis aus dem Peschitta-Text überein; die sprachliche Formulierung der ersten Fassung stammt aus der Feder Aphrahats selbst.[50]

Heb 8,8-9

In Bezug auf die besondere Form und Bedeutung des ersten Zitates ist die Ähnlichkeit mit dem syrischen Hebräerbrief (Heb 8,8-9) hervorzuheben.

„(8)And I will complete a new covenant over the house of the house of Israel and over the house of Judah, (9)not like that covenant that I gave to their fathers on the day that I grasped their hand and brought them out from the land Egypt, because they did not remain in my covenant, I also disdained them.”[51]

---

[45] D 12:11; FC II, 310 (PS I 533,8-13).
[46] LUND, Non-Peschitta, 134 mit Anm. 9 und 10.
[47] Zitat bei LUND, Non-Peschitta, 135.
[48] Mit der „Bundesschließung“ ist die Tendenz zu einer vertraglichen Zuordnung von Selbstverpflichtung JHWHs und Selbstverpflichtung Israels hervorzuheben.
[49] Die Betonung liegt an die Unvergleichlichkeit der beiden „Vertragspartner“, sodass im Vergleich mit der „Bundesschließung“ hier von einer Gegenseitigkeit keine Rede mehr sein kann.
[50] Vgl. LUND, Non-Peschitta, 136.
[51] Zitat bei LUND, Non-Peschitta, 136.

Das, was Aphrahat und der Hebräerbrief gemeinsam haben, liegt in der Aussage der Bundesschließung. Daran ist sicher so viel richtig, dass die Texte Aphrahats einen gemeinsamen sprachlichen und inhaltlichen Vorstellungshintergrund mit dem syrischen NT erkennen lassen, sich aber von ihm doch im Detail unterscheiden. Anders als im Hebräerbrief, der auf der Linie der Peschitta liegt, spricht Aphrahat hier nicht nur vom Haus Israel und Juda. Andererseits geht Aphrahat konform mit der Peschitta in der Form der Aussage: „Zunichte haben sie meinen Bund gemacht", während es im Hebräerbrief lautet: „Sie sind nicht bei meinem Bund geblieben". Eine auffallende Kombination in der Darlegung Aphrahats ist unverkennbar.[52]

Die sprachlichen Formulierungen sind so gewählt, dass die spezifisch christliche Bedeutung dieser Schriften hervortritt, dass der Christusbund sich auch zum damaligen Zeitpunkt in einer engen Beziehung zu Gott und dessen Bundeshandeln befindet, was den Anspruch auf die Gottes Nähe und die Einwohnungsgegenwart Gottes begründet: Gott ist treu und seine Bundesschlüsse sind absolut verlässlich. Er selbst verbürgt und ermöglicht Gemeinschaft mit sich in Jesus Christus, seinem Messias.[53] Daraus ist die christologische Grundlegung und Ausrichtung des Neuen Bundes zu schließen.

10.2. Christologische Grundlegung und Ausrichtung des Bundes

Aphrahat begründet diese Überzeugung mit vielen Schriftzitaten aus den beiden Testamenten, die zum Teil bereits angeführt wurden. Für die uns leitende Fragestellung nach der Beziehung zwischen Gott und Menschen sind der priesterliche Pentateuch, das Deuteronomium und die Weissagungen der Propheten von großer Bedeutung. Ausgehend von diesem geschichtlichen Verhältnis bis zum ersten Kommen des Messias, Jesu Christi, ist die weitere Heils- und Bundesgeschichte sowie die asketische Lebensweise der Bundessöhne und –töchter der ostsyrischen Christen einzuschließen.

---

[52] Ebd., 137.
[53] D 11:11; FC II, 295 (PS I 500,26-501,10).

10.2.1. Der neue Bund in und durch Christus

Für Aphrahat ist Christus selbst im Wort verheißen; er war schon in geheimnisvoller Weise im verbürgten Verheißungswort verborgen.[54] Das erste Kommen Christi wird deshalb als das Kommen des Verheißungswortes aufgefasst, das seit Abraham im Volk bewahrt wurde. So schreibt Aphrahat:

> „Denn das Wort des Eides, das dem Abraham geschworen wurde und das Bund der Verheißung ist, ist jenes, was Gott dem Abraham gesagt hat: «In deinem Samen werden alle Völker Segen erlangen» (Gen 18,18; 22,18; 26,4; Gal 3,8). Dieses Wort, das der Bund ist, wurde 430 Jahre vor dem Gesetz gegeben und dem Abraham verheißen (Ex 12,40; Gal 3,17): Der Same, in dem die Völker gesegnet werden, ist Christus.“[55] „In jener Zeit wurde folgendes Wort zu Abraham gesprochen: «Ein Kind sollst du haben» (Gen 15,4). Im Glauben nahm es (zu erg.: das Wort) Gestalt an im Herzen Abrahams, wie geschrieben steht: «Es glaubte Abraham an Gott, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit» (Gen 15,6; Röm 4,13).“[56] „Aufbewahrt wurde dieses Wort 1794 Jahre seit jener Zeit, da es Abraham verheißen war, bis es kam.“[57]

Dieses Wort wurde von Abraham empfangend aufgenommen und hat in seinem Herzen Gestalt angenommen, sodass Abraham gleichsam mit dem Wort geschwängert wurde.[58] Dieser Vergleich ist eindrucksvoll. Seine Kernaussage liegt nämlich darin, dass es nicht um das bloße akustische Hören der Stimme geht, sondern um ein reales Eingehen und Wohnungnehmen dieses schöpferischen Wortes in Abraham[59] als Konkretisierung des Gottseins JHWHs bzw. des Bundeshandelns Gottes.[60]

Zwei Feststellungen lassen sich zweifelsfrei den Ausführungen Aphrahats entnehmen:

Der Messias-Christus ist die Stimme (*qālā*) sowie „das Wort (*mell^{e}ṯā*) und die Rede (*mḗmrā*) des Herrn“;[61] er ist das Wort des Gottesbundes und als solcher ist er zugleich

---

[54] Vgl. W. C. KAISER, Jr, The Old Promise and the New Covenant: Jeremiah 31:31-34, in: JETS 15 (1972) 11-23, hier: 12.
[55] D 2:3; FC I, 101 (PS I 52,17-25); Vgl. D 23:44; FC II, 555 (PS II 84,21-85,6).
[56] D 2:4; FC I, 101f.
[57] D 2:5; FC I, 102.
[58] C. DIETZFELBINGER, Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams, München 1961, 8.
[59] VOGEL, Erlösung, 61 mit Anm. 3.
[60] DIETZFELBINGER, Paulus, 8: „[…] – für Paulus natürlich erst, nicht schon von sich aus – ihr Gewicht nicht in ihrem Inhalt, sondern in ihrem Ergehen an Abraham und dazu noch in ihrem Ergehen an Abraham in einem bestimmten «Stand»“; Vgl. dazu J. SCHREINER, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: BZ NF 6 (1962) 1-31.
[61] D 1:10; FC I, 87; Vgl. die Bezeichnung Jesu als „*kalima*“ bzw. „*kalām*“ („Wort“) nach der koranischen Tradition; der Koran ist „*kalām Allāh*“ („Wort Gottes“); *siehe* dazu PARRINDER, Jesus, 45-48; die semiti-

der *Same* Abrahams, der in der ganzen Heilsgeschichte real präsent und wirksam ist. Durch das Eingehen Christi in den menschlichen Leib, den er von Maria anzog, ist der Segen, d.h. die vollmächtige Zusage und die bleibende Präsenz der heilbringenden Zuwendung (Proexistenz) Gottes[62] in dieser wirklichen bestimmten Person (Typos) gegenwärtig, erkennbar und erfahrbar. Im Kommen Jesu, in seiner Fleischwerdung, in seinem Sühneleiden und Tod sowie in seiner Auferstehung ist Gottes Liebe sichtbar und fühlbar, „zum Anfassen" geworden. Wie die bisher angeführten Darlegungen zeigen,[63] kommt Typologie als Denkform biblischer Theologie Aphrahats hier wieder deutlich zutage.

Das ganze Christusereignis ist die Verwirklichung und die Wirklichkeit der Bundesverheißung Gottes, die in Abraham und seit Abraham im empirischen Volk Israel bewahrt wurde. Aphrahat versteht schon die Verheißung Gottes an Abraham: „in deinem Samen werden alle Völker Segen erhalten" feinsinnig auf den König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) hin.[64] Diese Annahme findet eine Stütze in der Tatsache, wenn es heißt: „Der Same, in dem die Völker gesegnet werden, ist Christus". MARTIN TAMCKE[65] weist zu Recht darauf hin, dass Aphrahat mit dieser Aussage nicht den Samen Abrahams gegen die Kinder Abrahams setzt.[66] Das beweisende Moment liegt für Aphrahat darin, dass der König

---

sche Spuren solcher Auffassung ist in einem alten indonesischen Kirchenlied zur Adventzeit zu finden, wo es heißt: „*Kalima Allah turunlah*" („Wort Gottes komm herab!"); *siehe* dazu HOROVITZ, Koran, 188-190.

[62] Näheres dazu: D. GREINER, Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart [2]1999; M. L. FRETTLÖH, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh 1999.

[63] Besonders oben: 3.1.3.

[64] Vgl. T. D. ALEXANDER, Genealogies, Seed and the compositional Unity of Genesis, in: TynBul 44 (1993) 255-270, hier: 259ff.

[65] M. TAMCKE, „Wir sind nicht von Abrahams Samen!" Deutungen Abrahams in der ostsyrischen Literatur, in: R. G. KRATZ/T. NAGEL (Hg.), »Abraham, unser Vater« Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 112-132, hier: 118: „Die Differenz ist hier nicht – wie sonst zuweilen in der Geschichte der christlichen Kirchen – einfach die, dass »die fleischliche Abstammung noch nichts über die wirkliche, geistige Zugehörigkeit zu Abraham« besage und der Christusglaube zur Kindschaft Abrahams verhelfe."

[66] Vgl. DIETZFELBINGER, Paulus, 19f.; die Kritik von Martin TAMCKE trifft zu, wenn er schreibt: „[…] dass Paulus hier unterscheidet zwischen *σπέρμα* und *τέκνα*, zwischen Israel und Israel, zwischen *τέκνα τῆς σαρκός* und *τέκνα τῆς επαγγελίας* (Röm 9,6ff)."

Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) in diesem übertragenen Sinn sowohl den empirischen Samen Abrahams, nämlich Isaak verdrängt, als auch das Volk Israel.[67]

So kann Aphrahat mit dem Ergebnis und zwar ganz in der Linie von Paulus schließen: Der Same Abrahams, das ist nicht Israel, das ist Christus und mit ihm sind es die Christen – die Gemeinde und die Versammlung der Völker. Hiernach ist also der Messias Jesus zunächst selbst der Erbe Abrahams, und durch ihn erben dann die Christen. Es stellen sich die Fragen, welche Absicht steckt hinter dieser Betonung des „*anderen*" Inhaltes der Verheißung und was bedeutet diese Ausschließlichkeit für die weitere Argumentation?

10.2.2. Christus und die Sonderstellung Israels

Wenn Aphrahat die Sonderstellung Israels – in diesem Fall als Segen und Same Abrahams – in der Heilsgeschichte anerkennt, sieht und versteht er dies jedoch von der Wirklichkeit Christi her. Die Sonderstellung Israels als „Eigentumsvolk Gottes" und somit als das „Volk des Erbbesitzes" aus allen Völkern der Erde (Dtn 4,20; vgl. Ex 19,5) liegt im „Segens- und Samensbesitz".

Christus, die Segensbeere in der Traube

Um diese Vorstellung zu verdeutlichen, stützt sich Aphrahat auf die Metapher Jesajas von der süßen Weinbeere.[68] Er schreibt gleich am Anfang der *XXIII. Darlegung* „Über die Beere":

> „Ich will dir, mein lieber Freund, eine Darlegung über jene Kapitel schreiben, die du von mir verlangt hast, über den Segen, der in der Traube verborgen ist, da wegen der Segensbeere die Traube nicht dem Verderben preisgegeben wurde. Denn in den Tagen Jesajas wollte der Herr der Traube sie vernichten, doch wurde ihm in einem Spruch gesagt, dass die Traube wegen des Segens in ihr nicht vernichtet werde (vgl. Jes 65,8 syr.; 4.Esra 9,21f)."[69]

---

[67] Ebd.; hier spricht er von dem dreifachen Samen-Abrahams-Gebrauch, der unterschieden werden muss, nämlich für das empirische Israel, für die Glaubenden und schließlich für den Messias-Christus.
[68] Vgl. Lev 26,5; Ps 72,16; Jes 25,6; Joel 2,24; Am 9,14; weiters zur jüdischen Vorstellungwelt *siehe*: G. G. PORTON, The Grape-Cluster in Jewish Literature and Art of Late Antiquity, in: JJS 27 (1976) 159-176, *bes*. auf 160 weist er auf APHRAHAT hin.
[69] D 23:1; FC II, 526.

Aphrahat übernimmt die inhaltliche Aussage Jesajas,[70] betont aber zugleich, dass der Segen eine universale Wirksamkeit für die Existenz des ganzen Schöpfungswerkes besitzt.

> „Also lass dich überzeugen und sieh ein, dass es Gerechte auf Erden gibt und die Welt wegen der Aufrechten Bestand hat! Denn die Welt besteht nämlich durch die Gnade, wie der Prophet gesagt hat: «Die Welt wird durch Gnade aufgebaut» (vgl. Ps 89,2 syr.). Das aber ist überragende Gnade, dass bis in Ewigkeit die Gerechten nicht aus der Welt verschwinden oder fehlen. Denn würden die Gerechten in der Welt fehlen, würde die Welt durch das Überfließen des Schuldenmaßes der Gottlosen im Zorn vergehen und die Gnade von der Verurteilung fordernden Gerechtigkeit bezwungen. Deswegen werden auf Erden, in der Welt der Lüge, die Aufrechten zurückbelassen, dass ihretwegen die Gerechtigkeit nicht obsiegt und die Welt betritt, die durch die Güte Bestand hat, um rechtes Urteil zu fordern, wo keins ist. Verborgen sind die Aufrechten in dieser Welt, damit sie ihretwegen nicht vom Zorn vernichtet wird, verborgen wie die *Beere* (*ṭuṭitā*) in der Traube. Wegen der Beere wurde die Traube lange Zeit bewahrt. Deswegen haben wir das Wort gehört, das der Prophet ausgerufen und zu seinem Volk gesprochen hat: «Wie wenn eine Beere in der Traube gefunden wird und einer zum anderen sagt: ‹Zerstöre nicht die Traube, denn es ist Segen darin!›, so will ich wegen meiner Erwählten handeln und nicht alle vernichten. Ich werde den *Samen* aus Jakob und Juda als Erbe meines heiligen Berges herausführen» (Jes 65,8f). Die Traube ist das Volk Israel, der innewohnende Segen ist der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*).“[71]

Der Segen ist von seinem Ursprung her göttlich und ewig; er ist eine Verheißungsgabe Gottes als reines Geschenk; nicht nur Israel, sondern die ganze Schöpfungsordnung ist auf dem Segen gegründet; die ganze Existenz der Welt hängt an diesem Segen.[72] In geheimnisvoller Weise war er im verbürgten Verheißungswort verborgen. In dieser Weise war aber sein besonderes Wirken schon gegenwärtig und wirksam in der Schöpfung, also in jedem Geschöpf, ja, in den Patriarchen, Propheten und Gerechten des Alten Bundes sowie in den biblisch-geschichtlichen Ereignissen.[73]

Von dieser Feststellung aus lässt sich die in Gottes Erwählung bereits grundgelegte Sonderstellung Israels angemessen erklären. Obwohl Gott als Schöpfer und Erhalter

---

[70] BROCK, Syria and Mesopotamia, 178; wie gezeigt, findet sich die gleiche Metapher auch im 4. Esra-Buch (9,21f), einer jüdisch-apokalyptischen Schrift, die gegen Ende des 1.Jh. n.Chr., wahrscheinlich kurz nach dem Tod des Kaires Domitian im Jahr 96, abgefasst worden ist: „Ich sah es und verschonte ein klein wenig und rettete mir eine Beere von der Traube und einen Spross von dem großen Wald. So gehe denn die Menge zugrunde, die nutzlos geboren ist, und gerettet werde meine Beere und mein Spross, denn ich habe sie mit viel Mühe zustande gebracht.“

[71] D 22:13; FC II, 540f.;

[72] D 13:9; FC II, 321f.; Vgl. oben: 3. Kapitel.

[73] *Siehe* auch oben: 3.1.3.

aller Dinge auch jedes andere Volk regiert und zwar auf verborgene Weise, hat er sich doch in seinem auserwählten Volk Israel als der Gott dieses Volkes offenbar gemacht, indem er – wie eine süße Beere[74] – in seiner Mitte wohnt, es regiert und schützt. Auf Grund dieser gnadenhaften Selbstbindung Gottes an sein Volk geht Aphrahat einen Schritt weiter. Gott wohnt nicht allein inmitten dieses Volkes, sondern wollte auch aus ihm geboren werden. Die Berechtigung aber und die Begründung für eine solche Feststellung holt sich Aphrahat aus der Verheißung in der Abrahamerzählung der Genesis. So kann er mit dem Schriftzitat sagen: „In jener Zeit wurde folgendes Wort zu Abraham gesprochen: «Ein Kind sollst du haben» (Gen 15,4).“[75] Weiters: „Aufbewahrt wurde dieses Wort 1794 Jahre seit jener Zeit, da es Abraham verheißen war, bis es kam“[76]: der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), Jesus von Nazareth.

Eine tiefe Erkenntnis aus der typologischen Betrachtungsweise, die bei Aphrahat die Darlegungen biblischer Segenstexte durchzieht, tritt deutlich hervor. Es handelt sich um die *Selbst*mitteilung Gottes: Der Jetzige und der Zukünftige ist niemand anderer als der, der schon da war und der anfangs im Typos schon wirksam war. Besonders beachtenswert ist außerdem, dass es bei der Berufung auf Abraham nicht um eine neue Exklusivität geht, sondern um die Kontinuität der Bundes- und Segensgeschichte Gottes, beginnend aber eben schon mit der Schöpfung Adams, fortgesetzt bei der Berufung Noachs, dem Mann der Ruhe[77] sowie Abrahams, dem Haupt der Gerechten und dem Anfang der geschichtlichen Völkerwelt[78] bis hin zu Jesus, dem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*).

---

[74] Zur Übersetzung *siehe* auch S. NAEH/M. WEITZMAN, Tīrōš – Wine or Grape? A Case of Metonymy, in: VT 44 (1994) 115-120; Vgl. MURRAY, Symbols, 284-286.

[75] D 2:4; FC I, 101f.

[76] D 2:5; FC I, 102 (PS I 56,14); Vgl. D 2:6; FC I, 103 (zitat Gen 49,10); D 4:6; FC I, 141 (Verweis auf Gen 49,9); D 5:10; FC I, 166 (Verweis auf Gen 49,10); D 14:1; FC II, 331; D 19:11; FC II, 456-457 (Zitat Gen 49,10).

[77] D 23:4; FC II, 531; *siehe* auch: D 13:5.7; FC II, 318. 320; D 18:2; FC II, 432. APHRAHAT spricht von einer „Umwandlung der Welt“ [*h^{e}laftā l^{e}-ʿālmā*] (D 13:5) und mehrfach von einer „zweiten Welt“ [*ʿālmā tenyānā*] (D 13:7; 18:2; 23:4), die nach der Sintflut beginnt. Damit hebt er die Heilsbedeutung Christi als Wiederhersteller bzw. Lebendigmacher der zweiten Welt (*m^{e}šīḥā mahyāne(h) d-ʿālmā*) zugleich als Tor des Himmels (*tarʿā da-š^{e}mayyā)* [Gen 28,17]; *weiters* im Vergleich zu EPHRÄM, *siehe*: KREMER, Interpretatio Syriaca, 179-181.

[78] Die weitere Prädikationen der Patriarchen durch Epitheta als Stilmittel der Verdeutlichung, wie z.B. „Sohn der Verheißung“ (Isaak) und „Haupt des Volkes“ (Jakob), *siehe*: HAEFELI, Stilmittel, 118f.

Christus, der Same in den Gerechten

Infolge des innewohnenden Segens des auserwählten Volkes Israel erstehen die Gerechten.[79] Aphrahat sieht im Glauben Abrahams einen, der mit Gott in engstem, freundschaftlichem Verhältnis steht.[80] Im Glauben nahm es (*zu erg.*: das Wort) Gestalt im Herzen Abrahams an: «Es glaubte Abraham an Gott, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit» (Gen 15,6; Röm 4,13).“[81]

In diesem Gerechten, der sich ganz auf Gottes Verheißung verlässt, findet die Schöpfung ihre Sinnerfüllung; durch das Wohnungnehmen des schöpferischen Gotteswortes in diesem Gerechten wird die ganze Welt vor dem Untergang bewahrt.[82] Solche Zusammenhänge lassen die Vorzugsstellung Israels im Weltganzen als dienende Funktion erkennen. Jerusalem, die Stadt mit dem Tempel als Mittelpunkt, ist der Ort, an dem der göttliche Segen wirksam wird und aus dem die ganze Schöpfung ihre Lebenskraft bezieht.[83] Von diesem Gedankengang her ist Aphrahats Darlegung über Christus, den „Steinfelsen“ – als Mitte des Tempelhauses einzuschließen.[84] Hierdurch sieht er, dass in Israel der Weg des Segens aus der Partikularität in die Universalität vorgezeichnet ist.

Aufschlussreich für diese Vorstellung Aphrahats ist aber, dass der Segen, der *vor* der Menschwerdung Christi im Volk Israel, also bei den in Israel verborgenen Gerechten, bewahrt wurde, der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*)[85] selbst war. Die Erwählung Israels

---

[79] D 23:16; FC II, 543-544: „Aus dem Kind der Ruth wurde die Familie des Hauses David geboren, aus deren Samen wurde der *König Christus* (*malkā m^{e}šīḥā*) geboren“; *siehe* auch auf den Hinweis APHRAHATs, dass Noach vom Geist der Heiligkeit erwählt wurde, Christi Ahne zu sein: D 13:8; FC II, 320 (PS I 556,8-10); Vgl. JUSTIN, *dial*. 92,2; 120,1; siehe dazu BROCK, Syria and Mespotamia, 176, weist auf die Parallele mit dem *Targ.Ruth* 3,15 hin.

[80] Abraham ist „Knecht Gottes“ (Ex 32,13; Dtn 9,27), auch „Fels“ (Jes 51,1f) und sogar „Freund Gottes“ (Jes 41,8; 2 Chr 20,7); *siehe* dazu: R. MARTIN-ACHARD, Art, Abraham I, im AT, in: TRE I (1977) 372-382; DIETZFELBINGER, Paulus, 17.

[81] D 2:4; FC I, 101f.; Vgl. OWENS, Genesis and Exodus, 123.

[82] Vgl. D 23:10; FC II, 536; *siehe* auch: VOGEL, Erlösung, 66-72; MARTIKAINEN, Gerechtigkeit, 10-22. Das ganze Kapitel zeigt, dass APHRAHAT die Bildsymbolik von der süßen Beere in doppelter Richtung verwendet. Einmal spricht er ausdrücklich von Christus als der Beere und dem Volk Israel als der Traube; ein anderes Mal verwendet er dieses Bild, um das Verhältnis der Gerechten des Volkes Israel zur Welt zu erklären. Allgemein kann man sagen: APHRAHAT versteht unter der süßen Weinbeere sowohl den Segen (D 23:1.13.46) als auch die Gerechten des Volkes Israels (D 23:3.13), während die Traube das Volk Israel (D 23:3.14.46) oder die ganze Welt meint (D 23:13).

[83] Vgl. E. ZENGER, Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker, in: W. KASPER (Hg.), Absolutheit des Christentums (QD 79), Freiburg i. Br. u.a. 1977, 39-62.

[84] Vgl. oben: 4. Kapitel, *bes*. 4.3.2. sowie 5. Kapitel, *bes*. 5.2.1.

[85] D 22:13; FC II, 540f.

und seine Sonderstellung sind von diesem Segen nicht zu trennen.[86] So wird man sagen dürfen, dass der Segen Israels die besondere Anwesenheit des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) andeutet. Gerade von diesen Zusammenhängen her lässt sich auch die Bedeutung des Segensbesitzes verstehen. Es geht um das „Sich-anstecken-Lassen" durch diesen Segen, um Anteil an den Segenskräften und am heilvollen Leben zu gewinnen.[87] Daraus wird wiederum ersichtlich, wie der Segen – vergleicht man ihn mit der Süße der Beere in der Traube – die Kraft hat, die ganze Traube mit ihrer Süßigkeit zu erfüllen.

Gleichwohl ist in dieser Bildrede die Rolle Christi als Segens*mittler* Gottes dargestellt. Aphrahat geht aber noch einen Schritt weiter und bezeichnet den König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) als den Segen schlechthin. Die Kernaussage weist auf das Erlösungswerk Christi und dessen universale Wirksamkeit als Wort des Segens hin. Der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) selbst engagiert sich damit auch persönlich für die von ihm Gesegneten. Als Segen verspricht er den Gesegneten, mit seinem eigenen Vertrauen auf Gott und mit seiner tätig dienenden und erlösenden Solidarität dafür einzutreten, dass diese Zusage Gottes auch in Erfüllung geht.

Diese Aussage impliziert schon die Konsequenz des christlichen Glaubens, in dessen *Mitte* die Fleischwerdung Christi steht. Die zwei weiteren Dimensionen der Identifikation Gottes mit den Menschen, nämlich Tod und Auferstehung müssen aber zugleich hervorgehoben werden. Denn das Leben in dieser Welt findet sicher ein Ende, aber eben nicht im Tod, sondern in der Vollendung in dem Licht der Auferstehung und in der „Erhöhung" im Paradies.[88] Diese Identität ist das Spezifikum der Gestalt Jesu, der nicht nur der Segen, sondern auch der Heilige Gottes[89] und der Gerechte ist,[90] d.h. er ist in allem mit den Menschen gleich, außer der Sünde (Hebr 4,15),[91] aber er lebt als Menschgewordener unter der Bedingung der Sünde.[92] Was hier in aller Deutlichkeit hervortritt,

---

[86] *Siehe* dazu T. D. ALEXANDER, Messianic Ideology in the Book Genesis, in: P. E. SATTERTHWAITE/R. S. HESS/G. J. WENHAM (ed.), The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts, Michigan 1995, 19-39, *bes*. 27ff.
[87] VOGEL, Erlösung, 102f.
[88] Vgl. oben: 4.4.
[89] D 21:19; FC II, 493; EPHRÄM, *CDiat* 10,6 (mit Bezug auf Mk 1,24).
[90] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 14,9.
[91] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 3,17.
[92] D 7:1; FC II, 215 mit Anm. 3 von Peter BRUNS: Christus ist der Unschuldige/Siegreiche (*zakkāyā*); Vgl. D 23:49; FC II, 559; *siehe* auch oben: 9.3.1. *bes.: Das Geburts- und Todesverständnis Aphrahats*.

ist, dass sich an Jesu Leben, Leiden-Tod und Auferstehung die erlösende Solidarität Gottes mit allen Leidenden gezeigt hat und dass seine Macht des Lebens und der Liebe mächtiger ist als der Tod – gegen allen Anschein.[93]

Allerdings war diese besondere Wirksamkeit Jesu Christi mit dem Segen – wie Aphrahat immer wieder betont – bereits dem Stammvater Adam gegeben und wurde in weiterer Folge im Segensvolk Israel bewahrt. Es wird erst in seiner Fülle durch die Teilhabe an der Menschwerdung Christi, an seinem Lebensweg im Dienst des Reiches Gottes, an seinem Leiden-Tod und an seiner Auferstehung geschenkt und in den sakramentalen Ökonomie der „Kirche der Völker“ vermittelt. Dies erklärt, weshalb Aphrahat die Auserwählung des empirischen Volkes Israel als ein temporäres Ereignis auffasst.[94] Für ihn gilt die Vorzugstellung des Volkes Israels im Vergleich zu den Völkern nur bis zum Kommen des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*).[95]

Nun lässt sich nicht übersehen, dass die bildhafte Rede von der süßen Beere in der Traube sich in demselben christologischen Kontext wie die Aussage über den Samen Abrahams findet. Sie bringt denselben Gedanken zum Ausdruck. Diese beiden Aussagen heben dabei nicht nur den Bereich der geschichtlichen Seinsweise, also der menschlichen Natur Christi hervor, sondern auch die „Gottheit“ (*ʾallāhūṯā*) Christi. Der Gedankengang liegt vor allem darin, dass die zeitliche und räumliche Entgrenzung des Segens einen Segensträger erfordert, der selbst nicht den Begrenzungen irdischen Daseins unterliegt. Wollte man diesen Gedanken noch ein wenig weitertreiben, ließe sich sagen: Für Aphrahat ist der gemeinte Same Abrahams niemand anderer als Jesus Christus, der von Gott gegeben wurde und selbst Gott *ist*.[96]

Dadurch gewinnt das persönliche Zeugnis Aphrahats mit Hilfe der bibelbezogenen Bildsprache und typologischen Exegese natürlich an Wert. Der Art und Weise dieser Christusdeutung liegt ein denkbar weites Segens- und Samenverständnis zugrunde, in dem sich die Gedanken von beiden Naturen Christi erschließen.

---

[93] Vgl. oben: 8.1.3.
[94] Vgl. oben: 3.1.3.
[95] D 23:46.47; FC II, 557; Vgl. D 16:1; FC II, 406; Vgl. dazu VOGEL, Erlösung, 135.
[96] Vgl. D 13:7; FC II, 320 (PS I 556,3-14).

10.2.3. Das dynamische Bundes-Geschehen

Aphrahat legt aber im Zusammenhang mit diesem Bundes-Sachverhalt ein fundamentales Argument vom dynamischen Bundes-Geschehen vor, wenn er die Wandelbarkeit des Bundes und dessen Gesetze in der biblischen Geschichte hervorhebt.[97] Dazu gehört auch das historische Faktum der Katastrophe bzw. des Untergangs „des Hauses" Israel als innere, notwendige Folge der Außerkraftsetzung des Gnadenverhältnisses JHWHs zu Israel (und Juda), was an sich eine furchtbare Tatsache für dieses Volk ist.[98]

Nach dem Verständnis Aphrahats ist das biblische Volk Israel wegen seines Neins zu Jesus von Nazareth als dem Messias-Christus des Gottes Israels von diesem Segen entblößt. Da heißt es:

> „Nach der Tötung des Königs Christus wurde Jerusalem zerstört und auch nie wieder besiedelt, und bis zur Vollendung der festgesetzten Fristen bleibt es in der Zerstörung (Dan 9,27). Die Beere wurde der Traube entnommen, die Traube dem Verderben preisgegeben, das Volk der Gnade entledigt."[99]

Daraus lässt sich der dezidiert heilsgeschichtliche Sinn des Gottesbundes Israels verstehen und hebt zugleich das „Haus der Völker"[100] als Ort des Segens hervor. Besonders aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die Doppeldeutigkeit der Aussage. Die Verneinung Israels enthält gleichzeitig eine Bejahung und ist in Wirklichkeit nicht so sehr eine Ablehnung, als der Hinweis darauf, dass es sich um die Verwirklichung der Absicht Gottes handelt, mit allen Menschen Gemeinschaft zu haben, inmitten der Menschen bzw. in ihnen zu wohnen. So hat die Bildrede vom Messias-Christus als Segen bei Aphrahat auch Bezug auf den Unheil-Zustand, d.h. den Verlust der Gemeinschaft mit Gott.

---

[97] D 2:8-9; FC I, 105f: Hier spricht APHRAHAT von der Sündhaftigkeit der Israeliten in Ägypten, in der sie Mose, ihren Erlöser verwarfen; weiters: D 11:3. 11; FC II, 284. 294 mit Anm. 5; Vgl. NEUSNER, Argument, 289.

[98] D 11:1; FC II, 283 (PS I 469,23f. und 472,13-16); D 19:11; FC II, 457 (PS I 885,14-25); Vgl. E. KUTSCH, Neues Testament – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchener 1978, 43.

[99] D 23:46; FC II, 557; *siehe* auch MURRAY, Symbols, 58.

[100] D 16:3; FC II, 408-409; mit Bezugnahme auf Jes 1,10 erläutert APHRAHAT die Umbenennung des Hauses Jakobs. Mit Jes 2,5f. bezeichnet er aber die Völker als das Haus Jakob: „Denn zwei hat er Jakob genannt: einen, der im Licht des Herrn wandelt (Jes 2,6), und einen anderen, der Verlassen ist (Jes 2,6). Anstelle von Jakob werden sie (zu erg.: die Juden) als Fürsten von Sodom bezeichnet (vgl. Jes 1,10); mit dem Namen Jakob wird das Volk aus den Völker benannt (vgl. Jes 2,3)."

Geht man diesem Zusammenhang weiter nach, so ist zu verstehen, dass mit dem Bundes-Geschehen das *eine* Bundeshandeln Gottes als dessen Selbstbindung an sein Volk Israel und an alle Menschen gemeint ist. So muss man hier auch zwischen diesem *einen* Bundeshandeln Gottes und den vielen biblisch geschichtlichen Bundesschlüssen differenzieren. Man sieht sogleich, dass dieses *eine* Bundeshandeln Gottes geschichtlich bestimmt ist, sodass der Bundesschluss in der Geschichte, d.h. innerhalb von Raum und Zeit, stattfinden muss. Dies bezeugt die gesamte biblische Heilsgeschichte aus Erstem und Zweitem Testament und dient deshalb als Grundlage einer gesamtbiblischen Theologie.

Wie im Ersten Testament stellt Aphrahat den Bund nicht als eine „statische Gegebenheit", sondern als ein „dynamisches Geschehen" dar. Ausschlaggebend für Aphrahat ist, dass die konkrete Realisierung dieses Bundes- oder Beziehungswillens Gottes sich innerhalb der *einen* Bundes- bzw. Heilsgeschichte in vorläufigen Etappen bzw. in einer geschehenen Entwicklung vollzog und vollzieht.[101] Das Kommen des Segens Gottes, d.h. die Wegetappe Gottes mit den Menschen ist und bleibt, wie ein Samen,[102] ein allmähliches Werden, Wachsen und Reifen; es ist auch in der Geschichte Israels gewachsen und erreichte ihren Höhepunkt in der konkreten Person Christi, d.h. im Juden Jesus von Nazareth, der leibhaftigen Gegenwart Gottes. Im Zuge dieses Gedankens ist die universale Heilsbedeutung Christi zu unterstreichen, dass die Geschichtsetappe *vor* der Fleischwerdung Christi auch bereits unter der erlösenden Wirklichkeit Christi steht.[103]

Aphrahat lässt mit dieser Bildrede die christliche Perspektive, somit seinen christlichen Standpunkt und zwar nach der jeremianischen Bundestheologie in der Fassung der Peschitta deutlich erkennen: Die gesamte biblisch bezeugte Heilsgeschichte ist und bleibt ein dynamisches Bundes-Geschehen. In dieser Dynamik ist – wie BERND JANOWSKI festgestellt hat – „ein Kontinuum eigentümlicher Brechungen und Neuanfänge"[104] ge-

---

[101] R. RENDTORFF, Die „Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995, 83.
[102] D 14:46; FC II, 388 mit Mt 13,3-23 als Schriftbeweis: „Unser Herr ist der Sämann, wir sind die Erde, die den Samen aufnimmt. Der Sämann füllt seine Hand und wirft es auf seine Erde"; weiters in D 14:47; FC II, 388 ist zu lesen: „[…] von jenem Sauerteig haben wir empfangen, und in unsere Erde ist die Saat unseres Herrn gefallen." Mit der „Saat" ist hier der Heilige Geist gemeint.
[103] *Siehe* oben: 3.1.3.
[104] JANOWSKI, Tempel, 244.

schichtlich erfahrbar, bis es in der konkreten Person Christi seine Erfüllung und Fülle sowie seine Endgültigkeit und Vollendung[105] gefunden hat. Was am Anfang noch verborgen aber doch real und wirksam war, ist offenbar geworden in einer realen Begegnung und Gemeinschaft. Mit dem Herniederkommen des verheißenen Messias-Christus im menschlichen Leib, den er von Maria anzog, ereignet sich *eine neue* Heilsinitiative Gottes, – die einer Neuschöpfung gleichkommt – die den universalen Charakter des herrscherlichen und segnenden Gottesreiches offenbart. Infolgedessen ist es begründet zu sagen, dass die Rede von einem *erneuerten* Bund bei Aphrahat nicht haltbar ist.

Christus, das letzte Glied in der adamitischen Generationskette

Die Segensvorstellung Aphrahats mit der Metapher der Weinbeere beruht auf der Geschlechterfolge.[106] Gemäß Aphrahat wurde der Segen schon zu Anfang dem Adam gegeben und bleibt als Relikt seines Urzustandes. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die universale, aber auch die positive Rolle Adams.[107] Für Aphrahat beginnt schon bei der Schöpfung Adams die Heilsgeschichte und somit das Vorauswirken Christi für die ganze Menschheit. Der Messias-Christus als Segen ist vom Anfang der Geschichte an in Adam präsent und wirksam.

Aphrahat ordnet den Segen einer leib-seelischen Konstitution des Segensträgers zu. Er geht weiter auf Seth über und wird im Geschlechte Seths durch die leibliche Zeugung von einem Segensträger auf den anderen übertragen.[108] So kann es heißen: der Segen ist ein in allen Bundesordnungen gleichbleibendes Element, bis er schließlich zu Jesus Christus gelangt. So ist der König Christus gleichzeitig das letzte Glied in der adamitischen Generationskette; als „Adamssohn“ (*bar ʾādām*) steht er in einer besonderen Relation zu seinem Stammvater Adam. So hat Christus das Ende mit dem Anfang der Bundesbewegung Gottes verbunden und vor allem hat er das ganze Menschengeschlecht in sich zusammengefasst: Es geht Aphrahat in dieser Bildrede um die Hinwen-

---

[105] Vgl. E. SCHÖNEMANN, Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie, Göttingen 2006, 226 und die dort angegebene Literatur.
[106] D 23:14-16; FC II, 541-544; APHRAHAT spricht nicht nur vom Samen Abrahams, sondern auch vom Samen Adams, der auch als Adamssohn bezeichnet wurde.
[107] Im Gegensatz zur scharfen Aussage APHRAHATs in D 14:37; FC II, 371: „Gesetzesübertretung hingegen findet sich bei Adam; vom ersten Tag bis in Ewigkeit ist er Gesetzesübertreter.“
[108] Vgl. D 13:7; FC II, 320 (PS I 556,3-14).

dung Gottes zu den Menschen und seine Gemeinschaft mit allen Menschen. Was hier mit dem Segen-Ereignis beschrieben ist, ist nichts anderes als eine Verwirklichung der Schöpfungsabsicht Gottes, mit den Menschen eine Gemeinschaft zu haben und bei (in) den Menschen zu wohnen.[109]

Auf Grund der Anwesenheit Christi als des Samens Abrahams ist dieses Volk aus den Völkern (d.i. die Christen) in das Erbe des ersten Volkes Israels eingesetzt worden.[110] Es geht also primär um die end-gültige Nähe und Einwohnungsgegenwart Gottes in seinem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), die seinerseits für die ganze Menschheit aller Zeiten gilt. Von dem gewonnenen Ansatz her wird Christus als der legitime Erbe des atl. Segens und als das letzte Glied in der Kette der Segensträger sichergestellt. Infolgedessen ist es richtig zu sagen, dass Aphrahat die Feststellung eines biographisch-historischen Faktums beansprucht. Er leitet nach urchristlicher Tradition diese Abkunft biologisch her, ohne jedoch die Bezeichnung Christi als „Sohn Abrahams“ (Mt 1,1) explizit zu verwenden.[111]

Damit hängt die oben erwähnte Bildrede vom Ankleiden des menschlichen Leibes durch Jesus von Nazareth notwendig zusammen.[112] Sie hat eine besondere Bedeutung für die christologisch-soteriologischen Anschauungen Aphrahats. Denn Jesus Christus als Adamssohn (*bar ʾādām*) und Same Abrahams übernimmt dadurch nicht allein die Segensverheißung, sondern auch die geschichtliche Bedingheit des Menschen, der sich durch seine Sünde und die geschichtlichen Folgen dieser Sünde von Gott abgesondert hat.[113] Zugleich aber beinhaltet dieses Faktum des Ankleidens[114] in sich die Garantie bzw. den Anfang der Auferstehung der erlösten Menschheit. In diesem großen Zusammenhang spricht Aphrahat mehr vom „messianischen Schöpfungsakt“, in dem der Akt

---

[109] Vgl. oben: 7.3.2.
[110] D 12:4; FC II, 301f; D 16:7; FC II, 415; D 18:4; FC II, 433.
[111] Vgl. MURRAY, Symbols, 356.
[112] *Siehe* oben: 8. Kapitel.
[113] D 22:4; FC II, 501; Vgl. dazu D 23:50. 51; FC II, 559. 560.
[114] Es steht in der Analogie zur anfänglichen „Aufrichtung“ des adamitischen Leibes: D 8:6; FC I, 240; D 22:15; FC II, 248; *siehe* auch oben: 7.3.

der schöpferischen „Wiederherstellung“ bzw. der „Aufrichtung“[115] und „Vollendung“ als Neuschöpfung von entscheidender Bedeutung ist.[116]

Christus, die Heilsgabe Gottes in allen Bundesordnungen

Mit dem Kommen des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), d.h. dem Kommen der paradiesisch-segnenden Herrschaft Gottes, mit der durch Christus zugesagten und personifizierten, alles gutmachenden Nähe Gottes inmitten der Menschen, erfüllt sich schon seine Aufgabe, und daher kann das jüdische Königtum keinen Herrschaftsanspruch mehr erheben, denn:

> „Von Jesus strömte der Segen auf die Völker. Denn er sprach zu den Juden: «Das Reich Gottes wird euch genommen und dem Volk gegeben, das Früchte bringt» (Mt 21,43).“[117] „Auch unser Vater Jakob legte von den Völkern Zeugnis ab, als er *Juda* folgendermaßen segnete: «Das Zepter wird von Juda nicht weichen, noch (weicht) der Herrscherstab von seinen Füßen, *bis er kommt, dem das Reich (malkūṯā) gehört* und auf den die Völker harren» (Gen 49,10).“[118]

Die Feststellung von „*unserem Vater Jakob*“ zeigt sich, dass Aphrahat das Reichsmotiv absichtlich in ein Zitat aus der Genesis einfügt, um das Besitzrecht des Königs Christus am Gottesreich und seine segensreiche Herrschaftsfunktion über Himmel und Erde hervorzuheben. Für Aphrahat ist dieses Reich Gottes (*malkūṯā d-(ʾ)allāhā*) ein in allen Bundesordnungen gleichbleibendes Element, das bereits am Anfang im Bund gegeben wurde, den Gott mit Adam im Paradies schloss.[119]

Wie der Segen liegt das Reich Gottes (vgl. Jes 65,8-9) – wiederum eine biblische Bildrede – als Heilsgut allen Bundesordnungen als bleibender Inhalt und kontinuierlicher Faktor zugrunde. Dieses Reich ist aber ganz in und durch Jesu Person und Sendung, sein Wort und Werk, seinen Leiden-Tod und seine Auferstehung geprägt.[120] So war

---

[115] Auch Gen 17,7 und Ex 6,4 sprechen von Gott, der den Bund „aufrichtet“.
[116] D 23:50; FC II, 560; *siehe* auch: D 23:14. 46; FC II, 541. 557.
[117] D 23:47; FC II, 557.
[118] D 16:1; FC II, 406 (Hervorhebung vom Verfasser); das gleiche Zitat findet sich nochmals in D 19:11; FC II, 457; *siehe* dazu BROCK, Syria and Mesopotamia, 177 mit Anm. 28.
[119] D 11:11; FC II, 295; Vgl. dazu M. MCNAMARA, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (AnBib 27A), Rome ^{2}1978, 230-233; T. D. ALEXANDER, Royal Expectations in Genesis to Kings: Their Importance for Biblical Theology, in: TynBul 49 (1998) 191-212.
[120] Vgl. D 23:50. 51; FC II, 559. 560.

dieses Reich für Aphrahat in besonderer Weise Israel als Söhne des Reiches[121] bzw. als Reich und Heiligtum Gottes[122] anvertraut bis zur Ankunft Christi, der als Reichs- bzw. Heils*gabe* Gottes erschien, gleichsam als dem Reichs- bzw. Heils*geber*.

Die Aufgabe des Volkes Israels als Segensvolk besteht darin, dass es in seinem „Schoß" den Segen, den Samen des Reiches Gottes bewahrt bis zum Kommen des Königs Christus (*malkā m^{e}šīḥā*). Zusammenhängend mit der Bildrede „Schoß" weist dies darauf hin, dass Aphrahat unter dem Reich eine dem Volk gewährte Heils*gabe* Gottes versteht, die ihm ein Anrecht auf das Königtum verleiht. Dieses Reich (*malkūṯā*), das in der alten Bundesordnung verborgen aber doch real war, haftet nun am Leib Christi, den Christus aus Maria annimmt.[123] Somit ist die göttliche *Selbst*mitteilung in geschichtlicher „Leiblichkeit", ja, die leibliche Einwohnungsgegenwart Gottes als das letzte Wort des Planes der göttlichen Gegenwart auf Erden präsent geworden. In diesem Menschen Jesus, dem Juden, als dem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) ist die gegenwärtige und zukünftige Heilsverwirklichung geschenkt.

Dieses leibhafte Heil des Reiches Gottes weist auf die Kontinuität der Person Jesu Christi hin: der Mensch Jesus aus Nazareth ist der himmlische, reiche König Christus und als solcher ist er absoluter Heilsbringer, zugleich Repräsentant der Proexistenz Gottes und seines Reiches.[124] An ihn hat sich Gott in verlässlicher Treue gebunden und damit Neues gesetzt: Die Wende der Welt und der Menschheit vom Unheil zum Heil. In ihm ist die aktive Gegenwart des souveränen Willens sichtbar geworden, durch den Gott Gehorsamstat fordert und so auch in die Geschichte eingreift. Umgekehrt ist wohl auch zu sagen, dass dieser himmlische Messias-König der arme, leidende und sterbende Mes-

---

[121] Ex 19,5f (ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk).
[122] Ps 114,1f; Vgl. Ex 15,18; damals, schon beim Auszug, ist JHWH Israels König *geworden* und Israel JHWHs Reich und Heiligtum; *siehe* dazu: N. FÜGLISTER, Die Heilsbedeutung des Pascha (StANT 8), München 1963, 183f.
[123] Vgl. D 16:1; FC II, 406; D 19:11; FC II, 457; Vgl. dazu VOGEL, Erlösung, 105; beachtenwert ist, dass diese Bildrede „Schoß" im Zusammenhang mit dem „Schoß des Vaters", „Schoß Maria", „Schoß Jordan" und „Schoß der Scheol" steht; dazu *siehe*: BUCHAN, Blessed, 81-106; BROCK, Clothing Metaphers, 12; BRUNS, Christusbild, 191f.
[124] E. SCHILLEBEECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. u.a. 1975, 595.

sias-König ist.[125] Sein irdisches, menschliches Leben und sein Leiden, sein Tod „für" die Menschen sind in Gottes Heilswillen und Gottes Heilsplan verwurzelt.[126]

Das lässt darauf schließen, dass dieses Reich eine totale Offenheit für jedermann besitzt. Gewiss zunächst für Israel, weil Gott dereinst ganz Israel, aber dann auch dem „Volk aus den Völkern" – *ʿēdtā-d-men-ʾammē* – [127] d.i. den Christen[128] herrscherlich sein segensreiches Reich schenken will. So versteht man, dass das Königtum Gottes hier messianisch gedeutet und explizit auf den König Christus und die Universalität des neuen Gottesvolkes bezogen wird. Hier mag auch der Hinweis genügen, dass das Bundesverständnis Aphrahats als gnadenhafte göttliche Heilssetzung zu sehen ist und in einer Offenbarungskategorie als Begegnung und als Urkunde des göttlichen Heilswillens steht. Einerseits wird das besondere Verhältnis Gottes zu Israel (und Juda) unter allen Völkern der Erde charakterisiert, eben weil Gott *in Israel* zur Welt kommt;[129] andererseits wird aber auch die Beziehung des Gottes Israels mit allen Völkern der Erde hervorgehoben und damit die Urkunde des gegenwärtigen christlichen Heilsstatus bzw. Heilserbes aufgezeigt.

---

[125] D 17:10; FC II, 426-427 (PS I 808,16-809,11) unter Berufung auf Jes 53 und Ps 22; D 21:12; FC II, 487: „Auch Jiftach war verfolgt, und Jesus war verfolgt. Jiftach wurde von seinen Brüdern aus dem Hause seines Vaters verjagt (vgl. Ri 11,2); Jesus wurde von seinen Brüdern verjagt und ans Kreuz gebracht. Der verfolgte Jiftach trat als Führer seines Volkes auf, der verfolgte Jesus erstand und wurde König über die Völker"; D 21:13; FC II, 487: „Jesus wurde anfangs König über die wenigen, die an ihn glaubten, doch am Ende wird er König sein über die ganze Welt […] David empfing das Königreich seines Verfolgers Saul; Jesus empfing das Königreich seines Verfolgers Israel"; D 21:16; FC II, 489: „Hiskija war König von ganz Israel; Jesus ist König über alle Völker"; weiters *siehe* unten: 12. Kapitel.

[126] Die Reich-Gottes-Konzeption APHRAHATs, wie sie sich aus den alttestamentlichen Zitaten ergibt, wird noch später im Zusammenhang mit der Sohn-Gottes-Konzeption weiter geführt werden.

[127] D 11:1; FC II, 282; D 12:11; FC II, 310; D 16:3; FC II, 408-409 und D 21:3; FC II, 477-478; Vgl. NEUSNER, Aphrahat, 137; DARLING, Church, 112-113.

[128] D 20:10; FC II, 467; *siehe* oben: 5.2.1 (mit Anm. 106). APHRAHAT gibt hier seine eigene Interpretation von Jes 65,15: „Der Herr, dein Gott, wird dich töten und seine Knechte mit einem anderen Namen nennen", in dem er sagt: „Seine Knechte sind *das Volk aus der Völkern*, das er mit einem anderen Namen benannt hat. Denn er nannte sie «Christen», das heißt «Messianer» (*mᵉšīḥāyē*), nicht aber Fürsten von Sodom und Volk von Gomorra wie sie, wie es uns in der Predigt der zwölf Apostel bezeugt ist: «Dort in Antiochia wurden die Jünger zum erstenmal Christen (*mᵉšīḥāyē*) genannt» (Apg 11,26); *siehe* dazu D 12:11; FC II, 310-311 bezüglich der Namensveränderung von Abraham; Vgl. GRESCHAT, Taten, 413-415.

[129] Vgl. H.-J. KRAUS, Perspektiven eines messianischen Christusglaubens, in: J. J. PETUCHOWSKI/W. STROLZ (Hg.), Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (QD 92), Freiburg 1981, 237-261, hier: 242; *DERS.*, Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition, in: E. BROCKE/J. SEIM (Hg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen ²1988, 1-23, hier: 13; M. W. KARLBERG, The Significance of Israel in Biblical Typology, in: JETS 31 (1988) 257-269, hier: 263.

Davon ausgehend, ist zu verstehen, dass die an Abraham ergangene Verheißung der Nachkommenschaft (des Abrahambundes) wie auch die Segensverheißung für Aphrahat nicht nur eine geschichtliche, sondern auch eine in die Zukunft weisende Bedeutung hat. Dies ist aber im Messias-Christus, dem „Sohn Abrahams“ (Mt 1,1) bereits anfanghaft erfüllt (Gal 3,16; Apg 3,25f.). Es ist hierfür bezeichnend, dass Christus die eigentlich Fülle bzw. Vollkommenheit gewährleistet. Durch ihn und mit ihm ist sie nun auf den Weg zu ihrer verheißenen Vollendung gebracht worden. Der Neue Bund „in Christus“ als neue Heilssetzung Gottes besitzt demnach auch eine eschatologische Dimension.[130]

10.3. Christus und das dynamische Bundes-Geschehen in der Kirche

Der jüdischen Auffassung der Sonderstellung des Volkes Israel, wie sie sich in seiner „kleinen Denkwürdigkeit“ spiegelt, setzt Aphrahat die Überzeugung entgegen, dass die Christen im Messias Jesus, dem Samen Abrahams, wahre Erben der göttlichen Verheißung sind. Als solche wurden sie – geschichtlich gesehen – zum neuen, universalen Gottesvolk, das aus allen Völkern erwählt wurde. Aphrahat schließt seinen Kommentar so ab:

> „Diese kleine Denkwürdigkeit habe ich dir aufgeschrieben über die Völker, da die Juden sich rühmen und sagen: «Wir sind Volk Gottes und Kinder Abrahams.» Doch hören wir, was Johannes ihnen sagte, als sie sich rühmten: «Wir sind Kinder Abrahams». Darauf sprach Johannes zu ihnen: «Seid nicht stolz und sprecht: ‹Wir haben Abraham zum Vater›, denn aus diesen Steinen kann Gott dem Abraham Kinder erwecken» (Mt 3,9). Unser Erlöser hat ihnen gesagt: «Söhne Kains seid ihr, nicht Söhne Abrahams» (Joh 8,39.44). […] Dies ist die Antwort gegen die Juden, da sie sich rühmen: «Wir sind Kinder Abrahams, wir sind (das) Volk Gottes».“[131]

An anderer Stelle begegnet uns dieselbe Redeweise:

> „Diese wenigen Denkwürdigkeiten (*ʿuhdānē*) habe ich dir, mein Lieber, aufgeschrieben gegen die, die sich erheben, die stolz sind und sich rühmen, gegen das Volk der Juden […] Denn auf diese drei Dinge sind sie stolz: auf die Beschneidung, auf das Halten des Sabbats, auf die Unterscheidung der Speisen und anderes. Über diese drei habe ich dir geschrieben und dich unterrichtet, so-

[130] Vgl. dazu M. W. KARLBERG, Legitimate Discontinuities Between the Testaments, in: JETS 28 (1985) 9-20, hier: 19.
[131] D 16:8; FC II, 415f. (PS I 784,1f).

weit ich es selbst verstanden habe. Über die übrigen Dinge will ich dir, wie Gott es mir verlieh, beizeiten schreiben und dich unterrichten.“[132]

10.3.1. Die Kirche der Völker als der bunte Vogel

Aphrahat geht zunächst von der Erwägung aus, dass am Anfang die Völker, nicht das Volk berufen wurden.[133] Dieses zeitliche Nacheinander dient Aphrahat als Beweis für den Vorrang des Christentums vor dem Judentum. Dafür steht ihm die Gestalt Abrahams als „Vater vieler Völker“. Da heißt es:

„Als Gott Abraham segnete und ihn zum Haupt für alle Gläubigen, Gerechten und Aufrechten einsetzte, war er nicht nur Vater für ein Volk, sondern Gott hat ihn zum Vater für viele Völker gemacht, indem er zu ihm sprach: «Dein Name soll nicht Abram heißen, sondern dein Name sei Abraham, da ich dich zum Vater einer Vielzahl von Völkern gemacht habe» (Gen 17,5).“[134]

Mit der Erwähnung Abrahams in seiner Namensänderung[135] als ersten Stammvater aus Ur in Chaldäa (Babylon), dem sich der eine und einzige Gott geoffenbart hat, legt Aphrahat großes Gewicht darauf, dass der Bund eine Aussage über die freie Erwählung und das exklusive Zugehörigkeitsverhältnis zu Gott dem Erwähler beinhaltet. Diese Zugehörigkeit ist in einer Heilssetzung bzw. Heilsverfügung durch Gott selbst begründet.[136] So verstanden verfestigt sich die Vorstellung, dass Abraham für Aphrahat der Repräsentant der göttlichen Erwählung ist und er damit den Beginn der Erwählungsgeschichte der Weltvölker darstellt.

Im Anschluss daran entfaltet das Zitat den Gedanken der nicht auf Israel zu begrenzenden Bedeutung Abrahams. Aphrahat geht hier frontal auf Konfrontation angesichts der jüdischen Vorstellung, dass Abraham primär der Vater Israels[137] ist und erst dann der

---

[132] D 15:9; FC II, 405.
[133] D 16:1; FC II, 406 (PS I 760,1-3); D 16:3; FC II, 411 (PS I 772,16).
[134] D 11:1; FC II, 282 (PS I 468,1-7).
[135] GRESCHAT, Taten, 414.
[136] D 11:3; FC I, 285; Vgl. dazu E. KUTSCH, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund“ im Alten Testament (BZAW 131), Berlin u.a. 1973, 146ff; *DERS.*, Neues Testament – Neuer Bund?, 39. 41; K. BERGER, Art., *Abraham*, II. Im Frühjudentum und Neuen Testament, in: TRE I (1977) 373-382, hier: 373; K.-J. KUSCHEL, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994, 83f.
[137] Das jüdische Volk beansprucht Abraham als unmittelbaren Vorfahren und bezeichnet seine Vaterfunktion mit „Abraham, unser Vater“ (*siehe* auch diese Verwendung außerhalb der eigentlichen Abrahamserzählung in: Gen 32,9; 48,16; Ex 3,6; Jes 51,2; 1Chr 29,18; dazu die polemische Aussage von Jes 63,16). Auch nach dem Koran (Suren 2,129; 3,61; 4,124; 6,162; 16,121) ist Muhammeds Verkündigung nichts

Vater der Völker gemäß göttlicher Verheißung.[138] Er setzt den gegenteiligen Fall voraus und verdeutlicht dies an anderer Stelle, wenn er schreibt:

> „Die Völker aus allen Sprachen wurden noch *vor* Israel zum Erbe des Höchsten berufen, wie Gott zu Abraham sagte: «Zum Vater für eine Vielzahl von Völkern habe ich dich eingesetzt» (Gen 17,5).“[139]

Die Gestalt Abrahams, der ja nach der jüdischen Tradition als erster „Proselyt“ gilt, schließt eine partikulare Inanspruchnahme nur für ein Volk aus. Konkret heißt es: Er ist nicht exklusiv der „Vater“ der Juden, er ist sogar von vornherein der Vater der Völker. Mit dieser Argumentationsführung im Rahmen chronologischer Überlegung weist Aphrahat die Welt- und Menschheitsgeltung Abrahams nach. Indem er Christus als „Same der Gerechten“ und „Heilsgabe Gottes in allen Bundesordnungen“ hervorhebt, situiert er zugleich diese seine christologisch-soteriologische Argumentation in einem innerbiblisch-heilsgeschichtlichen Kontext.[140]

Von besonderer theologisch-christologischer Relevanz in dieser Beschreibung ist, dass die Bundes- und Segensverheißung auch *vor* Israel gegeben sind; sie gelten deshalb auch und von vornherein dem Volk aus allen Völkern, den Christen. Diese Vorordnung der gegebenen Gottesverheißung vor Israel – also wie geschrieben 430 Jahre vor dem Gesetz – erhält dadurch ihr Gewicht, dass es hier nicht einfach um die zeitliche Vorord-

---

anderes als Religion Abrahams, also als die Religion der Ergebung in Gottes Willen. Gemäß Sure 2,130 ist Abraham selber und zwar im eigentlichen Sinn des Wortes als „Gott Ergebener“ Muslim bezeichnet. Hier liegt die Betonung mehr auf der Vorbildfunktion Abrahams, der den Muslimen „Imam“, „Führer“ geworden ist. Da Juden und Christen diesem „Imam“ nicht gefolgt sind – so die islamische außerkoranische Tradition – werden sie nicht nur nicht als „Kinder Abrahams“ gewürdigt, sondern sogar als „Nachkommen von Affen und Schweinen“ verworfen; Vgl. R. PESCH, Juden und Christen – ein einziges Volk Gottes?, Düsseldorf 2009, 25; dazu auch O. SCHUMANN, Abraham – der Vater des Glaubens, in: *DERS.*, Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur (Studien zum interreligiösen Dialog Bd. 1), Hamburg 1997, 13-160.

[138] Vgl. DIETZFELBINGER, Paulus, 20ff.

[139] D 16:1; FC II, 406 (PS I 760,1-3); Vgl. dazu MUTO, Universality, 36; hier weist er auf die große Bedeutung der Heimat Abrahams in der Darlegung APHRAHATs D 11:4 (PS I 477) hin; anders als Gen 12,1-4 sagt APHRAHAT: „Als nämlich Abraham zum Glauben kam und von Ur in Chaldäa fortzog […]“; die Hervorhebung der „Ur in Chaldäa“ (Babylon) als Heimat bzw. Ausgangspunkt ist auch in D 23:14-15 (PS II 47) zu lesen: „Noach aber blieb in Ur in Chaldäa als Siedler und bewahre den Segen der Gerechten nach der Flut 292 Jahre lang […] Abraham wurde geboren in Ur in Chaldäa im 892. Lebensjahr des Noach, lange Zeit nach der Sprachenverwirrung. Als Noach 950 Jahre alt war, hatte er seine Zeit erfüllt und starb in gutem Greisenalter (vgl. Gen 9,29), im 58. Lebensjahre Abrahams. Noach starb in Ur in Chaldäa.“ Parallel zur Hervorhebung der Antiochien gemäß Apg 11,26 (D 16:3) als Wurzel des Christentums im persischen Reich enthält diese *anti*jüdische Hermeneutik in sich auch schon die Tendenz der Entwürzelung des Christentums aus dem Mutterboden Israels; Vgl. GRESCHAT, Taten, 415.

[140] Vgl. DIETZFELBINGER, Paulus, 26.

nung geht, sondern vor allem um die qualitative Vorordnung aufgrund des Inhalts der Gottesverheißung, die überhaupt nicht abgewertet oder gar abrogiert wird.[141] Das verdient Beachtung: Die Abrahamfigur ist hier christologisch orientiert und dem jüdischen Anspruch entgegengesetzt.[142]

Das alles aber heißt nun und darauf kommt es Aphrahat in dieser Erwägung an, dass die Christen jenes Volk sind, das Gott dereinst dem Abraham versprochen hatte. Die Gottesverheißung, die nun konkret Mensch geworden ist, stellt die Grundexistenz „der Gemeinde (*ʾēdtā*) und der Versammlung (*knuštā*) der Völker" dar;[143] und als solche ist Christus konstitutiv für die Zugehörigkeit der „Völker Gottes".[144] Dies schließt ein, dass die Existenz der Welt vom Christusbund, also von der „Felsengemeinde Gottes", d.i. die Kirche Christi („Kirche der Völker"[145]), getragen ist. Gerade deshalb muss das empirische Volk Israel, das sich als Samen Abrahams bezeichnet, seine Einstellung aufgeben, weil nun die „Kirche aller Völker" durch den monotheistischen Glauben an Gott und damit gleichsam wie ein „bunter Vogel"[146] das Abrahamserbe angetreten hat.[147] Ein Beleg für die so genannte Substitutionsthese von der Ersetzung des alten, mit Israel geschlossenen Bundes durch den in Jesus Christus gestifteten neuen Bund ist unverkennbar.

In diesem Zusammenhang sind einige Zitate aus dem Propheten Jeremia, die Aphrahat in der *XII. Darlegung* anführt, bedeutsam. Er schreibt:

> „Wenn du (zu erg. gelehrter Disputator des Volkes) dich nicht überzeugen lässt, höre auf den Propheten Jeremia, der gesagt hat: «Ich habe mein Haus verlassen; ich habe mein Erbteil verlassen. Ich habe die Geliebte meiner Seele in die Hand ihrer Feinde gegeben, und *ein bunter Vogel wurde mein Erbteil*» (Jer 12,7-9). Was ist denn der bunte Vogel? Ich frage dich. *Der bunte Vogel ist nämlich die Kirche der Völker*. Siehe, wie er sie bunt nennt: weil er sie aus vielen Sprachen sammelt

---

[141] Vgl. Ebd., 28; PESCH, Juden und Christen, 23.
[142] TAMCKE, „Wir sind nicht von Abrahams Samen!", 117.
[143] D 16:5; FC II, 412 (PS I 776,3-4).
[144] D 12:4; FC II, 301 (PS I 512,21).
[145] D 12:4; FC II, 301 (PS I 512,18).
[146] D 12:4; FC II, 301 (PS I 512,17); KOLTUN-FROMM, Conversation, 58 mit Anm. 50: Solche Aussage bzw. Interpretation geht wahrscheinlich von der rabbinischen Darlegung von Jes 43 aus, wo es heißt: „And thus […] even the *peoples of the world* ask to come under the wings of *Shekhinah* [God's presence] at the hour when Israel is doing God's will" [Aggadah Bereshit, BUBER p. 33]. APHRAHAT kritisierte die gegewärtigen Fehlhaltung Israels und begründete damit dessen Verwerfung.
[147] TAMCKE, „Wir sind nicht von Abrahams Samen!", 120.

und von fernen Völkern in die Nähe holt. Wenn du dich nicht überzeugen lässt, dass die Völker Gottes Erbe geworden sind, dann höre, wie Jeremia sprach, als er (zu erg. Gott) die Völker berief und Israel verwarf. Er hat nämlich gesagt: «Bleibt auf den Wegen stehen und schaut und fragt nach den Pfaden der Welt! Schaut, welches der beste Weg ist! Auf dem geht! Ihr aber habt gesagt: ‹Wir gehen nicht› (Jer 6,16). Ferner hat er gesagt: «Ich habe über euch Wächter gestellt, dass ihr auf den Klang des Hornes hört. Doch sie sagten: ‹Wir hören nicht› (Jer 6,17)».
Da die Israeliten das „Wort Gottes" nicht hörten, hat Gott sich nun der Kirche aus den Völkern zugewandt. Denn er hat gesagt: «Hört, ihr Völker, erkenne, Versammlung, die unter ihnen ist» (Jer 6,18)."[148]

Vielerlei biblische Belege ziehen sich besonders durch die gesamte *XVI. Darlegung* „Über die Völker anstelle des Volkes". So schreibt Aphrahat unter anderem:

„Über die Völker hat er (zu erg.: David) gesagt: «Der Herr wird im Buch die Völker auflisten» (Ps 87,6), denn die Völker waren im Buch und in der Schrift verzeichnet. Sieh, mein Lieber, dass die Berufung der Völker *eher* verzeichnet war als die Berufung des Volkes. Denn sie sündigten von Zeit zu Zeit in der Wüste. Da sprach er (zu erg. Gott) nämlich zu Mose: «Lass mich, ich werde dieses Volk tilgen und dich zu einem Volk machen, das größer und hervorragender ist als sie» (Ex 32,10). Aber die Zeit der Völker war noch nicht gekommen, und ein anderer wurde ihr Erlöser."[149]

Da das Volk Israel die Verheißung des von Gott versprochenen himmlischen Heilsgutes für ein heiliges, gottesfürchtiges und gelingendes Leben (vgl. Ps 15,2-5; 119,16.32.47) ablehnte bzw. verwarf, gilt diese Verheißung nun der christlichen Glaubensgemeinschaft.[150] Im König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) sind die Völker der Christen „Empfänger" des Segens geworden. Darüber hinaus ist geschichtlich, typologisch denkbar, dass das

[148] D 12:4; FC II, 301f. (PS I 512,14-513,4) [Kursivierung vom Verfasser]; ähnliches ist in D 16:2; FC II, 408 zu lesen: „Als er (zu erg.: Gott) sah, dass sie nicht hörten, wandte er sich an die Völker und sprach zu ihnen: «Hört, ihr Völker, erkenne, Versammlung unter ihnen! Es höre die Erde in ihrer ganzen Fülle!» (Jer 6,18f). Als er sah, dass sie sich dreist erhoben und ihm frech Antwort gaben, da verließ er sie, wie er vorhergesagt hatte: «Ich habe mein Haus verlassen, ich habe mein Erbteil verlassen. Ich habe die Geliebte meiner Seele in die Hände ihrer Feinde gegeben, und statt ihrer wurde mir ein bunter Vogel zum Erbteil» (Jer 12,7-9), welcher die Kirche aus den Völkern ist, die aus allen Zungen gesammelt wird"; *weiters* in D 16:3; FC II, 408f: „Damit du weißt, dass er (zu erg.: Gott) sie wahrhaft verlassen hat, sagt Jesaja ferner über sie: «Du hast dein Volk, das das Haus Jakobs ist, verlassen» (Jes 2,6)." Zu beachten ist: Als der Prophet Jeremia um die Zeit des Babylonischen Exils das revolutionäre Wort vom „Neuen Bund" prägte, weiß er schon von einer „Liebesverbundenheit" Israels mit seinem Gott (vgl. Jer 2,2f), doch ist Israel aus dieser Verbundenheit mit Gott auf unerklärte Weise ausgebrochen (vgl. Jer 2,5f).

[149] D 16:4; FC II, 411 (PS I 772,13-22); in diesem Kapitel belegt APHRAHAT seine Argumentation über die Erwählung der Völker *vor* Israel mit sieben aneindergereihten Schriftbelegen. Nur am Schluss bietet er eine knappe persönliche Erklärung.

[150] Typologisch dargelegt in D 21:11; FC II, 486: „Auch Josua bar Nun war verfolgt, und Jesus, unser Erlöser, war verfolgt. Josua bar Nun wurde von den unreinen Völkern verfolgt; Jesus, unser Erlöser, wurde von dem törichten Volk verfolgt. Josua bar Nun nahm das Erbe von seinen Verfolgern und gab es seinem Volk; Jesus, unser Erlöser, nahm das Erbe von seinen Verfolgern und gab es den Fremdvölkern."

ursprünglich vorgesehene „Erbvolk“ zeitlich begrenzt in den „Besitz“ des Heilsstandes getreten ist. So betont Aphrahat immer wieder, dass der Neue Bund die Setzung des göttlichen Heilswillens bzw. die freie Verfügung der Güte Gottes *in* Christus ist, der den gebrochenen (vorläufigen) Sinai-Bund ersetzt.[151]

Es wäre aber abwegig, daraus zu folgern, dass sich die Treue Gottes zum Volk Israel demgemäß auch geändert hat;[152] denn es handelt sich vielmehr um die besondere Stellung Israels zu Gott.[153] Statt des Volkes Israels *allein* ist das Gottes Volk durch das Christusgeschehen nunmehr auch die Kirche bzw. das Volk aus den Völkern (aus Juden und Heiden). Diese Aussage will keineswegs den früheren Erbbesitz und dessen Generation abwerten, als hätte sie gar keinen Anteil an dem Segen gehabt, sondern sie will den gegenwärtigen Christusbund in die Entscheidungssituation derer stellen, mit denen Gott jetzt und hier mit seinem Messias, Jesus Christus, den neuen Bund stiftet.[154]

Der Text aus Gen 32,11 gilt als biblische Grundlage seiner Interpretation. Aphrahat zitiert dies zunächst mit: „Als er (zu erg.: Jakob) nur mit seinem Stab den Jordan durchschritt“;[155] er gibt dies wieder zum zweiten Mal in der Form eines Gebetes mit: „Mit einem Stab habe ich diesen Jordan durchschritten, und siehe, nun bin ich zu zwei Heeren geworden.“[156] Typologisch betrachtet, schreibt Aphrahat weiter:

> „Ein wunderbares Symbol unseres Erlösers! Als nämlich unser Herr das erste Mal kam, ging ein Reis hervor aus dem Stamme Isai wie der Stab Jakobs. Wenn er aber von seinem Vater zurückkehrt bei seinem zweiten Kommen, geht er zu ihm mit zwei Heeren, eins aus dem Volk und ein weiteres aus den Völkern, genau wie Jakob, der zu seinem Vater Isaak mit zwei Heeren zurückkehrte.“[157]

---

[151] Vgl. J. RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund (Urfelder Reihe 1), Bad Tölz [4]2005, 68.

[152] Ebd., 65; Joseph RATZINGER schreibt: „Der bedingte Bund, der an der Gesetzestreue der Menschen hing und so zu Bruch kam, wird durch den unbedingten Bund ersetzt, in dem Gott sich selbst unwiderruflich bindet. […] dass die Vorstellung vom gebrochenen und von dem durch Gott gestiften anderen, neuen Bund im Glauben Israels selbst gegenwärtig war.“

[153] RENDTORFF, „Bundesformel“, 86 mit Anm. 45.

[154] D 23:20; FC II, 550: „Nach 62 Wochen wurde Christus geboren und getötet: Die Segensbeere wurde der Traube entnommen und die ganze Traube dem Verderben übergeben, der Weinberg, zerstört und ohne Bauer, ließ Dornen wachsen und bittere Früchte (vgl. Jes 5,2), der Weinstock wurde zerstört, der Rebzweig herausgerissen.“

[155] D 4:6; FC I, 141.

[156] D 4:6; FC I, 142.

[157] D 4:6; FC I, 142; Vgl. GRESCHAT, Taten, 406: „Mit den beiden Heeren sind für Aphrahat «das Volk und das Volk aus den Völkern», d.h. Juden und Christen, gemeint, mit denen Christus als Vollender der

Die apologetische Absicht ist aber offenkundig. Dem entspricht das Selbstbewusstsein der Christen als „Bundessöhne und -töchter“ bzw. „Erbkinder“, und das der Kirche der Völker als wahre „Erbin“ der göttlichen Güte.[158] Bei genauerem Hinsehen zeigt sich hier und zwar vor dem Hintergrund der oben erwähnten Substitutionsthese, dass Aphrahat die heilsgeschichtliche Rolle des auserwählten Volkes Israel als beendet betrachtet. Er charakterisiert dagegen mit dem Attribut „neu“ diese erfolgte christliche Vereinnahmung.

Im 5. Kapitel der *XVI. Darlegung* folgen noch weitere Belege aus Jesaja und Psalmenworte Davids:

> „(Aber) die Völker sind die, die auf Gott gehört haben, hinkten und an den Pfaden ihrer Sünden gehindert wurden. Ferner hat Jesaja gesagt: «Du wirst Völker rufen, die dich nicht kannten, und Völker, die dich nicht kennen, werden zu dir kommen und sich bekehren» (Jes 55,5). Ferner hat Jesaja gesagt: «Hört, ihr Völker, was ich getan habe, erkennt, ihr Fernen, meine Macht!» (Jes 33,13). Über die Gemeinde und Versammlung der Völker hat David gesprochen: «Gedenke deiner Gemeinde, die du dir von Anfang an erworben hast» (Ps 74,2). Ferner hat David gesagt: «Lobt den Herrn, alle Völker, seinen Namen sollen alle Nationen preisen» (Ps 117,1). Ferner hat er gesagt: «Dem Herrn gehört das Reich, und er ist Herrscher über die Völker» (Ps 22,29).“[159]

Die Ankündigung des Neuen Bundes bei Aphrahat ist mehrfach mit einem Blick auf die Weltvölker verbunden. So hat er den Samen Abrahams aus diesem Blickwinkel gesehen, wenn er von den „Völkern anstelle des Volkes“ spricht. Ausgehend von der Christusdeutung als Wort, das der Bund ist, interpretiert er nun besonders den Samen Abrahams „ekklesiologisch“ als die „Gemeinde (*ʾēdtā)* und Versammlung (*knuštā*) der Völker“, die Gott schon von Anfang an erworben hat.[160] Damit ist die Plausibilität seiner

---

Jakobserzählung schließlich zu seinem Vater zurückkehrte“. Auch in diesem Sinne ist folgende Aussage in D 21:13; FC II, 488 zu verstehen: „David nahm sich zwei Königstöchter; Jesus nahm sich zwei Königstöchter, die Versammlung des Volkes und die Versammlung der Völker.“

[158] D 12:3-4; FC II, 301.

[159] D 16:5; FC II, 412; die gleichen Zitate aus Psalmen und Jesaja finden sich auch in D 12:4; FC II, 302; Vgl. MURRAY, Symbols, 57.

[160] D 16:5; FC II, 412 (PS 776,3-5): „Über die Gemeinde (*ʾēdtā)* und Versammlung (*knuštā*) der Völker hat David gesprochen: «Gedenke deiner Gemeinde, die du dir von Anfang an erworben hast» (Ps 74,2).“ Gewiss ist daran festzuhalten, dass der Schwerpunkt APHRAHATs nicht die Ekklesiologie, sondern die Anthropologie ist: *siehe* oben: 5.1. APHRAHAT hat nie die Kirche/Gemeinde als Tempel (*hayk^{e}lā*) bezeichnet. Mehr als 42 Mal verwendet er den syrischen Terminus *ʾēdtā* für die Kirche, so z.B.: D 14:38; FC II, 374 (PS I 681,2-5): „Ihr seid diejenigen, die das Joch tragen, in Stille sitzen und die Gefangenen der Kirche (*knuštā*). Ihr seid die Kinder der Kirche (*ʾēdtā)*, Nährer ihrer Söhne und Sammler der Herde“;

Argumentation (mit der bibelbezogenen Bildrede) im Disput mit den Juden der Adiabene zu erkennen. Diese Gemeinde als Versammlung der Völker[161] – das ist die Gesamtheit der ostsyrischen Kirche[162] – ist in der Jetztzeit geschichtlich möglich und auch geschichtlich Wirklichkeit geworden, wie es aus der Abrahamgeschichte zu entnehmen ist.[163]

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffes *q^{e}yāmā* innerhalb der *XIV. Darlegung* „Über die Ermahnung". In den einleitenden Sätzen dieses Briefes[164] steht der Ausdruck *q^{e}yāmā* im weitesten Sinn für die ganze Kirche, also nicht nur für eine Institution innerhalb der Kirche. Diese in Sakrament und Glaube gestiftete Verwandtschaft ist offen für alle Mitglieder. Juden- und Heidenchristen, Unverheiratete wie auch Verheiratete können in gleicher Weise von den Gaben der Kirche leben und an den Sakramenten teilnehmen. Allerdings lässt sich nicht übersehen, wie GEORGE NEDUNGATT bemerkt: „in the language of everyday life the *bnay qyāmā*

D 21:20; FC I, 494 (PS I 980,20-22): „Wegen Jesus fand die Kirche (*ʾēdtā)* Gefallen bei Gott, trat ein und gehörte dem König anstelle der Versammlung (zu erg.: Synagoge) [*knuštā*], die seinen Willen nicht getan hatte"; weiters *siehe*: JARKINS, Aphrahat, 59-63.

[161] D 21:13; FC II, 488; wie bereits erwähnt (oben: 8.3.1.) liegt die Betonung zunächst auf dem „Gottes-Dienst" der Gemeinde als heiliges Volk: D 23:61; FC II, 571f (PS II 128,7-17).

[162] Bezüglich des Gottes-Dienstes der Gemeinde sind drei unterschiedliche Dienste von Bischof, Priester und Diakon, sowie von den Bundessöhnen und -töchtern (*b^{e}nay/b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*) und Laien/Gläubigen zu nennen; weiters *siehe*: NEDUNGATT, Covenanters, 202-203; DUNCAN, Baptism, 94.

[163] Im Kontext der Verfolgung des Shapur II. spricht APHRAHAT von der Kirche als das „Heiligtum" bzw. das „Haus der Anbetung", also ganz im physikalischen Sinn als Gebäude in: D 23:53; FC II, 563 (PS II 105,18-27): „Auch jetzt, da wir bitten, da wir anbeten, da wir bekennen, da wir deine Barmherzigkeit durch ihn (zu erg.: Christus) preisen, erhöre unser Gebet, nimm an unser Bitten! Schau auf unsere Schmach, merk auf unsere Demütigung! Deine Seele möge Rührung empfinden ob deines verachteten Volkes, ob deines zerstörten *Hauses*, ob deiner umgestürzten *Altäre*, ob deiner versiegelten Schriften, ob unserer Zerstreuung und ob unserer Verachtung! Gemehrt hat sich unsere Schande, zerstreut ist unser Volk, vergossen unser Blut, auseinander gerissen unser Bund!"; D 23:55; FC II, 565 (PS II 112,2-7): „Hab Mitleid, Herr, mit der Unterdrückung deines *Volkes*, sei gnädig unserem Bitten und erhöre unser Gebet! Zerstört ist unser *Heiligtum*, das *Haus unserer Anbetung* verödet. Unsere *Priester* sind getötet, unser *Haupt* verhüllt, unsere *Jungfrauen* gedemütigt, unser *Bund* zerstreut"; D 23:56; FC II, 566 (PS II 113,15-24): „Dein Erbarmen möge erwachen, deine Gunst möge sich offenbaren! Deinem ausgeplünderten *Volk* hinterlass einen Rest, schaff Erneuerung deinem *Haus* in unseren Tagen! Unser Haupt, durch unsere Missetat gebeugt, richte wieder auf! Nimm an das Opfer unseres Volkes, lass unser Gebet dir wohlgefällig sein! Die verschlossenen *Tore* mögen sich öffnen, die umgestürzten *Altäre* wieder aufgerichtet werden! Unser ausgeplündertes *Volk* möge versammelt werden und sich der Erneuerung deines *Hauses* erfreuen! Das Blut der Gerechten schreie zu dir (vgl. Gen 4,10), deine Ruhe sei in ihnen wie duftender Weihrauch! Habe Mitleid, Herr, habe Mitleid mit der Unschuld deines *Bundes*, der in die Hände der Bösen gefallen ist, die sich über unseren Zusammenbruch freuen."

[164] D 14:1; FC II, 330f (PS I 573,3-14) [Text ist bereits zitiert im Abschnitt: 9.3.3.].

and *bnāt qyāmā* represented an inner circle of elite Christians."[165] Auch in der näheren Beschreibung von ARTHUR VÖÖBUS ist solcher Unterschied zu spüren.[166] Der Stil dieses Briefes Aphrahats ist geeignet, die Übergangsepoche zur vollständigen „Katholisierung" in Ostsyrien zu bestätigen.[167]

Im Anschluss an diesen entfalteten Gedanken richtet Aphrahat nun besonderes Augenmerk auf die Beschaffenheit bzw. das Fundamentieren des neuen Gottesvolkes: Gott schafft dieses neue, universale Volk durch und in diesem *seinen* Messias (*m^{e}šīḥeh*) Jesus. Um die Zielrichtung der Argumentation Aphrahats verfolgen zu können, muss man auf den leidenden Gottesknecht schauen, den Aphrahat mehrfach in der *XVII. Darlegung* „Über den Messias, den Sohn Gottes" behandelt.[168] Hier stellt Aphrahat in einer akzentuierten Christologie den soteriologischen Aspekt des Christusgeschehens für die Welt-Völker in den Mittelpunkt. Ein Beleg dafür ist:

> „Jesaja hat gesagt: «Siehe, bekannt wird mein Knecht, er wird offenbar und erhaben, damit die Vielen über ihn in Erstaunen geraten. Das Aussehen dieses Mannes ist mehr zerstört als das eines anderen und seine Gestalt mehr als die eines anderen Menschen» (Jes 52,13f). Er fügte an: «Er wird viele Völker reinigen, und Könige werden über ihn in Erstaunen geraten» (Jes 52,15). In dieser Rede hat er gesagt: «Er stieg vor ihm auf wie ein Kind, wie eine Wurzel aus dürstender Erde» (Jes 53,2). Im Schluss der Rede hat er gesagt: «Er wird getötet wegen der Sünden, gedemütigt wegen unserer Missetat. Die *Zurechtweisung* zu unserem Heil liegt auf ihm, durch seine Wunden werden wir geheilt» (Jes 53,5)."[169]

Eine weitere Schlüsselstelle für die Argumentation Aphrahats ist Jes 42,6.

> „Ferner hat (die Schrift) über ihn (zu erg.: Christus) gesagt: «Das Licht leuchtete in der Finsternis» (Joh 1,5). Das ist der Bund, der dem Volk zuteil wurde (vgl. Jes 42,6), und das Licht, das alle Völker erleuchtete, das sie lähmt und von krummern Pfaden fernhält, wie geschrieben steht: «Bei sei-

---

[165] NEDUNGATT, Covenanters, 203.

[166] VÖÖBUS, HASO vol. 1, 11: „all the qeiāyāma of male and female were abstinent and glorious, and they were holy and pure and dwellt singly and abstinently without defilement, in watchfulness of the service gloriously." In den folgenden Texten sieht man deutlich, wie das Volk, der Priester und der Bund nebeneinander gestellt werden: D 20:14; FC II, 469 (PS I 916,9-12): „Die Wüste sind nämlich die *Völker*, die anfangs trocken wie eine Wüste waren. Zedern, Buchsbäume, Myrte und Ölhölzer sind die *Priester des Volkes* und der *heilige Bund*, prächtig in ihren Zweigen wie die Bäume, die Sommer wie Winter prächtig und dicht belaubt mit ihren Blättern dastehen"; D 23:53; FC II, 563 (PS II 105,22-25): „[…] ob deines verachteten *Volkes* […] ob deiner getöteten *Priester*, ob deines verfolgten *Bundes*" (Kursivierung vom Verfasser).

[167] *Siehe* oben: 8.3.2.

[168] Vgl. MARKSCHIES, Christus im Angesicht Gottes, 220-222.

[169] D 17:10; FC II, 426f.

nem Kommen werde das Hügelige zur Ebene, die rauhe Gegend zum Flachland […]» (Jes 40,40f; Lk 3,5f).“[170]

Die Besonderheit dieser Schrifttexte liegt darin, dass die prophetische Weissagung vom Nahekommen Gottes in seinem Messias-Christus primär für das Volk Israel gilt und zwar als Bund des Volkes. Aus diesem Bund wird er dann als Gekommener im erleuchtenden Ölbaum[171] und als Erhöhter in der Lichthaftigkeit des Kreuzes zum Licht *für* die Welt-Völker.[172]

Die voranstehenden Texte machen verständlich, dass die messianische Sendung Jesu nicht vom biblischen Israel zu trennen ist. Als Sohn Davids kommt der Jude Jesus von Nazareth in die bisherige Beziehungsgeschichte Israels mit JHWH hinein,[173] um JHWH in neuer Weise zu offenbaren und um die Sühne als eine von JHWH geschenkte Möglichkeit der Vergebung und des Neuanfangs zugänglich zu machen.[174] Jesus Christus als der Gesandte Gottes bleibt deshalb unlösbar mit dem irdischen Israel verbunden.[175]

Die Texte weisen darauf hin, dass die Finsternis – als Bild für den Unheilszustand – im Haus des Volkes eine Konsequenz des Nicht-Anerkennens bzw. der Verwerfung des

---

[170] D 16:7; FC II, 415 (PS I 781,12-21).

[171] D 23:3; FC II, 529 (PS II 9,1-7); *siehe* dazu Anm. 4 von BRUNS; Vgl. EPHRÄM, *HdV* 7,11; DUNCAN, Baptism, 111; weiters im Vergleich zu Ephräm *siehe*: E. BECK, Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie, in: M. SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 239-277, hier: 261.

[172] D 16:7; FC II, 414f.; *siehe* oben: 4.2.2; dazu: RATZINGER, Vielfalt, 110: „[D]urch die Begegnung mit Jesus von Nazareth ist der Gott Israels zum Gott der Weltvölker geworden. Durch ihn hat sich in der Tat die Verheißung erfüllt, dass die Völker zum Gott Israels als dem einen Gott beten werden, dass der «Berg des Herrn» über die andere Bergen erhöht sein wird.“

[173] D 23:20; FC II, 549-550: „Josef wurde Vater Jesus Christus genannt. Jesus wurde aus der Jungfrau Maria geboren, aus dem Samen des Hauses David (vgl. Mt 1,13-16), aus dem Geist der Heiligkeit, wie geschrieben steht: «Josef und Maria waren verlobt, beide (stammen) aus dem Hause David» (Lk 2,4f). Der Apostel bezeugt: «Jesus Christus entstammte aus Maria, aus dem Samen des Hauses David im Geist der Heiligkeit» (3Kor 3,5)“; APHRAHAT untrestreicht hier die Herkunft Marias aus dem Haus David, um die messianische Würde Jesu Christi zu verteidigen; Vgl. ebd. mit Anm. 18 von BRUNS; noch dazu: BRUNS, Christusbild, 109; Vgl. CH. LANGE, The Descent of Mary and the Syriac Commentary on the Diatessaron, in: Harp 15 (2002) 107-116, hier: 110 mit Anm. 9.

[174] Vgl. KESSLER, Christologie, 262.

[175] *Siehe* z.B. die Josef-Jesus-Typologie, in der Jesus als „Bruder“ bezeichnet: D 21:9; FC II, 483f.: „Als sein Vater Josef sandte, seine Brüder zu besuchen, und sie ihn kommen sahen, gedachten sie ihn zu töten (vgl. Gen 37,13-18). Als sein Vater Jesus sandte, seine Brüder zu besuchen, sprachen sie: «Das ist der Erbe, kommt, töten wir ihn!» (Mt 21,38); dazu noch D 21:12; FC II, 487: „Jesus wurde von seinem Brüder verjagt und ans Kreuz gebracht“; Vgl. B. NITSCHE, Christus ohne Israel? Jüdische Erwählung und christliche Glaubensreflexion, in: HerKorr 57 (2003) 306-311.

Steinfelsens Christus darstellt.[176] Aber Israels ablehnende Haltung Jesus Christus gegenüber wird von Aphrahat wie auch bei Paulus in dem Sinne positiv gesehen, dass das Heil zu den anderen Völkern hin durchbricht. Gerade darum ist die universale Heilszuwendung bzw. Heilsmitteilung JHWHs stärker ins Licht zu stellen. Das Gewicht der Aussage liegt auf der entscheidenden Identifikation: der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), der Spross und Erbe der davidischen Königsfamilie, *ist* das Licht der Welt (Jes 49,6; Joh 8,12; auch Mt 5,14).[177] In ihm ist der Bund Gottes mit seinem Volk verkörpert; zugleich ist er die sichtbare Verkörperung eines Bundes mit dem ganzen Menschheitsvolk. Ihn bestimmt Gott zur Erleuchtung der Heidenvölker[178] und zur Herrlichkeit des Volkes Israel (vgl. 2Sam 21,17; 1Kön 11,36; 15,4; 2Kön 8,19; 2Chr 21,7).[179]

Was hier hervortritt, ist von der rabbinischen Auslegung nicht ganz verschieden.[180] Dabei ist in erster Linie an das Bild vom Licht zu denken. Es ist verknüpft mit der jüdi-

---

[176] Vgl. D 5:22; FC I, 174f. Von seinem Land und von der heiligen Stadt Jerusalem vertrieben und unter die Völker verstreut, hat Israel seinen Charakter als Gottesvolk verloren; Vgl. D 9:8; FC I, 264: „Auch das törichte Volk, das den demütigen König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) nicht aufnahm, vertrieb und zerstreute (Gott) von ihrer Stätte"; APHRAHAT benutzt diesen Text, der auch häufig von anderen patristischen Autoren gegen das Judentum zitiert wird. Die Tötung Christi gilt als endgültiger Beweis, dass die Juden nicht geeignet sind, Gottes Volk zu sein; sie werden unwiderruflich verworfen um eines anderen Volkes willen, der Kirche der Völker (*knūšat ʿammē*), und die heilige Stadt Jerusalem wird niemals wieder aufgebaut werden. In D 21:15; FC II, 489, spricht APHRAHAT nachdrucklich vom Juden als „mörderischem Volk"; Vgl. dazu T. NICKLAS, Die altsyrische Sinaiticus-Handschrift (Sy^{s}) als Zeuge antijüdischer Tendenzen, in: ArSt 1 (2003) 29-53.

[177] *Siehe* dazu: D 1:10; FC I, 87 (PS I 21,11-15); D 16:4; FC II, 411.

[178] Von der konzentrischen Weltauffassung des Judentums aus gesehen, ist die Lichtherrlichkeit Gottes als Schechina im Tempel gegenwärtig. Sie macht dadurch nicht nur den Tempel, sondern auch Jerusalem zum Licht der Welt; auch die jüdische Auffassung über die Tora als Licht der Welt ist in diese Erwägungen einzubeziehen. Der Prophet Jesaja beschreibt die Tora-Treue Israels als Dienst an den Heidenvölkern. In diesem Zusammenhang ist auch das Bild der Völkerwallfahrt zum Zion hervorzuheben. Dieses Bild ist von der Hoffnung bestimmt, dass die Tora gleichsam in das Leben Israels „inkarniert" wird, dass die anderen Völker sich dem Leben aus dem Willen Gottes (aus der Tora) anschließen werden. *Siehe*: N. LOHFINK, Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25), in: *DERS.*/E. ZENGER, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994, 37-83; I. FISCHER, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995; *DERS.*, Die Bedeutung der Tora Israels für die Völker nach dem Jesajabuch, in: E. ZENGER (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg u.a. 1996, 139-167.

[179] KRAUS, Christologie, 14; Vgl. H.-J. HERMISSON, Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja, in: ZThK 79 (1982) 1-24; O. H. STECK, Der Gottesknecht als »Bund« und »Licht«. Beobachtungen im Zweiten Jesaja, in: ZThK 90 (1993) 117-134.

[180] Midr Ps 36 § 6 mit Hinweis auf Jes 60,3: Jerusalem wird Haupstadt für alle Völker werden, d.h. alle Völker werden ihr Lichtzentrum in Jerusalem haben; von diesem Licht spricht folgende Aussage R. Efes: „In der Zukunft wird Jerusalem eine hochragende Leuchte für die Völker der Welt herstellen, und wir werden zu ihrem Licht wandeln" worauf der Hinweis auf Jes 60,3 folgt (Pesiq XXI 144bf.); auch ExR 15,21: „Die Saphirsteine, mit denen Jerusalem ausgestattet wird (Jes 54,11), werden wie die Sonne strahlen und die Völker zu sich ziehen (Jes 60,1f)."

schen Missionspraxis und dem Übertritt der Proselyten, der als Übergang vom Reich der Finsternis zum Reich des Lichtes gedeutet wurde. In diesem Zusammenhang gewinnt eine tiefe christologisch-soteriologische Tendenz immer mehr an Bedeutung, die nicht nur zur Erhöhung und Verherrlichung Christi am Kreuz führt, sondern auch die Würde des Volkes Israel bejaht. Jesus Christus, der Erlöser, ist das „Licht *der* Welt" und das Heil der Völker. Mehr noch, er ist das Licht *für* die Völkerwelt, das der Welt gegeben ist, indem er sich selbst gibt. Als solcher ist und bleibt er trotzdem der verheißene Messias aus Israel.[181]

In diesem Messias Jesus und durch ihn ist der neue Bund zur Erleuchtung der Heidenvölker (*gojim*), d.h. deren Bekehrung bereits Wirklichkeit geworden. So sagt Aphrahat: „Jesus hinderte die Völker an der Anbetung toter Götzenbilder";[182] „In ihm haben wir den Vater erkannt und sind dadurch an aller (Götzen-) Verehrung gehindert"[183] und „alle Einzelnen (*īḥīḏāyē*) erfreut der Eingeborene (*īḥīḏāyā*) aus dem Schoß des Vaters (Joh 1,18)."[184] Der Text aus dem Schluss des Johannes-Prologs spricht deutlich über Christus als den Erfüller der Verheißung des neuen Propheten (Dtn 18,15 und 18),[185] der wie Mose mit Gott von Angesicht zu Angesicht wie ein Freund mit dem Freund verkehren wird (vgl. Ex 33,11).[186]

Mit der Aufnahme dieses Textes fließt ein weiterer Gedanke in Entsprechung mit der alttestamentlichen Überlieferung ein: Jesus Christus lebt vor dem Angesicht Gottes, nicht nur als Freund und Geliebter Gottes,[187] sondern als der geliebte erstgeborene Sohn

---

[181] BRUNS, Christusbild, 175ff; nochmals zu erwähnen: Die Lichtmetapher bzw. der Fackelvergleich ist in der syrischen Literatur schon *vor* APHRAHAT sehr geläufig. Vgl. D 1:10; FC I, 89 (PS I 21,15f); D 14:39; FC II, 374f (PS I 681,7-10). Dass APHRAHAT mit dem Leuchter auf das Kreuz Christi anspielt, wurde bereits erwähnt. Die gleiche Vorstellung findet man auch in der apokryphen Schrift des Alten Testaments „Schatzhöhle" 50,24: „Als sie den Messias, das leuchtende Licht der ganzen Erde, erhöhten und auf den Leuchter des Kreuzes setzten, erlosch und verdunkelte sich das Licht der Sonne, und ein Schleier der Finsternis verbreitete sich über die ganze Erde" (RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum, 1007; Vgl. E. WEIDINGER, Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel, Augsburg 1990, 94). Neben dieser möglichen Beeinflussung ist mit einer zweiten, nämlich der manichäischen Spekulation um das Lichtkreuz bei APHRAHAT zu rechnen; dazu: V. ARNOLD-DÖBEN, Die Bildersprache des Manichäismus, Köln 1978, 108-112.
[182] D 21:19; FC II, 493.
[183] D 17:8; FC II, 425 (PS I 801,27-28).
[184] D 6:6; FC I, 194 (PS I 269,3).
[185] Zu Dtn 18,15 und 18 als einer messianischen Prophezeihung vgl. J. JEREMIAS, ThWB IV, 862-864.
[186] *Siehe* oben: 6.5.
[187] D 21:9; FC II, 483; D 23:53; FC II, 562.

(*bukrā*).[188] Als solcher steht er in der Sohnesgemeinschaft und lebt in innerster Einheit mit dem Vater.[189] Als der neue Mose und der große Prophet ist er Mittler eines höheren Bundes (vgl. Heb 9,11-24). Damit manifestiert sich das Gesetz in seiner Neuheit als „das Sichtbarwerden der Wahrheit, das Sichtbarwerden von Gottes Antlitz".[190] Damit ergibt sich auch die Möglichkeit, richtig zu leben, gerade durch die enge Verbindung zwischen der Menschengestaltigkeit Gottes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen. In der Kategorie des einen Bundes-Geschehens gilt demnach der „Bund als Offenbarwerden Gottes, «das Leuchten seines Angesichts»",[191] das die Beziehung zwischen Gott und Menschen ändert und prägt. Das ist nämlich der Sinn des Berichtes in Gen 1,26, dass der Mensch auf das Bild und auf das Gleichnis Gottes hin erschaffen ist.[192]

Die Tatsache, dass die Menschen zur Zeit Aphrahats sich bereits durch den Namen Christi und dessen Blut dem wahren und einzigen Gott zuwandten, gilt für Aphrahat als überzeugender Beweis.[193] Exegetisch bekräftigt er dies mit dem Wort des Propheten Jeremia (Jer 12,7-9). In Christus und durch ihn ist der „bunte Vogel" aus aller Welt endzeitlich erwählt und gerufen und damit Erbe der göttlichen Güte geworden. Hier geht es dem Syrer Aphrahat nicht mehr um eine prophetisch visionäre Beschreibung für die Zukunft, sondern um die erlebte Realität und erfüllte Prophezeihung. Es geht um die Bekehrung von Menschen aus vielen Sprachen und fernen Völkern durch den Namen des gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus. Dass die Bekehrung für Aphrahat in enger Verbindung mit der Vorstellung der Abkehr von den Götzen steht,[194] liegt auf der Hand. Sie ist ganz israelitisch-jüdisch[195] und damit bestätigt sich die jüdische Identi-

---

[188] D 23:12; FC II, 540; *siehe* oben: 7.5.
[189] THEOBALD, Im Anfang, 49; J. RATZINGER - BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg u.a. 2007, 31.
[190] RATZINGER, Vielfalt, 71; *siehe* oben: 7.5. *bes.*: *Christus der Herr von Herrlichkeit zu Herlichkeit.*
[191] RATZINGER, Vielfalt, 79.
[192] *Siehe* oben: 5.3.4.
[193] D 14:1; FC II, 331: Christus bringt die Gläubigen in die Nähe Gottes, zur wahren Gotteserkenntnis und zur wahren Gottesanbetung; D 16:5; FC II, 412 (PS I 773,12-13): APHRAHAT erklärt zu Ps 18,45f., dass die Völker auf Gott hören; sie wenden sich vom Götzendienst ab; D 22:53; FC II, 563: „Obgleich wir dich nicht baten, hast du uns deinen Eingeborenen gesandt. In seinem Blut hast du uns erlöst, durch ihn haben wir dich erkannt."
[194] D 16:1; FC II, 408: „Der Prophet Jeremia verkündete offen und klar über die Völker, als er sprach: «Die Völker werden ihre Götzenbilder verlassen und laut rufend verkünden: 'Die trügerischen Götzen, die unsere Väter uns vererbten, sind nicht'» (Jer 16,19)."
[195] THOMA, Messiasprojekt, 48 mit Verweis auf *b*Meg 13a und den Midr. EstR., 6,2 zu Est 2,5.

tät Jesu.[196] In ihm, mit ihm und durch ihn ist das Heil konkret, das die Tora immer wieder verspricht und verheißt. So haben die Menschen der Heidenvölker vorher Gott nicht gekannt, auch nicht nach ihm gesucht; aber durch den Klang der frohen Botschaft des Gesalbten [*ba(r)ṯ qālā da-s^{e}ḇarṯeh da-m^{e}šīḥā*] (vgl. Dan 2,34f und Ps 19,5)[197] in den „Taten" bzw. in der „Verkündigung" der zwölf Jünger und Apostel des Erlösers,[198] wenden sie sich von den leeren Idolen ab und bekehren sich zum einen einzigen wahren Gott.[199] Das Anliegen Aphrahats findet hierin seine Zuspitzung: Der Jude Jesus, der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) aus Israel ist Anfang und Fundament des Christentums. Dabei zeigt sich, dass Aphrahat diesen Verheißungscharakter in der Tora als gültig anerkennt, aber die Verheißung in Jesus Christus als bereits anfanghaft eingelöst sieht.

10.3.2. Abraham als Glaubensvorbild und Identifikationsfigur

Neben der christologisch orientierten Argumentation zeigt der Syrer Aphrahat auch sein Interesse am Abrahamsbild[200] und den damit verbundenen Gedanken, die dem Apostel Paulus (Röm 4 und Gal 3) wichtig sind. Dass Abraham nämlich als Prototyp[201] und Vater des Glaubens gilt.[202] Hier ist die Stelle des „offiziellen" monotheistischen Bekenntnisses zum Gott Israels vorauszusetzen: „Ich glaube nämlich ganz fest, dass Gott *einer* ist."[203] Für Aphrahat gehört dieses Bekenntnis zu den zentralen Aussagen, dass Gott

---

[196] PESCH, Juden und Christen, 40f.; SCHÖNEMANN, Bund und Tora, 182; nicht bloß nach dem Abstammungsprinzip, dass seine Mutter eine Jüdin ist, sondern auch, dass Jesus wirklich ein gläubiger Jude, d.h. ein nach der Tora lebender Jude war.

[197] D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,5-9).

[198] Apg 1,16-26; 19,2; *siehe* dazu GRESCHAT, Taten, 406-407.411.

[199] Als Belege für diese These zitiert APHRAHAT Dtn 33,19 und Zef 3,9 in: D 16:1; FC II, 406f (PS I 760,5-7 und 761,21-23). Die Völker, die jetzt durch Christus Gott preisen, haben „erwählte Sprache/Lippen". Vorher hatten nicht alle Völker diese erwählte Sprache/Lippen; sie riefen nicht den Namen des Herrn an. In diesem Sinn ist die Rede von dem „Opfer der Gerechtigkeit" gemäß Dtn 33,19 zu verstehen. Die von Gott berufenen Völker bringen ihren Lobpreis mit ihren Lippen, bewirkt durch ihren Glauben an Christus.

[200] Über das rabbinische Abrahamsbild *siehe*: OBERHÄNSLI-WIDMER, Biblische Figuren, 262-352.

[201] Abraham gilt als Idealtypus und Vorbild für reine Fasten (D 3:2; FC I, 121/PS I 101,4f.), für Buße und Bußfertigkeit (D 7:16; FC I, 225/PS I 337,8-11), für Demut (D 9:13; FC I, 268/PS I 437,24-26) und für Gastfreundschaft (D 20:17; FC II, 472-473/PS I 924,23-925,19).

[202] F. E. WIESER, Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament (EHS.T – Reihe 23; Vol. 317), Bern, u.a., 1987, 36ff. dazu auch der Anhang: Aspekte jüdischer Abrahamstradition (153-179). Mehrmal verwendet APHRAHAT Gen 15,6 als Grundlage: D 1:14; FC I, 92; D 2:4; FC I, 102; D 11:3; FC II, 285 und D 11:12; FC II, 296; D 13:8; FC II, 321; *siehe*: OWENS, Genesis and Exodus, 123-125; Vgl. dazu LUND, Non-Peschitta, 138-140.

[203] D 1:19; FC I, 96; Vgl. Ausführung dieser Arbeit im Ausschnitt: 2.3.

Abraham seines Glaubens wegen erwählte. Um dies zu bekräftigen, führt er die biblischen Belege Gen 15,6 und Röm 4,9 an.[204]

Gerade deshalb bleibt es zu beachten, dass es bei seiner Darlegung über das Glaubensbekenntnis nun in diesem Zusammenhang um eine enge Verknüpfung von monotheistischem Glauben[205] und der daraus resultierenden theonomen Ethik[206] geht. Der Glaube hat nach Ausweis des Römerbriefes einschneidende Konsequenzen für das rechten Verhalten/Handeln.[207] Er soll das Tun guter Werke bewirken. Von dem Gesagten her lässt sich die Beobachtung geltend machen, dass Abraham für den Syrer Aphrahat die Einheit von Gottesglauben und ethischem Verhalten/Handeln symbolisiert.[208] Eine Trias von „lex orandi – lex credendi – lex agendi" ist bei dem Syrer Aphrahat nicht wegzudenken.[209] Hier wird also sichtbar, dass das Kriterium der Zugehörigkeit, ob Menschen rechtens dem Samen Abrahams zuzurechnen seien oder nicht, wiederum im rechten Tun zu finden ist.[210]

> „Denn (Leute) aus allen Völkern heißen Söhne und Erben Abrahams, ihres Vaters, wenn sie die Gerechtigkeit ehren. Wenn die Abrahamssöhne das unreine Werk der fremden Völker verrichten, dann sind sie Sodomiter und Gomorravolk, wie Jesaja von ihnen bezeugt: «Hört den Spruch des Herrn, Fürsten von Sodom und Volk von Gomorra!» (Jes 1,10). […] Warum sonst hätte Jesaja gesagt, als Sodom und Gomorra und ihre Nachbarn schon längst zerstört waren: «Hört, ihr Fürsten von Sodom und Volk von Gomorra», wenn dadurch nicht die Angerufenen getadelt würden, da sie

---

[204] D 1:14; FC I, 92 (PS I 33,12f.); Vgl. D 2:4; FC I, 102 (PS I 53,20-22); D 11:3; FC II, 285 (PS I 476,11-13); D 13:8; FC II, 321 (PS I 557,11-18); *siehe* auch: OWENS, Genesis and Exodus, 123.

[205] Vgl. B. EGO, Abraham's Faith in the *One* God – A Motif of the Image of Abraham in Early Jewish Literature, in: H. LICHTENBERGER/U. MITTMANN-RICHERT (Hg.), Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature (DCLY 2008), Berlin u.a. 2009, 337-354.

[206] Vgl. B. EGO, Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahamsbildes, in: F. AVEMARIE/H. LICHTENBERGER (Hg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition (WUNT 92), Tübingen 1996, 25-40; O. WISCHMEYER, Abraham unser Vater. Aspekte der Abrahamsgestalt im Neuen Testament, in: H. LICHTENBERGER/U. MITTMANN-RICHERT (Hg.), Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature (DCLY 2008), Berlin u.a. 2009, 567-585.

[207] D 16:8; FC II, 416: „Der Apostel hat gesagt: «Die Zweige, die sündigten, wurden zerbrochen, wir sind an ihrer Stelle eingepfropft worden, dass wir am Fett des Ölbaumes teilhaben. Also wollen wir uns nicht rühmen und nicht sündigen, damit nicht auch wir zerbrochen werden, die wir schon dem Ölbaum eingepfropft werden» (Röm 11,17f)."

[208] Vgl. T. VEIJOLA, Das Opfer des Abraham: Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, in: ZThK 85 (1988) 129-164; O. BOEHM, The Binding of Isaac: An Inner-Biblical Polemic on the Question of "Disobeying" a Manifestly Illegal Order, in: VT 52 (2002) 1-12.

[209] *Siehe* oben: 2.1.3; Vgl. dazu T. BERGER, Lex Orandi – Lex Credendi – Lex Agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik, in: ALW 27 (1985) 425-432.

[210] D 23:62; FC II, 572 (PS II 128,18-129,7); der Text ist bereits oben zitiert: 2.1.

> die Werke der Sodomiter taten? Denn sie sind beschnitten und doch nicht beschnitten; sie waren erwählt und wurden doch verworfen. Sie rühmen sich: «Wir sind erwählt und beschnitten und mehr als alle Völker bekannt».“[211]

Unter Berufung Jes 1,10 setzt Aphrahat Israel/Jerusalem mit Sodom und Gomorra (als das Symbol der *Sündhaftigkeit* und der *Gottesferne*) gleich.[212] Für ihn sind der Glaube an Gott und die Gehorsamstat in der Lebensführung eine untrennbare Einheit. Wie bereits wiederholt festgestellt, folgt die Lebensführung direkt aus dem Bekenntnis an den *einen* Gott. Ein Widerspruch zwischen dem Bekenntnis zu dem einig-einzigen Gott und der tatsächlichen Lebensführung stellt deshalb ein Feststehen auf dem göttlichen Fundament und nicht zuletzt die wahre Gotteserkenntnis in Frage. So schreibt Aphrahat:

> „Wie können sie behaupten, Gott zu kennen, ihn aber durch ihre Werke verleugnen? Wenn jemand glaubt, dass Gott einer ist, und nicht tut, was Gott befohlen hat, steht es für ihn nicht fest, dass Gott einer ist.“[213]

Durch diesen Gedankengang und vor dem Hintergrund seiner besonderen Situation gegenüber dem zeitgenössischen Judentum, ist dann auch die Inanspruchnahme Aphrahats für den Vorrang des Christentums vor dem Judentum nachzuvollziehen.[214]

10.4. Christus und das dynamische Bundes-Geschehen im Einzelnen

Für Aphrahat gilt der Ausdruck „Völker“ bzw. „Völker Gottes“ oder „das Volk aus allen Völkern“ bzw. „das Volk aus den Völkern“ (*ʿamā d-men ʿammā*)[215] als Bezeichnung für das neue, universale Gottesvolk der Christusgläubigen, bestehend aus Juden und Heiden. Der Begriff sagt etwas Ähnliches wie der Ausdruck „Bundessöhne“ (*b^{e}nay q^{e}yāmā)* bzw. Bundestöchter (*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*),[216] den er an vielen Stellen verwendet. Er ist von erheblicher theologischer Relevanz für das christliche Verständnis vom Einzelnen (*īḥīḏāyā*) bzw. das christliche Selbstverständnis überhaupt.

---

[211] D 11:1; FC II, 283 (PS I 469,19-25 und 472,19-25).
[212] *Siehe* auch: D 12:11; FC II, 310; D 22:10; FC II, 467; dazu: R. RUETHER, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog Bd. 7), München 1978, 122.
[213] D 23:62; FC II, 572 (PS II 129,4-7).
[214] TAMCKE, „Wir sind nicht von Abrahams Samen!“, 118.
[215] D 12:3-4; FC II, 301-302; D 16 mit Überschrift: „Über die Völker anstelle des Volkes“ und D 20:10; FC II, 467; Vgl. dazu NEUSNER, Aphrahat, 1.
[216] DUNCAN, Baptism, 84ff.

10.4.1. Die im Gesetz (enthaltene) Gerechtigkeit und das Gesetz im Herzen

Eng mit dem Thema vom Bund verknüpft sind die Begriffe der Gerechtigkeit und des Gesetzes. Im Kapitel 11 der *Demonstratio XI* schreibt Aphrahat:

> „Wenn nämlich der Bund (*qᵉyāmā*) fest ist, den Gott mit Abraham geschlossen hat, dann ist auch jener fest und verlässlich, und kein Gesetzgeber kann von denen, die außerhalb des Gesetzes stehen, oder von denen, die unter dem Gesetz (*nāmōsā*) stehen, abgesetzt werden. Er gab das Gesetz (*nāmōsā*) dem Mose mitsamt seinen Geboten (*nāṯōrāh*) und Bundesschlüssen (*qᵉyāmāohy*). Als sie das Gesetz nicht hielten, schaffte er auch die Bundesschlüsse ab. Er verhieß, einen neuen Bund (*dīyaṯēqē*; [griech.: *διαθήκη*]) zu stiften, und sagte, er werde nicht wie der alte sein, wenn es auch ein und derselbe sei, der sie stifte. Denn das ist der Bund, den er zu geben versprach: «Alle werden mich erkennen, von ihren Jüngsten bis zu ihren Ältesten» (Jer 31,34). In diesem Bund (*dīyaṯēqē*) gibt es keine Beschneidung des Fleisches (*ḡzūrṯā dᵉ-besrā*) und keine Kennzeichnung des Volkes (*rušmā d-ʿammā*) mehr.“[217]

Aphrahat unterscheidet eine zweifache Form, wie die Menschen gerecht handeln: *zum einen* gibt es die universale göttliche Gerechtigkeit ohne das Gesetz (*nāmōsā*) zu besitzen; es ist jene, die Adam am Anfang innehatte; *zum anderen* ist es die Gerechtigkeit, die durch das Gesetz (*nāmōsā*) bewirkt und gefordert wird. Aphrahat ist der Auffassung, dass die (Glaubens-)Gerechtigkeit, die ursprünglich (von Gott) den Menschen gegeben wurde, wegen der Sünde Adams nicht unter den Menschen blieb. An ihre Stelle trat das Gesetz als Ersatz.[218] Allerdings folgt daraus noch nicht, dass die universale göttliche Gerechtigkeit ohne das Gesetz ganz verloren ging. Denn gemäß Aphrahat ist diese Gerechtigkeit trotzdem noch bei den gerechten Stammvätern des Volkes Israels, also bei den Patriarchen zu finden.[219] So fährt Aphrahat fort:

---

[217] D 11:11; FC II, 294f. (PS I 500,6-19); Vgl. MURRAY, Symbols, 51 mit Anm. 3.

[218] Vgl. D 2:2; FC I, 99: „Wenn die Gerechtigkeit Bestand gehabt hätte bei den Menschen, wäre das Gesetz nicht erforderlich gewesen. Ferner, wenn das Gesetz nicht gegeben worden wäre, wäre die Kraft Gottes nicht bekannt geworden in allen Generationen und durch alle Wundertaten, die er offen gewirkt hat. Aufgrund der Gebotsübertretung des *Hauses Adams* (*ḇēṯ ʾāḏām*) wurde der Tod über die Welt verhängt […]“; Vgl. dazu BRUNS, Christusbild, 85.

[219] D 23:1; FC II, 527: „Ich will dir auch über die Jahre der ersten Geschlechter schreiben, eine Rechnung von Geschlecht zu Geschlecht (erstellen) bis zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, als ihm die Gnade genommen wurde, wie sorgsam die Gerechten den Segen hüteten, der von ihnen bis zu der Zeit strömte, da seine Übertragung durch Jesus zu allen Völkern gelangte“; D 23:8; FC II, 535: „Meine Brüder! Mit fester Überzeugung behaupte ich, dass allezeit, von Anfang bis in Ewigkeit, gerechte und aufrechte Menschen auf Erden gefunden werden, wie geschrieben steht: «Nicht schwindet der Gerechte vor den Augen des Herrn, noch wird die Welt ohne Gerechten sein» (vgl. Spr 2,21 syr.)“; *siehe* dazu oben: 6.4.: Adam als der unentweihte bzw. geheiligte Mensch (GenR. 22,1; Midr.Teh. zu Ps 25,6; *Pirk. R.El.*, 21) und: 6.5.2.: wie

„An Abraham wurde, weil er die im Gesetz (enthaltene) Gerechtigkeit (*kīanutā dabnāmōsā*) bewahrt hatte, *obgleich es damals noch nicht gegeben war*, die Macht Gottes offenbar durch die Gerechtigkeit (*kīanutā*), als er die Gefangenschaft Sodoms (vgl. Gen 14,22) wendete in der Kraft Gottes, aber nach der Beute seine Hand nicht ausstreckte. Gott sprach zu ihm nach jenem Tag: «Dein Lohn wird sehr groß sein *wegen deiner Gerechtigkeit*» (Gen 15,1). Jener, dem das Gesetz (*nāmōsā*) nicht auferlegt war, tat offen die Werke des Gesetzes (*ʿkadawhy d-nāmōsā*). Das Gesetz (*nāmōsā*) war (demnach) nicht erforderlich für seine Gerechtigkeit (*kīanutā*).

Ebensowenig bestand für Isaak und Jakob, seine Söhne, die Notwendigkeit, das Gesetz für ihre Gerechtigkeit aufzuerlegen. Denn ihr Vater trug ihnen auf, sie sollten Gerechtigkeit und Recht üben, wie – so steht es geschrieben – der Herr über Abraham gesagt hat: «Ich weiß, dass er seinen Söhnen nach ihm auftragen wird, *alle meine Gebote* zu beachten» (Gen 18,19).[220] Auch Josef bewahrte die im Gesetz (enthaltene) Gerechtigkeit, als er seiner Herrin kein Gehör schenkte. Er sagte nämlich: «Wie kann ich nur eine so große Bosheit tun und gegen Gott sündigen» (Gen 39,9). Denn auch Mose hat die im Gesetz (enthaltene) Gerechtigkeit bewahrt, als er es ablehnte, Sohn der Tochter Pharaos genannt zu werden (vgl. Hebr 11,24). Deshalb hat ihn der Herr gewürdigt, *durch seine Hand das Gesetz* (*nāmōsā*) *dem Volke zu geben*. Denn all diese (Männer) zeigten die Werke des Gesetzes vor, so dass für ihre Gerechtigkeit das Gesetz nicht gegeben worden ist. Sie waren nämlich sich selbst das Gesetz (vgl. Röm 4; Gal 3,6-14).“[221]

Wie bereits erwähnt, gebraucht Aphrahat beide Termini *ʾorāytā* und *nāmōsā* als Synomyma.[222] Für Aphrahat ist und bleibt die „Tora Israels“ konkrete Gestalt der Heilsgabe Gottes.[223] Dennoch: Als Geschichte und Gesetz,[224] also als Gesamtheit der geschichtlichen Offenbarung des göttlichen Bundes- und Rechtswillens durch Mose, die die Juden als Kriterium der besonderen Erwählung aus den Völkern ansehen, ist sie erst *nach* der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten gegeben und zwar *nach* Israels Abfall in der

---

Adam so ist auch Mose, also die Patriarchen wurden als Beschnittene geboren (GenR. 11,46; PesR. 116b, 117a; NumR. 14,9).

[220] Zur Wendung „alle meine Gebote“ (Gen 18,19) vgl. Lev 16,15; Num 15,40; *siehe*: OWENS, Genesis and Exodus, 143f.

[221] D 2:2; FC I, 100 (PS I 49,10-52,9) (Hervorhebung vom Verfasser).

[222] *Siehe* oben: 2.1.1.; zur Wendung des Terminus *ʾorāytā* in: D 1:19; FC I, 96 (PS I 44,16); D 2:1; FC I, 99 (PS I 48,4.6); D 2:5; FC I, 102 (PS I 56,26); D 2:7; FC I, 104 (PS I 61,7.9); D 21:18; FC II, 492 (PS I 976,6-7). Die Verwendung des Terminus *nāmōsā* in den Darlegungen Aphrahats ist mehr als 150 Belegstellen zu finden; weiters *siehe*: ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 41-43.

[223] An erster Stelle gilt die „offizielle“ Bekenntnisaussage „Gott hat die Weisung/Tora dem Mose gegeben“ (D 1:9/PS I 44,16) als Indiz für diese Annahme; eine weitere Belege für die christliche Wertung der Gebote der Tora ist aus der Aussage APHRAHATS zu entnehmen, wo es heißt: „Jesus erklärte und deutete die Erscheinung der Tora (*ʾorāytā*) und der Propheten (*nᵉḇīyā*)“ (D 21:18/PS I 976,6-7); Vgl. J. SCHREINER, Theologie des Alten Testaments (NEB Erg. AT 1), Würzburg 1995, 127-131.

[224] SCHÖNEMANN, Bund und Tora, 157.

Wüste zum goldenen Kalb (Ex 32,1-6).[225] Die Verheißungen an die Erzväter galten allen Menschen. Die Tora Israels setzt deshalb die Erwählung und die damit verbundene Verheißung Gottes voraus.[226] So wird darauf hingewiesen: Die Tora Israels als solche ist und bleibt für Aphrahat heilig, gut und bedenkenswert; aber sie hat – schon auch innerbiblisch – eine gegenüber der Verheißung Gottes dienende Funktion.[227] *Kurz*: Chronologisch gesehen ist die Tora Israels der Verheißung nachgeordnet; sie ist ein späterer und sekundärer Zusatz zur Verheißung; sie ist *nicht* die Erfüllung und Vollendung der Verheißung.

Das sog. Doppelgebot der Liebe

Aus dem oben zitierten Text ist deutlich zu sehen, dass die biblischen Patriarchen in ihrer menschlichen Erscheinung selbst das Gesetz waren. Ebenfalls ist eine tiefere Einsicht spürbar: das göttliche Gesetz hat in den Patriarchen Gestalt angenommen.[228] Die folgende Darlegung bestätigt dies:

> „Wenn du nun zur Untersuchung dieser beiden Gebote (*tᵉrēn pudanīn*) schreitest, an denen die ganze Kraft von Gesetz (*nāmōsā*) und Propheten (*nᵉb̲īyā*) hängt, (wirst du zu folgender Einsicht kommen): Wenn nämlich diese beiden Gebote, an denen die ganze Kraft von Gesetz und Propheten hängt, fest verankert gewesen wären im Herzen (*lebbā*) und im *Verstand* (*reʿyānā*) der Menschen, wäre es nicht erforderlich gewesen, Gesetz und Propheten aufzuschreiben, wie geschrieben steht: «Für die Gerechten ist das Gesetz nicht gegeben, sondern für die Übeltäter» (1Tim 1,9).“[229]

---

[225] Vgl. UNNIK, Syriac Didascalia, 20f. 27.

[226] D 2:4; FC I, 4: „[…] In jener Zeit wurde folgendes Wort zu Abraham gesprochen: «Ein Kind sollst du haben» (Gen 15,4). Im Glauben nahm es (zu erg.: das Wort) Gestalt an im Herzen Abrahams, wie geschrieben steht: «Es glaubte Abraham an Gott, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtikgkeit» (Gen 15,6; Röm 4,13) […] Es ging die Verheißung, dass im Samen Abrahams alle Völker gesegnet würden, dem Gesetz um 430 Jahre voraus (vgl. Gal 3,17). Es kann das Gesetz die Verheißung nicht ungültig machen; also ist das Gesetz dem Wort der Verheißung hinzugefügt, bis seine Zeit kam.“

[227] D 23:44; FC II, 555: „Von der Verheißung an Abraham bis zu Jakobs Einzug nach Ägypten sind es 205 Jahre. Die Israeliten waren in Ägypten 225 Jahre. Von der Verheißung an Abraham bis zum Auszug des Volkes aus Ägypten sind es 430 Jahre, wie es der Apostel Paulus bezeugt: «Den Bund, der von Gott vor Zeiten bestätigt wurde, kann das Gesetz, das erst 430 Jahre später entstand, nicht ungültig machen, noch kann es die Verheißung zunichte machen und auflösen» (Gal 3,17); Vgl. H. SEEBASS, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg u.a. 1982, 69; J. MAIER, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (EdF 177), Darmstadt 1982, 181; SCHÖNEMANN, Bund und Tora, 185-187.

[228] Vgl. LIMBECK, Gesetz, 91f.

[229] D 2:2; FC I, 99 (PS I 48,11-19) [Kursivierung vom Verfasser].

Mit dem „göttlichen Gesetz“ ist das sog. Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gemeint.[230] Für Aphrahat hat dieses sog. Doppelgebot der Liebe, das von Christus, dem autoritativen Ausleger von Tora (*ʾorāytā*) und Propheten (*nᵉb̲īyā*),[231] zusammengefasst und allen Menschen offenbart worden ist,[232] ewige Geltung. So sagt Aphrahat: „Diese beiden Gebote (stehen) über dem Gesetz.“[233]

Die doppelte Funktion des Gesetzes

Aphrahat gibt eine deutliche Antwort auf die Frage, wozu es dann die atl. Verordnungen brauchen. Er nennt drei Gründe für ein spezielles Gesetz. Zunächst liegt der Grund in der „Berufung der Völker, welche bereits vor dem Gesetz verheißen war“ (vgl. Gal 3,8). Die Verordnungen des Gesetzes als Offenbarung der Kraft des göttlichen Heilswillens und als Verheißung der Treue Gottes haben deshalb pädagogische Funktionen als „Hüter und Erzieher“.[234]

---

[230] D 2:7; FC I, 104f (PS 61,15-22): „[…] dann ist es in der Tat so, dass die Beobachtung des Gesetzes und all das, was in ihm geschrieben steht, diesem Wort zugrunde liegen: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft und aus deinem ganzen Herzen!» (Dtn 6,5; Mt 22,37). Alles, was nach dem Gesetz getan wird, soll (die Menschen) dazu bringen, den Herrn, ihren Gott, zu lieben und den Nächsten seines Fleiches wie sich selbst.“

[231] D 21:18; FC I, 492 (PS I 976,6-7); APHRAHAT bekräftigt dies mit dem Zitat aus den Evangelien, das er einfach aus seinem Gedächtnis herausholt, und leitet er mit den Worten ein, wie z.B: „Wie es unser Erlöser gesagt hat“ (Lk 16,31) (D 2:1/PS I 48,4); „Denn unser Erlöser hat gesagt“ (Mt 22,40) (D 2:1/PS I 48,6); „Unser Herr hat gesagt“ (Mt 5,17) (D 2:5/PS I 56,26); „Unser Erlöser sprach“ (Mt 22,40) (D 2:7/PS I 61,6); „Denn folgendermaßen hat unser Herr gesagt“ (Mt 5,18) (D 2:7/PS I 61,8); Vgl. ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 40 mit Anm. 15.

[232] D 1:1; FC I, 99: „In der Tat, mein Lieber, das ganze Gesetz (*nāmōsā*) und die Propheten (*nᵉb̲īyā*) hängen an den beiden Geboten, *wie es unser Erlöser gesagt hat*: «Für den, der sich nicht überzeugen lässt, sind Weisung (*ʾorāytā*) und Propheten (*nᵉb̲īyā*) zu gering, als dass sie ihn überzeugen könnten» (vgl. Lk 16,31). *Denn unser Erlöser hat gesagt*: «An diesen beiden Geboten hängen Weisung (*ʾorāytā*) und Propheten (*nᵉb̲īyā*)», nämlich «dass man den Herrn lieben soll aus ganzer Seele, mit ganzer Kraft und mit seinem ganzen Vermögen», und «dass man den Nächsten lieben soll so wie sich selbst» (Mt 22,37.39f)“ (Hervorhebung vom Verfasser).

[233] D 2:7; FC I, 105 (PS 61,23).

[234] D 2:3; FC I, 101 (PS I 52,10-16): „Als nämlich die Zeit des Gesetzes gekommen war, wurde es hinzugefügt wegen der Übertretung (vgl. Gal 3,9). (Die Schrift) beweist, dass das Gesetz eine Hinzufügung ist. Warum kam nun die Hinzufügung zustande? Doch nur wegen der Berufung der Völker, welche bereits vor dem Gesetz verheißen war (vgl. Gal 3,8). Das Gesetz war nämlich Hüter und Erzieher, bis der Same kam, durch den die Völker gesegnet wurden (vgl. Gal 3,24).“ Wie bereits erwähnt (oben: 6.5.1.) stehen „heiliger Spruch und lebensspendendes Wort, die der Heilige mit Mose auf dem Berg sprach“, d.h. die „*Wort*offenbarung“ Gottes, hier in Zusammenhang mit der Weisheit der Tora. Somit wurde die Tora zur „Inkarnation der göttlichen Weisheit“. Als Konkretisierung des Bundeswillens Gottes ist sie die Möglichkeit für die Gegenwart Gottes bei und in seinem Volk. Ihre Funktion ist gleichsam eine „Erzieherin“ sowohl des einzelnen Israeliten als auch des Volkes insgesamt; Vgl. weiterführende Gedanken hierzu bei LIMBECK, Gesetz, 87-91.

In diesem Zusammenhang kommt der Abrahams-Gestalt eine Schlüsselfunktion zu: zum einen ist Abraham nicht nur Garant der Kontinuität zwischen jüdischem und christlichem Gottesglauben, sondern zugleich Träger der Verheißungen des Alten Bundes, die über diesen hinausweisen und im universalen Volk der Christen aus allen Stämmen, Nationen und Sprachen zur Erfüllung gelangt sind. Zum anderen gilt die Abrahams-Gestalt in ihrer paradigmatischen und urbildhaften Offenheit als Idealtypus aller Gottessucher und Vater aller Proselyten. Solche Offenheit findet vor aller Heilsgewissheit durch fleischliche Abstammung statt und führt zu einem Hinter-Sich-Lassen alles Gewesenen und aller Sicherheiten. Abraham ist Vorbild des Glaubens in gottgefälliger Frömmigkeit und rechten Handels. Die zweimalige Prädikation Abrahams gemäß Aphrahat als jemand, der „die im Gesetz (enthaltene) Gerechtigkeit bewahrt hat, obwohl es damals noch nicht gegeben war“[235] bzw. „der das Gesetz bewahrte, obwohl es noch nicht gegeben war“,[236] läßt sich als Indiz dafür werten.[237]

Typologisch betrachtet sind diese Funktionen aber räumlich und zeitlich begrenzt, „bis der Same kam, durch den die Völker gesegnet wurden.“ Der Same, der von Anfang an in verborgener Weise real wirksam war, ist Christus selbst. Daher ist auf den *zweiten Grund* zu schließen. Die Verordnungen des Gesetzes sind prophetische Vorankündigung auf Christus, der für den Christen der gegenwärtige Sinai und die lebendige Tora versinnbildlicht. Das am Horeb/Sinai erlassene Gesetz[238] ist partikular jüdische Angelegenheit; die Geltung des mit dem Gesetz identifizierten Mose-Bundes ist auf Israel beschränkt, das „Gesetz des Christus“ im Christusbund gilt für das Leben der adamitischen Menschheit. Nach einem juristischen Grundsatz abrogiert ein neues Gesetz das frühere. Damit ist natürlich nicht zu behaupten, dass Aphrahat die Tora und Propheten bzw. das Erste Testament mit dem Begriff „Gesetz“ (*nāmōsā*) hinreichend bezeichnet.[239] Die Betonung liegt auf der inhaltichen Füllung des neuen Gesetzes. Dieses gilt

---

[235] D 2:2; FC I, 100 (PS I 49,10-11).
[236] D 13:8; FC II, 321 (PS I 557,12-13).
[237] Vgl. ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 41.47.50.
[238] *Siehe* oben: 6.5.1.
[239] *Siehe* ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 42-43.46; Vgl. MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 95-97 mit weiterer Literatur; dazu noch über den Terminus „Tora“ bei: SCHÖNEMANN, Bund und Tora, 155; zur rabbinischen Interpretation, *siehe*: J. J. PETUCHOWSKI, Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungs-

„ewig“ und „endgültig“. Sein Inhalt ist personal bestimmt und gründet in der Person Christi. Daher gewinnt die Tora eine neue und alles bisherige überbietende Sinndimension hinzu.

Hierin gipfelt die Antwort Aphrahats auf den Vorwurf des Judentums, die Christen beachteten nicht das heilsnotwendige Gesetz des Mose. Dass dieses neue Gesetz wirkungsvoll ist, beweisen die Tatsachen. Damit bekundet Aphrahat sein zweites Verständnis vom Gesetz als Worte der Weissagung Gottes und somit als Mittel der Verheißung. Dies wird typologisch und prophetisch-messianisch betrachtet – anknüpfend an die bisherige Gottesgeschichte mit dem Volk Israel und erfüllend auf Jesus Christus hin gedeutet.[240]

Schließlich liegt der *dritte Grund* in der Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit der Menschen. Gerade aus diesem Grund legt Aphrahat in seinem Disput besonderen Wert auf eine weitere Argumentation. Die Verordnungen des Gesetzes sind göttliche Strafmaßnahmen bzw. Heilmittel gegen Sünden und die Herzenshärte des atl.-jüdischen Gottesvolkes.[241] Das weist auf die dritte Bedeutung des Gesetzes als Kultus- oder Zeremonialgesetz hin, das Aphrahat in seiner Kritik an den Juden als das eigentliche jüdische und mosaische Gesetz betrachtet. Dieses ist sowohl im Sprachgebrauch als auch im Bedeutungsspektrum das *alte* Gesetz. Darunter versteht er auch die jüdische Beschneidung, die für Christen nicht bindend ist. Für die Juden hat es aber immer noch Geltung und Bedeutung und zwar in diesem doppelten Sinn: einerseits zur Erziehung und Züchtigung wegen ihrer Herzenshärte; andererseits als ein Zeichen der Bestrafung.[242] Wieder-

---

glaubens, in: *DERS.*/W. STROLZ (Hg.), Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (QD 92), Freiburg 1981, 72-86, hier: 74f.

[240] Vgl. oben: 3.3.

[241] D 2:2-4; FC I, 99ff; Vgl. BRUNS, Christusbild, 85. Für die rabbinische Literatur *siehe* auch: KUHN, Gottes Trauer, 85ff.

[242] *Siehe* auch dazu D 15:4; FC II, 398f. Die Speise- bzw. Opferbestimmungen wurden von Gott dem Volk Israel gegeben, damit sie nicht gegen ihn durch Götzendienst sündigten. APHRAHAT ist der Auffassung, dass alle die Tiere, die zu essen verboten sind, die Speise waren, die Israel mit den Ägyptern aß, während die zum Essen erlaubten Tiere (Schafe und Kälber) diejenigen waren, die sie früher in Ägypten angebetet hatten. Diese Argumentation weist auf den geschichtlichen Punkt der Einführung dieser Gesetzesbestimmungen mit Israels Abfall in der Wüste zum goldenen Kalb (Ex 32,1-6; vgl. 1Kön 12,28-33); Vgl. D 15:7-8; FC II, 403: „Ferner hat er gesagt: «Ich habe ihnen Gebote gegeben, die nicht gut sind, und Rechtssatzungen, durch die sie kein Leben haben. Ich habe sie beschmutzt durch ihre Gaben, sobald sie die Opfer darbrachten» (Ez 20,25f). Komm zur Einsicht, schwerfälliger Schriftgelehrter des Gesetzes und Lehrer des Volkes, wenn also schon heiliger Mund bezeugt, dass die dir gegebenen Gebote und Rechts-

um sieht man deutlich, dass es hier im Wesentlichen nicht um die Abwertung des Gesetzes geht, sondern um die Unfähigkeit des Meschen.[243]

Zusammenfassend lässt sich über die Funktion des Gesetzes festhalten: Wie es im 2. Kapitel der *II. Demonstration* deutlich formuliert, sieht Aphrahat hier eine doppelte positive Funktion des Gesetzes: Es steht da für die Offenbarung der Kraft bzw. der Macht des göttlichen Heilswillens zugleich für die Bewahrung bzw. Restauration der (Glaubens-)Gerechtigkeit.[244] Auch in diesem Zusammenhang und im Rahmen seiner Adamschristologie blickt Aphrahat aber auch nach vorne, in die verheißene Zukunft. Für ihn ist das, was am Anfang an (samenhaft) mit dem ersterschaffenen Menschen noch verborgen aber doch real war, mit dem Erscheinen des gesandten Messias Israels im menschlichen Leib aus Maria sichtbar und erfahrbar geworden. Durch Christus, mit ihm und in ihm ist der von Anfang an unveränderte göttliche Heilswillen in seiner eigentlichen Bestimmung endgültig in Kraft gesetzt.

Christus, die Vollgestalt und Wahrheit des Gesetzes

Welche Botschaft steckt hinter dieser Gewichtung? Eines ist klar. Gott ist nicht ungerecht,[245] wenn er für ein bestimmtes Volk in einer bestimmten Zeit besondere Gebote erlässt, sondern es liegt an der Ungerechtigkeit bzw. Sünde der Menschen und ist Ausdruck der besonderen Liebe, Vorsehung und schützend-bergenden Fürsorge Gottes. Gott ist und bleibt ein treuer und vergebender Gott.[246] Die Vorschriften des Alten Bun-

---

satzungen keinen Gewinn bringen und nicht gut sind, was machtst du so ein freches Gesicht und leugnest ab, o Mensch? Siehe, wegen deiner Sünden gab er die Opfer und sonderte die Speisen aus"; weitere Erklärung *siehe*: P. W. van der HORST, "I gave them laws that were not good". Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity, in: *DERS.*, Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction, Kampen 1994, 122-145; Vgl. dazu UNNIK, Syriac Didascalia, 27.

[243] *Siehe* dazu TAYLOR, Paul and the Persian Sage, 325-330.

[244] Vgl. ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 47.

[245] D 14:33; FC II, 365f: „Niemand tadelt den Willen unseres guten Gottes, denn niemand erfasst seine Urteile, seine Pfade sind unerforschlich. Unbegrenzt sind seine Urteile und unermesslich sein Sinn (vgl. Röm 11,33f)"; Vgl. A. WEISER, Der Tod Jesu und das Heil der Menschen, in: BiKi 41 (1986) 60-67, hier: 65: „Gott ist gerecht heißt: *Er hält seine Bundestreue und erfüllt seine Verheißungen*. Erst auf der Basis von Gott zuvorkommender Zuwendung und Erwählung, seinem voraussetzungslos ergehenden Heilshandeln, ergeben sich für den Menschen Lebensordnungen für *sein* Rechttun (Ex 20), nämlich im *Gesetz* des Bundes" (Hervorhebung im Original); ähnliches ist auch in: *DERS.*, Erlösung und Befreiung nach dem Neuen Testament, in: *DERS.*, Studien zu Christsein und Kirche (SBA.NT 9), Stuttgart 1990, 15-48, hier: 39.

[246] Zu beachten ist hier die Rede APHRAHATS von der „Anstelle" gemäß des atl. Ereignisses: D 14:33; FC II, 365: „In jeder Generationen, Geliebte, und zu jeder Zeit hat unser guter Schöpfer, wie es ihm gefiel,

des, die wesentlich an das rechte Verhalten des Menschen geknüpft sind,[247] sind veraltet und partikulär auf das Volk der Juden beschränkt. Das neue Gesetz, d.i. die neue Setzung des göttlichen Heilswillens, die wirklich Vergebung und Heil wirkt, ist universal ausgerichtet und für alle Menschen. [248] Es ist in der Person Christi als Heilsgabe bzw. Heilswille Gottes gegründet und hat demnach end-gültigen Charakter.

Ähnlich wie beim Reden über das Wort der Verheißung, das an Abraham ergangen und in ihn eingegangen ist, spricht Aphrahat hier vom Gesetz, das ursprünglich im Herzen des Menschen eingeschrieben ist.[249] Da der Mensch dieses Gesetz in sich verkörpert, bedarf er keines anderen Gesetzes als Ersatz für seine Gerechtigkeit: der Mensch ist sich selbst Gesetz.[250] Allerdings darf der Grundgedanke Aphrahats nicht übersehen werden, wenn er von den Patriarchen gleichsam als Inkarnation des göttlichen Gesetzes spricht. Damit ist der herrscherlich gebietende Heilswille Gottes gemeint, der nicht nur in der Belehrung über den Inhalt des Gesetzes liegt, sondern auch in der heilvollen Gerechtig-

---

die Kleinen groß gemacht und die Hochmütigen mit Verachtung bedacht. […] Er erhöhte den jungen Set anstelle von Kain, dem Erstgeborenen, und Noach anstelle von Adam zum Vater der zweiten Welt, Isaak anstelle von Ismael, Jakob anstelle von Esau, Josef anstelle von Ruben, Efraim anstelle von Manasse […] David und seine Brüder anstelle der Weisen Babels, die Völker anstelle des Volkes."

[247] RATZINGER, Vielfalt, 68 mit Bezug auf die Logik „Wenn-Dann-Beziehung": Wenn ihr dies alles tut, dann…."; Vgl. die kritische Bemerkungen von F.-W. MARQUARDT, Zur Reintegration der Tora in eine Evangelische Theologie, in: E. BLUM u.a. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS. R. Rendtorff, Neukirchen 1990, 657-676, hier: 667. Er versteht „Wenn" als Ausdruck göttlichen Verlangens und nicht als eine Bedingung, d.h. die Gebote sind „desideria, Sehnsuchtäußerungen" Gottes nach uns, in denen er „nichts so sehr *von* uns, als er in ihnen *nach* uns verlangte, nämlich danach, uns Gott und gut, Gott-mit-uns sein zu können".

[248] Mit Bezug auf die Taufe als Vergebung der Sünden; *siehe*: D 4:19; FC I, 154; D 11:11; FC II, 295; D 12:10; FC II, 309; Vgl. DUNCAN, Baptism, 68.134f.

[249] D 2:2. 7; FC I, 100 und 109 mit 1Tim 1,9 als Schriftbeweis; Vgl. UNNIK, Syriac Didascalia, 23-24.

[250] Vgl. D 13:8; FC II, 321; ähnlich argumentiert APHRAHAT in Zusammenhang mit der Darlegung „Über den Sabbat". Abraham, Isaak und Jakob bedurften nicht des Gesetzes, da doch schon ihr Vater ihnen aufgetragen hatte, Recht und Gerechtigkeit zu üben. Ebenso seien sich Josef und Mose selbst das Gesetz gewesen, so dass für ihre Gerechtigkeit das Gesetz nicht gegeben war: „Aus Noach wurde ein gläubiger Mann geboren, das Haupt der Gerechten, Abraham, der das Gesetz bewahrte, obwohl es noch nicht gegeben war. Er zeugt Isaak, den Sohn der Verheißung, und Jakob, das Haupt des Volkes. Diese gerechten Väter hielten den Sabbat nicht, sondern wurden durch den Glauben gerechtfertigt, wie geschrieben steht: «Abraham glaubte an Gott, und es wurde ihm (zur) Gerechtigkeit angerechnet» (Gen 15,6). Seine Söhne Isaak und Jakob wandelten in Gebot und Gesetz ihres Vaters und wurden durch den Glauben gerechtfertigt, nicht durch den Sabbat. Josef im Lande Ägypten wurde in seiner Gerechtigkeit nicht durch das Halten des Sabbats gerechtfertigt."

keit der Patriarchen lebendig ist, was dem Heil-Status, der Adam zu Anfang gegeben wurde, entspricht.[251]

Geht man diesen Zusammenhängen weiter nach, so ist ersichtlich, dass und wie Aphrahat die Kontinuität der Heilsgeschichte und die christozentrische Geschichtsauffassung in der typologischen Analogie in seinen Schriften verwendet. Die aufgrund des Glaubens anrechenbare Gerechtigkeit, in der Abraham, Isaak und Jakob sowie alle anderen atl. Patriarchen durch das Wort gerechtfertigt (= gemeinschaftsfähig) gemacht wurden, ist im Grunde nichts anderes als die Gerechtigkeit, die auch im mosaischen Gesetz enthalten ist. Ausschlaggebend ist, dass nach Aphrahat Christus selbst den Inhalt des Verheißungswortes darstellt, durch den der Heilsweg in einer neuen Wirklichkeit „ohne das mosaische Gesetz“ eröffnet wird. ALOISIO VOGEL glaubt hierin eine Nähe zur frühchristlichen Literatur zu sehen, in der Christus als „das Gesetz“ (*nāmōsā*) bezeichnet wird.[252] Dadurch, dass Aphrahat die Gegenwärtigkeit dieses Wortes bereits als wirksame göttliche Kraft/Weisheit (als die Schechina/Memra Gottes) für die Gerechtigkeit des Menschen in der atl. Heilsgeschichte, bei den Patriarchen und später durch die Weisung und die Propheten auffasst, ist das Wesen des Wortes nicht nur als eine in die Zukunft gerichtete Verheißung, sondern auch als wirkende gegenwärtige Heilswirklichkeit zu erklären.[253] Damit bestätigt sich die zitierte Feststellung Aphrahats zu Beginn des Kapitels dieser Arbeit: „Die Wahrheit des Gesetzes (geschah) durch Jesus (Joh 1,17) (*da-š^{e}rārā d^{e}-nāmūsā b^{e}-yaḏ yešūʿ h^{e}wā*).“[254]

---

[251] D 13:8; FC II, 321; Vgl. VOGEL, Erlösung, 146; LEHTO, Moral, 163 bemerkt: „Abraham is the paradigmatic figure in this regard, though Isaac, Jacob, Joseph, and Moses are also sigled out. It is striking that no NT figure appears in this list. This is probably due to the assumption that this law of righteousness, one obeyed by the few, was now available to all through Christ.”

[252] VOGEL, Erlösung, 61; Vgl. D 2:5; FC I, 102; Vgl. dazu S. TALMON, Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie, in: M. STÖHR (Hg.), Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche (VIKJ 20), Berlin 1993, 130-147 und W. STEGEMANN, Tora – Nomos – Gesetz. Zur Bedeutung des Judentums für das Christentum; ebd. 148-168. Es ergibt sich aus der D 15:8; FC II, 404, dass APHRAHAT die ursprüngliche, universale Religion mit dem Dekalog identifiziert. Für ihn repräsentieren die Zehn Gebote das grundlegende Gesetz Gottes, das durch alle Veränderungen hindurch besteht, während das mosaische Gesetz ein temporäres ist, das nur den Juden gegeben ist.

[253] Ausführlicher *siehe* oben: 6. Kapitel.

[254] D 2:5; FC I, 102 (PS I 57,1-2); chronologisch betrachtet war die Gegewärtigkeit des sog. Doppelgebotes der Liebe sowie dessen Beachtung und Verinnerlichung schon *vor* der Übergabe der Weisung/Tora am Sinai.

Daher ist es nicht überraschend, wenn Aphrahat gleichzeitig von Aufhebung und Erfüllung bzw. Vollendung des atl. Gesetzes durch die Person Jesu Christi als „Gottes in Gebote gefasste Liebe“ spricht.[255] Damit ist sowohl gemeint, dass Christus die Vollgestalt und „Wahrheit“ des Gesetzes (Joh 1,17) verkörpert,[256] die bereits im atl. Gesetz der Bundesordnung als „Geheimnis“ wirksam und gegenwärtig ist, als auch, dass Christus bei seinem Kommen selbst an die Stelle des atl. Gesetzes tritt. Das könnte mit der Vorstellung zusammenhängen, dass Jesus, der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), das göttliche Gesetz (als lebendige Tora) ist und darüber hinaus in seinem himmlischen Wesen die Urform des Gesetzes, also das Urwort selbst ist. Bei Aphrahat heißt es wörtlich: Christus ist „das Wort (*mell^{e}ṯā*) und die Rede (*mēmrā*) des Herrn“.[257]

„Jesus enthüllte das Verborgene und erfüllte, was geschrieben steht“

Im Rahmen eines dynamischen Bundes-Geschehens ist aber der Gedanke Aphrahats über das „Bekanntwerden“ und „Sichtbarwerden“ Gottes in Jesus Christus hervorzuheben: die Wahrheit als *Bundesgeschehen*. Insofern bestätigt sich die Bedeutung der Offenbarung der Kraft Gottes und der Weisheit göttlicher Heilswillen bei Aphrahat als gebietende Anrede und Begegnung.

Für Aphrahat ist die ganze Heilige Schrift (als Gesetz[258]) und das mosaische Gesetz der Gebote sowie die Propheten in ihrer Gesamtheit die Urkunde des Heils, aber keine eigenständige Größe.[259] Der unvollkommene Charakter dieser Urkunde fordert ein „notwendiges Tun“ Christi, der ja aufgrund seiner innersten Einheit mit dem Vater sein Gottesbild bzw. seine Gotteserkenntnis nicht durch die Tora erlangte (vgl. Joh 1,18),[260] um diese Worte der Weissagung, die in der atl. Schöpfungs- und Heilsökonomie noch ver-

---

[255] D 2:5; FC I, 102: „Das Wort ging aber dem Gesetz 430 Jahre voraus, und als es kam, schaffte es die Gesetzesbeobachtungen ab“; *siehe* dazu auch D 2:7; FC I, 104f. mit Anm. 5 von BRUNS: „[…] Das wahre Gesetz sind hier wie dort die Zehn Gebote in der Zusammenfassung des Doppelgebotes. Das Jud verweist als Zahlzeichen auf die Zehn und ist zugleich Anfangsbuchstabe des Namens Jesus“; Vgl. auch *DidSyr* XXVI (Text: ACHELIS/FLEMMING, 128ff; STEWART-SYKES, 238ff; VÖÖBUS, 223f.[242,5-8; 243,1-7); *siehe* oben im ersten Teil: 2.6.
[256] D 2:5; FC I, 102 (PS I 57,1-2).
[257] D 1:10; FC I, 87; Vgl. VOGEL, Erlösung, 63.
[258] D 3:4; FC I, 123 (PS 105,14-15); Vgl. O. HOFIUS, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: ZThK 80 (1983) 262-286, hier: 278 (Anm. 56) und 279 (Anm. 58); dies wird im nächsten Kapitel weitergeführt.
[259] D 2:5; FC I, 102 (PS I 56,11-13).
[260] D 6:6; FC I, 194; Vgl. dazu THEOBALD, Im Anfang, 48; LIMBECK, Gesetz, 101. 113.

hüllt ist, verständlich zu machen und, darüber hinaus, die besondere Geschichte Gottes als Begegnung und Bundesgeschehen mit seinem Volk zu „vollenden“ (vgl. Mt 5,18).[261]

Dabei verdient Beachtung, dass für die Person Jesus, seine Verkündigung und sein Handeln nicht nur die Verheißungen der Propheten und zahlreichen als Prophetie verstandenen Psalmtexte herangezogen werden, sondern auch Texte aus der Tora und Texte, die ursprünglich nicht im Zusammenhang mit dem künftigen Gotteshandeln standen. Die Tatsache, dass Aphrahat das Kommen Christi und seine aktive Rolle so sieht, erklärt er auf folgende Weise:

> „Josef war verfolgt, seine Brüder waren die Verfolger. Josef wurde erhöht, seine Verfolger verehrten ihn, und alle seine Träume und Erscheinungen gingen in Erfüllung. Der verfolgte Josef ist Sinnbild für den verfolgten Jesus […] Josef hatte Erscheinungen und Träume, Jesus erfüllte Erscheinungen und Träume.“[262] „Daniel deutete die Erscheinungen und Träume Nebukadnezzars (vgl. Dan 2,24); Jesus erklärte und deutete die Erscheinungen der Weisung (*ʾorāytā*) und der Propheten (*nᵉḇīyā*) (vgl. Lk 24,25). Als Daniel die Erscheinung Belschazzars erklärt hatte, empfing er Gewalt über ein Drittel des Reiches (vgl. Dan 5,29); als Jesus Erscheinungen und Propheten vollendet hatte, übertrug ihm sein Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden (vgl. Mt 28,18). Daniel sah Staunwertes und sprach Verborgenes; *Jesus enthüllte das Verborgene und erfüllte, was geschrieben steht*.“[263]

Christus deutete und legte auch das gesamte Dokument der Geschichte des Gesetzes und der Visionen der Propheten aus. Daraus lässt sich die Kernaussage Aphrahats entnehmen: Christus ist der authentische Interpret und Garant des Gesetzes und der Propheten. Für Aphrahat sind das Gesetz und die Propheten in der Person des Messias und in seinem gesamten Wirken realisiert und zu ihrer Erfüllung und Vollendung gelangt.[264] Hierfür ist das Verhältnis zwischen der atl. Bundesordnung und dem ntl. Christusbund typologisch mit der im vorausdargestellten und der vollendeten Realität zu vergleichen.[265] All dies deutet darauf hin, dass die atl. Bundesverfassung in sich das Geheimnis bzw. das Mysterium oder den Typos beinhaltet, der in Christus zur Wahrheit als reale

---

[261] D 2:7; FC I, 104; D 14:44; FC II, 384 (PS I 705,11-17); parallel zur *DidSyr*; *siehe* oben im ersten Teil: 2.6.
[262] D 21:9; FC II, 483.
[263] D 21:18; FC II, 492 (Hervorhebung vom Verfasser).
[264] D 2:7; FC I, 104f. mit Mt 5,18 als Schriftbeweis.
[265] D 19:11; FC II, 456: „Nun also lass dich überzeugen, dass nach diesen Wochen der Messias kam und getötet wurde, um Erscheinung und Propheten zu erfüllen (vgl. Dan 9,24)“; dazu D 23:9; FC II, 536; D 2:5; FC I, 102.

Begegnung und Einwohnung wird.[266] So ist der König Christus (*malkā m^e^šīḥā*) die Fülle und der Erfüller (*m^e^mall^e^yānā*) des gesamten Gesetzes (*nāmōsā*) und der Propheten (*n^e^b̲īyā*).

Aphrahat denkt aber in diesem Zusammenhang an die Erwählung und Segensverheißung Abrahams, die im Messias Jesus ihre Realisierung (Erfüllung) finden. Daraus folgt, dass die Gültigkeit der Gesamtheit der Gebote (der Tora) hinsichtlich der Erlangung des Heils relativ und zeitlich begrenzt ist. Seit dem Erscheinen Christi und auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung hat einerseits manches in den Bestimmungen der Tora (des nach dem Auszug aus Ägypten geschlossenen Bundes JHWHs) den verpflichtenden Charakter verloren, andererseits ist mit Jesus der verheißene Neue Bund errichtet worden.[267]

Indirekt bedeutet dies übrigens auch, dass die Rede vom „Ende des Gesetzes" (der Tora) noch genauer zu definieren ist, insofern, als die Tora und das mosaische Gesetz nicht alleinige Wege des Heils oder der Heilsmacht sind. Es bedeutet aber nicht die „Abschaffung" des Inhalts der Rede-Verheißung und der Gebote Gottes: „Denn folgendermaßen hat unser Herr gesagt: «Nicht einmal ein Buchstabe, das Jud, wird von Weisung und Propheten vergehen, bis all das geschehen wird» (Mt 5,18)".[268] Der diesbezügliche Kernsatz lautet:

> „Weil Gott von Anfang an – sichtbar in seiner *Verheißung* an Abraham (Röm 4) – nicht unseren Gehorsam, sondern unser aller Heil will, und weil er dieses in dem von dem Tode auferweckten Jesus Christus unzerstörbar grundgelegt hat, deshalb ist zum einen Christus das Ende des Gesetzes (Röm 10,4). Und deshalb lässt sich zum anderen das dem Tode nicht mehr preisgegebene Leben – Gottes Gerechtigkeit – und auch nur im Glauben an Jesus Christus und eben nicht auf dem Weg des Gesetzes erreichen (Gal 2,16; Röm 10,3f)."[269]

---

[266] D 12:5; FC II, 302: „Du hast nun, mein Lieber, von diesem Pascha gehört, was ich dir gesagt habe, dass sein Symbol dem ersten Volk gegeben wurde, seine Wahrheit jedoch vernimmt man heute unter allen Völkern"; *siehe* auch D 12:2-3; FC II, 299f.; D 6:6; FC I, 141; D 7:19; FC I, 277; *siehe* dazu: R. MURRAY, The Theory of Symbolism in St. Ephräm's Theology, in: ParOr 6/7 (1975/76) 1-20, hier: 4.

[267] Nochmals zu beachten ist, wie APHRAHAT Gen 15,6 in D 2:4 (PS I 53,20-22) darlegt; im Unterschied zur paulinischen Argumentationsführung liegt seine Akzentuierung auf die Chronologie; *siehe* ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 40-41.

[268] D 2:7; FC I, 104 mit Anm. 5 von Peter BRUNS; *siehe* dazu D 5-6; FC I, 102f.; Vgl. SCHÄFER, Torah, 36f.; Vgl. dazu G. E. HOWARD, Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4ff. in: JBL 88 (1969) 331-337.

[269] LIMBECK, Gesetz, 122 (Kursiv im Original).

Insofern lässt sich eine Befreiung bzw. Unabhängigkeit von der Verpflichtung gegenüber der Tora hier keineswegs aus dem „Christusgeschehen“, also aus Jesu Leben und Worten sowie Jesu Tun der Tora ableiten.[270] Der Sinn seines Gebotes der Gerechtigkeit – die Einübung derselben im Leben der adamitischen Menschheit – geschieht mit der gnadenhaften Hilfe Gottes (*ṭaibutā*).[271] Die Grundproblematik der Gerechtigkeit kann allerdings Gott letzten Endes nur selbst lösen.[272] Gott *hat* und *ist* das erste und das letzte Wort; er ist der „Erste und der Letzte“ (Jes 41,4; vgl. Offb 1,8).[273]

Diesem Denken liegt die Auffassung zugrunde, dass die endgültige Kontinuität der Offenbarung als eine konkrete gebietende Anrede und Begegnung und die des Heilshandelns Gottes sich in und durch Jesus, den König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) verwirklicht. So bleibt es grundlegend für Aphrahat, dass das Gesetz (die Tora) ein durch Jesus Christus aufgehobener Heilsweg ist, da die Gerechtigkeit Gottes als Heilsmacht nicht (mehr) aus dem Gesetz, sondern aus Christus kommt. So gesehen, bestätigt sich die Annahme, dass Aphrahat an der Einzigkeit und Universalität Christi als dem bevollmächtigten Heilsbringer bzw. dem von Gott geschenkten, gesandten messianischen Retter und Helfer der Menschen festhält. Die prophetische Aussage gilt deshalb als Erklärung der Kontinuität des *einen* Heilshandelns Gottes in der Diskontinuität des Alten

---

[270] SCHÖNEMANN, Bund und Tora, 179.

[271] *Siehe* die Bildrede von der süßen Weinbeere in Zusammenhang mit dem Baum der Erkenntnis und den Früchten des Lebensbaumes: D 23:3; FC II, 529: „Als nun für den Rest der Traube die festgesetzte Frist verlängert wurde, wollten sie nich in der Kraft des Segens umkehren, um reifer zu werden, die empfangene Bitternis süß zu machen und Teilhaber an der Süße der Frucht zu werden, da die Pflanze durch die Weisheit des Bauern gepflegt wurde und lange Zeit der Hilfe und Kenntnisnahme als einer heilenden Gabe beraubt war.“

[272] SEEBASS, Der Gott der ganzen Bibel, 66; Vgl. WEISER, Tod Jesu, 65: „Gerechtigkeit hat in im Zusammenhang dieser Aussagen nichts mit dem griechischen und für die europäische Geistgeschichte bedeutsam gewordenen philosophisch-ethischen Begriff zu tun, »jedem das Seine« zu geben. Der Kontext, in dem der Begriff Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament vor allem begegnet, ist der des *Bundes* Jahwes mit seinem erwählten Volk […] Zur Zeit Jesu stand das *Gesetz* so im Mittelpunkt, dass seine peinlich genaue Einhaltung und nicht mehr Gottes zuvorkommendes Erbarmen als das Hauptmoment der Heilserlangung galt. Jesus teilt diese Auffassung nicht. Seine voraussetzungslose Zuwendung göttlicher Vergebung an die »Gesetzlosen«, die Sünder, ließ ihn in den Augen der Führenden selsbt als ein Gesetzloser erscheinen. In seiner Auferweckung aber zeigte sich, wer end-gültig Recht behielt: Indem Gott ihn zum Leben erweckte, erwies er, dass Jesu Verhalten nicht Sünde, sondern Rechttun, Weg zum Leben war. In diesem Sinne ist Jesu Tod das »Ende« des Gesetzes, »erweis Gott seine *Gerechtigkeit* …, um zu zeigen, dass er gerecht ist und den *gerecht* macht, der an Jesus glaubt« (Röm 3,26)“ (Hervorhebung im Original).

[273] Vgl. HAYWARD, Divine Name, 31-34 (Anm. 14 mit Bezug auf Offb 1,3).

Bundes zum Neuen Bund.[274] Diese bemerkenswerte Auslegung weist darauf hin, dass der Gedanke von einem doppelten, parallelen Heilsweg[275] im Sinne zweier voneinander unabhängiger Heilswege bei Aphrahat auszuschließen ist.[276]

Folgerichtig kann diese Feststellung mit der Verheißung des *einen* Bundes verknüpft werden, in der Juden und Christen gemeinsam in Gottes einzig universalem Heilsplan stehen.[277] Das erinnert an das atl. Verständnis vom Volk Gottes als einer Gemeinschaft, die nach göttlicher Weisung (*ʾorāytā*) *unterwegs* ist, d.h. in der Geschichte gottwohlgefällig handelt.[278] Insofern befinden sich die beiden, Juden wie Christen, gemeinsam unterwegs mit Blick nach vorne, in die verheißene Zukunft. Im Licht des jeremianischen Textes ist dieser Hinweis besonders aufschlussreich und erhält eine grundsätzliche Bedeutung. ADRIAN SCHENKER zufolge kann auch hier von *einem* Bund die Rede sein, und zwar als *einem* erst in Anwartschaft zugesicherten, erst künftig zu realisierenden Bund![279]

---

[274] Vgl. J. S. FEINBERG, Systems of Discontinuity, in: *DERS.* (ed.), Continuity and Discontinuity. Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments (Essays in Honor of S. Lewis Johnson, Jr.), Crossway 1988, 63-86; sowie P. D. FEINBERG, Hermeneutics of Discontinuity, 109-128 (in dieser Festschrift).

[275] MUßNER, Traktat, 60.

[276] Ebd., 177; Vgl. E. GRÄßER, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verständnis von Israel und Kirche, in: P. G. MÜLLER/W. STENGER (Hg.), Kontinuität und Einheit. FS F. Mußner, Freiburg 1981, 411-429; dagegen LOHFINK, Niemals gekündigte Bund, 104. Einen guten Überblick über diese Thematik vermittelt: MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 101f.

[277] *Siehe* dazu E. ZENGER, Israel und die Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Program des 4. Psalmenbuches, in: M. MARCUS u.a (Hg.), Israel und die Kirche heute. FS E. L. Ehrlich, Freiburg 1991, 236-254; *DERS.*, Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Eine Antwort auf F. Crüsemann, in: KuI 9 (1994) 39-52.

[278] THOMA, Christliche Theologie, 153.

[279] SCHENKER, Bund, 93; der Gedanke der Anwartschaft, die fest auf der immerwährenden Treue Gottes ruht, ist bedeutsam. Dies wird von Schenker folgendermaßen erklärt: „Anwartschaft bedeutet einen sicheren Besitz in der Zukunft, der in der Gegenwart noch nicht realisiert ist. Eine solche Anwartschaft erhält die zerbrochene besondere Beziehung zwischen Gott und seinem Volk trotz des Bruches als potentielles Verhältnis im Dasein. Eine potentielle Wirklichkeit ist immer auch eine reale, weil das Vermögen, die Anwartschaft eine Wirklichkeit ist.“ Aus dem Gesagten lässt sich nur folgern, dass das Haus Israel und Juda durch seine Anwartschaft auf einen anderen, neuen Bund weiter das besondere Volk Gottes bleibt, ohne es jetzt schon voll und ganz zu sein. Folgt man Adrian Schenker bis zu diesem Punkt, erübrigt es sich zu sagen, dass diese Anwartschaft sich noch in aktuellen Besitz verwandeln muss. Israel bleibt Gottes besonderes Volk (in Anwartschaft auf den neuen Bund und die neuen Weisungen, die *ihm* bestimmt sind), aber der Bund *ist* gekündigt worden.

Somit zeigt Aphrahat einen höchst bedenkenswerten Sachverhalt des sog. Zugehörigkeitsmodells[280] auf. Die Selbstbezeichnung der Kirche als „Volk Gottes“ ist eine Erweiterung der Selbstbezeichnung Israels. Es steht aber für die beiden nicht im gleichen Sinn. Bezieht sich die Bezeichnung „Volk Gottes“ für Israel auf das von JHWH zu seinem besonderen Eigentum erwählte Volk,[281] so ist sie es für die christliche Gemeinde, nur weil und wenn sie durch Israels Gott in Christus zur erwählten Gemeinschaft wird und sich unter die Verheißung der endzeitlichen Vollendung stellt. Für eine solche Annahme spricht auch die Tatsache, dass Aphrahat das Modell des zweifachen bzw. öfteren Bundesschlusses vertritt. Die in der Vergangenheit geschlossenen Bünde bestehen und bilden eine festen Grundlage für das jetzt vollzogene Verhalten Gottes in seinem Messias, Jesus Christus.[282] Das bedeutet: „Gott will weiterhin, nunmehr unter veränderten Voraussetzungen, Israels Gott sein.“[283]

Bemerkenswert an dieser Darlegung ist, dass Aphrahat den neuen Bund auf die Person Jesu, d.h. auf den „Neuen Bund in der Person Christi“ ausrichtet. Das „Neue“ ist somit vor allem, dass der „*Eine*“ Gott Israels in diesem *einen* Menschen Jesus als dem Christus-Messias spricht und handelt. Das heißt: Jesus, der Messias des einen Gottes Israels,

---

[280] Vgl. H. HOPING, Das Mysterium Israels und die Messianität Jesu. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie, in: *DERS.*/J-H. TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie. Vergewisserung nach der Shoah (QD 214), Freiburg i.Br. u.a., 2005, 159-181, hier: 177; *DERS.*, Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums, in: H. J. MÜNK/M. DURST (Hg.), Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute, Freiburg/Schweiz 2003, 117-159, hier: 137; Vgl. dazu GROß, Zukunft für Israel, 12.

[281] Vgl. H.-J. HERMISSION, Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments, in: CHR. LANDMESSER/H.-J. ECKSTEIN/H. LICHTENBERGER (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin u.a. 1997, 199-234, hier: 209: „Dieses Volk aber ist definiert durch seine religiöse Tradition, und zwar nicht durch den historisch erhebbaren Querschnitt des religiösen Allerleis, sondern durch den Bezug auf Jahwe. Es ist das Volk, das Jahwe aus Ägypten herausgeführt und ins verheißene Land gebracht hat, oder das Volk, das er in den Erzvätern erwählt hat, oder dem er in Jerusalem ein Zentrum und ein Heiligtum angewiesen hat – viele andere derartige Aussagen wären hinzuzunehmen. Das sind in dieser Form keine historisch verfizierbaren Aussagen, sondern Sätze des Glaubens Israels, so dass man sagen müsste: Israel als das Gottesvolk definiert sich durch das Bekenntnis zu Jahwe.“

[282] Vgl. J. T. PAWLIKOWSKI, Ein Bund oder zwei Bünde? Zeitgenössische Perspektiven, in: ThQ 176 (1996), 325-340, hier: 337; R. AHLERS, Der „Bund Gottes“ mit den Menschen. Zum Verhältnis von Christen und Juden (Theologische Texte und Studien Bd. 11), Hildesheim 2003, 156f; MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 101f.

[283] RENDTORFF, „Bundesformel“, 82.

ist „die Tora der messianischen Zeit“,[284] „das Wort des Bundes“. Zutreffend erkennt Aphrahat dies im 44. Kapitel der *XIV. Darlegung*, wenn er sagt:

> „Unser Herr hat aber vor uns seinen großen Schatz geöffnet, der voller Güter ist: In ihm ist Liebe, in ihm ist Friede, in ihm ist Zuneigung, in ihm ist Heilung, in ihm ist Reinheit, in ihm ist alles erdenklich Gute, Schöne und Herausragende. Er gab den Verwaltern Vollmacht über sein ganzes Schatzhaus. Auch gab er Ketten in die Hand der Hausverwalter, das Gefängnis und die Gefangenen. Er übertrug ihnen Vollmacht, zu binden und zu lösen.“[285]

Jesus Christus ist die letzte und endgültige Kundgabe des von Anfang an unveränderten göttlichen Heilswillens, gleichsam die konkrete Gestalt der Heilsgabe Gottes, mit der er die neuen Gesetze promulgiert. Er ist damit auch durch die ihm geschenkte Gottesnähe „Ende“ der Tora als Heilsweg,[286] was für die Christen bedeutet, dass dieser Christus Gottes der Anfang und Grund des Heils ist. Nur er allein, nicht die Tora des Moses, ist Fundament des neuen Gottesverhältnisses, auf dem der christliche Glaube aufgebaut ist. Nach wie vor bezieht sich der Ausdruck „Alter Bund“ vielmehr auf bisherige religiöse Institutionen und Vollzüge, die im Sinne dieser Antithese deshalb als *alt* gelten, weil sie einem neu erfahrenen Handeln Gottes nicht mehr entsprechen.[287]

Weiters schreibt Aphrahat:

> „Wir wissen, mein Lieber, mit Bestimmtheit, dass Gott in einer jeden Generation Gesetze erlassen hat, und sie waren so lange im Gebrauch, wie es ihm gefiehl. Dann wurden sie geändert, wie der Apostel gesagt hat: «Zuvörderst ruhte das Reich Gottes zu allen Zeiten in allerlei Gleichnissen» (vgl. Hebr 1,1). Dem *Weisen* und dem, der *Einsicht* hat, ist bekannt und verständlich, dass ein jeder, der aus dem *Bund* (*q^{e}yāmā*) (= Bund Christi) stammt und nach der Beschneidung abfällt aufgrund seines schmutzigen Treibens und seiner Leichtfertigkeit, sich zwar hat beschneiden lassen, aber nicht das verstand, was der Apostel gesagt hat: «Mögen sie sich doch selbst verschneiden, die euch in Verwirrung bringen!» (Gal 5,12).

---

[284] *Siehe* dazu ausführlich D. LIOY, Jesus as Torah in John 1-12, Eugene/Oregon 2007; Vgl. dazu weitere Diskussion zum Buch des Paptes RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth: A. BUCKENMAIER, Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Joseph Ratzinger, in: J.-H. TÜCK, Annäherungen an »Jesus von Nazareth«. Das Buch des Papstes in der Diskussion, Mainz 2007, 80-93; *DERS*., Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zu Jacob Neusners „Ein Rabbi spricht mit Jesus“, in: *DERS*./R. PESCH/L. WEIMER, Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI., Paderborn 2008, 17-43.

[285] D 14:44; FC II, 384.

[286] Vgl. O. HOFIUS, „Der in des Vaters Schoß ist“ Joh 1,18, in: *DERS*./H-CH. KAMMLER (Hg.), Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 24-32, hier: 31.

[287] D 2:6; FC I, 103-104; Vgl. HENGEL, Sohn Gottes, 107f. Anm. 123.

> Unser Gott ist nämlich treu, und seine Bundesschlüsse (*qᵉyāmāohy*) sind sehr verlässlich. Ein jeder *Bund* (*kul qᵉyām*) war zu seiner Zeit fest und zuverlässig. Die an ihren Herzen Beschnittenen leben und werden ein zweites Mal am wahren Jordan beschnitten, der Taufe zur Vergebung des Sünden.“[288]

Wie oben festzustellen war, bewahrt die bereits gegebene Bundesordnung ihre Bedeutung, um das Heil zu erlangen, aber sie gilt nicht ewig als alleinige Weisung in der irdischen Pilgerschaft, weil neue Weisungen Gottes zu ihr hinzutreten. Dadurch, dass Aphrahat sagt: „In diesem Bund (Christi) gibt es keine Beschneidung des Fleisches und keine Kennzeichnung des Volkes mehr“, lässt sich das veränderte Verständnis der Weisungen (*ʾorāytā*) des Alten Bundes im Licht der neuen Weisungen und eine neue Zuordnung von Gesetz als *nāmōsā* im neuen Bund sichtbar erkennen.

Wichtig in diesem Zusammenhang mit dem Schuldkontinuum der Menschen[289] und damit auch der Israeliten ist ferner zu beachten, dass das verheißene „Gott-Gnädig-Sein“ bzw. das sühnende Handeln von seiten Gottes durch seinen gesandten Messias als „Boten der Versöhnung“ (*ʾīzgaddā dᵉ-tarʿūṯā*)[290] Erfüllung findet, wie es die jeremianische Verheißung von der Vergebung bzw. dem Vergessen in Jer 38,34 darlegt.[291] Damit kann auch gesagt werden, dass die Sündenvergebung Basis für eine Neubegründung des Bundes bildet.[292] Ihnen, denen ihre Schuld vergeben wurde, ist es gegeben, den wahren Gott zu erkennen. Doch zeigt sich, wie bereits festgestellt wurde, dass die rechte Gotteserkenntnis nicht als intellektuelle Erkenntnis, sondern kraft der Beschneidung des Herzens und des Einlegens bzw. der Einpflanzung der Weisheit und der Weisung Gottes in die Herzen als das von Gott geforderte Verhalten in Gehorsam, Zuwendung zu ihm

---

[288] D 11:11; FC II, 295 (PS I 500,20-501,10).

[289] D 14:37; FC II, 371-372; APHRAHAT ist der Auffassung, dass der Mensch seit Adam ein notorischer Gesetzesbrecher ist; daher ist es kein Wunder, dass auch Leute, die aus dem Volk der Völker ausgezogen sind, Vewirrung und Streit stiften. Wie die Heilige Schrift diese Leute nennt, so bezeichnet APHRAHAT auch solche Menschen als „die bösen Knechte“, als „das Unkraut mitten im Weizen“, „die Finsteren im Licht, die Lügenpropheten, die heuchlerischen Christen“, als „die gekälkte Wand (vgl. Apg. 23,3), das Heer des Bösen und die Satansbrust“ sowie „die grausamen Schlangen“ etc.

[290] D 14:11; FC II, 340 (PS I 597,13 und 16); Vgl. ActThom 27; EPHRÄM, *HdN* 8,1.

[291] Vgl. J. KRAŠOVEC, Vergebung und neuer Bund nach Jer 31,31-34, in: ZAW 105 (1993) 428-444; ROBERTSON, Covenants, 276-277.

[292] RENDTORFF, „Bundesformel“, 87.

und in Verantwortung vor ihm zu verstehen ist. In rechter Gotteserkenntnis leben bedeutet, dass man sich zu Gott hinwendet und seinen Willen tut.[293]

Überblickt man das bisher Gesagte, zeigt sich erneut, *was* „Bund“ (*q^{e}yāmā*) ist und *wer* dazu gehört.[294] Es wird nicht mehr über den Beschneidungsbund definiert, sondern über die Christus-Zugehörigkeit und die Christus-Innigkeit.[295] In den durch Christus gestifteten neuen Bund kommen die Weltvölker durch Glauben, durch die Einwohnung und Annahme des heiligen Spruches (*peṯgāmā qaddīšā*) und lebenspendenden Wortes Gottes (*mell^{e}ṯā/mēmrā*) (vgl. Mk 1,22),[296] durch die Gottestat der Taufe auf Christus,[297] durch den Empfang der Eucharistie und das Gebet [298] sowie durch die tätige Nächstenliebe.[299] Im Christusbund, in dem sich die Christusgläubigen (*b^{e}nay/b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*), also das Christentum bzw. die Kirche Gottes (*ʿēdtā d-(ʾ)allāhā*) als das neue Gottesvolk jetzt befinden, das heißt in seiner konkreten Nachfolge, ist diese dynamische und wirksame Gegenwart Gottes als Heilswirklichkeit sichtbar und erfahrbar.

10.4.2. Das Kultus- oder Zeremonialgesetz

Für Aphrahat bleibt die Tora, das „Gesetz“ und dessen prinzipielle „Werkgerechtigkeit“ nach wie vor die Heilsgabe Gottes.[300] Der wirkliche Gegenstand der Auseinandersetzung mit den Juden ist das sog. Kultus- oder Zeremonialgesetz.

Auf die Person Abrahams konkret bezogen, betont Aphrahat den Vorrang des Glaubens vor der Beschneidung. So schreibt Aphrahat:

> „Denn einem jeden Einsichtigen ist bekannt, dass die Beschneidung ohne Glauben keinen Nutzen birgt. Es gibt aber einen gewissen Vorrang, da der Glaube der Beschneidung, die Beschneidung

---

[293] Vgl. Ebd., 72f.
[294] *Siehe* oben: 8.3.3.
[295] *Siehe* auch oben: 9.3.3.
[296] Vgl. BERGER, Im Anfang, 190.
[297] D 11:2. 3; FC II, 283-285.
[298] *Siehe* oben: 5.3.
[299] *Siehe* dazu oben: 8.4.
[300] Vgl. CRÜSEMANN, Tora, 238: nochmals hevorzuheben ist die Bezeichnung bzw. die Bedeutung der Tora im Rahmen eines Bundesgeschehens als „Gestalt gewordene Verbindung zwischen Gott und seinem Volk“, als „Gottes in Gebote gefasste Liebe“ und als Heilsgabe Gottes. Wörtlich CRÜSEMANN: „Aus dieser begrifflichen Entfaltung des Grundsatzes einer biblischen Theologie ist die Gabe der Tora, Gottes in Gebote des Lebens gefasste Liebe, nicht mehr wegzudenken, mehr: Sie ist das Zentrum, ist die Gestalt gewordene Verbindung zwischen Gott und seinem Volk, die Gabe, mit der allein das Freiheit stiftende Verhältnis realisiert und bewahrt werden kann.“

der Bezeichnung vorausgeht. Der Bund wurde Abraham gegeben, wie Gott zu ihm sprach: «Dies ist mein Bund, den ihr bewahren sollt, indem ihr alles Männliche beschneidet» (Gen 17,10). Solange sie (zu erg.: die Beschneidung) dem gefiel, der sie geboten hatte, wurde sie zusammen mit seinen Gesetzesgeboten gehalten, war von Nutzen und wirkte lebenschaffend. Solange aber das Gesetz in ihr nicht beachtet wurde, war auch die Beschneidung nicht von Nutzen.“[301]

Wie bei den Patriarchen vor Abraham nachweisbar ist,[302] gilt die grundsätzliche Heilsmöglichkeit ohne Beschneidung nun auch für ihn. Abraham wurde gerecht aus dem Glauben, nicht auf Grund der erfolgten Beschneidung.

„Auch als (Gott) den Abraham erwählte, rief und erwählte er ihn nicht wegen der Beschneidung und benannte ihn zum Vater für alle Völker, sondern wegen des Glaubens. Erst nach seinem Glauben trug er ihm auf, sich beschneiden zu lassen (vgl. Gen 17,5. 9-14). Entstünde nämlich das Leben aus der Beschneidung, hätte sich Abraham erst beschneiden lassen und dann zum Glauben kommen müssen. Wäre die Beschneidung zum Gewinn des ewigen Lebens gegeben worden, hätte die Schrift verkündet: «Abraham ließ sich beschneiden, und seine Beschneidung wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet.» Aber so steht geschrieben: «Abraham glaubte Gott, und sein Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet» (Gen 15,6; Röm 4,3).“[303]

Der Text zeigt, was Aphrahat deutlich machen will: Selbst Abraham, der als erster beschnitten wurde, gereichte nicht diese Beschneidung zum Heil, sondern sein Glaube. Zur weiteren Begründung seiner Position verweist Aphrahat wiederholt auf Abraham, der nach Gen 17,1 erst im Alter von 99 Jahren beschnitten wurde,[304] d.h. Abraham wurde, als er noch unbeschnitten war, gerechtfertigt und gesegnet, und zwar wegen seines Glaubens an den einen und einzigen Gott.[305]

---

[301] D 11:2; FC II, 283f.

[302] D 11:3; FC I, 285: „Denn die, die glaubten, ohne beschnitten zu sein, kamen zum Leben. Die aber beschnitten waren und nicht glaubten, hatten keinen Gewinn von ihrer Beschneidung. Abel, Henoch, Noach, Sem und Jafet haben nicht durch die Beschneidung vor Gott Wohlgefallen gefunden, sondern dadurch, dass jeder einzelne von ihnen zu seiner Zeit den Bund gehalten und geglaubt hat, dass es einer ist, der die Bündnisse in jeder einzelnen Generation schließt, so wie er es will.“

[303] D 11:3; FC I, 285.

[304] D 11:4; FC II, 285f: „Höre also, mein Lieber, ich will dir zeigen, zu welchem Zweck die Beschneidung gegeben wurde. Als nämlich Abraham zum Glauben kam und von Ur in Chaldäa fortzog, kam er an und wohnte in Haran. Doch gebot Gott ihm nicht, sich beschneiden zu lassen. Während er vierundzwanzig Jahre im Lande Kanaan wohnte, ließ er sich nicht beschneiden, da er den Sohn der Verheißung noch nicht hatte, aus dem die Gerechten, die Könige, die Priester und die Gesalbten geboren werden sollten, sondern erst, als er neunundneunzig Jahre alt war, tat ihm der Heilige kund, dass ihm nach Vollendung von hundert Jahren ein Sohn geboren werde. Daraufhin beschnitt er ihn, dem Isaak im Alter von hundert Jahren geboren wurde (vgl. Gen 17,1-7)“; Vgl. GenR 46,2.

[305] D 1:14; FC I, 92: „Abraham empfing Segen durch seinen Glauben, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (vgl. Gen 15,6; Röm 4,9)“; D 2:2; FC I, 100: „Dein Lohn wird sehr groß sein wegen deiner Gerechtigkeit (Gen 15,1); Vgl. ADELMANN, Aphrahats Patriarchenbild, 48; die Glosse „wegen

Nach der Frage, zu welchem Zweck die fleischliche Beschneidung gegeben wurde, antwortet Aphrahat:

> „Er (zu erg. Gott) trug ihm (zu erg.: Abraham) auf, das Fleisch seiner Vorhaut beschneiden zu lassen als Hinweis und Zeichen für den Bund, damit, wenn seine Nachkommenschaft groß würde, sie von all den anderen Völkern getrennt sei, unter denen sie wandeln sollte und damit sie sich nicht auf ihre unreinen Werke einließen.“[306]

Die Antwort Aphrahats beruht auf Schrift und Geschichte Israels.[307] Die Beschneidung gab Gott dem Abraham als Bundeszeichen[308] und von nun an ist sie allen nachfolgenden Generationen aufgetragen.[309] Entscheidend für Aphrahat in seinem Disput aber ist: Die fleischliche Beschneidung ist eine Kennzeichnung der Auserwähltheit Israels gegenüber den Heiden. Gott sondert die Nachkommenschaft Abrahams für sich aus, was aber nicht heißt, dass die anderen Völker nicht Gottes Eigentum sind. Außerdem dient die Beschneidung nicht der Gerechtmachung. Sie dient ebenso wenig dazu, vor Gott als Nachkommenschaft Abrahams kenntlich zu sein. Gott kennt jeden Einzelnen auch ohne Kennzeichnung.[310]

Mit diesen Negationen lässt Aphrahat seine Sicht einer völligen Abwertung der Heilsnotwendigkeit der bisher praktizierten fleischlichen Beschneidung erkennen.[311] Diese Art der Beschneidung bestimmt nicht den Bundesschluss. Er schreibt:

> „Dass er (zu erg.: Gott) sein Volk kennzeichnete, geschah nicht, um sich Abrahams Nachkommenschaft kenntlich zu machen, da er sie auch ohne Kennzeichnung kannte, sondern damit jeder einzelne erkannte, dass er sich nicht hinter lügnerischen Vorwänden verstecken konnte. Denn es bestand die Möglichkeit, dass einige von ihnen, wenn sie nicht gekennzeichnet gewesen wären, Götzen verehrten oder hurten und die Ehe brachen, stahlen oder sonstiges Gesetzloses trieben, dann

---

deiner Gerechtigkeit“ ist eine typische Ergänzung von APHRAHAT, die in keinem hebräischen, griechischen oder syrischen Text zu finden ist.

[306] D 11:4; FC II, 285f; auch D 11:6; FC II, 287.

[307] Gen 17,1-27; 21,1-5 (vgl. Ex 12,43; Lev 12,3); hierzu ist auf das Buch von D. A. BERNAT, Sign of the Covenant. Circumcision in the Priestly Tradition (SBL 3), Atlanta 2009 zu verweisen.

[308] Vgl. M. V. FOX, The Sign of Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *’ôt* Etiologies, in: RB 81 (1974) 557-596; dazu auch N. J. MCELENEY, Conversion, Circumcision, and the Law, in: NTS 20 (1974) 319-341.

[309] D 11: 4; FC II, 286.

[310] D 11: 4; FC II, 288; dazu noch D 2:10; FC I, 107 hier spricht APHRAHAT von Gott als dem „Wissenden“.

[311] *Siehe* die Vorstellung oder die Bedeutung der Beschneidung im babylonischen Talmud *b*Sabbath 137b (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. I, 869-870); *siehe* dazu: A. F. SEGAL, Bund in den rabbinischen Schriften, in: KuI 5 (1990) 147-162, hier: 154f.

> aber, wenn sie bei solchem Treiben ertappt worden wären, es ablehnten und ableugneten, Söhne Abrahams zu sein, um dem Tod zu entgehen und keine Strafe zu erhalten.“[312]

Gemäß Aphrahat bleibt die fleischliche Beschneidung ein unterscheidendes Erkennungsmerkmal der Juden,[313] um die Strafe wegen der Herzenshärte und Sünden der Juden leichter vollziehen zu können.[314] Seinem Disputationspartner gegenüber betont Aphrahat, dass die physische Beschneidung nicht auf Israel beschränkt ist.[315] Sie dient aber den Nachfahren Abrahams als „Siegel und Zeichen für seine Kinder“ (vgl. Gen 17,9-14), als „Hinweis und Zeichen für den Bund“,[316] also als „Bundeszeichen“.[317] Bei Aphrahat ist die Sache klar. Er geht vom kultisch vollzogenen Akt, d.h. vom jüdischen Ritus der Beschneidung aus. Die Tatsache aber, dass auch die „Götzenanbeter“ beschnitten sind, führt zur Einsicht, dass die Beschneidung keine heilsstiftende Funktion besitzt. So schreibt Aphrahat:

> „Läge nämlich in der Beschneidung das Leben, müssten sich auch die Ismaeliter, die Keturiter, die Lotsöhne, die Moabiter, die Ammoniter, die Esausöhne, die Edomiter und auch die Ägypter noch mehr rühmen. Siehe, auch wenn sie beschnitten sind, verehren sie doch zahlreiche Götzen (vgl. Jer 9,24f). Also ist es klar, dass kein Gewinn in der Beschneidung ohne Glauben liegt. Vielmehr hat ein jeder, der sich an der Vorhaut seines Herzens hat beschneiden lassen und glaubt, das Leben und ist ein Sohn Abrahams, so dass sich das Wort erfüllt, das Gott zu Abraham sprach: «Als Vater für viele Völker habe ich dich eingesetzt» (Gen 17,5).“[318]

Mit Verweis auf Abraham – unter Berufung auf Paulus (Röm 4,9ff) – will Aphrahat ausdrücken und damit seine erste Darlegung unterstreichen, dass es allein der Glaube ist, auf den hin das Heil gewährt wird.[319] Nachdrücklich stellt Aphrahat diese Tatsache heraus: Die Beschneidung ohne Glauben besitzt keinen Nutzen.[320]

---

[312] D 11:6; FC II, 288.
[313] Vgl. M. NIEHOFF, Circumcision as a Marker of Identity: Philo, Origen, and the Rabbis on Genesis 17,1-4, in: JSQ (2003) 89-123.
[314] Anders als bei JUSTIN, *dial*. 16,2; *siehe* dazu: KAUTT, Aphrahat, 12; auch hierin ist der Einwand der Juden zu sehen, dass das Ritualgesetz keine Strafe war, sondern vielmehr das Zeichen der Vergebung Gottes (Mid. ExR. 46).
[315] D 11:10; FC II, 239.
[316] D 11:4; FC II, 286.
[317] D 11:8; FC II, 290.
[318] D 11:10; FC II, 293f.
[319] Vgl. D 2:14; FC I, 92.
[320] Vgl. D 11:2; FC II, 283.

Seinem Disputationspartner gegenüber hebt Aphrahat aber zugleich hervor, dass die Beschneidung die universale und kontinuierliche Einheit unterbricht. Diese wurde, wie die biblische Geschichte bezeugt, grundlegend durch den Ungehorsam der Juden und durch Israels notorische Verworfenheit gestört. In aktualisierender Auslegung von Ez 16,48ff. und Jes 1,10 nennt Aphrahat die Juden „Sodomfürsten" und „Gomorravolk".[321] Mit diesen Schrift- bzw. Drohworten der Propheten, die für Aphrahat nicht nur in der Geschichte, sondern auch in seiner eigenen Gegenwart erfüllt worden sind, weist Aphrahat den Ungehorsam der Juden gegenüber Gott und ihre daraus resultierende gerechte, in der Schrift bezeugte Bestrafung nach. Somit beweist Aphrahat das soteriologische Prinzip des Gesetzes auch überzeugend und zwar ganz in der Linie des Paulus, dass der wahre Glaube auf der Gehorsams*tat* beruht und sich im antwortenden *Tun* guter Werke äußern muss.[322]

Ein ähnlich gelagertes Problem wie das der Beschneidung ist die Stellung Abrahams zum Gesetz (*nāmōsā*). An dieser Stelle sei noch erinnert, dass zu der grundlegenden und stets gültig bleibenden Offenbarung Gottes nicht nur die Tora, sondern auch die Prophe-

---

[321] D 11:5; FC II, 282f; D 16:3; FC II, 408: „Damit du weißt, dass er sie wahrhaft verlassen hat, sagt Jesaja ferner über sie: «Du hast dein Volk, das das Haus Jakobs ist, verlassen» (Jes 2,6). Er nannte sie Sodomiter und Volk von Gomorra und *ließ an ihrer Stelle die Völker eintreten und bezeichnete sie als Haus Jakob*. Denn Jesaja hat gesprochen und die Völker Haus Jakob genannt und zu ihnen gesagt: «Haus Jakob, kommt, wir wandeln im Licht des Herrn, denn das Volk des Hauses Jakob ist verlassen (Jes 2,5f) und wurde zu Sodomfürsten und Gomorravolk» (Jes 1,10). «Ihr Vater ist Amoriter, ihre Mutter Hetiterin» (Ez 16,3.45). «Sie haben sich gewandelt und wurden zu einem fremden Weinstock» (Jer 2,21). «Ihre Beeren sind bittere Beeren, ihre Traube ist Bitternis für sie» (Dtn 32,32). (Sie sind) «aufrührerische Söhne» (Jes 30,1), «verworfenes Silber» (Jer 6,30), «Weinstock von Sodom, Pflanzung von Gomorra» (Dtn 32,32), «Weinberg, der Herlinge wachsen ließ anstelle von Trauben» (Jes 5,2). «Den Weinstock und seine Zweige verzehrte das Feuer. Er ist zu nichts mehr nütze, noch taugt er zu irgendetwas, noch kann er gebraucht werden» (Ez 15,4f). Denn zwei hat er Jakob genannt: einen, der im Licht des Herrn wandelt (Jes 2,5), und einen anderen, der verlassen ist (Jes 2,6). Anstelle Jakobs werden sie als Fürsten von Sodom bezeichnet (vgl. Jes 1,10); mit dem Namen Jakob wird das Volk aus den Völkern benannt (vgl. Jes 2,3)"; D 21:3.4; FC II, 478f: „Er (Gott) hat nämlich Jerusalem gesagt: ‚So wahr ich lebe – spricht der Herr – «Sodom und ihre Töchter haben nicht getan, was du und deine Töchter getan haben» (Ez 16,48). Er hat gesagt: «Schäme dich und empfange deine Schande, die du deine Schwestern mit deinen Sünden übertroffen hast, ja sie sind gerechtfertiger als du!» (Ez 16,52). Er hat sogar gesagt, dass Sodom und ihre Töchter gerechtfertigter seien als Jerusalem und ihre Töchter und dass Jerusalem Sodom durch ihre Sünden noch übertroffen habe, also besteht die Notwendigkeit, dass Israel, wenn es versammelt wird, an die Stelle Sodoms und Gomorras tritt. […] Ezechiel hat gesagt: «Dies ist die Missetat Sodoms und ihrer Töchter: Die Hand der Elenden und Armen hat sie nicht ergriffen. Als ich das sah, habe ich sie vernichtet» (Ez 16,49)"; Vgl. dazu NEUSNER, Aphrahat, 137-138. 213. 223.

[322] Vgl. UNNIK, Syriac Didascalia, 24; *siehe* dazu MENKE, Jesus ist Gott der Sohn, 109.

ten und die Schriften gehören.[323] Das Erste Testament wird als Ganzheit verstanden, als Urkunde des Gotteswillens.[324] Bezeichnend bleibt, dass das mosaische Gesetz (die Tora) und der Alte Bund zweifellos vom priesterlichen Pentateuch (also nicht nur vom Deuteronomium[325]) geprägt sind[326] und auch von Aphrahat synonym gebraucht werden.[327] Aphrahat scheint aber immer mehr dazu zu tendieren, gegen das Alte zu opponieren, besonders gegen die alleinige Gültigkeit des mosaischen Gesetzes. Man kann diesen Gedanken inhaltlich konkretisieren und mit dem Apostel Paulus sagen: Christus ist Ende und Ziel des Gesetzes.[328]

Das liegt daran, dass Bund und Gesetz geschichtliche Ereignisse sind und damit wandelbar.[329] Die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes (die Tora) ist für Aphrahat räumlich und zeitlich begrenzt, ewig ist allein das, was die Propheten nach dem Tod Mose ankündigten. Gemeint ist die prophetische Ankündigung einer neuen Heilssetzung, also eines Neuen Bundes durch JHWH selbst für alle Völker. JHWH verbürgt sich durch einen göttlichen Eid für die Verheißung. Es zeigt sich, dass Gott selbst der Handelnde bleibt. Er wird diesen von ihm verheißenen Neuen Bund als Heils-*Wirklichkeit* schaffen.[330] Beachtung gebührt aber auch dieser Tatsache: Das mosaische Gesetz Gottes kann über

---

[323] *Siehe* die Wendung „Weisung und Propheten“ (D 2:1/PS I 48,4.6; D 2:5/PS I 56,26; D 2:7/PS I 61,7-9; D 21:18/PS I 976,6-7); Vgl. CHR. DOHMEN/G. STEMBERGER, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2), Stuttgart u.a. 1996, 168.

[324] Das Kunstwort „Tanach“ (TaNaK/TaNaCh) zeigt die drei Teile der Hebräischen Bibel an: *T*= Tōrāh = »Gesetz«, Weisung (5 Bücher Mose); *N*= N^{e}bi’īm = »Propheten« (einschließlich der Geschichtsbücher von Josua bis Könige); *Ch* = Ch’tuwim/*K*=K^{e}tūbīm = »Schriften«; *siehe* die Wendung „[das ganze] Gesetz und Propheten in z.B. D 2:1/PS I 48,1; D 2:2/PS I 48,16-17; D 2:5/PS I 56,22; D 2:6/PS I 57,3; Vgl. E. ZENGER, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1998, 148.162ff; *DERS.*, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *DERS.* u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart u.a. ^{4}2001, 11-36, hier: 22f.

[325] Vgl. SCHÖNEMANN, Bund und Tora, 158ff.; KUTSCH, Neues Testament – Neuer Bund?, 43.

[326] *Siehe*: D 3:4; FC I, 123 (PS I 105,14-15) im Zusammenhang mit den Zitaten aus Dtn 17,6-7; Lev 24,16 und Ex 20,17 spricht APHRAHAT hier vom heiligen Gesetz: „Denn es steht im Gesetz geschrieben […] Das hat sie wiederum dem heiligen Gesetz entsprechend in ihrem verbrecherischen Brief an sie geschrieben“; dazu noch D 7:19; FC I, 227. Hier ist die Rede von „den Worten des Gesetzes und den Sprüchen“. Ähnlich ist auch in D 3:11; FC I, 129 (PS I 121,8-11) mit dem Zitat aus Ex 17,9: „Es steht nämlich im heiligen Gesetz geschrieben: «Es sprach Gott zu Mose: ’Sprich zu Josua bar Nun, er solle sich Männer auswählen und gegen Amalek Krieg führen’».“

[327] LEHTO, Moral, 162.

[328] Röm 10,4; *siehe* dazu: UNNIK, Syriac Didascalia, 26; VEIJOLA, Offenbarung, 427.

[329] D 11:3. 11; FC II, 284. 294.

[330] W. R. G. LOADER, Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes (WMANT 53), Neukirchener 1981, 145f.

seine historische Gestalt hinaus andere Ausdrucksformen in anderen Kulturbereichen gewinnen.

10.5. „Es starb der Bringer des Testamentes“

Eine möglicherweise noch eindeutigere Textstelle für das Gesagte bietet eine Stelle aus dem 6. Kapitel der *II. Demonstratio*:

> „Was sonst fehlte denn dem Gesetz und wessen sonst bedurften die Propheten, um erfüllt zu werden, als dass in ihnen das Testament verborgen war, welches das Wort der Verheißung ist? Denn unversiegelt war das Testament, das dem Mose übergeben worden war, bis das spätere kam, welches (eigentlich) das frühere ist und das, obgleich vorher verheißen, später besiegelt worden ist. Es starb der Bringer des Testamentes, und beide Testemente wurden rechtskräftig (vgl. Hebr 9,16f). «Er hat die beiden zu einem gemacht und das Gesetz der Gebote durch seine Gebote abgeschafft» (Eph 2,14). Die Gebräuche des Gesetzes wurden nämlich zunichte durch die Ankunft unseres Lebendigmachers. Er brachte sich selbst dar anstelle der im Gesetz (vorgeschriebenen) Opfer und wurde wie ein Lamm zur Schlachtung (vgl. Jes 53,7; Apg 8,32) geführt anstelle der Sühnelämmer. Getötet wurde er für uns wie ein Maststier, damit für uns keine Notwendigkeit mehr bestünde, Jungkälber darzubringen. Er kam und stieg ans Kreuz, damit von uns keine Opfergaben und Schlachtopfer mehr verlangt würden. Er gab sein Blut für alle Menschen, damit von uns kein Tierblut mehr gefordert würde. Er trat ein in das Heiligtum, das nicht von Menschenhand gemacht ist, und wurde zum heiligen Priester und Diener (vgl. Hebr 9,11f). In dem Augenblick, als er kam, schaffte er die Gesetzbeobachtungen ab, und als sie (ihn) banden, wurden ihre Feste gebunden (*auch*: verboten) mit Fesseln (vgl. Ps 118,27 syr.). Da sie den Unschuldigen richten wollten, entfernte er (zu erg.: Gott) von ihnen die Richter. Da sie sein Reich verwarfen, nahm er ihnen das ihre, denn «dessen ist die Herrschaft, der da kommt» (Gen 49,10). Als lebendige Opfergabe stieg er für uns hinauf (ans Kreuz) und schaffte ihre Opfer ab. Die Israeliten aber saßen da ohne Opfer, Altar, Efodträger und Weihrauchstreuer (vgl. Hos 3,4).“[331]

Diese breite Entfaltung lässt erahnen, welche Schlüsselstellung das Bundesgeschehen für die Verheißung eines neuen Bundes mitsamt seinen neuen Weisungen, seinem Kult und seinem Priestertum einnimmt. Welche Schlussfolgerung ist daraus zu ziehen?

Spricht Aphrahat vom verborgenen Testament als dem Wort der Verheißung, bleibt die in den vorausgehenden Erörterungen über den Segen und das Reich Gottes, die für Aphrahat ein und dasselbe himmlische Heilsgut bzw. derselbe himmlische Schatz in allen Bündnissen ist, eingebunden. Der Bund hat hier ohne Zweifel den Sinn einer „Verfü-

[331] D 2:6; FC I, 102f (PS I 57,3-60,7).

gung“ von Gott, also nicht eines Bündnisses zwischen zwei Partnern;[332] allein nur durch Selbstbindung Gottes kommt die Verwandtschaft und Partnerschaft mit den Menschen zustande.

Das schließt die anerkannte Tatsache ein, dass der Gottesglaube des Neuen Bundes für Aphrahat derjenige Israels ist. Auf dem Fundament der Theozentrik wird dies jedoch von ihm stärker christologisch reflektiert und gezielt eingesetzt. Er hält den Jeremia-Text (Jer 31,31-34) für die Ankündigung des neuen Heilsgrundes und des Baues eines eschatologischen ewigen Bundes, der in Jesu Kommen und seinem pro-existenten Dasein, seinem Worte und seinem Wirken als Segen JHWHs erfüllt wird und auch zu erfahren ist. In dieser Korrelation kommt zum Ausdruck, dass die zweigeteilte Schrift von demselben Gott spricht. Die beiden Testamente gelten deswegen als maßgebliche Ur-Kunde des Willens Gottes bzw. als das Gesetz (*nāmōsā*) für den christlichen Glauben und damit als Grundlage seiner Identität.[333]

Aphrahat hebt den messianischen Charakter des neuen Bundes hervor. Dass er die Aufrichtung des neuen Bundes als messianischen Akt vorstellt und seine Erfüllung entsprechend für die messianische Zeit erwartet, ist aus den bisherigen Beobachtungen zu entnehmen. Folgende Behauptungen sollen dies untermauern: „Der bedingte Bund, der an der Gesetzsestreue der Menschen hing und so zu Bruch kam, wird durch den unbedingten Bund ersetzt, in dem Gott sich selbst unwiderruflich bindet.“[334] Der Messias, Jesus Christus ist Erfüller (*m^{e}mall^{e}yānā*). In ihm ist der neue, unbedingte Bund als die erwartete messianische Zeit gekommen und angebrochen. Man wird wohl mit JEAN-MARIE LUSTIGER sagen dürfen: Christus-Messias ist nicht „Ersatz“, sondern die „Erfüllung Israels“.[335] Hier lässt sich eine gewisse Nähe zur Vorstellung im rabbinischen Midrasch feststellen.[336]

---

[332] Vgl. JARKINS, Aphrahat, 85; NEDUNGATT, Covenanters, 195.
[333] LEHTO, Moral, 160f; Vgl. JANOWSKI, Testamente, 250.
[334] RATZINGER, Vielfalt, 65.
[335] J.-M. LUSTIGER, Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund, Augsburg 2003, 85; außerdem: HOPING, Mysterium Israels, 181.
[336] H. LICHTENBERGER/S. SCHREINER, Der neue Bund in jüdischer Überlieferung, in: ThQ 176 (1996) 272-289, hier: 281.

Aphrahat verdeutlicht dies, indem die juridische Konnotation der Profangrazität einbezieht, dass nämlich ein Testament zu einem bestimmten Zeitpunkt nach seiner Ausfertigung in Kraft tritt. Das sachliche Gewicht liegt nun auf der Besiegelung des Neuen Bundes als einer Neuinterpretation des alten Opferberichtes (Ex 24,3-8).[337] Die Verbindung von Opfer und Blutritus mit der Bundestheologie ist ersichtlich. Der Neue Bund ist ohne den pro-existenten Märtyrertod Christi nicht zu rechtfertigen und wäre damit nicht heilswirksam geworden.[338] Das pro-existente Leben Jesu bis zum Kreuztod ist die „Aufrichtung", d.h. die In-Kraft-Setzung des Neuen Bundes, dessen Überlegenheit in der Heilswirkung für die Sündenvergebung liegt. In diesem Zusammenhang ist die gestiftete Blutverwandtschaft zwischen Gott und den Menschen durch den „Blutritus" zu verstehen. Ganz in der Linie des Ersten Testament versinnbildlicht aber das applizierte Blut Christi als „Bundesblut" das Liebes-, Lebens- und Bundesgeschenk des schöpferischen Wortes Gottes an sein Volk, das an dieses Volk bindet und es zum Partner Gottes macht.[339] Und sein Wort ist nun in Jesus Christus Leib und Bild geworden. JOSEPH RATZINGER schreibt dazu:

> „Leib ist Wort, und Wort ist Leib geworden in dem Akt der Liebe, die die eigentlich göttliche Seinsweise ist und nun von der Teilhabe am Sakrament her Seinsweise des Menschen werden soll."[340]

Da der alte Bund von Israel gebrochen und von Gott gekündigt war, ist ein neuer an seine Stelle getreten. Dies kommt dem offenbarungstheologischen Ansatz Aphrahats entgegen. Er bietet die Möglichkeit, den göttlichen „Vorauswillen" einerseits in den heiligen Schriften zu sehen und andererseits ausschließlich auf Christus hin zu deu-

---

[337] Wie der Bundesschluss am Sinai mit Blut besiegelt wurde (Ex 24,8), so wird die neue Bundesstiftung Gottes durch Jesus vermittelt und mit seinem Blut, d.h. mit seinem Tod, besiegelt. Jesus stiftet das Mahl als Zeichen eines Neuen Bundes (Mk 14,24; Lk 22,20; 1Kor 11,25): Wie Gott im Alten Testament Israel als sein Volk konstituierte, so wird jetzt im Neuen Bund durch Jesus Christus das Volk aus Juden und Heiden gebildet. Aber wie die jüdische Literatur spricht auch APHRAHAT vom Ende des levitischen Opferkultes, das durch das historische Faktum der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und der Stadt Jerusalem (70 n. Chr.) gegeben ist. Er hebt dies als Folge des gottlosen Verhaltens der Einwohner gegenüber den Boten Gottes, vor allem gegenüber dem letzten Boten Jesus, dem Messias hervor.

[338] *Siehe* auch unten: 12.2.4.

[339] RATZINGER, Vielfalt, 61-62. 75; Vgl. dazu L. PERLITT, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen 1969, 190-203; weitere Diskussion über die symbolische Bedeutung des Blutes, *siehe* unten: 11.2.1.

[340] RATZINGER, Vielfalt, 64.

ten.[341] Umso auffälliger ist es daher, dass die Kontinuität der Heilsgeschichte und der Person Jesu Christi von Aphrahat mit der in der Schrift niedergelegten Geschichte JHWHs als des Gottes Israels mit Israel erwiesen wird.[342] Letzten Endes bedeutet dies, dass der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) für Aphrahat der Inhalt der Heiligen Schriften ist und so die „beiden Testamente" der zwei-einen Bibel, das erste und das letzte[343] – AT und NT – verbindet und sie zu einer festen Einheit führt.[344]

Zu beachten bleibt schließlich, dass der Begriff „Bund" bzw. „Bundessöhne" bei Aphrahat hier solange als Oberbegriff notwendig ist, als er für die theologisch-christologische Struktur seiner Darlegung und für den Zweck der Auseinandersetzung mit den gläubigen Juden dient.[345] So muss auch hier – im Sinn von Aphrahat – von der für die urchristliche Verkündigung charakteristischen Überzeugung ausgegangen werden, dass Gott bleibend, um seine Schöpfung besorgt und für sie engagiert ist; und dass der Gott Israels in und durch Christus für Israel und die Kirche der Völker am Werk ist und bleibt: „Meine Nahrung ist es, dass ich den Wille dessen tue, der mich gesandt hat und dass ich sein Werk vollende" (Joh 4,34; vgl. Joh 8,29; 15,10; Hebr 10,9 [Ps 40,9]).[346]

Daran erkennt man die innerste Einheit zwischen Gott, dem Vater und dem Messias-Christus, als dem Sohn Gottes. In der Wirklichkeit des Wirkens Jesu ist Gott selber am Werke. Dieses Wirken Jesu Christi verbindet ihn mit seinem Vater, der sich im Wirken Jesu Christi endgültig und unüberholbar ausspricht. So verstanden bleibt die Auffassung Aphrahats über das Reich Gottes, das zuvörderst zu allen Zeiten in allerlei Gleichnissen ruht und dass Jesus Christus das endgültige und letzte Wort ist, das Gott zur Menschheit gesprochen hat und spricht, um sie zum Heil zu führen (Hebr 1,1f).[347] Somit stellt Aph-

---

[341] Vgl. M. FIEDROWICZ, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg i. Br. u.a. 2007, 136f.
[342] Zur Diskussion über die „Mitte des Alten Testaments" *siehe*: JANOWSKI, Testamente, 274ff und die dort gegebene Literatur!
[343] D 22:26; FC II, 521.
[344] Vgl. HERMISSION, Jesus Christus, 232.
[345] Vgl. RICHTER, Auseinandersetzung, 107.
[346] *Siehe* oben: 5.1.2; Vgl. G. SAUER, Jesus der Christus. Die Messianität Jesu als Frage an die gegenwärtige Christologie, in: EvTh 42 (1982) 324-339, bes. 330f.
[347] D 11:11; FC II, (PS I 500,6-19); der Text ist bereits oben zitiert im Abschnitt: 10.4.1. (Anm. 217); Vgl. VEIJOLA, Offenbarung, 448f.

rahat die Überzeugung des Neuen Testaments nachdrücklich dar: Das prophetische Verheißungswort findet im Messias Jesus (Christus) und in allen, die von ihm her den verheißenen Geist empfangen, ihre definitive Fülle und Erfüllung. Dem gelehrten Disputator des Volkes gegenüber betont Aphrahat, dass man die Weisheit Gottes aus den Weisungen, Worten, Handlungen und Gaben, die Jesus, der Messias Israels im Namen Gottes bringt, ablesen und seinen Willen erkennen kann.

10.6. Theologie und *anti*jüdische Hermeneutik

Um die Frage zu beantworten, ob und inwieweit die Darlegungen Aphrahats dem *Anti*judaismus bzw. *Anti*semitismus Vorschub leisteten, ist es erforderlich, nochmals an den sozial-politischen Hintergrund sowie die religiösen Spannungen und Konflikte zwischen Christen und Juden zu seinen Lebzeiten im Sassanidenreich zu erinnern.[348] Dabei zeigt sich, dass Aphrahat der physisch-politischen Verfolgung durch Schapur II. weitaus geringere Bedeutung zumisst als der „spirituellen Verfolgung“ von seiten der Juden.[349] Durch den Vergleich der aphrahatischen mit der rabbinischen Exegese soll herausgefunden werden, in welchem Maße es in jener Zeit eine aktive Polemik zwischen beiden Religionen gab.

10.6.1. Wo ist (euer) Gott? – Verfolgung und Erwählung der Christen

Aphrahat dokumentierte seinen Disput über die Glaubensauffassung der Juden.[350] Er schrieb seine Beweisführung für die Mitbrüder auf, damit sie sich gegen die Juden verteidigen könnten.[351] Folgende Darlegung ist auch seine „Reaktion“ bzw. „Antwort“ auf das, was er direkt von den Juden hörte:

---

[348] *Siehe* oben: 1.2.4.

[349] KOLTUN-FROMM, Conversation, 50; gemäß dem Kontext der christlichen Verfolgung durch Schapur II., von der die Juden im Sassanidenreich verschont blieben, gilt die Darlegung APHRAHATs als Ausdruck christlicher Selbstbestätigung angesichts eines lebendigen und missionierenden Judentums, welches das Christentum herausforderte.

[350] Z.B. D 15:8; FC II, 403.

[351] D 18:1; FC II, 431: „Ich möchte dich über das unterrichten, mein Lieber, was auch mich bedrängt, nämlich über diesen heiligen Bund und die heilige Jungfräulichkeit, in denen wir stehen. Denn aufgrund der Unbeherrschtheit und Schamlosigkeit ihrer Leiber nimmt das Volk der Juden daran Anstoß, sie verwirren und verunsichern den Sinn dummer und idiotischer Menschen, die sich durch ihre verwirrende Beweisführung verführen und gefangennehmen lassen“; D 19:12; FC II, 457: „Also dies ist die kleine Beweisführung, die ich dir aufgeschrieben habe, damit du eine Erwiderung geben kannst, wenn es notwendig ist, eine Antwort zu geben, und damit du den Sinn des Hörers stärkst und er sich nicht ihrem

„Ich habe Schändliches gehört und war sehr ungehalten darüber, dass die Unreinen sagten, dieses Volk, das aus allen Völkern gesammelt wurde, habe keinen Gott. So sprechen die Gottlosen: «Hätten sie nämlich einen Gott, warum nimmt er dann nicht für sein Volk Rache?» Noch mehr lastete auf mir der Nebel, als auch die Juden uns schmähten und sich über die Söhne unseres Volkes erhoben. Es geschah eines Tages, dass ein Mann, der bei den Juden Weiser genannt wird, mich fragte: «Jesus, der euer Lehrer genannt wird, hat euch aufgeschrieben: 'Wenn ihr Glauben wie ein Senfkorn hättet, sprächet ihr zu diesem Berg 'geh!', und er würde sich von euch entfernen, oder 'hebe dich hinfort!', und er würde ins Meer stürtzen und euch gehorchen' (Mt 17,20; 21,21).» So ist denn in eurem ganzen Volk kein einziger Weiser, dessen Gebet von Gott erhört würde, wenn er bäte, dass eure Verfolger von euch ablassen? Denn so steht bei euch in einem Spruch geschrieben: «Es gibt nichts, was ihr nicht tun könnt» (Mt 17,20).“[352]

Man muss, um die Zeitbezogenheit antichristlicher Aussagen zu verstehen, auf das Erlösungs- bzw. Schutzmotiv gemäß der biblisch-jüdischen Tradition zurückgreifen: Die „Einwohnung“ Gottes, die Schechina ist bei den Heiligen und beschützt sie. Der Ansatzpunkt der theologisch-christologischen Kritik der Juden ist deutlich zu sehen: Es geht um den Beweis des wahren Glaubens, um die menschenfreundliche Fürsorge Gottes, um die helfende und schützende Gegenwart Gottes. Die polemische Aussage angesichts der Verfolgung, wie „Gott ist nicht mit euch“ und „Gott hört euere Gebete nicht“,[353] kann als Hinweis dafür gewertet werden. So verstanden, steht die exilische Schechina-Theologie im Vordergrund,[354] die offensichtlich auf die entscheidende Frage anspielt: „Wo ist die Schechina Gottes jetzt?“ – „Wo ist er, dein und euer Gott?“[355]

---

verwirrenden Beweis ergibt“; D 17:12; FC II, 429: „Diese kleine Beweisführung habe ich dir aufgeschrieben, mein Lieber, dass du dich gegen die Juden verteidigen kannst, da sie sagen, Gott habe keinen Sohn, und wir ihn Gott nennen und Gottessohn, König und Erstgeborenen aller Geschöpfe“; D 21:8; FC II, 483: „Diese ganze Rede, mein Lieber, habe ich dir oben aufgeschrieben, weil der Jude die Söhne unseres Volkes geschmäht hat.“

[352] D 21:1; FC II, 476; *siehe* auch D 18:12; FC II, 440: „Ich habe dir, mein Lieber, über die Jungfräulichkeit und Heiligkeit geschrieben, weil ich von einem Juden gehört habe, dass er einen unserer Brüder, der Söhne unserer Kirche, geschmäht hat und zu ihm sprach: «Ihr seid unrein, ihr, die ihr keine Frauen nehmt, wir aber sind heilig und vortrefflich, die wir zeugen und den Samen in der Welt vermehren.» Deshalb habe ich dir diese Beweisführung aufgeschrieben.“

[353] Vgl. SEGAL, Bund, 153 weist auf viele Gebete in der jüdisch-rabbinischen Tradition, „in denen der Bund selbst als Maßstab genannt wird, an dem die Gerechtigkeit gemessen wird.“

[354] HANSPETER, Schekhina, 16.

[355] GOLDBERG, Untersuchungen, 163; COHEN, Shekhinta ba-Galuta, 156f.; RUETHER, Nächstenliebe, 135; Vgl. dieselbe Redeweise in der Chronik von Arbela: „Wir wurden nun der Spott der Heiden und Gottesleugner. Die Juden höhnten uns und sprachen: *Wo ist euer Gott?* Jetzt soll sich doch euer Messias erheben, der, der da mit Schimpf auf Golgotha gekreuzigt ist, und soll euch helfen und eure Verfolger vernichten. Hat er denn nicht zu euch gesagt: Ich bin bei euch bis an das Ende der Welt“ (Text: SACHAU, 76).

Eine klare Antwort hierauf geben uns einige Stellen aus der *XXI. Demonstratio*. Aphrahat legt zunächst keine unmittelbaren Beweise aus der Exegese von Mt 17,20 vor, aber er antwortet mit den Zeilen aus Lev 26,44 und verbindet dies mit Jes 43,2-3:

> „Als ich sah, wie er lästere und vieles gegen den Weg (vgl. Apg. 9,2; 18,25) sprach, wurde mein Sinn betrübt, und ich erkannte, dass er die Erklärung für die Worte, die er mir dahersagte, nicht angenommen hatte. Darauf fragte auch ich ihn Worte aus dem Gesetz und den Propheten und sprach zu ihm: «Meint ihr denn, dass Gott mit euch in der Zerstreuung ist?» Da bekannte er mir: «Gott ist mit uns. Denn Gott hat Israel gesagt: 'Auch im Land eurer Feinde habe ich sie nicht verlassen und habe meinen Bund mit ihnen nicht aufgekündigt'» (Lev 26,44).
>
> Ferner habe ich ihm gesagt: «Es ist sehr schön, von dir zu hören, dass Gott mit euch ist. Gegen deine Worte vermag auch ich nichts zu sagen. Denn der Prophet Jesaja hat zu Israel gesagt, gleichsam aus dem Mund seines Gottes: 'Wenn du das Meer durchschreitest, bin ich mit dir, und die Ströme werden dich nicht fortreißen. Wenn du über Feuer gehst, wirst du nicht verbrennen, und die Flamme wird dich nicht versengen, denn mit dir ist der Herr, dein Gott' (Jes 43,2f). So ist kein einziger aufrechter, guter und weiser Mann aus eurem Volk, der das Meer durchquerte und am Leben bliebe, ohne zu ertrinken, durchs Feuer ginge und dabei sähe, wie er nicht verbrennt und die Flamme ihn nicht versengt. Auch wenn du mir eine Deutung dafür gibst, lasse ich mich nicht von dir überzeugen, wie auch du von mir die Erklärung der Worte nicht angenommen hast, nach denen du mich fragtest».“[356]

Was die Interpretation Lev 26,44 betrifft, findet man eine solche im babylonischen Talmud,[357] die ihre Grundlage im palästinischen Talmud und im Midras Esther Rabbah hat.[358]

---

[356] D 21:2; FC II, 476f.; weitere Kommentare, *siehe*: NEUSNER, Aphrahat, 160.

[357] *b*Megilla 11a: „*Ich verwerfe sie nicht und verabscheue sie nicht, dass ich sie vertilgen sollte. Ich verwerfe sie nicht,* in den Tagen der Griechen; und *ich verabscheue sie nicht,* in den Tagen des Kaisers Vespasian; *dass ich sie vertilgen sollte,* in den Tagen Hamans; *dass ich meinen Bund mit ihnen brechen sollte,* in der Tagen der Römer; *denn ich bin der Herr, euer Gott,* [dereinst] in den Tagen von Gog und Magog. In einer Barajtha wird gelehrt: *Ich verwerfe sie nicht,* in den Tagen der Kasdim, wo ich für sie Danièl, Ḥananja, Mišaèl und Ázarja auftreten ließ; *und verabscheue sie nicht,* in der Tagen der Griechen, wo ich für sie Simon den Gerechten, den Hašmonäer mit seinen Söhnen und Matithjahu den Hochpriester auftreten ließ; *dass ich sie vertilgen sollte,* in den Tagen Hamans, wo ich für sie Mordekhaj und Ester auftreten ließ; *dass ich meinen Bund mit ihnen brechen sollte,* in den Tagen der Römer, wo ich für sie das Haus Rabbis und die Weisen des Zeitalters auftreten ließ; *denn ich bin der Herr, euer Gott,* in Zukunft, dass nämlich keine Nation und kein Sprachstamm über sie Gewalt haben soll“ (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. IV, 42); *b*Megilla 29a: „Es wird gelehrt: R. Šimón b.Joḥaj sagte: Komm und sieh, wie beliebt die Jsraèliten sind beim Heiligen, gepriesen sei er, denn wohin sie auch verbannt wurden, war die Göttlichkeit [Schechina] immer bei ihnen […] (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. IV, 119) [Kursive im Original]; Vgl. GOLDBERG, Untersuchungen, 162-164.

[358] KOLTUN-FROMM, Conversation, 54f. mit Zitat aus dem Midrash Ester Rabbah: „Samuel opened with the Text: *'And yet even then, when they are in the land of their enemies, I will not reject them, nor spurn them so as to destroy them, breaking my covenant with them; for I am the Lord their God.'* (Lev 26:44). *'I did not reject them'* in Babylon; *'nor did I spurn them'* in Media. *'To destroy them'* in Greece. *'breaking*

Weiters gibt Aphrahat seine Antwort auf die jüdischen Anfragen mit dem Schriftbeweis Jer 2,30.[359] Auch hierin ist die verbreitete Auffassung der Christen zu sehen: Auf Grund der Vorstellung von Jerusalem/Zion als „Mitte“ wird die Ausbreitung der jüdischen Gläubigen über die ganze Welt mit Exil und Verwerfung gleichgesetzt. Dies ist für Aphrahat ein weiterer Beweis für den göttlichen Zorn.[360] Und wieder stellt er mit den Ausdrucksmitteln und Vorstellungsinhalten der jüdischen Märtyrertradition die Juden als „unbußfertige Sünder“ hin, während die Christen, die damals von der persischen Regierung verfolgt wurden, als wahre Nachfolger Christi, als Glaubensmärtyrer, als wahre Bekenner und Gottes geliebte Zeugen[361] gesehen werden.[362]

---

my covenant with them' when subject to the kingdom of wickedness [Rome]. *'For I am the Lord their God,'* in the time to come. R. Hiya taught, *'I did not reject them'* in the days of Vespasian; *'Nor did I spurn them'* in the days of Trajan. *'To destroy them'* in the days of Haman.*'breaking my covenant with them'* in the days of Romans. *'For I am Lord their God'* in the days of Gog and Magog" (Kursive im Original).

[359] D 21:7; FC II, 481f.: „Da sie (zu erg.: die Juden) uns schmähen: «Ihr werdet verfolgt und nicht erlöst», sollen sie sich schämen, die die ganze Zeit und viele Jahre lang verfolgt waren bis zu ihrer Befreiung. Denn sie waren in Ägypten 225 Jahre dienstbar. Auch Midianiter machten Israel in den Tagen Baraks und Deboras dienstbar. Die Moabiter hatten Macht über sie in den Tagen Ohars, die Ammnoniter in den Tagen Jiftachs, die Philister in den Tagen Simsons und auch in den Tagen Elis und des Propheten Samuel, die Edomiter in den Tagen des Hiskija, schließlich tilgte sie der König von Babel aus ihrem Land und zerstreute sie. Obgleich er (zu erg.: Gott) sie so viel geprüft und gezüchtigt hatte, besserten sie sich nicht, wie er zu ihnen gesagt hat: «Vergebens habe ich eure Söhne geschlagen, sie nahmen keine Züchtigung an» (Jer 2,30).“

[360] RUETHER, Nächstenliebe, 135. 156; diesbezüglich ist der biblische Text „das Volk, das keins ist“ aus Dtn 32,21 von großer Bedeutung (D 5:23; FC I, 176). APHRAHAT verbindet diese biblische Aussage mit dem neuen Volk aus den Völkern, d.h. dieses Volk ist nicht organisiert bzw. lokalisiert an einem Ort, sondern es verbreitet sich in der ganzen Welt. Dieses neue Volk ist von Gott befreit und so ist es frei. Indessen ist zu beachten, dass eine derartige Interpretation in Gegensatz zur rabbinischen steht, z.B. *bMen* 110a (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. X, 747); Gottes Zorn ist ein heilender Zorn; er enthält in sich keine Verwerfung, sondern Heilsmittel. Die Verheißung in Mal 1,11: „Groß ist mein Name bei den Völkern, und an jedem Ort bringen sie in meinem Namen reine Opfer dar“ (vgl. D 16:3; FC II, 409) findet schon ihre Erfüllung, wenn die zerstreute jüdische Gemeinde überall in der Welt die Tora lernt.

[361] D 21:23; FC II, 496-497 unter Berufung auf Apg 7,54-60 (Stephanus); aber „auch Simon und Paulus waren vollendete Zeugen. Jakobus und Johannes wandelten in der spur unseres Meisters. Auch von den Aposteln (heißt es) hier und da (dass) sie (den Glauben) bekannten und als wahre Zeugen verschieden sind […] Auch in unseren Tagen ist uns dieses widerfahren wegen unserer Sünden, und es erfüllt sich auch, was geschrieben steht, wie unser Erlöser gesagt hat: «Dies wird in Zukunft geschehen» (Mt 24,6). Auch der Apostel hat gesagt: «Auch auf uns hat sich diese Wolke des Bekennens gelegt» (vgl. Hebr 12,1), unsere Ehre, aufgrund deren viele bekennen und getötet werden.“

[362] D 21:8; FC II, 483: „Jedenfalls will ich dir, soweit ich es verstehen, beweisen, dass die Verfolgten guten Lohn erhalten, während die Verfolger in Schimpf und Schande standen“; D21:21; FC II, 494-495 mit Zitat Joh 15,20; 17,14 (Ähnlich wie im Kapitel 21 lässt APHRAHAT hier auch den Anlaß bzw. den Abzweck dieser Darlegung deutlich erkennen) RUETHER, Nächstenliebe, 135; Vgl. NEUSNER, Aphrahat, 133-134; MAIER, Auseinandersetzung, 132f.

10.6.2. Gott ist mit uns – Versammlung und Erlösung

Nach Aphrahat findet der Satz aus dem babylonischen Talmud: *„denn ich bin der Herr, euer Gott*, in Zukunft, dass nämlich keine Nation und kein Sprachstamm über sie Gewalt haben soll“ seine Erfüllung. Für die Juden, meint er, gibt es keine zu erwartende, zukünftige Erlösung mehr. Die ihnen verheißene Erlösung ist bereits in der Wiederherstellung nach den zwei Gefangenschaften (der ägyptischen und der babylonischen) erfüllt.[363] Aphrahat schreibt dazu:

> „Höre nun, mein Lieber, ich will dir beweisen, dass Israel zweimal befreit worden ist, das eine Mal aus Ägypten, das andere Mal aus Babel. Denn Jesaja hat gesagt: «*Da wird der Herr noch einmal seine Hand erheben, um vom Rest seines Volkes Besitz zu ergreifen, das übriggeblieben ist vom Lande Assur, von Ägypten, von Tyrus, von Sidon, von Hamat und der fernen Inseln*» (Jes 11,11). Wenn es nämlich für sie bestimmt wäre, dass sie versammelt und erlöst würden, warum hat dann Jesaja gesagt: «Der Herr wird ein zweites Mal seine Hand erheben, um vom übriggebliebenen Rest seines Volkes Besitz zu ergreifen?» Wenn es noch eine Befreiung für sie gäbe, hätte Jesaja sagen müssen, dass der Herr ein drittes Mal seine Hand erheben werde, um vom Rest seines Volkes zu ergreifen, nicht aber ein zweites Mal.“[364]

Beruhend auf dem historischen Untergang Jerusalems/Israels,[365] aber auch auf dem Bleiben der Juden in Babylon in der Zeit vom Fremdherrscher Kyros[366] – also wegen ihres Ungehorsams – sowie dem Fehlverhalten der Juden seiner Zeit betont Aphrahat seine Überzeugung: Es gibt aus der dritten Gefangenschaft keine Befreiung mehr.[367] Der Unterschied zwischen der Interpretation Aphrahats (Jes 11,11) und jener der Rabbinen ist in der Feststellung zu sehen, dass leztere die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft nicht als wahre Befreiung/Erlösung sehen. Die Juden meinen, dass im Vergleich zum ersten Exodus aus Ägypten unter der Führung Moses der Perserkönig

---

[363] NEUSNER, Aphrahat, 137.
[364] D 19:7; FC II, 450f. (Kursivierung vom Verfasser).
[365] NEUSNER, Aphrahat, 137-138 bemerkt: „The argument was fundamentally a historical one. History proved the propositions of faith, which were not matters of belief but rather of correct understanding of facts. Christians were right because they knew those facts. Jews were wrong because they refused to take seriously what had happened.”
[366] 2Chr 36,23; Vgl. Esra 1,1.
[367] Vgl. NEUSNER, Aphrahat, 138.

Kyros gemäß Jes 45,1 keinen Führer des Volkes verkörperte.[368] Die Rede von Versammlung und Erlösung bei den Rabbinen gehört zur Zukunft.

10.6.3. Brautschaft und Sohnschaft Gottes – Verwerfung und Vertilgung

Gegenüber der antijüdischen Behauptung Aphrahats von der Verwerfung und Vertilgung der Juden betonen die Rabbinen die weiter bestehende Erwählung Israels[369] und damit die Unveränderlichkeit der Tora.[370] Unter Berufung auf den Propheten Hosea sprechen sie in bewegenden Worten von der Liebesbeziehung, die Gott mit Israel verband.

> „Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu Hosea: Deine Kinder haben gesündigt! Er sollte erwidern: Es sind deine Kinder, die Kinder deiner Lieblinge, die Kinder Abrahams, Jichaqs und Jaqobs; wälze dein Erbarmen über sie. Aber nicht genug, dass er dies sagte, er sprach noch vor ihm wie folgt: Herr der Welt, die ganze Welt ist dein, tausche sie auf eine andere Nation ein! Da sprach der Heilige, gespriesen sei er: Was mache ich mit diesem Alten? Ich heiße ihn ein Hurenweib heiraten und mit ihr Hurenkinder zeugen, und darauf will ich ihn sie fortschicken heißen; wenn er es fertig bringt, sie fortzuschicken, so schicke ich auch Jisraèl fort. […]
> Nachdem ihm zwei Söhne und eine Tochter geboren wurden, sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu Hosea: Du solltest von deinem Meister Mose lernen: sobald ich mit ihm redete, trennte er sich von der Frau; trenne auch du dich von deiner. Dieser erwiderte: Herr der Welt, ich habe Kinder von ihr und kann sie weder fortschicken noch mich von ihr scheiden lassen! Da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihm: Wenn du so handelst, wo doch deine Frau eine Hure und deine Kinder Hurenkinder sind, und du nicht weißt, ob sie deine oder fremde sind, wie sollte ich Jisrael [fortschicken]? Sie sind doch Kinder meiner Bewährten, Kinder Abrahams, Jichaqs und Jaqobs. Eine der vier Erwerbungen, die ich mir auf meiner Welt geeignet habe: Eine Erwerbung ist die Tora, wie es heißt: der Herr erwarb mich als den Anfang seiner Wege; eine Erwerbung sind Himmel und Erde, wie es heißt: der Himmel und Erde geeignet; eine Erwerbung ist der Tempel, wie es heißt: dieser Berg, den seine Rechte geeignet; eine Erwerbung ist Jisrael, wie es heißt: das Volk, das du dir geeignet hast. Und du sagst, dass ich sie auf eine andere Nation tausche!? Als er seinen Fehler einsah, stand er auf, um für sich um Erbarmen zu flehen. Da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihm: Statt für dich selbst um Erbarmen zu flehen, flehe um Erbarmen für Jisrael, über die ich

---

[368] Vgl. *b*Meg 12a: „R. Naḥman b. Ḥisda trug vor: Es heißt: so spricht der Herr zu seinem Gesalbten, zu Koreš, dessen Rechte ich ergriffen habe; war Koreš denn Gesalbter [Messias]? Vielmehr der Heilige, gepriesen sei er, sprach zum Messias: Ich klage bei dir Koreš an: ich beauftragte ihn, meinen Tempel zu bauen und meine Gefangenen heimzuführen, er aber sprach: Wer irgend unter euch zu seinem Volk gehört, der ziehe hinauf"; weiters *siehe*: KOLTUN-FROMM, Conversation, 57.
[369] Vgl. E. MIHALY, A Rabbinic Defense of the Election of Israel, in: HUCA 35 (1964) 103-143.
[370] Unter anderem: *b*Sabb 151b; *b*San 90a; Midr.Teh. 145,1; *siehe* dazu: MAIER, Auseinandersetzung, 179 (mit Anm. 53) und 190.

deinetwegen drei Heimsuchungen verhängt habe. Hierauf stand er auf, flehte um Erbarmen und wandte das Verhängnis ab. Alsdann begann er, sie zu segnen, wie es heißt: wie der Sand am Meere soll die Zahl der Kinder Jisrael sein und anstatt dass man zu ihnen gesagt hat: ihr seid nicht mein Volk, wird man zu ihnen sagen: Söhne des lebendigen Gottes. Die Söhne Jehudas und die Söhne Jisrael werden sich versammeln. Ich will ihn mir in das Land einsäen und der Nichtgeliebten Liebe erweisen, und zu Nichtmeinvolk sagen: du bist mein Volk.“[371]

Bei den Rabbinen liegt die Betonung eindeutig auf dem niemals gekündigten Bund zwischen Gott und seinem geliebten Volk Israel.[372] Die Pointe des Vergleichs aus dem oben zitierten Text lautet: „Der Bund zwischen Gott und Israel ist ewig und unwiderruflich, denn Gott ist *wie* ein leidenschaftlicher Liebhaber, der sein Geliebtes Israel allezeit sucht.“[373] Zudem, und da liegt der Schwerpunkt der zweiten Bildrede: „Gott und Israel sind *wie* Vater und Sohn, die den anderen immer suchen und nie endgültig getrennt werden können.“[374]

Es zeigt sich, dass die theologischen Ansichten Aphrahats und die seiner Kontrahenten sich gegenseitig ausschließen. Jeder beansprucht, der einzige legitime Erbe des biblischen Glaubens zu sein. Es geht sowohl von seiten des Judentums als auch von seiten des Christentums um den Anspruch „Volk Gottes“ bzw. „Ort des Bundes“ und so wahre

---

[371] *b*Pes 87a-b (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. II, 583-585); beachtlich ist auch die Aussage „Kinder Abrahams, Isaaks und Jakobs/Israels“; *siehe* dazu: *b*B.Qama 86b (Text: Bd. VII, 293); *b*B.Meçiá 49a und 83a (Text: Bd. VII, 600 und 721).

[372] SEGAL, Bund, 160.

[373] RUETHER, Nächstenliebe, 156; es ist daher gut möglich, diese Aussage als eine Widerlegung antijüdischer Exegese zu bezeichnen, wie sie bei APHRAHAT zu lesen ist: „Gegen sie hat auch Hosea verkündet, als er sie als Hure und Buhlerin bezeichnete. Gegen die Versammlung Israels hat er gesagt: «Sie entferne ihre Unzucht von ihrem Antlitz!» Gegen die Versammlung des Hauses Juda hat er gesagt: «Sie entferne ihre Ehebruch von ihren Brüsten» (Hos 2,4). Erkenne, dass der Prophet von zwei Versammlungen gesprochen und sie als hurerisch und ehebrecherisch bezeichnet hat. Denn er hat nach diesen Worten gesagt: «Wenn sie ihre Hurerei nicht von sich entfernt und ihren Ehebruch nicht von ihren Brüsten, dann ziehe ich sie nackt aus und lasse sie zurück wie am Tage der Geburt, wie am Tage, da sie aus dem Lande Ägypten heraufzog» (Hos 2,4f).
Sie haben zwei Versammlungen: die eine Israels, die andere Judas, Israel, die Hure, und Juda, die Ehebrecherin. Doch das Volk aus den Völkern ist heilig und gläubig, das hinabstieg und im Gefolge des Herrn war. Warum hat er «hinabstieg» gesagt? Doch nur weil sie von ihrer Hoheit hinabstiegen. Ferner bezeichnete Ezechiel sie als Ohola und Oholiba (Ez 23,4) und nannte die beiden Versammlungen Zweige des Weinstocks, die das Feuer fraß (Ez 15,4). David hat ferner über die Völker verkündet: «Er wird im Buch die Völker auflisten» (Ps 87,6). Über die Israeliten hat er folgendes geweissagt: «Sie werden aus deinem Buch des Lebens getilgt und nicht mit deinen Gerechten aufgeschrieben» (Ps 69,29)“ (D 16:3; FC II, 410f.); *siehe*: RUETHER, Nächstenliebe, 131; dazu auch oben: 8.3.4.

[374] RUETHER, Nächstenliebe, 157 mit Anm. 152.

Erben der göttlichen Verheißung zu sein.[375] Die Frage nach dem rechtmäßigen „Besitzer“ des Gottesbundes ist und bleibt ein Reizthema.[376] Aus diesen realen Spannungen und Konflikten ist deutlich zu sehen, dass die Juden den Christen gegenüber nicht toleranter waren als die Christen gegenüber den Juden; der Konflikt war ein beiderseitiger.[377]

Eine Reihe von biblischen Texten, die Aphrahat als Beweis der christlichen Position herzog, wurde fast immer wörtlich im historischen Zusammenhang interpretiert. Solches Verständnis setzt freilich eine gewisse reflexionsfähige Theologie voraus. Es ist darum nicht verwunderlich, dass JACOB NEUSNER Aphrahats Disput mit den Juden für durchaus sachkundig, „fair und objektiv“ hält und dessen alttestamentliche Exegese für „vernünftig und rational“ ansieht.[378] In diesem Zusammenhang ist aber auch die negative Tradition des Bundesbruches in seiner Aussage über die Verwerfung der Juden (durch Kontextmissachtung) zu verstehen. Es handelt sich bei Aphrahat nicht um die Verdammung der Juden der Vergangenheit, sondern um seine ablehnende Haltung den zeitgenössischen Juden gegenüber als einer konkreten Religionsgemeinschaft. Diese ist nicht mehr in einen weitergehenden Heilsbund eingeschlossen und steht nicht mehr in einem wahren Gottesverhältnis. Sie ist nicht nur *alt*, sondern gleichsam verworfernes Silber (Jer 6,30), von Gott endgültig unbeachtet. Sie ist wie eine Hure, der ein Scheidebrief gegeben wurde[379] und die Gott wegen ihrer Blindheit, Sündhaftigkeit und Herzenshärte verstieß.[380]

Die vom Zeitgeist geprägten *anti*jüdischen Aussagen Aphrahats und die damit unweigerlich verknüpfte *anti*jüdische Hermeneutik in seinen Darlegungen ist nicht zu leug-

---

[375] APHRAHAT thematisiert dieses Problem besonders in der 16. Darlegung „Über die Völker anstelle des Volkes“; Vgl. dazu URBINA, Gottheit Christi, 37ff.

[376] Vgl. A. P. HAYMAN, The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature, in: J. NEUSNER/E. S. FRERICHS (ed.), “To See Ourselves as Others See Us” Christian, Jews, “Others” in Late Antiquity, California 1985, 423-441.

[377] D 21:7; FC II, 481f: „Da sie (zu erg.: die Juden) nun uns schmähen: «Ihr werdet verfolgt und nicht erlöst», sollen sie sich schämen, die die ganze Zeit und viele Jahre lang verfolgt waren bis zu ihrer Befreiung“; D 21:8; FC II, 483: „Diese ganze Rede, mein Lieber, habe ich dir oben geschrieben, weil der Jude die Söhne unseres Volkes geschmäht hat“.

[378] *Siehe* oben: 1.2.4.

[379] D 12:3; FC II, 301; Vgl. RUETHER, Nächstenliebe, 67.129.

[380] *Siehe* dazu: CHR. SHEPARDSON, Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem’s Hymns in Fourth-Century Syria (North American Patristics Society. Patristic Monographs Series Vol. 20), Washington 2008, 62f.; Vgl. MAIER, Auseinandersetzung, 191f.

nen.[381] Seine reflexionsfähige, argumentative Theologie, die aus dem Glauben auf Glauben hin geführt wurde, mit entsprechendem Selbstbewusstsein, Standfestigkeit und Dialogfähigkeit in Freiheit und persönlicher Verantwortung, führte ihn fraglos zu einem christlichen Triumphalismus und *Anti*judaismus. Diese seine Position entsteht aus der biblischen Interpretation der Kontinuität der Heilsgeschichte und der christozentrischen Geschichtsauffassung. Infolgedessen gilt seine Haltung nicht nur als Beweis für eine reziproke Beziehung zwischen messianischer und antijüdischer Auslegung, sondern auch als Ausdruck christlicher Selbstbestätigung und Verteidigung[382] angesichts der „spirituellen Verfolgung" der Christen durch die Juden. Es geht um die Spiritualität christlicher Existenz im Angesicht Israels, was unglücklicherweise dadurch geschah, indem der Anspruch der Juden das „Volk Gottes" zu sein von Aphrahat mit Nachdruck in Abrede gestellt wurde. Damit verneint er gleichzeitig dieses Privileg und ihr Existenzrecht vehement, was die Gefahr einer Verneinung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Israels weiterführt.[383]

10.7. Zusammenfassung

Aphrahat verfolgt die Absicht, die Größe und Weite der Schöpfungsabsicht Gottes sowie des forwährenden Erlösungswillen Gottes, die in den Heiligen Schriften aufscheinen, christologisch-soteriologisch zu präzisieren. Es geht um die bundeswillige Zuwendung Gottes schon am Anfang der Schöpfung und weiter durch die Geschichte, die alle Menschen betrifft, auch das erwählte Volk Israel. Immer handelt es sich um die beidseitige Beziehung Gott-Mensch/Welt bzw. JHWH-Israel.

Das Besondere an den Darlegungen Aphrahats liegt darin, dass er diese Beziehung mit einem Wort-Bild und in vielerlei Weise christologisch auszudrücken versucht. Die Bildrede über Christus als der süßen Weinbeere in der Traube oder als dem Samen Abrahams kann als die sich manifestierende Wirklichkeit Gottes verstanden werden. Die mit dem Messias Jesus erschienene Heils-Wirklichkeit Gottes in menschlicher Gestalt ist

---

[381] NEUSNER, Aphrahat, 201-207 bietet eine ausführliche Auflistung aller *anti*jüdisch gewendeten Schriftzitate.
[382] KOLTUN-FROMM, Conversation, 51, Vgl. B. HOLMBERG, Jewish *Versus* Christian Identity in the Early Church?, in: RB 105 (1998) 397-425.
[383] Vgl. HANSPETER, Schekhina, 16; RUETHER, Nächstenliebe, 167.

dadurch nicht nur der hermeneutische Ausgangspunkt seiner Darlegung, sondern geht weit darüber hinaus. Der galiläische Jude Jesus *ist* der gesandte Messias des einen Gottes Israels; er *ist* „das Wort, das der Bund ist“. Mit diesem Wort-Bild soll aber nicht „einfach“ nur die „Verheißung-Erfüllung“ verstanden werden. Tief verankert in der biblisch-jüdischen Tradition versteht Aphrahat „Verheißung“ als die „Stimme“ (*qālā*) und der „Spruch“ (*peṯgāmā*) bzw. die „Rede“ (*mēmrā*) oder das „Wort“ (*mell*^{e}*ṯā*) Gottes. Schon hier darf festgehalten werden: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sprechend offenbart, gibt dem Menschen sein Wort und darin sich selbt.

Beruhend auf den biblischen Vorstellungen wird der Glaube als Einwohnungsgegenwart Gottes verstanden. Im Vollzug des Herabsteigens und der Einwohnung werden Gott und Mensch aufs engste miteinander verbunden. Diese Beobachtungen sind deshalb von Bedeutung, weil sie das Kernstück der christologisch-soteriologischen Anschauungen Aphrahats darstellen. Sie zeigen, dass hier eine bestimmte Vorstellung fast untrennbar mit der Bundesformel oder – präzise gesagt – mit der Zusammengehörigkeitsformel „Ich werde ihr Gott sein *und* sie werden mein Volk sein“ (2Kor 6,16; Lev 26,12) verknüpft ist.[384] Von diesem Verständnis her lässt sich die Sonderstellung Jesu Christi in der Heilsgeschichte erklären: Er ist *Mitte* des Bundesgeschehens Gottes in allen Bundesordnungen und zugleich *Vermittler* des einen Bundeshandelns Gottes.

Durch seine Einwohnungsgegenwart im Begegnungs- oder Offenbarungszelt, im Jerusalemer Tempel sowie in Israels Mitte „schafft“ Gott Israel zu seinem Eigentumsvolk. Somit geht es bei Aphrahat um die Wahrnehmbarkeit und Leibhaftigkeit dieses Gottseins JHWHs. Die heilschaffende Wahrheit und Wirklichkeit Gottes hat eine „leibliche Dimension“. Hier gilt, was zu Joh 1,14 auszuführen war: In Christus wohnt das schöpferische Wort Gottes auf leibhaftige Weise. Und ferner: In Jesus Christus ist die Fülle der Gottheit leibhaftig geworden (Kol 2,9; vgl. Kol 1,19; 2Kor 5,19). Das Wort ist Leib geworden und hat unter uns (*auch*: in uns) gewohnt (Joh 1,14). Damit lässt sich die bisherige Antwort Aphrahats auf die gestellten Frage: „Wie ist die Gemeinschaft von Gott

[384] Vgl. zu dieser Formel R. SMEND, Die Bundesformel, in: *DERS.*, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1 (BEvTh 99), München 1986, 11-39; R. RENDTORFF, Die „Bundesformel“. Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995.

und Mensch zustandegekommen?“ und „Wie kann solche Gemeinschaft erfahren werden?“ hinreichend beantworten.[385]

Der König Christus (*malkā m^e^šīḥā*) ist die „Wirklichkeit“ und „Verwirklichung“ des Mit-uns-Seins und der Bundesaussage Gottes. An Ihm sind beide, nämlich die offenbar gewordene Wirklichkeit als Festlegung eines neuen Lebens*grundes* und die „dynamische“ Verwirklichung als Bundes-Geschehen der Einwohnungsgegenwart Gottes in einem neuen Lebens*raum* deutlich erkennbar. Bezüglich der Entfaltung der zweigliedrigen Bundesformel ist Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch das machtvolle und lebenstiftende Bindeglied, gleichsam das „*Und*“ in der „Bundesbindung“ zwischen dem Schöpfer und den Menschen. Jesus Christus ist der Präsent Gottes vor Israel zugleich der Präsent Israels vor Gott. Anders gesagt: Jesus Christus ist das „Ja“ und das „Amen“ (2Kor 1,19-20); er ist endgültige und unüberbietbare Wortgestalt Gottes zugleich Antwortgestalt der Menschheit. Das besagt auch, dass der König Christus in gleicher Weise an Gottheit (*ʾallāhūṯā*) und Menschheit ((ʾ)*nāšūṯā*) Anteil hat und als wahrer Mittler zwischen Gott und den Menschen beides umfasst.

Wie Aphrahat diesen Sachverhalt darlegt, ist seinen in der Bildrede zusammengestellten Wort-Bildern zu entnehmen. So geht es in der christologisch-soteriologischen Antwort Aphrahats nicht um die Frage „Wer ist Gott“, sondern „Wo ist Gott“. Es geht also nicht um Abstraktion, sondern um Konkretisierung. Die christliche Entsprechung des Tempels oder der Tora sagt nichts anderes: Der konkrete Jesus von Nazareth ist „Ort“ der Präsenz des den Menschen begegnenden Gottes. Avanciert das Tora-Gesetz zur materialen Bestimmung des Ortes, an dem JHWH sich seinem Geschöpf offenbarend begegnet, so bietet sich die Tora selbst als „Sakrament“ des göttlichen Bundes an. Daraus ist die christliche Entsprechung in einer christologisch reflektierten Anthropologie Aphrahats zu verstehen, nämlich mit Jesus Christus als lebendiger Tora manifestiert sich der lebendige Wille Gottes, d.h. sein Wohlwollen für das Leben der adamitischen Menschheit. Darin besitzt die „Adamstora“ eine universal-menschliche Gültigkeit (vgl. Röm 7,7ff).

---

[385] *Siehe* oben: 5. Kapitel.

Damit ist ein weiteres wichtiges Charakteristikum der Darlegung Aphrahats angesprochen. Es geht um jene feste Verbindung mit dem heilsgeschichtlichen Erlösungshandeln in der Inkarnation als dem Kommen Gottes in die Welt, bei dem Gott Mensch, der Mensch aber vergöttlicht wird. Jesus Christus wird so in der bibelbezogenen Bildrede Aphrahats als Lebensverbindung und Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch hervorgehoben. Damit aber bindet sich Gott an Jesus Christus, so wie Jesus an Gott, seinem Vater gebunden ist. Infolgedessen bedeutet die Rede vom Neuanfang bzw. von der Neusetzung zugleich die Wiederherstellung bzw. Wiederaufrichtung des ursprünglichen Gottesverhältnisses und damit des ursprünglichen Heilszustands des Menschen.[386] In diesem Messias, Jesus Christus, ist das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen auf einer neuen *Grund*lage und in einem neuen Lebens*raum* wiederhergestellt. Hierin zeichnet sich ab, wie Aphrahat die bundestheologische Deutung der Schechina-Vorstellung in die soteriologisch akzentuierte Adams-Christologie integriert. Jesus Christus ist unbedingte Bindung, aus der die Christusgläubigen als Letztbindung leben bzw. Heil erfahren. Das ist eine neue Heils-*Wirklichkeit*.

Damit sind die zwei Seiten des Bundes-Geschehens auch sichtbar gemacht: einerseits ist der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), der Adamssohn (*bar ʾādām*), die unüberbietbare höchste Gestalt göttlicher Zusage und Zuwendung zu den Menschen. Er offenbart Gott als einen Gott der Beziehung, als einen Gott, der die Liebe ist. Der neuartige Sinn der Bundestheologie Aphrahats zielt auf die sinnliche Wahrnehmung der Gottesnähe ab und auf die Dauerhaftigkeit der liebenden und tätig dienenden Einwohnungsgegenwart Gottes in Jesus Christus, dem „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*). Die Gegenwart Gottes als Begegnung impliziert Offenbarung.

Andererseits liegt die Betonung auf der menschlichen Beteiligung am Bund als antwortendes Tun der Liebe auf diese Heilsgabe Gottes. In diesem Zusammenhang sieht Aphrahat Christus nicht nur als eine personhafte Anrede Gottes an die Menschen in der realen Begegnung zwischen Gott und den Menschen, sondern zugleich als das lebendige und lebenstiftende Wort Gottes, das ein entsprechendes Verhalten des Menschen nach

[386] Vgl. I. U. DALFERTH, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 227-231.

sich ziehen soll. Was die Bezeichnung Christi als lebendige Tora der messianischen Zeit ausdrücken will, liegt auf der Ebene der soteriologichen Christologie – oder präzise gesagt – auf der Adams-Christologie im Zusammenhang mit der Neuschöpfung des Menschen. Daraus folgt seitens der erlösten Menschen – der Adamssöhne bzw. der Adamskinder sowie der Bundessöhne und Bundestöchter –, in denen Christus wohnt, ein ganzheitliches Bemühen um Nachahmung und dienende Nachfolge, d.h. hin zur Christusförmigkeit. Somit kann abgeleitet werden, dass die Ankunft Gottes in Jesus Christus seine jüdische Herkunft voraussetzt. Diese Ankunft Gottes als solche ist aber zugleich Basis und Maß für eine neue Umsetzung der Gewissheit, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist und die daraus folgende Anwendung dieses Bildes im täglichen Leben.

In diesem Zusammenhang sind drei wichtige Gedanken festgehalten: Einer bezieht sich auf die Forderung die Gebote Gottes zu halten. Das Ende des Gesetzes oder die Befreiung von der Verpflichtung gegenüber der Mose-Tora ist von Jesu Leben und Worten sowie Jesu Tun der Tora nicht zu trennen. Dazu gehört von Seiten der Menschen, dass sie sich durch das von Christus ergangene Wort Gottes zum einzigen wahren Gott bekehren lassen. Es ist bemerkenswert, dass Aphrahat nicht nur das Schuldkontinuum der zeitgenössischen Juden, die ihrer Berufung als Volk Gottes untreu waren, kritisiert. Diese Kritik kann auch auf die Zeit Aphrahats angewandt werden, nicht nur auf die Generation der Juden, sie gilt gleichfalls für die Situation der Generation der ostsyrischen Kirche im 4. Jahrhundert. In den innerkirchlichen Auseinandersetzungen zeigt sich das deutlich in den Ermahnungen Aphrahats an der praktizierten Frömmigkeit seiner Gemeinde sowie der persönlichen Überheblichkeit und klerikalen Arroganz, die das Herz gefangennimmt.

Ein weiterer Inhalt der kritischen Betrachtung Aphrahats bezieht sich auf den Begriff der Gotteserkenntnis. Das Gottesbild Jesu bzw. dessen Gotteserkenntnis erlangt er nicht durch die Tora (vgl. Joh 1,18); seine Worte und sein Handeln haben ihren Anfang und Ursprung in Gott selbst. Sie zielen immer auf die Einwohnungsgegenwart Gottes als Gemeinschaft mit dem Menschen hin. Das Christusbild Aphrahats bleibt mit dieser Hinwendung und der Quelle fest verbunden: Christus ist das Bild des unsichtbaren Got-

tes; er ist „Angesicht“ (*parṣūfā*) und „Ort“ (*ʾaṯrā*) des Vaters, durch den die Glaubenden den einen wahren Gott erkennen.

Ein weiteres zu beleuchtendes Element, wie es Aphrahat sieht, liegt in der Charakterisierung der Antwort des Menschen auf die Anrufung Gottes. Diese stellt keinen bloßen Akt des menschlichen Herzens dar, sondern ist eine von der Einwohnungsgegenwart Gottes selbst angeregte und sich so entfaltende Antwort. Gott „schafft“ selbst die Voraussetzung dafür, sodass die Beziehung zwischen Gott und Mensch gemäß seiner Schöpfungsabsicht (wieder) Wirklichkeit werden kann.

Wie Aphrahat in seinen Darlegungen zeigt, hat das überkommene Erbe der alttestamentlichen Schrift Gültigkeit für das endzeitliche, neue und universale Gottesvolk. Es zieht vornehmlich das Gesetz Gottes als die Worte der Weissagung und der Vorankündigung bzw. Verheißung Gottes in Betracht. So manifestiert sich der Ansatz Aphrahats in Form der typologischen Exegese als Deutung der Heilsgeschichte, indem das Verhältnis zwischen Erstem Testament und Zweitem Testament als jenes von Vorausbild und Erfüllung verstanden wird. Deutlich betont Aphrahat, dass die Schrift nur eine Richtung und ein Ziel hat – die Endzeit, die jetzt schon im Messias-Christus angebrochen ist.

Bemerkenswert ist, dass Aphrahat die besondere Bedeutung des Christusgeschehens folgerichtig auf das Fundament des alttestamentlichen Textes aufbaut. So wurde die Wahrheit dieses vorgegebenen Textes in Christus wirklich und offenbar. Gestützt auf die Propheten erklärt Aphrahat, dass die „Völker Gottes“ im Messias-Christus geschaffen bzw. auf ihn gestützt ist. Die Grundbedeutung von Messias-Christus als großartiges Fundament und Garant für die „Völker Gottes“ erscheint hier „schriftgemäß“ bewiesen. Jedoch liegen die überzeugenden Beweise dafür nicht nur in der Schrift aus den beiden Testamenten, sondern auch in der asketischen Lebensweise der Bundessöhne und –töchter der ostsyrischen Christen. So erweist sich die Wahrheit der an die Propheten ergangenen Worte der daran geknüpften Verheißungen, die schon im König Christus begannen. Im neuen Gottesvolk finden sie in einem dynamischen Wachstumsprozess ihre Vollendung. So kann Aphrahat daraus die Folgerung ziehen: Die Christen sind

dank des „Wortes des Bundes“, das der Messias-Christus selbst ist und das sich im Zeugnis christlicher Verkündigung selbst offenbart, der neue gestiftete, heilige Bund.

Die christologische Schriftauslegung Aphrahats, die nicht nur eine tiefe spirituelle, sondern auch eine polemische, *anti*jüdische Richtung aufweist, enthält in sich gewichtige Aussagen, insbesonders die Rede von der Beschneidung des Herzens und somit von Christus als dem Bund des Herzens und dem wahren Paschalamm. Dem wird im nächsten Kapitel weiter nachzugehen sein.

11. Kapitel: Christus, die gottgewirkte Erfüllung und Vollendung der wahren Beschneidung

„Ich möchte dich über das unterrichten, mein Lieber, was auch mich bedrängt,
nämlich über diesen heiligen Bund und die heilige Jungfräulichkeit, in der wir stehen."[1]
„Der gekaufte Sklave ist nämlich der sündige Mensch, der umkehrt und durch das Blut Christi erkauft
wurde. Sobald er sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat,
tritt er zur Taufe vor, der Vollendung der wahren Beschneidung,
gesellt sich dem Volke Gottes zu und nimmt am Leib und Blut Christi teil."[2]

Die beiden zitierten Texte setzen in sachlicher Hinsicht das Thema des vorangehenden Kapitels fort und machen zugleich deutlich, dass einer der Schwerpunkte der Analyse Aphrahats die Bedeutung der Ausdrücke „Bundessöhne" (*b^{e}nay q^{e}yāmā*), „Bundestöchter" (*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*), „Einzelne" (*īḥīḏāyā/īḥīḏāyē*), Jungfrauen (*b^{e}ṯūltā*) und Heilige (*qaddīšē*) darstellt.[3]

Die bisherigen Ausführungen erwecken den Eindruck, dass Aphrahat bei seiner christologischen Darlegung nicht abstrakt-theoretisch, sondern symbolisch-figurativ argumentiert.[4] Als bedeutende Weiterentwicklung der Deutung Aphrahats lässt sich die Aussage „zweite Beschneidung" (*gzurtā tenyāṯā*) heranziehen. Aphrahat relativiert das Nutzen und die Heilswirklichkeit der jüdischen Beschneidung.[5] Aber er gibt als Christ keines-

---

[1] D 18:1; FC II, 431 (PS I 817,1-4).
[2] D 12:9; FC II, 308 (PS I 528,9-14).
[3] Nach all dem darf man als erwiesen annehmen, dass sich das Gesetzesverständnis APHRAHATs in seinem Glauben an Gott in Christus tief verankert und nicht nur eine Reaktion auf die physische und spirituelle Verfolgung ist; Vgl. dazu LEHTO, Moral, 159 mit Anm. 6.
[4] Vgl. BROCK, Syriac Orient, 9.
[5] Freilich darf man diese Aussage nicht überbewerten, besonders wenn man das 20. Kapitel der 5. Darlegung heranzieht: „Daniel hat nämlich gesagt: «Ich sah zehn Hörner auf dem Kopf des Tieres»; denn zehn Hörner, zehn Könige also, standen auf zu jener Zeit bis Antiochos. Es heißt: «Ein kleines Horn stieg auf unter diesen Zehn, und drei fielen vor ihm» (Dan 7,8). Als sich nämlich Antiochos im Reich erhob, demütigte er drei Könige (vgl. Dan 7,14) und erhob sich gegen die Heiligen des Erhabenen und gegen Jerusalem. Er entweihte das Heiligtum, schaffte Opfer und Opfergabe ab für anderthalb Wochen, das sind anderthalb Jahrzehnte. Er brachte Dirnen in das Haus des Herrn (vgl. 2Makk 6,4), schaffte die Beobachtungen im Gesetz ab (vgl. 2Makk 6,6), tötete gerechte Menschen und übergab sie den Vögeln des Himmels und den Tieren der Erde. […] «In dieser Zeit führte das Horn Krieg gegen die Heiligen» (Dan 7,21), doch ihre Kraft war stärker. Worte «gegen den Erhabenen sprach Antiochos», der verbrecherische Mensch, «und änderte Zeiten und Festzeiten» (Dan 7,25), *machte den Abrahambund zunichte, schaffte den Sabbat der Ruhe ab. Denn er befahl den Juden, sich nicht zu beschneiden.* Daher sprach er (zu erg.: Daniel) über ihn: «Er soll meinen, Zeiten, Feste und Gesetze zu verändern. Sie sind in seine Hand gege-

wegs die Verwendung des bildhaften Wortes „Beschneidung“ auf. In expliziter Anlehnung an den Sprachgebrauch der Propheten (Jer 4,3f; 9,25f; Dtn 10,16)[6] deutet er die Beschneidung als eine des Herzens und verbindet sie mit der Gottestat der Taufe in Christus als zweite Beschneidung aus dem Wasser. Die bildhafte Rede von der Herzensbeschneidung deutet an, was sie bewirkt und wie sie vorgenommen wird. Es spricht einiges dafür, dass an einigen Stellen starke Berührungspunkte zu Texten aus der Qumran-Gemeinde und zum Targum zu Josua 5 aus der Kairoer Geniza gegeben sind. Daher liegt es nahe, an eine gemeinsame Grundlage und Deutungstradition zu denken: Herzensbeschneidung bestimmt den Bundesschluss. Deshalb sollen in diesem Kapitel auch diese „anderen“ Texte ein wenig als Vergleich herangezogen werden.

11.1. Die wahre Taufe aus dem Wasser des wahren Jordans

Aphrahat verwendet vier Namen für die Taufe. Drei von ihnen wurden schon erwähnt, nämlich die Taufe als „Siegel und Zeichen des Lebens“, als „zweite Geburt“ und als „Kleidung der Unsterblichkeit“ bzw. als „das Kleid des Lichtes und Gewand der Herrlichkeit“. Ohne das bisher Besprochene auszuklammern, konzentriert sich die folgende Ausführung auf die vierte Bezeichnung, nämlich die Taufe als „Vollendung der wahren Beschneidung“. Die für Aphrahat notwendige typologische Exegese aus den alttestamentlichen Texten lässt sich anhand zweier Argumente bestimmen.

11.1.1. Der Durchzug durch das Rote Meer

Die Auffassung Aphrahats über die christliche Taufe steht im Kontinuum der gesamten Exodus-Tradition. Aphrahat drückt dies so aus:

> „Israel wurde nämlich getauft inmitten des Meeres, in jener Paschanacht, am Tage der Erlösung. Unser Erlöser wusch die Füße seiner Jünger in der Paschanacht, ein Symbol für die Taufe *(rāzā d^{e}-maʿmōḏīṯā)*. Erkenne, mein Lieber, dass erst in dieser Nacht unser Erlöser die wahre Taufe *(maʿmōḏīṯā da-š^{e}rārā)* gab, denn solange er sich bei seinen Jüngern aufhielt, gab es die Taufe des Gesetzes *(maʿmōḏīṯā da-nāmōsā)*, mit der die Priester tauften, jene Taufe, wie Johannes gesagt

---

ben für eine Zeit, für Zeiten und für eine halbe Zeit» (Dan 7,25). Anderthalb Zeiten sind nämlich anderthalb Wochen, das sind anderthalb Jahrzehnte“ (D 5:20; FC I, 172; Kursivierung vom Verfasser). Aus dem Abschnitt, aus dem das Zitat stammt, ist die positive Haltung APHRAHATS gegenüber der atl.-jüdischen Tradition zu entnehmen.

[6] Vgl. *Jub* 1,23; *ferner* M. THIESSEN, Contesting Conversion. Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity, Oxford 2011, 67-86.

hat: «Kehrt um von euren Sünden!» (Mt 3,2). In jener Nacht zeigte er ihnen das Geheimnis (zu erg.: das Symbol) der Taufe des Leidens und seines Sterbens *(rāzā maʿmōḏīṯā dᵉ-ḥaššā dᵉ-mauteh)*, wie der Apostel gesagt hat: «Ihr wurdet mit ihm begraben zum Tod, ihr seid mit ihm erstanden durch die Kraft Gottes» (Röm 6,3f; Kol 2,12).
Wisse, mein Lieber, dass die Taufe des Johannes nicht auf die Vergebung der Sünden (*šuḇqān ḥᵉtāhē*) hinwirkte, sondern auf die Buße (*tyābūṯā*) hin. Die Geschichte der Zwölf Apostel unterrichtet darüber. Als die Jünger diejenigen fragten, die aus den Völkern und aus Israel gerufen wurden, sprachen sie: «Wir sind getauft durch die Taufe des Johannes» (Apg 19,3-6). Daraufhin tauften sie sie mit der wahren Taufe *(maʿmōḏīṯā da-šᵉrārā)*, dem Sakrament (zu erg.: dem Symbol) des Leidens unseres Erlösers *(rāzā dᵉ-ḥaššeh dᵉ-pārōqan)*. Auch unser Erlöser hat davon Zeugnis abgelegt, als er zu seinen Jüngern sprach: «Johannes taufte mit Wasser. Ihr aber werdet mit dem Geist der Heiligkeit taufen».“[7]

Durch diesen Beleg aus der Schrift ergibt sich die Tatsache einer engen Verbindung der Paschanacht mit dem Empfang der Taufe, vor allem auch dadurch, indem Aphrahat die johanneische Fußwaschungsperikope (Joh 13,4-15) referiert.

„Als unser Erlöser nämlich Wasser genommen und in die Schüssel gegossen und ein Leintuch um die Hüfte geschlagen hatte, begann er die Füße seiner Jünger zu waschen. Als er zu Simon Kephas gelangte, sprach dieser zu ihm: «Du, Herr, wäschst mir die Füße? Niemals sollst du mir die Füße waschen!» Da sagte Jesus zu ihm: «Wenn ich dir die Füße nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir.» Da sprach Simon zu ihm: «Herr, dann wasch mir nicht nur die Füße, sondern auch meine Hände und auch meinen Kopf!» Jesus sprach zu ihm: «Wer gebadet ist, braucht nur die Füße zu waschen.» Als er die Füße seiner Jünger gewaschen hatte, legte er sein Gewand an und legte sich zu Tisch und sprach zu ihnen: «Seht, ihr nennt mich Meister und Herr, und ich bin es. Wenn ich also als euer Meister und Herr euch die Füße wasche, um wieviel mehr seid ihr verpflichtet, einander die Füße zu waschen. Dieses Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich getan habe» (Joh 13,4-15).“[8]

Abschließend schreibt er:

„Nachdem er ihre Füße gewaschen und sich zu Tische gelegt hatte, gab er ihnen seinen Leib und sein Blut, nicht wie Israel, das sich, erst nachdem es das Pascha gegessen hatte, in der Wolke und im Meer taufen ließ, wie der Apostel gesagt hat: «Alle unsere Väter waren unter der Wolke, und alle haben das Meer durchschritten» (1Kor 10,1).“[9]

Mit dem Zitat aus dem Johannesevangelium hebt Aphrahat die unterschiedliche Reihenfolge der Erfüllung im Gegensatz zur atl. Reihe der Vorbilder hervor. Im atl. Bericht

[7] D 12:10; FC II, 308f. (PS I 528,22-529,19).
[8] D 12:10; FC II, 309.
[9] D 12:10; FC II, 309f.

ging das Paschamahl voran und die Taufe auf Mose folgte; im Johannesevangelium heißt es dagegen: Im Abendmahlsaal ging die Fußwaschung als Symbol der Taufe auf Christus dem Paschamahl voran.

Um die Zielrichtung der Interpretation und Argumentation Aphrahats nachzeichnen zu können, muss man die biblischen Zeugnisse über die Taufe auf Mose sowie den begleitenden Wasser- bzw. Wüsten*felsen*, die bei seinem Disputpartner als bekannt vorausgesetzt sind, vor Augen haben. Die Vielfalt der möglichen atl. Anknüpfungspunkte, die Aphrahat besonders mit seiner eigenen Akzentsetzung darlegt,[10] wurde unter der Steinfelsen-Thematik bereits erörtert.[11] Für die weitere Untersuchung ist folgende Frage bedeutsam: In welchem Verhältnis steht die Taufe auf Mose zur Taufe auf Christus? Vor dem Hintergrund des Schilfmeerdurchzugs sind einige Berührungspunkte zur christlichen Taufe hervorzuheben.

Als erster Anknüpfungspunkt ist die Bedeutung der Schechina als dauerndes Beisein Gottes unter seinem auserwählten Volk zu nennen.[12] Im Gefolge des Paulus charakterisiert Aphrahat die Taufe auf Mose als jene unter der Wolke und durch das Wasser des Schilfmeeres.[13] Dahinter steht die Vorstellung von der bewahrenden und rettenden göttlichen Gegenwart angesichts der chaotisch-tödlichen Bedrohung (Wasser/Meer).[14] Die Israeliten waren *unter* der Wolke, d.h. dank des schirmenden und schützenden Beistands Gottes sind sie *durch* das Meer hindurchgegangen.[15] Die Kernbotschaft lautet:

---

[10] Nochmals ist auf D 11:12; FC II, 295-296; D 21:10; FC II, 486 zu verweisen; *siehe* auch oben: 4.3.3. und 5.1. (Anm. 41); außerdem ist die bildhafte Rede APHRAHATs vom „Wasser“ zu beachten in D 20:14; FC II, 469: „Das Wasser ist die Lehre der Heiligen Schriften“.

[11] *Siehe* oben: 4.3; biblisch fundiert sieht APHRAHAT, dass es das „Wort“ ist, das auch während der Wüstenwanderung sowohl im lebenserhaltenden Manna (Ex 16,26) als auch in der heilenden ehernen Schlange (Ex 16,12) versinnbildet und geheimnisvoll gegenwärtig und tätig ist. Wie bereits festzustellen war, wurden beide Exodus-Symbole vom vierten Evangelium aufgegriffen (Joh 3,14; 6,31.49) und von Jesus, der „Stimme“, die das „Wort“ ist (Joh 1,1.14).

[12] *Siehe* oben: 4.2.

[13] EPHRÄM, *HdEpiph* 1,5; Vgl. DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 94f.; N. FÜGLISTER, Die biblischen Wurzeln der Osterfeier, in: *DERS.*, Die eine Bibel – Gottes Wort an uns. Gesammelte Aufsätze (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck-Wien 1999, 103-125, hier: 112f.

[14] OSTMEYER, Taufe und Typos, 60f. 71.73.

[15] S. BROCK, An Early Interpretation of *pāsaḥ*: *ʾaggēn* in the Palestinian Targum, in: J. A. EMERTON/S. C. REIF (ed.), Interpreting the Hebrew Bible. Essays in Honour of E. I. J. Rosenthal (UCOP 32), Cambridge 1982, 27-34, hier: 28-29.33-34 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).

Ohne den andauernden Schutz durch die göttliche Gegenwart[16] (= Schechina/der Heilige Geist[17]) während des gesamten Durchzugs durch das Meer, einschließlich der Wüstenwanderung, wäre die Zugangsmöglichkeit zur göttlichen Heilssphäre bzw. zur Gemeinschaft mit Gott unmöglich gewesen.[18]

Der zweite Anknüpfungspunkt bezieht sich auf die innig-intime Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volk Israel als Ziel des befreienden Handelns Gottes. Im Gegensatz zu den „entlaufenen Sklaven" wurden die Israeliten durch das liebende und tätig-dienende Engagement Gottes als „Fremdakt" von der ägyptischen Herr-Sklave-Beziehung *befreit*;[19] sie sind „Losgekaufte JHWHS".[20] Das Auffallende an diesem von Gott gewirkten Befreiungsgeschehen ist auch die Rettung aus der Herrschaft des Todeswassers (=Loskauf aus dem [Gefängnis-]Bereich der Unterwelt/Scheol).[21] Durch das Gerichtswasser hindurch hat Gott die Israeliten zu sich gebracht, ihnen eine neue Existenz gleichsam als eine Neuschöpfung in der gottebenbildlichen Freiheit als sein Eigentumsvolk geschaffen[22] und mitten unter ihnen im Wüstenheiligtum „Wohnung" genommen (Ex 16,10; 29,43; 40,34f.). Aufgrund dessen wurden sie ins verheißene Land von paradiesischer Fülle bis zum Tempel auf dem Zionsberg (vgl. Ex 15,17) hineingeführt.[23]

---

[16] *Siehe* auch: D 1:15; FC I, 92-93; hier spricht APHRAHAT von der Gegenwart Gottes mit der Bildrede „Lichtsäule". Dies erinnert an die schirmende und leitende Licht/Feuer- und Wolkensäule als Zeichen der Gegenwart Gottes beim Auszug (Ex 13,21; 14,19), an Gottes Gegenwart über dem Zelt (Ex 33,9; 40,34) bzw. im Tempel (1Kön 8,10); Vgl. dazu DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 95.

[17] Jes 63,14; hier ist die Rede vom Geist Gottes, der Israel beim Auszug und Durchzug durch das Schilfmeer leitete und es „Ruhe finden ließ"; *siehe* dazu: S. BROCK, From Annunciation to Pentecost: The Travels of a technical Term, in: E. CARR u.a. (ed.) Eulogema: Studies in Honor of Robert Taft SJ (StAns 110), Rome 1993, 71-91, hier: 72-73. 83 (mit Anm. 34) (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006); *DERS.*, Passover, 4 mit Anm. 15.

[18] OSTMEYER, Taufe und Typos, 141.

[19] FÜGLISTER, Heilsbedeutung, 172f.

[20] Vgl. Dtn 15,15; 21,8; 24,18; 2Sam 7,23; Mi 6,4; Ps 78,42 u.ö.; Ebd., 174f: „Gott hat Israel nicht in einem Handelsgeschäft erworben, sondern mit »ausgestrecktem Arm«, »mit Wundern und Machterweisen« dem bisherigen »Eigentümer« entrissen" (ebd., 177); Vgl. OSTMEYER, Taufe und Typos, 142-143; weiterführend *siehe*: W. HAUBECK, Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Giessen/Basel 1985, 7-92 (Das Motiv des Loskaufs im Alten Testament) und 101-135 (Das Motiv des Loskaufs im frühen Judentum); G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen 1992, 71ff.

[21] OSTMEYER, Taufe und Typos, 71.

[22] FÜGLISTER, Heilsbedeutung, 179. 183; er weist auf die Idee des *Erwerbens* und *Erwählens* hin.

[23] Lev 9,6.23f.; Num 14,10; 17,7; 20,6; vgl. 3 Kön 8,10-13; *siehe* oben: 4.1.2; Vgl auch die Rede von „heraus-, hindurch-, hinzu- und hinaufführen" bei FÜGLISTER, Heilsbedeutung, 167f.

Die Väter bzw. das Volk Israel gelten als Typoi der Getauften der christlichen Gemeinde. Ähnlich wie bei den Vätern ist nun ein neuer Lebens*grund* geschenkt, d.h. der Grund des Heils, durch das Eingreifen Gottes als einem Akt der Neuschöpfung in Christus, seinem Messias.[24] Aus der Vernichtung der Sündenknechtschaft durch die tötenden Wasser „schafft" Gott eine neue Existenz[25] (= einen neuen Bund[26]) gleichsam wie eine neue Zeugung oder neue Geburt.[27] Mit der Rettung aus dem Wasser beginnt das neue Leben in der gottebenbildlichen Freiheit, in einer innig-intimen und familiären Vertrautheit mit Gott.[28] Diese neue Existenz im gestifteten neuen Bund ist und bleibt eine reine Heils*gabe* aufgrund der liebenden Einwohnungsgegenwart Gottes in der Taufe. Das entspricht dem Gedanken Aphrahats über die christologische Heilspräsenz als Geisteinwohnung und Christuseinwohnung im Inneren des Menschen.[29]

Daraus ergibt sich der Herrschafts- bzw. Typoswechsel als dritter Anknüpfungspunkt. Diesbezüglich schreibt Aphrahat:

> „Jene (zu erg.: die Israeliten) hatten Mose zum Führer; uns wurde Jesus zum Wegführer und Erlöser. Jenen teilte Mose das Meer und ließ sie hindurchziehen (vgl. Ex 14,21-29); unser Erlöser teilte die Unterwelt und zerbrach ihre Pforten, als er ihr Inneres betrat, sie öffnete und den Weg bahnte vor all denen, die an ihn glauben."[30]

Mit der Befreiung von der Gebundenheit an die ägyptischen Herren wurden die Israeliten der Führerschaft Mose unterstellt,[31] der in direkter Verbindung mit Gott stand.[32] Die

---

[24] Vgl. Gal 2,20; *siehe* oben: 8. Kapitel.
[25] Vgl. DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 92: „Taufe war nicht in erster Linie Reinigung, sondern Befreiung und Neuschöpfung."
[26] Ebd., 69.
[27] D 16:5; FC II, 412; D 17:4; FC II, 419 bezugnehmend auf Hos 11,1f.; Vgl. WINKLER, Taufttradition, 282; OSTMEYER, Taufe und Typos, 141: gleichsam wie ein Säugling, der vom Mutterleib entbunden ist, ist das Volk Israel durch den Schilfmeerdurchzug von der Knecht-Sklaverei „entbunden"; Vgl. DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 54.
[28] 1Joh 3,14; Vgl. DUNCAN, Baptism, 28.
[29] *Siehe* oben: 4.3.
[30] D 12:8; FC II, 306 (PS I 524,2-5).
[31] D 10:1; FC I, 273; hier bezeichnet APHRAHAT Mose als „den barmherzigen Vater, der seine Söhne hegt und nährt!" Anführerstellung Mose als Hirte: FÜGLISTER, Heilsbedeutung, 171; Vgl. OSTMEYER, Taufe und Typos, 143. 192; später wird es präzisiert als „Hirte seiner Schafe" (Jes 63,11; vgl. Ps 77,21); *siehe* auch die häufige Aussage im Spätjudentum, z.B. Melkita Ex 14,31: „Moses als der getreue Hirt".
[32] D 18:5; FC II, 435, unter Berufung auf Ex 20,19 und Dtn 5,27 spricht APHRAHAT von der Funktion Mose als Fürbitter; die Zugehörigkeit zu Mose, dem heiligen Gottes- und Volksmann, ermöglicht den Israeliten Anteil an dessen Gottesbeziehung. Und als Führer des Volkes ist er Vorbild bzw. Typos eines vertrauenswürdigen und verlässlichen Mittelsmannes. *Kurz*: Mose ist Vorbild und Mittler zwischen Israel und Gott; *siehe* oben: 6.5.1. und 6.5.2.; Vgl. dazu GESE, Johannesprolog, 200 mit Anm. 32. Zu beobach-

Taufe auf Christus unterscheidet sich jedoch davon. Hier handelt es sich um ein grundsätzliches Befreiungsgeschehen, das von Gott in Christus gewirkt wird. Der Getaufte ist von der Bindung an Adam und damit vom Herrschaftsbereich der aus seinem Fall resultierten Sünde befreit. Aus dem Blickwinkel seiner Adams-Christologie sieht Aphrahat Christus als den zweiten Adam (den Adamssohn) als „neuen Herrn" des Getauften.[33] Die universale und tiefere Heilsbedeutung Christi im Vergleich zu Mose beschreibt Aphrahat wie folgt:

> „Mose hat sein Volk aus der Knechtschaft Pharaos geführt; Jesus hat alle Völker aus der Knechtschaft Satans befreit."[34]

Es handelt sich nach Aphrahat klar um die Entmachtung dessen, der „Macht über den Tod"[35] hat. Aphrahat deutet dies als Befreiung der Söhne und Töchter des heiligen Gottesbundes aus lebenslänglicher Sklaverei (1Kor 6,19-20).[36] Jesus Christus als Apostel und Gesandter Gottes (*šliḥā/īzgaddā d-(ʾ)allāhā*), als Wegführer (*haddāyā*) und Erlöser (*pārōqā*) ist „Töter des Todes" (*qātoleh d-mautā*).[37]

---

ten ist aber die Vermeidung der funktionalen Bedeutung Mose, wie es in der neujüdischen, haggadischen Peschageschichte zu lesen ist: I. JUVAL, Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur Bd. 4), Göttingen 2007, 93ff; Vgl. dazu M. WOLFFSOHN, Juden und Christen – ungleiche Geschwister. Die Geschichte zweier Rivalen, Düsseldorf 2008, 88f.

[33] Vgl. DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 98; BARTH, Tod Jesu Christi, 72.

[34] D 21:10; FC II, 485; Vgl. auch typologische Entsprechung mit Josua (D 11:12; FC II, 296 [PS I 504,7-17]); ähnliches findet sich bei TERTULLIAN, *De bapt*. 9; METHODIOS VON OLYMPUS, *Symposium* 4,2 § 97; MELITO VON SARDES in seiner Osterpredigt „Vom Passa" § 67 (Text: LOHSE, 25//BLANK, 118); *siehe* dazu: FÜGLISTER, Heilsbedeutung, 154. 172; *DERS.*, Osterfeier, 111.

[35] *Siehe* dazu: D 21:16; FC II, 489-490: „Hiskija betete und bezwang seinen Feind (vgl. 2Kön 19,14-19); durch Jesu Kreuzigung wurde unser Feind besiegt […] Hiskijas Feinde wurden zu toten Leichen (vgl. 2Kön 19,35); Jesu Feinde werden unter seine Füße gestürzt (vgl. Ps 110,1; Phil 2,10) […] Nachdem Hiskijas Leben verlängert worden war, erhielt der Tod Macht über ihn; nachdem Jesus einmal auferstanden ist, hat auch der Tod keine Macht mehr über ihn auf ewig (vgl. Röm 6,9)"; Vgl. EPHRÄM, *HdA* 3,5-19.

[36] D 1:3; FC I, 82; D 12:8; FC II, 307; *siehe* dazu: D 21:9; FC II, 484 (PS I 957,3-5): „Josef nahm die Töchter eines frevelhaften und schändlichen Priesters (zur Frau) (vgl. Gen 41,50); Jesus führte die Kirche zu sich aus den unreinen Völkern"; D 21:11; FC II, 486: „Josua bar Nun rettete die Hure Rahab (vgl. Jos 6,17); Jesus, unser Erlöser, sammelte und rettete die hurerische Kirche." Wie dargelegt (*siehe* oben: 5.2.2.) ist die anthropologische Deutung der Tempelmetaphorik verknüpft mit der Pneumatologie. Der Mensch bzw. der Glaubende gehört nicht mehr sich selbst. Das wird in 1Kor 6,20 mit dem Kaufgedanken begründet (vgl. 1Kor 7,23; Gal 3,13; 4,5). Die Metaphorik von „Kaufen" und „Preis" ist hier mit dem Gedanken der erlösenden Wirkung des Kreuzestodes Jesu zu verbinden, was nicht nur die Vorstellung einer Befreiung, sondern auch den Gedanken des Erwerbens zum Eigentum impliziert. Diese Beobachtungen lassen erkennen, dass der Glaubende einerseits aus der Versklavung (an sich selbst) befreit und andererseits zum Eigentum von jemandem (= der Herr) (vgl. Röm 14,8) wird.

[37] *Siehe* oben: 9.3.1; Vgl. dazu DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 93.

Daraus ergibt sich der Grund – und dies ist der vierte Anknüpfungspunkt – für die dynamische Heilsbewegung in der Bildrede vom „Weg des Lebens“ und vom „gottgefälligen Lebenswandeln unter dem Licht Gottes“.[38] Parallel zu den Wüstenvätern, die in 40jähriger Reife- und Bewährungszeit von Gott in Gestalt der Licht- und Wolkensäule begleitet wurden[39] und denen der Wasser*felsen* auf dem Weg geschenkt wurde,[40] sind die Getauften auf den Weg (*ʾurḥā*)[41] des heilvollen Licht-Lebens gesetzt[42] und erhalten das lebenschenkende und bewahrende Heilswasser aus dem „Steinfelsen“.[43] Parallel zum Sinaiereignis[44] ist die Einwohnungsgegenwart Christi gleichsam als Wiederherstellung der paradiesischen Gemeinschaft zu verstehen, indem Christus durch sich selbst die Heilsfrüchte des paradiesischen Lebensbaumes wiederbringt.[45] Jesus Christus ist

---

[38] *Siehe* oben: 4.2.2. und 8.2.3.

[39] FÜGLISTER, Heilsbedeutung, 171; Vgl. über die Schechina in der Wolke: GOLDBERG, Untersuchungen, 97. In diesem Zusammenhang ist die Fürsorge Gottes, die in der rabbinischen Tradition als Dienst bzw. Sklavenarbeit aufgefasst wurde, auch zu beachten: KUHN, Gottes Selbsterniedrigung, 26: „Eine andere Erklärung (des Verses): «Wie lange noch soll es mit dieser bösen Gemeinschaft (so weitergehen), (die da gegen mich murren)?» (Num 14,27): Der Heilige, gepriesen sei Er, sprach: Wenn man so sagen darf, so kauft man einen Sklaven, damit der Sklave einem die Fackel voranträgt und damit er dem leuchtet, der ihn erworben hat. Doch ich habe nicht so gehandelt, sondern obwohl ihr meine Sklaven seid – es heißt ja: «Denn mir gehören die Kinder Israel als Sklaven, meine Sklaven sind sie» (Lev 25,55) –, so habe ich doch die Fackel getragen und habe ihnen geleuchtet, wie es denn heißt: «Und der Herr ging vor ihnen her, tags in einer Wolkensäule, um sie auf dem Wege zu leiten, und nachts in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten …» (Ex 13,21).“

[40] OSTMEYER, Taufe und Typos, 142. 192.

[41] Die eigene Lebensgeschichte des Menschen ist deshalb beides; zum einen ist das Geheimnis der *Einwohnungsgegenwart* Gottes und zum anderen ist das Moment seiner unabgeschlossenen *Geschichte*; Vgl. das verwendete Bild-Wort „Weg“ (*ʾurḥā*) als Selbstbezeichnung der Christen (Apg 9,2; 18,25; 19,9.23; 22,4; 24,14.22) in: D 21:2; FC II, 476 (PS I 933,5); so schreibt APHRAHAT: „Als ich sah, wie er lästerte und vieles gegen den *Weg* (*ʾurḥā*) (vgl. Apg 9,2; 18,25) sprach, wurde mein Sinn betrübt […]“; *siehe* dazu GRESCHAT, Taten, 416 mit Anm. 120-123.

[42] Vgl. BROCK, Passover, 7; FÜGLISTER, Heilsbedeutung, 181-182.

[43] *Siehe* oben: 4.3.3. Unter Berufung auf Sach 4,7 und Joh 1,1 (D 1:8; FC I, 86 [PS I 20,11-16]) deutet APHRAHAT den „Steinfelsen“ als den präexistenten Christus. Das wird aus der gemeinsamen Heilsteilhabe der Väter und der Getauften an diesem einen (Stein-)Felsen, dem Ort des Christus und dessen universaler Heilsbedeutung ersichtlich. Damit ist zweierlei gesagt. Die Geschichtsetappe vor Christus steht bereits unter der erlösenden Wirklichkeit Christi. Es gibt kein Heil außerhalb und unabhängig von Christus. Mit dieser Argumentation hält APHRAHAT die Taufe auf Mose für keine unmittelbare Heilsbedeutung.

[44] *Siehe* oben: 4.1.2 und 6.2.1. Es besteht eine explizite Verbindung mit der Erscheinung bzw. Einwohnungsgegenwart Gottes als der zeichenhaften Wirklichkeit der paradiesischen Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Hierzu ist die Verknüpfung mit der Besiegelung der Gemeide Israels gemäß Num 9,1-14 (vgl. Ex 12,1-20; 43-49) zu beachten. Beschreibt Ex 12 die durch das Blut des Lammes vor dem Verderben Geschützten als zu Gott gehörig und zum Auszug bestimmt, besiegelt Num 9,1-14 die Gesetzgebung, d.h. am Berg Sinai ist Israel als eine auf das Gesetz verpflichtete Gemeinschaft konstituiert.

[45] D 6:6; FC I, 192-193; D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,3ff.); EPHRÄM, *HdV* 8,1; Vgl. LG 15,12; 21,12; Vgl. dazu BURKITT, Early Christianity, 22; GAVIN, Aphraates, 14f; MURRAY, Symbols, 323-324; M. KISTER,

derjenige, der die Erlösung schenkt; er ist die Verwirklichung der Gemeinschaft, des Beiseins und des Mitgehens Gottes.

Da die Sünde den Verlust des Geistes und der göttlichen Gegenwart nach sich zieht, versteht Aphrahat die Taufe als Wiedergabe des Geistes Gottes. Das Empfangen der Taufe und Eucharistie ermöglicht gottgemäßes Leben,[46] fordert zugleich aber zu einem dem Geist gemäßen Lebenswandel bzw. einer Lebensentwicklung und Bewahrung auf.[47] Eine vollständige Umkehr zum „Gottes-Dienst" und das Annehmen der Lehre der Weisung bzw. „der frohen Botschaft des Gesalbten (*ba(r)ṯ qālā da-s^{e}ḇarṯeh da-m^{e}šīḥā)*" führen zu der von Gott intendierten heilvollen Zustandsqualität. Eine positive Innenperspektive ist zu bemerken: Selbst wenn der Getaufte „verwundet" ist, gibt ihm Christus seinen Geist als Arznei (*sammā*). Die Söhne und Töchter des Bundes, die Umkehr und Buße vollzogen haben, empfangen die daraus geschenkte Arznei bzw. Lebenskraft als Konkretisierung des versöhnenden Handelns Gottes. Dadurch wird der verwundete Sünder geheilt,[48] was zugleich einen Neubeginn in Christus, dem guten Hirten (*rāʿya ṭāḇā*) und „kundigen, ausgezeichneten Arzt" (*ʾāsyā ṭāḇā*), ermöglicht.[49]

The tree of life and the turning sword: Jewish biblical interpretation, symbols, and theological patterns and their Christian counterparts, in: M. BOCKMUEHL/G. G. STROUMSA, Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views, Cambridge 2010 (repr. 2011), 138-154.

[46] Z.B. D 4:19; FC I, 154: „Würden sie sich aber im Wasser der Taufe waschen und Leib und Blut Christi empfangen, würde das Blut durch Christi Blut gesühnt, der Leib würde durch Christi Leib gereinigt, die Sünden würden durch das Wasser gereinigt, das Gebet spräche dann mit der Majestät."

[47] *Siehe* oben: 5.3.2.

[48] N. FÜGLISTER, Sühne durch Blut – Zur Bedeutung von Leviticus 17,11, in: *DERS.*, Die eine Bibel – Gottes Wort an uns. Gesammelte Aufsätze (Salzburger Theologische Studien 10), Innsbruck-Wien 1999, 194-220, hier: 211 mit Anm. 52-53: „Ein Blick auf das biblische Sündenverständnis zeigt nämlich, dass das Wesen und die Folge der Sünde nicht nur in der Unreinheit bestehen; die Sünde besteht vielmehr zugleich auch in einem Verlust an Lebenskraft. Das ergibt sich aus der sowohl vom Alten als auch vom Neuen Testament bezeugten Verbindung von Krankheit und Sünde, von Krankenheilung und Sündenvergebung. Jahwe, «der dir all deine Schuld vergibt», ist zugleich derjenige, der «alle Gebrechen dir heilt». Die Sünde ist aufgrund des biblischen Ganzheitsdenkens gleichsam eine Krankheit, die alle Lebensbereiche durchdringt."

[49] D 7:2-3; FC I, 216f.; D 7:8; FC I, 219; *siehe* oben: 2.2. und 9.3.2. Auch wenn es klar ist, dass der Messias-Jesus die Sünde und somit den Tod endgültig vernichtet, bleibt sich APHRAHAT der Aufforderung zum Kampf voll bewusst, da er der Auffassung ist, dass der Satan bzw. die Sünde den Menschen noch verletzen kann. Zum einen spricht APHRAHAT von der Krankheit der Sünde bzw. von den Wunden der Seele, die zum zweiten, ewigen Tod führen können; zum anderen ist von der ermöglichten Heilung dieser Verletzungen bzw. der Verwundeten die Rede, in der APHRAHAT sein Bekenntnis zu Christus als kundigen, ausgezeichneten Arzt (*ʾāsyā*) für den verwundeten Kämpfer hervorhebt. Das Bild von Krankheit und Arzt bedeutet die Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu heilen, sich selbst zu erlösen. Ferner wird auf den Heiligen Geist hingewiesen, den Christus den Gläubigen sendet. Gemäß APHRAHAT gilt dieser als das Heilmittel oder Medikament gegen Gebrechlichkeit und Tod; Vgl. dazu BRUNS, Christusbild, 166f.; N.

Wichtige Gedanken Aphrahats betreffen – wie EDMUND BECK[50] zeigt – die Bedeutung der Ausdrücke *rāzā* (das Symbol) und *šᵉrārā* (die Wahrheit). Diese beiden Begriffe deuten an, dass der Durchzug durch das Rote Meer in der Paschanacht Israels ein Typus für die christliche Taufe ist.[51] Daraus erklärt sich deren Verankerung in der Exodus-Tradition des auserwählten Gottesvolkes durch das Wasser (Meer). Aphrahat weist auf diese Tradition des Befreiungshandelns Gottes an seinem Volk Israel hin und vertieft ihre Bedeutung christologisch-soteriologisch im Zusammenhang mit der großen Planung Gottes, die von der Weltschöpfung an über die Erzeltern- und Exodusgeschichte bis in die Gegenwart reicht.[52]

11.1.2. Das Durchschreiten des Jordans

Im letzten Abschnitt der Darlegung „Über die Beschneidung" schreibt Aphrahat:

> „Josua bar Nun (*yešūʿ bar nūn*) beschnitt (*gzar*) das Volk mit einem steinernen Schwert (*sapsīrā*) zum zweiten Mal (*d-ṭerānā tenyanūt*), als er und sein Volk den Jordan überquert hatten (vgl. Jos 5,2). Jesus, unser Erlöser (*yešūʿ pārōqān*), beschnitt die Völker, die zum Glauben an ihn kamen, zum zweiten Mal (*tenyanūt*) durch die Beschneidung des Herzens (*gzūrtā d-lebbā*), sie ließen sich taufen und wurden beschnitten mit dem Schwert (*sapsīrā*), «das sein Wort (*mellᵉṯeh*) ist, das schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert (*saypā*)» (Hebr 4,12). Josua bar Nun (*yešūʿ bar nūn*) ließ das Volk ins Land der Verheißung ziehen; Jesus, unser Erlöser (*yešūʿ pārōqān*), verhieß das Land des Lebens jedem, der den wahren Jordan (*yurdnān šarīrā*) durchschreitet, glaubt und die Vorhaut seines Herzens beschneiden lässt. Josua bar Nun (*yešūʿ bar nūn*) stellte die Steine (*ḵēpā*) zum Zeugnis in Israel auf (vgl. Jos 4,20-24). Jesus, unser Erlöser (*yešūʿ pārōqān*), nannte Simon einen echten Fels (*ḵēpā šarīrtā*) und stellte ihn als glaubwürdigen Zeugen unter den Völkern auf […] Selig, die an der Vorhaut des Herzens beschnitten sind und die geboren (*yīlyīday*) sind aus dem Wasser der zweiten Beschneidung (*mayā gzurtā tenyāṯā*). Diese sind Erben mit Abraham, dem gläubigen Anführer und Vater aller Völker, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde (vgl. Gen 15,6; Röm 4,3)."[53]

LOHFINK, „Ich bin Jahwe, dein Arzt" (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: H. MERKLEIN/E. ZENGER (Hg.), „Ich will euer Gott werden": Beispiele biblischen Redens von Gott (Jub.-Bd.) [SBS 100], Stuttgart ²1982, 11-73.

[50] BECK, Symbolum-Mysterium,19-40; Vgl. BRUNS, Christusbild, 101.

[51] APHRAHAT stellt zwei große atl. Ereignisse, nämlich den Durchzug durch das Rote Meer und das Durchschreiten des Jordans (D 6:6; FC I, 141; Vgl. D 12:8; FC II, 306; D 21:10; FC II, 485) als Symbole für die christliche Taufe dar; Vgl. dazu F. J. DÖGLER, „Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe", in: AuC 2 (1930), 63-69; auch *DERS.*, „Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe", in: ebd., 70-79; Vgl. dazu DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 90-102.

[52] Vgl. DÖGLER, Rote Meer, 63.

[53] D 11:12; FC II, 295f. (PS I 501,11-504,20).

Innerhalb dieses 12. Kapitels zählt Aphrahat acht Begebenheiten aus dem Leben Josuas auf und konfrontiert sie mit entsprechenden Heilstaten Jesu. Aphrahat bringt durch diese typologische Entsprechung die völlige Überlegenheit Jesu deutlich zum Ausdruck: Als Heils*gabe* Gottes ist Jesus Christus zugleich der Heils*geber*. Mit und in der Taufe aus dem „wahren Jordan" gibt er die „wahre Beschneidung" des Herzens. Dadurch, dass er alle Gläubigen von Innen (durch seine heilsame Einwohnungsgegenwart) „aufrichtet" und in das Land des Lebens und der Ruhe führt,[54] zeigt er sich als aktiver Ermöglicher der Neuen Schöpfung. Abschließend nennt Aphrahat Josua den Retter Israels, Jesus aber den Erlöser der Völker und der ganzen Welt. Hier liegt deutlich ein betonter und bewusster „Universalismus" vor.

Diese typologische Analogie legt ihren Schwerpunkt auf die Erlösungsfunktion von Josua und „Jesus, unserem Erlöser".[55] Indessen ist zu beachten, dass die beiden Namen, Josua und Jesus, auch[56] im Syrischen identisch sind.[57] Es scheint deshalb nicht zufällig zu sein, dass die besondere theozentrische Grundstruktur in der Christologie im the-

---

[54] *Siehe* oben: 9.3.2. *bes*. im Abschnitt: *Zwei Leben*.

[55] Vgl. dazu D 21:11; FC II, 486-487.

[56] Z.B. die typologische Gleichsetzung von Jesus und Josua in *Barn* 12,8-10: „Was sagt wiederum Mose (zu) *Jesus, dem Sohn Nuns*, dem er, der ein Prophet war, diesen Namen gab, damit nur ja das ganze Volk höre, dass alles der Vater offenbart über den Sohn Jesus? Mose also sagt (zu) *Jesus, dem Sohn Nuns*, dem er diesen Namen gab, als er ihn als *Kundschafter* des Landes sandte: «Nimm ein Buch in deine Hände und schreibe, was der Herr sagt, dass der Sohn Gottes das ganze Haus Amaleks mit Stumpf und Stil ausrotten wird am Ende der Tage.» Siehe, wiederum Jesus, nicht Menschensohn, sondern Sohn Gottes, als Vorbild aber im Fleisch erschienen" (Zitat nach: F. R. PROSTMEIER, Der Barnabasbrief (KAV 8), Göttingen 1999, 411; Kursivierung vom Verfasser); Vgl. JUSTIN, *dial*. 113,6-7; *siehe* dazu: L. W. HURTADO, "Jesus" as God's Name, and Jesus as God's Embodied Name in Justin Martyr, in: S. PARVIS/P. FOSTER (ed.), Justin Martyr and His Worlds, Minneapolis 2007, 128-136; *DERS*., Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Michigan/Cambridge 2005, 573-574; H. FAHR/U. GLEßMER, Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5 (Edition des MS T.-S. B. 13,12) [Orientalia Biblica et Christiana Bd. 3], Glückstadt 1991, 68. 70 mit Anm. 118.

[57] D 21:11; FC II, 486-487: „Josua bar Nun brachte am siebten Tag die Mauern von Jericho völlig zum Einsturz (vgl. Jos 6,20); am siebten Tag Jesu, unseres Erlösers, dem Sabbat der Ruhe Gottes, wird diese Welt aufgelöst und zusammenstürzen (vgl. Hebr 4,8)". Bezüglich dieses Textes ist die Anmerkung von FAHR/GLEßMER, Jordandurchzug, 70 (Anm. 119) mit Verweis auf einen Text im altsyrischen Schriftum hervorzuheben; eine Passage, in der es um eine Lebensbeschreibung des Rabula, Bischof von Edessa (1. Hälfte des 5. Jh.) geht, in der sein Triumph über die Anhänger des „Irrlehrers" Bardesanes (154-222) geschildert wird: „Statt des gewaltigen Schalls der Posaunen des Josua und der Seinen, die gegen die Mauern von Jericho tönten und sie zum Umfallen brachten – die Menschen tötete er und ihren Besitz bannte er dem Herrn – (hatte) dieser Meister (Rabbula) die siegreiche Kraft Jesu Christi. Mit friedlicher und liebenswerter Stimme brachte er es in der Kraft seines Gottes zuwege: Ihr Versammlungshaus zerstörte er in aller Ruhe, den ganzen Schatz trug er in seine Kirche, bis er dann auch noch Steine nach Bedarf entnahm. Josua trompetete die Mauern nieder; Jesus, durch den Mund des Rabbula, lässt die Mauern Stein für Stein abtragen"; BRUNS, Christusbild, 117.

ophoren Element des Namens „Jesus“ (*yešūʿ*) beinhaltet ist. Dabei ist davon auszugehen, dass diese theozentrische Deutung des Namens „Jesus“ (*yešūʿ*) mit der hebräischen Vorgabe „Jeschua“ gleichbedeutend ist. Diese Namensform ist von der hebräischen Wurzel *jascha* abzuleiten, die die Bedeutung „retten“ oder „befreien“ hat.[58] Hier erweist sich „Je-/Ja-schua/JHWH als Rettung/Heil/Erlösung“ – „JHWH schafft Heil“ oder abgekürzt „Gotthelf“.[59] Der Name Jesus erweist sich als Bestätigung der Namensoffenbarung an Israel und der Namensgegenwart in Israel; er tritt also in das Geheimnis der Namensoffenbarung des kommenden Gottes ein (vgl. Mt 1,21).[60]

Eingebettet in dieser biblischen Tradition will Aphrahat mit seiner Exegese begründen, dass der syrische Christusgläubige auch gemäß der Heiligen Schrift an Jesus Christus als „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*) und „Erlöser“ (*pārōqā*) glauben kann. Zudem ist ansatzweise bereits angedeutet, dass eine solche Feststellung sachlich eng mit dieser inhaltlichen Mitte der Heiligen Schriften zusammenhängt: Gottes rettende und heilmachende Nähe in Jesus Christus und der Glaube an ihn. Als der vom Alten Testament erwartete Messias Israels erhält der Jesus-Name eine erkennbare Verbindung mit der atl. Aussage über das rettende und befreiende Wirken des einen Gottes Israels, wie zum Beispiel in der Exodusgeschichte oder auch in Jesaja 40-55 zu lesen ist.[61]

Im Gegensatz zur „negativen“ Bedeutung des Durchzugs durch das Rote Meer[62] sieht Aphrahat das Durchschreiten des Jordans als andere, „positive“ Seite.[63] Thematisch

---

[58] *Siehe* dazu: *CDiat* 1,25: „«Im Monat sechs» zur Empfängnis der Elisabet gerechnet ist, ist «der Engel zu einer Jungfrau gesandt worden» (Lk 1,26f) und sagte zu ihr: «Du wirst in deiner Jungfräulichkeit empfangen, einen Sohn gebären und du sollst ihm den Namen Jesus geben» (Lk 1,31). Er hat über den gesprochen, der im Leib erschienen. Denn er hat nicht gesagt: ‘Der Name, der Jesus genannt wird’, sondern «Du sollst seinen Namen rufen!» (Lk 1,31) Dies zeigt, dass dieser Name die Bezeichnung für das Handeln des Sohnes in der Heilsgeschichte ist, die sich durch den Leib vollzieht. *‘Jesus’* bedeutet nämlich im Hebräischen *‘Retter’*, weil er sein Volk von den Sünden befreien sollte (vgl. Mt 1,21). Deshalb bezeichnet dieser Name nicht seine Daseinsweise, sondern seine Aufgabe.“

[59] H. FRANKEMÖLLE, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) [KStTh 5], Stuttgart 2006, 407; Vgl. M. GÖRG, In Abraham’s Bossom. Christianity Without the New Testament, Collegeville/Minnesota 1999, 76ff.

[60] *Siehe* oben: 7.5. *bes*. unter dem Abschnitt: *Jesus der Bruder – die Verwandtschaft mit Christus-Adam-Metatron.*

[61] GOLITZIN, Liturgy, 4-5; Vgl. H. GESE, Natus ex Virgine, in: *DERS.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, 130-146, hier: 134; KRAUS, Christologie, 5.

[62] Gemeint ist die Befreiung aus der Sklaverei bzw. die Rettung aus der Macht des Todes/des Satans.

[63] DUNCAN, Baptism, 51.

handelt es sich hier nicht um die Vernichtung der Todesmacht wie in der überwundenen Vergangenheit, sondern um einen Akt des Durchschreitens des Jordans in die Zukunft. Die christliche Taufe beinhaltet in sich eine zukünftige Heilsgarantie; sie eröffnet die Möglichkeit, „ins verheißene, wahre Leben“ der Gemeinschaft mit Gott einzutreten.[64] *Kurz*: die christliche Taufe ist „Zeichen des Lebens“ (*rušmā d*^{e}*-rāzā d*^{e}*-ḥayyē*).[65]

Dabei zeigt sich, wie bereits erwähnt,[66] dass der Gedanke über das heilige Taufwasser bzw. die christliche Taufe in einem sehr engen Zusammenhang mit der vollzogenen Taufe Jesu im Jordan steht.[67] Damit ist auch gesagt: Wie Jesus in den Jordanfluss hinabstieg und ihn heiligte, so steigt er nun in das Taufwasser herab, heiligt es (mit seinem Geist) und macht es dadurch zum „wahren Jordan“.[68] Von besonderer Relevanz ist jedoch nicht der wiederholte Bezug zur alttestamentlichen Tradition, sondern die inhaltliche Aussage Aphrahats über den Taufbrunnen als den „wahren Jordan“.[69] EDWARD E. DUNCAN stellte fest, dass Aphrahat unter „dem wahren Jordan“ im Vergleich zur westlichen Tradition etwas anderes versteht.[70] Es handelt sich bei Aphrahat um den Akt des Hinabsteigens Jesu in den Jordan,[71] seine Taufe sowie die Erscheinung des Geistes und

---

[64] Vgl. D 21:11; FC II, 486.

[65] D 23:63; FC II, 574 (PS II, 133); Ähnliches ist auch in den ActThom, 150 zu lesen (Text: KLIJN, 145//NTApo ^{6}II, 361).

[66] *Siehe* oben: 8.2.5.

[67] Es ist wichtig, an dieser Stelle festzuhalten, dass APHRAHAT ganz explizit und deutlich von der Taufe Jesu im Jordanfluss spricht. So schreibt er in D 21:9; FC II, 484 (PS I 956,27-29): „Jesus kam als Dreißigjähriger zum Jordan, um sich taufen zu lassen, den Geist zu empfangen und zum Predigen auszuziehen (vgl. Lk 3,23)“; Vgl. WINKLER, Geist-Christologie, 324; DUNCAN, Baptism, 63-67; beim Syrer EPHRÄM *siehe*: BROCK, Luminous Eye, 90-94 und die Belege dort; Vgl. dazu R. L. WILKEN, The Interpretation of the Baptism of Jesus in the Later Fathers, in: StPatr 11 (1972) 268-277.

[68] Vgl. D 6:14; FC I, 205 (der Text ist bereist zitiert in: 5.3.2); Vgl. JAKOB VON SARUG († 521), Homilie 1.188; hierzu: BROCK, Baptismal Themes, 327; *DERS*., Holy Spirit, 75-78.

[69] Vgl. R. MESSNER, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: L. PIETRI (Hg.), Die Zeit des Anfangs (bis 250) [Die Geschichte des Christentums: Religion. Politik. Kultur. Bd. 1], Freiburg u.a. 2003, 340-454, hier: 399.

[70] DUNCAN, Baptism, 58f. und die Belege dort: „Taken in this light, the reference of Aphraates to baptism as the «true Jordan» becomes even more significant, for, although he did not reside in the immediate vicinity of the Jordan, the Persian Sage is nevertheless of the East, and it is conceivable that there were those among the memberes of the East Syrian Church who looked forward to a pilgrimage to the famous river. Then, too, from the references of our authors to the baptism of Jesus in the Jordan we may reasonably conjecture that in associating the Jordan with baptism he was influenced not only by the Old Testament parallel which we have already discussed, but also by the idea, found in other Oriental Fathers, that as Jesus had descended into the Jordan and sanctified it, so likewise He descended in to the water of baptismal font, sanctifying it and making of it, as it were, another Jordan” (ebd. 60).

[71] WINKLER, Tauftradition, 283; Vgl. DUNCAN, Baptism, 79; BROCK, Important, 193; *siehe* unten: 11.1.4; *bes*. unter dem Abschnitt: *Das Geheimnis der Taufe*.

damit zusammenhängend um die soteriologische Funktion Christi als eschatologischer Geistträger und Mittler des göttlichen Geistes.[72]

11.2. Christus, der eschatologische Träger des göttlichen Geistes

Aphrahat spricht vom „Geist Christi“ (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*).[73] Doch betrachtet er diesen „Geist Christi“ nicht als selbstständige Wesenheit; er ist „Teil“ und Tätigkeit Gottes[74]: „Denn vom Geiste Christi empfingen die Propheten, ein jeder von ihnen so viel, wie er zu tragen vermochte.“[75] Mit dieser Aussage lässt Aphrahat seine Auffassung über den „Geist Christi“ *vor* der Menschwerdung Gottes, den präexistenten Christus erkennen.

11.2.1. Salbung und Geistbegabung

Gemäß Aphrahat empfing Jesus Christus einerseits den Geist *von oben* und zum anderen den Geist *des* Johannes. So schreibt Aphrahat:

> „Auch der selige Apostel hat gesagt: «*Gott teilte vom Geist Christi und sandte ihn in die Propheten*» (3Kor 3,10). Christus aber erlitt keinen Schaden, da sein Vater ihm den Geist nicht nach Maß gegeben hat (Joh 3,34) […] Christus empfing den Geist nicht nach Maß, vielmehr liebte ihn sein Vater und gab alles in seine Hände und setzte ihn über seinen ganzen Schatz ein. Denn Johannes hat gesagt: «Nicht nach Maß gab der Vater seinem Sohn den Geist, sondern er liebte ihn und gab alles in seine Hände» (Joh 3,34f).“[76]

Aphrahat zitiert den Text aus dem dritten Korintherbrief, der zeitweise zum ntl. Kanon der syrischen Kirche gehörte,[77] und weist auf Gott als Handelnden und Sendenden hin: „Er (zu erg.: Gott) teilte vom Geist Christi und sandte ihn in die Propheten (3Kor 3,10).“[78] Daraus ist zu schließen, dass die oben genannte Stelle den Zeitpunkt des Ru-

---

[72] Vgl. MESSNER, Gottesdienst, 391.

[73] APHRAHAT verwendet dieses Terminus (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) 22 Mal: D 1:3 (PS I 9,8); D 1:5 (PS I 13,20-21); D 5:25 (PS I 236,23); D 6:1 (PS I 252,9.12): zwei Mal; D 6:12 (PS I 285,24-25); D 6:12 (PS I 288,4.6-7): zwei Mal; D 6:13 (PS I 292,13-14); D 6:14 (PS I 292,16.19-20.25): drei Mal; D 8:5 (PS I 369,10); D 10:8 (PS I 464,14); D 23:47 (PS II 93,1).

[74] D 6:14; FC I, 205: „In der zweiten Geburt der Taufe empfangen sie den Geist der Heiligkeit aus einem *Teilchen* der Gottheit (*beṣrā d-(ʾ)allāhūṯā*), und er ist nicht sterblich (*wlā māyūṯa*)“; Vgl. D 13:11; FC II, 323f; *siehe* auch oben: 5.3.2.

[75] D 6:12; FC I, 202.

[76] D 6:12; FC I, 202f.

[77] Zum dritten Korintherbrief und seiner Überlieferung *siehe* oben: 1.2.1; Vgl. dazu NTApo ^{6}II, 258-261; A. F. J. KLIJN, The Apocryphal Correspondence between Paul und the Corinthians, in: VigChr 17 (1963) 2-23.

[78] D 6:12; FC I, 202; zum ersten Mal verwendet APHRAHAT den „Geist Christi“ (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) in D 1:3 (PS I 9,8); hier zitiert er 1Kor 3,16 mit einer Veränderung vom „Geist Gottes“ (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*); *siehe*

hens bzw. der Einwohnung des göttlichen Geistes in Christus von Anfang an erkennen lässt.

Eine weitere Verbindung von Jesus und Heiligem Geist ist ebenfalls sichtbar in der Form der Zeugung (*yālduṯā*):

> „Siehe, mein Lieber, dass auch unser Herr, der *aus dem Geist geboren wurde*, nicht eher vom Satan versucht wurde, *bis er in der Taufe den Geist aus der Höhe empfing*.“[79] „Jesus wurde aus der Jungfrau Maria geboren, aus dem Samen des Hauses David (vgl. Mt 1,13-16), *aus dem Geist der Heiligkeit* […] Der Apostel bezeugt: «Jesus Christus entstammte aus Maria, aus dem Samen des Hauses David *im Geist der Heiligkeit*» (3Kor 3,5).“[80]

An anderer Stelle stellt Aphrahat diese Verbindung in Form von Geistbegabung dar:

> „Unser Herr bezeugt von Johannes, er sei größer als die Propheten (Mt 11,11-14). Aber (nur) mit Maß hat er den Geist empfangen, denn in dem Maße, wie Elija empfing, bekam auch Johannes den Geist. Wie Elija in der Wüste wohnte, so *führte auch den Johannes der Geist Gottes*,[81] so dass er in der Wüste, auf den Bergen und in Höhlen wohnte. Den Elija ernährten die Vögel, Johannes aß fliegende Heuschrecken (vgl. 1Kön 17,6; Mt 3,4). Elija war mit einem Ledergürtel um die Hüften gegürtet, Johannes war (gleichfalls) mit einem Lederschurz an den Hüften gegürtet (vgl. 2Kön 1,8; Mt 3,4). Den Elija verfolgte Isebel, den Johannes verfolgte Herodias (vgl. 1Kön 19,1f; Mk 6,19-27). Elija tadelte Ahab, Johannes tadelte Herodes (vgl. 1Kön 18,17f; Mk 6,18). Elija teilte den Jordan, Johannes öffnete die Taufe (vgl. 2Kön 2,8). Elijas Geist ruhte zweifach auf Elischa (vgl. 2Kön 2,8); Johannes *legte unserem Erlöser die Hand auf*, und er empfing den Geist nicht nach Maß. Elija öffnete den Himmel und stieg empor; *Johannes sah den Himmel offen und den Geist Gottes (zu erg.: wie eine Taube) herabsteigen (n^{e}ḥeṯ) und auf unserem Erlöser ruhen* (*šrāt*) (Joh 1,33; vgl. 2Kön 2,11; Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,22). Elischa empfing zweifach den Geist des Elija; *unser Erlöser empfing den des Johannes und empfing den des Himmels*. Elischa erhielt den Mantel des Elija; *unser Erlöser die Handauflegung der Priester* (vgl. 2Kön 2,13).“[82]

KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 57; er hat kommentierend bemerkt: „The reason for this change can be understood in the light of Aphrahat’s concept of the Messiah whose entire salvific mission has taken place under the activity of the Spirit of God. Thus, we see that Aphrahat «the Spirit of God» has received a new connotation of becoming «the Spirit of the Messiah» […] Here it is important to consider Aphrahat’s scriptural basis for this use of «the Spirit of the Messiah».“

[79] D 6:17; FC I, 208.

[80] D 23:20; FC II, 549-550; Vgl. OdSal 19,6; hierzu *siehe*: KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 50-53.

[81] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 48-49 mit Anm. 43: „But in the Gospel passages which describe the life of John Baptist (Mt 3,1; Mk 1,4; Lk 3,2; Jn 1,23) we do not find this mention of the Spirit guiding John the Baptist. Probably it is an understanding of Aphrahat that, as a Prophet, John the Baptist is led by the Spirit of God, as it is the case with all the Old Testament Prophets.“

[82] D 6:13; FC I, 203 (PS I 288,26-289,1-22) (Kursivierung vom Verfasser); Vgl. typologisch dargelegt: D 21:13; FC II, 487-488 (PS I 964,13-965,2): „[…] David wurde von Samuel gesalbt, um anstelle Sauls, der gesündigt hatte, König zu werden (vgl. 1Sam 16,1-13); Jesus wurde von Johannes *gesalbt*, um Hoherpriester zu werden anstelle der Priester, die das Gesetz übertreten hatten […] Samuel salbte David im

Im Gefolge des biblisch bezeugten Glaubens stellt Aphrahat Johannes als den letzten Prophet, der gemeinsam mit den alttestamentlichen Propheten den gleichen Geist empfangen hat[83] und sein täuferisches Handeln nicht nur gemäß dem Buch Josua (Jos 3,1-17) dar, sondern auch gemäß dem zweiten Kapitel des Zweiten Königsbuches (2Kön 2,8-15).

> „Ebenso teilte auch Josua bar Nun den Jordan durch seinen Glauben, so dass die Israeliten hindurchzogen wie in den Tagen des Mose (vgl. Jos 3). Wisse nun, mein Lieber, dass dieser Jordandurchzug dreimal stattfand: zunächst durch Josua bar Nun, das zweite Mal durch Elia und dann durch Elischa. Denn das Wort der Schrift tut kund, dass gegenüber der Durchzugstelle von Jericho Elija in den Himmel aufgefahren ist. Als Elischa nämlich zurückkehrte, nachdem er den Jordan gespalten und durchquert hatte, zogen die Prophetensöhne aus Jericho ihm entgegen und sprachen zu ihm: «Niedergelassen hat sich der Geist Elijas auf Elischa» (2Kön 2,8-15).“[84]

Das Durchschreiten des Jordans geschah nicht nur beim Einzug der Israeliten ins gelobte Land, sondern auch mit dem zweiten Jordandurchzug durch Elija[85] und überdies auch noch durch Elischa.[86] Daran schließt sich die Aufnahme des Elija in den Himmel.[87] Damit verknüpft sich auch der Gedanke bzw. die Heilserwartung Israels, dass Elija wiederkommen werde und zwar als der letzte Bote Gottes vor dem Anbruch der Endzeit.[88] Aphrahat lässt sich von diesen Begebenheiten inspirieren, modifiziert sie aber im Dienst seiner eigenen Aussage, nämlich im Hinblick auf die positive Wirkung der Teilung und des Durchschreitens des Jordans. Im Sinne von „Aussonderung“ durch das

---

Alter von dreißig Jahren (vgl. 2Sam 5,4); Jesus empfing als Dreißigjähriger die *Handauflegung* von Johannes (vgl. Lk 3,23)“ (Kursivierung vom Verfasser).

[83] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 58.

[84] D 1:16; FC I, 93.

[85] *Siehe* weitere Typologie in D 21:14; FC II, 488: „[…] Elija tötete die Baalsdiener (vgl. 1Kön 18,40); Jesus zertrat Satan und sein Heer […].“

[86] *Siehe* auch weitere Typologie in D 21:15; FC II, 489: „[…] Elischa weissagte, und in Samaria herrschte Überfluß (vgl. 2Kön 7,1); Jesus sprach: «Wer von meinem Leib isst und von meinem Blut trinkt, lebt in Ewigkeit» (Joh 6,54.58) […] Elischa befreite die Witwe von ihrem Schuldherrn (vgl. 2Kön 4,1f); Jesus befreite die schuldigen Völker. Elischa ließ Eisen auf dem Wasser treiben und das Holz untergehen (vgl. 2Kön 6,1-7); Jesus erhob unsere Versunkenheit und versenkte unsere Leichtigkeit. Auf Elischas Gebeinen kam ein Toter zum Leben (vgl. 2Kön 13,21); auf Jesu Gebeine wurden alle Völker geworfen, die tot waren durch ihre Sünden, und lebten wieder auf (vgl. 3Kor 3,32)“; Vgl. DUNCAN, Baptism, 60; in einem anderen Zusammenhang erwähnt APHRAHAT auch den Jordanfluss in: D 4:6; FC I, 141 (PS I 148,14-18); es geht hier um typologische Entsprechung zwischen dem Stab Jakobs und dem Kreuz Christi (Text ist bereits zitiert in: 4.2.2. mit Anm. 99).

[87] So schreibt APHRAHAT: „Elija fuhr mit dem Wagen in den Himmel auf (vgl. 2Kön 2,11f); unser Erlöser stieg empor und setzte sich zur Rechten seines Vaters“ (D 21:14; FC II, 488-489//PS I 968,25-969,1).

[88] Vgl. J. BECKER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth (BSt 63), Neukirchen 1972, 26.

Wasser und mit dem Überschreiten des wahren Jordans beginnt also etwas Neues, eröffnet sich heilvolle Zukunft.[89]

Wie bereits bei der Interpretation der Evangelisten versteht auch Aphrahat Johannes den Täufer als Elija, als den Vorboten des eschatologischen Handelns Gottes und als den Messiasvorläufer.[90] Die *X. Darlegung* zeigt im Kapitel 13 deutlich, wie Aphrahat seinen Gedanken im Rahmen der „Johannes-Elija-Typologie" weiter entfaltet. Wie Elija empfing auch Johannes den Geist „nach Maß", während Christus, der größte unter den Propheten,[91] aber den „Geist ohne Maß" erhielt.[92] Spricht Aphrahat zuvor von der Einsetzung Christi in die Segensnachfolge,[93] so legitimiert er nun das Taufereignis Jesu im Jordan als Beweis dafür,[94] dass der König Christus das prophetische Charisma des israelitischen Volkes empfing (vgl. Jes 42,1) und damit die Nachfolge der Propheten antrat, die von Gottes rettender und richtender Gegenwart Zeugnis ablegten.[95] Entscheidend ist aber nicht der physiologische Moment der Ölsalbung, sondern die messianische „Salbung" in der Geste der „Handauflegung" des Johannes,[96] der nach Aphrahat mit dem königlichen Priestertum betraut ist.[97]

In diesem Zusammenhang ist das Ergebnis der Forschung von GABRIELE WINKLER wegweisend. Sie schreibt:

> „Die Salbung mit der Geistbegabung ereignete sich, als Jesus im Jordan getauft wurde. Die Erscheinung der Taube, des Symbols des Geistes, wurde als die Offenbarung der Gegenwart des Gottesgeistes verstanden, und mit der göttlichen Stimme: *Du bist mein Sohn, der Geliebte, an Dir habe ich mein Wohlgefallen* (bzw. die Lukasvariante: *Du bist mein Sohn, heute habe dich gezeugt* [Ps 2,7]) wurde Jesus mit dem Geist gesalbt und als der Messias-König verkündet."[98]

---

[89] DUNCAN, Baptism, 31. 56; MORRISON, Elijah, 339.
[90] BECKER, Johannes der Täufer, 49.
[91] Vgl. Die Rede von Christus als dem „großen Prophet" D 23:9; FC II, 536; noch dazu D 2:3; FC I, 101 und D 17:9; FC II, 425; *siehe*: BRUNS, Christusbild, 164.
[92] Aus dieser Aussage sind die archaischen Züge der adoptionalisch gefärbten Christologie zu entnehmen; weiters *siehe*: WINKLER, Glaubensbekenntnis, 151 (mit Anm. 100) und 156-157 (Zusammenfassung).
[93] *Siehe* oben: 10.2.2 und 10.2.3.
[94] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 56-57 mit Anm. 72; im Gefolge des Johannesevangelium (Joh 1,33) verwendet APHRAHAT hier eine doppelte Aussage mit den Worten *herabsteigen* (*n^{e}ḥeṯ*) und *ruhen* (*šrāt*).
[95] Vgl. EPHRÄM, *SdDN* 2,55-56.
[96] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 58.
[97] Vgl. D 6:13; FC II, 203; D 21:13; FC II, 487f; EPHRÄM, *HdV* 6,1; 7,6; *CDiat* 4,1c.3; *siehe*: BRUNS, Christusbild, 165 mit Anm. 71-72; weiters zur Bedeutung der Handauflegung bei dem Syrer EPHRÄM, *CDiat* 4,2.
[98] WINKLER, Tauftradition, 291 (Kursive im Original).

Jedenfalls ist deutlich: Die bisherige Erörterung zeigt das durchgängige Bemühen Aphrahats, das Christusbild in seiner Funktion als geschlossene Einheit zu begreifen. Er plädiert deshalb dafür, dass in diesem Christus, dem Gesandten Gottes, sich alle drei Verheißungen der Propheten als kompakte Einheit der priesterlichen, prophetischen und königlichen Funktion vereinen.[99]

11.2.2. Die Wahrheit der Gottesliebe in Christus

Christus hat die Fülle „des Geistes Gottes, seines Vaters".[100] Mit dieser unendlichen Fülle ist er nicht nur der legitime Erbe dieses Geistes Gottes, sondern zugleich die himmlische Quelle des prophetischen Geistes der atl. Bundesordnung und damit die „Quelle des Lebens", die nun die Christusgläubigen mit dem wahren und geistig-himmlischen Leben nährt.[101] Der Unterschied zu den atl. Propheten wird deutlich: Diese konnten *nur* auf jene Quelle hinweisen bzw. *nur* aus dieser schöpfen. Das bringt Aphrahat im 8. bis 9. Kapitel der *XXIII. Demonstratio* deutlich zum Ausdruck.[102] Denselben Sachverhalt bringt Aphrahat auch noch auf andere Weise zum Ausdruck, wenn er nämlich Christus als den großen Schatz bzw. die göttliche Weisheit gleichsam als deren Schatzmeister bezeichnet. Dies ist im 8. Kapitel der *X. Demonstratio* „Über die Hirten" zu lesen.[103]

---

[99] D 23:16; FC II, 543f; Vgl. auch dazu D 6:13; FC I, 203; bei EPHRÄM, *SdDN* 51; *siehe* dazu: G. WINKLER, Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichte und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts (OCA 217), Roma 1982, 161; BRUNS, Christusbild, 165; er ist der Auffassung, dass nur die Kategorie des Prophetentums für APHRAHAT nicht geeignet ist, das Wesen Christi voll zu erfassen; weiters zu dieser kompakten Einheit, *siehe*: A. M. SCHWEMER, Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie, in: M. HENGEL/*DERS.*, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 165-230; BROCK, Transition, 215-225.

[100] Vgl. D 21:21; FC II, 495 (PS I 984,3-4); Vgl. Mt 10,19f; Lk 12,11; 21,14f; *siehe* oben: 4.2.4.

[101] Vgl. D 6:13; FC II, 203; D 21:13; FC II, 487f; D 10:8; FC I, 278; an dieser Stelle bringt APHRAHAT ganz deutlich zum Ausdruck, dass Christus bereits als die himmlische Quelle des Geistes in den atl. Propheten gegenwärtig ist; denn nur so ist es verständlich, wenn er sagt, dass Christus um nichts abgenommen hat als er von seinem Geiste in die Propheten sandte; *siehe* dazu EPHRÄM, *HdA* 2,12: Christus ist nicht ein Prophet, sondern der Herr der Propheten.

[102] D 4:6; FC I, 141f; D 23:8-9; FC II, 535ff. (der Text ist bereits zitiert in: 4.3.3.); Vgl. dazu D 21:18; FC II, 492, hier spricht APHRAHAT von Christus als „Erfüller der Erscheinungen der Weisung und der Propheten", der selbst zu Wort kommt; *siehe*: BRUNS, Christusbild, 162f. 165; bei Ephräm, *siehe*: LANGE, Portrayal of Christ, 62f.

[103] D 10:8; FC I, 278; D 6:10; FC I, 200; *siehe* oben: 6. Kapitel; weiters für die Forschung zur Hirten-Metaphorik: R. ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004; *DERS.*, Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der

Christus überbietet alle bisherigen Formen und Inhalte der Prophetie, nicht nur weil er den vollkommenen Geist besitzt, sondern vielmehr weil Gott sein Vater ihn – mit einer unermeßlichen Liebe – liebt (Joh 3,34f).[104]

> „Christus empfing den Geist nicht nach Maß, vielmehr liebte ihn sein Vater und gab alles in seine Hände und setzte ihn über seinen ganzen Schatz ein. Denn Johannes hat gesagt: «Nicht nach Maß gab der Vater seinem Sohn den Geist, sondern er liebte ihn und gab alles in seine Hände» (Joh 3,34f). Auch unser Herr hat gesagt: «Alles ist mir von meinem Vater gegeben» (Mt 11,27). Ferner hat er gesagt: «Der Vater wird niemanden richten, sondern das ganze Gericht wird er dem Sohn übertragen» (Joh 5,22). Auch hat der Apostel gesagt: «Alles wird Christus unterworfen werden außer seinem Vater, der ihm alles unterworfen hat; wenn ihm alles unterworfen ist von seinem Vater, dann wird auch er sich Gott, seinem Vater, unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat. Dann ist Gott alles in allem und in jedem Menschen» (1Kor 15,27f).“[105]

Aufschlussreich ist die theologische Begründung für die Wahrheit der Gottesliebe in Jesus Christus als eine intime Interne der innergöttlichen Beziehung. So sieht Aphrahat den festen und wahren Grund des christlichen Glaubens in der Gesamtheit der Geschichte Jesu als ein Geschehen der endgültig erwiesenen Liebe Gottes. So heißt es:

> „Als Daniel die Erscheinungen Belschazzars erklärt hatte, empfing er Gewalt über ein Drittel des Reiches (vgl. Dan 5,29); als Jesus Erscheinungen und Propheten vollendet hatte, übertrug ihm sein Vater alle Gewalt im Himmel und auf Erden (vgl. Mt 28,18). Daniel sah Staunertes und sprach Verborgenes; Jesus enthüllte das Verborgene und erfüllte, was geschrieben steht.“[106]

Aphrahat anerkennt deshalb, dass Christus bzw. der „Geist Christi“ den Erweis für die Liebe Gottes darstellt, die sich ganz entschieden dem Menschen zuwendet.[107] Die Interpretation und Argumentation Aphrahats den Juden gegenüber, was die Sohnschaft bzw. die Gottheit Christi betrifft, stellt Jesus in die Nachfolge-Reihe der Propheten.[108] Er hebt ihn aber gleichzeitig weit über sie hinaus, gerade im Hinblick auf die Eschatologie: „Ein großer Prophet ist unter uns erweckt worden, und Gott hat sein Volk heimgesucht“ (Lk

---

Hirtenbilder im Joh 10, in: J. FREY/U. SCHNELLE (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 81-116.

[104] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 61.

[105] D 6:12; FC I, 202-203 (PS I 288,11-25).

[106] D 21:18; FC II, 492 (Text ist bereits zitiert in: 10.4.1. mit Anm. 262).

[107] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 62.

[108] D 6:6; FC I, 141; D 14:33; FC II, 365; D 17:11; FC II, 429; dasselbe Prädikat wird auch Moses und Johannes dem Täufer beigelegt; Vgl. dazu D 21:14-15; FC II, 488f (= Elia-Elischa-Christus-Parallele).

7,16). An anderer Stelle heißt es: „Ein Prophet mächtig in Wort und Tat“ (Lk 24,19). In der *zweiten Darlegung* „Über die Liebe“ schreibt Aphrahat:

> „So zeigte er die Größe seiner Herrlichkeit. Aus seiner großen Liebe erhörte er die Kanaaniterin und richtete ihre Töchter von ihrer Krankheit auf (Mt 15,28). In der Macht dessen, der ihn gesandt hatte, löste er die Zunge des Stummen, der schwerhörig war (vgl. Mk 7,32-37). Es sahen die Blinden sein Licht und priesen durch ihn den, der ihn gesandt hatte (Mt 9,27-31; 15,31). Als er auf einen Berg gestiegen war, um zu beten, wurden die Strahlen der Sonne von seinem Licht übertroffen. Er machte seine überragende Kraft an jenem Jungen offenbar, auf den ein (böser) Geist gekommen war; den Mondgeist trieb er mit einem Wort aus (Mt 17,18).“[109]

Außerdem erinnert man sich an das Logion Jesu, durch das sich in ihm „Größeres“ als der Tempel[110] zeigt, eben weil er der geliebte „Sohn Gottes“ ist. Der Vater hat dem Sohn „*alles*“ in die Hand gegeben.[111] Damit werden Zeit und Raum in der Taufe Jesu gesprengt. Was in Zeit und Raum am Menschen Jesus von Nazareth demonstrativ geschah, weist hinein in eine schrankenlose Bestimmung seiner Existenz als gesalbter Priester-König und Sohn Gottes, in dem – im Symbol von „sieben Augen des Steines“[112] – die maßlose Fülle des Geistes ruht.[113] Daher ist auch ersichtlich: Es handelt sich hier nicht um das göttliche Wesen Christi, sondern um seine besondere, einmalige Nähe zu und innige Einheit mit Gott. Als „Geistträger“ steht Jesus in einer unbedingten Vertrauensbeziehung zu dem Gott, der die Liebe ist und den er in einer nur ihm *eigenen* Weise „Abba“ anredet.[114]

Der Prophetie des AT entsprechend, ist es das Ziel der Sendung Christi, „Gottes Worte“ zu übermitteln. Doch im Eschaton ereignet sich die Erfüllung der Geist-Mitteilung; diese Fülle wird über Jesus ausgegossen.[115] Darum verkündet Jesus nicht nur die „Worte

---

[109] D 2:20; FC I, 117.
[110] Mt 12,6; *siehe* oben: 4.6.; Vgl. dazu B. REPSCHINSKI, „Denn hier ist Größeres als der Tempel“ (Mt 12,6) – Neudeutung des Tempels als zentraler Ort der Gottesbegegnung im Matthäusevangelium, in: A. VONACH/R. MESSNER (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen Bd. 1), Münster 2008, 163-179; Vgl. dazu andere biblische Texte: „Hier ist mehr als Jonas“ (Mt 12,41; Lk 11,32), „Hier ist mehr als Salomon“ (Mt 12,42; Lk 11,31).
[111] KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 61; er weist die Zusammenstellung der zwei Zitaten hin: zunächst Joh 3,34-35 und nach diesem Modell seine eigene Kombination von Joh 3,34 mit Mt 11,27.
[112] *Siehe* oben: 4.2.4.; *siehe* dazu KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 63-65.
[113] Zur maßlosen Fülle des Geistes, *siehe*: KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 60 mit Anm. 40.
[114] Den weiteren Nachweis *siehe* bei SCHILLEBEECKX, Jesus, 230-235 (auf S. 227 weitere Lit.).
[115] D 6:12; FC I, 202; er zitiert Joel 3,1; Apg 2,17. Auf Grund von Joel 3,1 hat das Judentum den Geist als Gabe an die eschatologische Gemeinde erwartet.

Gottes“, sondern er *ist* das „Wort Gottes“ in Person.[116] Die Transformation des Beiseins und Mitseins Gottes vom „Ort“ zum „Wort“, das es zu hören und zu befolgen gilt, verdeutlicht Aphrahat mit folgenden Worten:

> „Als das Wort zu seinem Erfüller kam, verkündet er seinen Aposteln: «Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt» (Mt 10,8). Darauf baute der Lehrer der Völker auf: «Umsonst habe ich euch die Frohe Botschaft Christi verkündet» (2Kor 11,7). Ferner hat er gesagt: «Ich will ohne Aufwand die Frohe Botschaft schenken».“[117]

Jesus Christus selbst ist derjenige, durch den Gott sich in eschatologischer Weise, all seine bisherigen Reden und Offenbarungen überbietend (vgl. Hebr 1,1-4), als sich selbst geoffenbart hat. In dieser Weise ist Jesus kein Prophet mehr, denn er redet vornehmlich nicht aus prophetischer Perspektive, sondern als Gekommener.[118] Gerade deshalb hält Aphrahat an seiner Überzeugung, an seiner theologisch-christologischen Stellungnahme gegenüber seinen jüdischen Zeitgenossen fest: Christus *ist* Gott, der von Gott gekommen ist. Und dieser „Kommende“ selbst teilt den Heiligen Geist mit, den Geist seines Vaters.[119]

Versucht man, die bisher genannten Zitate und Parallelen aus den Darlegungen Aphrahats zusammenzufassen und zu systematisieren, so ergibt sich Folgendes: Bei Aphrahat konstituiert der Heilige Geist nicht die Gottheit bzw. das Sohnsein Jesu Christi, sondern ist Gabe an den Sohn als den Gesandten zur Weitergabe an die Seinen. Der Jude Jesus von Nazareth ist von allen Propheten durch das Herabkommen und Ruhen des Geistes (Joh 1,33) unterschieden,[120] dies wird schon in der Messiasverheißung Jesaja 11,2 angekündigt.[121]

Die vorausgehende Erörterung sollte noch einmal absichern, dass die Autorität des Ersten Testamentes als göttliche Offenbarungsurkunde bei Aphrahat unbestritten feststeht. Eine Feststellung, die mit seiner Bundestheologie korrespondiert, ist die Tatsache, dass

---

[116] Vgl. D. ZELLER, Jesu Wort und Jesus als Wort, in: J. SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger, Stuttgart 1983, 145-154.
[117] D 23:9; FC II, 536.
[118] *Siehe* oben: 4.5; Vgl. dazu H. SCHÜRMANN, Jesu Aufbruch zum Jordan – Beginn der ureigenen Basileia – Verkündigung Jesu, in: *DERS.*, Jesus. Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge (Hg. von K. SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 31-44, hier: 38.
[119] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 61-62.
[120] *Siehe* oben Anm. 94.
[121] *Siehe*: D 1:9; FC I, 87 (PS I 20,23-21,9) (Text ist bereits zitiert in: 4.2.4).

die kontinuierliche Einheit zwischen Altem und Neuem Bund bestehen bleibt. Dies kann ebenfalls als Hinweis dafür gelten, dass die Struktur der apologetisch-christologischen Argumentation Aphrahats sich im Rahmen des biblisch-heilsgeschichtlichen Kontinuums entwickelt. In der bisher berücksichtigten Beziehung von Geist und Christus mag in dieser Deutung Aphrahats die Vollkommenheit Christi enthalten sein. Aphrahat will den jüdischen Vorwurf abwehren, dass die Christen einen Menschen Gott nennen. Für ihn ist die Gottheit Christi eine Wirklichkeit. Der *eine* Gott bzw. sein Geist wohnt in Christus (Messias) – wie auch in den Propheten und den gerechten Vätern – in ihm freilich in besonderem Maße, weil Gott sein Vater ihn liebt: Jesus Christus ist sein *geliebter* Sohn (*b^{e}rā ḥabbīḇā/raḥḥimā yaldā*).[122]

11.3. Christus, der Mittler des göttlichen Geistes

Aus der Perichorese von Christus und Geist ist die Geistsendung für Aphrahat identisch mit der Einwohnungsgegenwart Christi.[123] Eine reziproke Immanenz[124] ist auch deutlich erkennbar, wie bereits im 5. Kapitel dieser Arbeit erörtet wurde. Der Mensch wohnt zuerst im schöpferischen Denken Gottes,[125] nun nimmt der Schöpfergott im Menschen Gestalt an und wohnt in seinem Inneren.[126] In diesem Zusammenhang ist die „Vermittlerrolle“ Christi bzw. seines Geistes von ausschlaggebender Bedeutung für die Existenz des Menschen: ein Mensch besteht aus dreien.[127]

11.3.1. Die Taufe auf Christus und die Namenschristologie

Aphrahat legt Gewicht darauf zu zeigen, dass die Einwohnung des Geistes Christi in den Christusgläubigen bzw. die Überschattung durch die Weisheit (Christi) bereits in der atl. Heilsordnung geschah. Denn die gerechten Väter und die Propheten hatten ebenfalls von diesem Geist Christi (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) empfangen. Aber durch diese Austeilung

---

[122] D 23:52; FC II, 560; weiters sagt APHRAHAT: „Lasst uns täglich wachen, um durch den geliebten Sohn (*b^{e}rā ḥabbīḇā*) dem Vater Lob zu sagen, der ihn gesandt hat.“
[123] D 6,10; FC I, 200 (Text ist bereits zitiert in: 5.2.1).
[124] *Siehe* oben: 5.2.1; zuletzt: 10.7.
[125] D 17:7; FC II, 422 (PS I 796,20-797,12) (Text ist bereits zitiert in: 5.3.4).
[126] *Siehe* oben: 5.3.4. und 6.1.
[127] *Siehe* oben: 5.2.3.

erleidet Christus keinen Mangel, er erhält kein geringeres Maß vom Geist Gottes (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*).

Im Hinblick auf die bildhafte Rede „Austeilen“ ist die Erklärung in einer typologischen Entsprechung zu beachten. Ein typisches Beispiel dafür:

> „Ferner erinnere ich dich an das, mein Lieber, was auch geschrieben steht. Denn so steht geschrieben: «Als es nämlich dem Mose zu schwer war, alleine ein Heer zu führen, sprach der Herr zu ihm: Siehe, ich verringere etwas vom Geist, der auf dir ist, und gebe davon den siebzig Ältesten Israels» (Num 11,17). Als er den Geist des Mose verringerte, wurden von ihm die siebzig Männer erfüllt. Mose aber erlitt keinen Mangel.“[128]

In der gleichen Weise hat Christus, der „große Schatz“, den Geist, und er verleiht den Geist seines Vaters. Die Austeilung der Lebens*kraft* Gottes und seiner Weisheit – das ist Christus[129] – vermindert diesen großen Schatz Gottes nicht, so wie ein Feuer, an dem man viele Lichter entzündet, nicht abnimmt.[130] Wie bereits hingewiesen wurde, verwendet Aphrahat den Fackel- und Sonnenvergleich. Auch die Sonne, so Aphrahat, erleidet keinen Mangel, wenn sie ihre Kraft zu Boden schickt.[131] So kann sich auch der Geist Christi (*rūḥā d-mᵉšīḥā*) bildhaft als Brandfeuer aus der Fackel und dem Glanzstrahl der Sonne nicht vermindern, wenn er sich den Menschen schenkt.

Bedeutsam ist dabei, dass Aphrahat – im Unterschied zu Tatian[132] – mit diesem Lichtvergleich kein persönliches Hervorgehen des Logos meint. Aphrahat spricht nicht von der Trennung des Logos, sondern von der „Trennung“ (*puršānā*) vom „Geist Gottes“ als Umschreibung der Sendung bzw. der Menschwerdung Christi. Hier sei festgehalten, dass der Geist (Gottes) sinngemäß als »Sohn Gottes« und als »Gabe Gottes« bei Aphrahat ineinander verfließt.[133]

---

[128] D 6:12; FC I, 202.
[129] Vgl. BROCK, Annunciation, 73f., hier weist er auf Parallelen zwischen Luk 1,35 und Joh 1,14 hin; Vgl. dazu LOOFS, Anschauungen, 269.
[130] D 10:8; FC I, 277.
[131] D 6:11; FC I, 201f (Text ist bereits zitiert in: 5.2.3).
[132] TATIAN, *Or.* 5: Das Licht, das von einer ersten Fackel an einer anderen angezündet wurde, wird nicht verringert. TATIAN gebraucht aber diesen Fackelvergleich für den eigenen Hervorgang des Logos; Vgl. ELZE, Tatian, 76.
[133] R. LORENZ, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (FKDG 31), Göttingen 1979, 156; siehe oben: 9.2. bes.: *Trennung vom Wesen des Vaters*.

Neben der bildhaften Rede vom Lichtglanz verdeutlicht Aphrahat seine Interpretation im 11. Kapitel der *VI. Darlegung* noch mit weiteren Bildern:

> „Auch das Wasser des Meeres ist viel. Wenn du eine Kelle davon nimmst, wird es Wasser genannt. Wenn du Wasser auf tausend Gefäße verteilst, wird es mit seinem Namen genannt. Auch wenn du an vielen Stellen Feuer durch Feuer anzündest, erleidet das, von dem du es genommen und mit dem du angezündet hast keinen Mangel. Das Feuer wird mit ein und demselben Namen genannt. Nur weil du es auf viele Stellen verteilst, hat es nicht gleich viele Namen. Auch wenn du Staub vom Boden aufnimmst und ihn an vielen Stellen verstreust, erleidet der Staub keinen Mangel. Auch kannst du ihn nicht mit vielen Namen bezeichnen.“[134]

Aus diesem Text wird die gedankliche Verbindung mit der Taufe (als Mimesis/Imitation[135]) auf Christus im „wahren Jordan“ deutlich. Die besondere Form der Namenstheologie bzw. Namenschristologie in dieser Passage ist nicht zu übersehen.[136]

Es ist noch zu erwähnen, dass Aphrahat im 14. Kapitel der *VI. Demonstratio* dem Gedanken von der möglichen Teilhabe am Geist Gottes (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*) seit Adam (Gen 2,7)[137] widerspricht. Hier ist Aphrahat inkonsequent.[138] Zunächst spricht er vom Geist Gottes, den Adam zu Anfang empfängt;[139] aber später redet er vom „Geist der Heiligkeit aus einem *Teilchen* der Gottheit (*beṣrā d-(ʾ)allāhūṯā*)“,[140] den die Propheten und die einzelnen Christusgläubigen empfangen. Es ist aber nachgewiesen, dass Aphrahat offensichtlich die alte syrische Tradition, wie sie in ihrem Glaubensbekenntnis[141] steht, als Grundlage übernimmt. Und von hier aus entwickelt er, angeregt durch das Zitat von

---

[134] D 11:6; FC I, 201.
[135] Vgl. P. F. BRADSHAW, The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy, London ²2002, 149.
[136] *Siehe* dazu L. ABRAMOWSKI, Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel – ein Versuch. Mit Exkurs: Jesus der Naziräer, in: ZThK 81 (1984) 417-446 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Formula and Context: Studies in Early Christian Thought (CStS 365), Ashgate 1992).
[137] Vgl. KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 37-44.
[138] JUHL, Askese, 61.
[139] D 17: 7; FC II, 423 (*siehe* oben: 5.3.4); Vgl. D 21:21; FC II, 495; anhand der Schrifttexte Lk 12;11; 21,14f (vgl. Mt 10,19) ist die Aussage vom „heiligen Geist eures Vaters“ hervozuheben; weiters schreibt Apharahat: „Der Geist war es, der durch Jakobs Mund mit seinem Verfolger Esau sprach, der Geist der Weisheit, der vor Pharao sprach durch den Mund des verfolgten Josef, der Geist, der durch den Mund des Mose sprach bei allen Wundern, die er im Lande Ägypten wirkte, der Geist der Einsicht, der Josua bar Nun verliehen wurde, als Mose ihm *die Hand auflegte* (vgl. Num 27,3) und alle Völker, die ihn verfolgten, gänzlich vernichtet wurden, der Geist, der durch den Mund des verfolgten David sang, durch den er singend Saul Erquickung verschaffte (vgl. 1Sam 16,23), der von einem bösen Geist geplagt war, der Geist, der Elija *bekleidete* [….].“
[140] D 6:14; FC I, 205.
[141] D 1:19; FC I, 96.

Jes 11,2, dass die Christusgläubigen die sieben Wirkweisen des Geistes Christi (des Heiligen Geistes) in der Gottestat der christlichen Taufe empfangen.

11.3.2. Salbung der Apostel – Salbung der Täuflinge

Gleichwohl bleibt zu berücksichtigen, dass Aphrahat in den genannten Stellen nicht nur vom himmlischen Gnadengeschenk, das in Gott und Christus seinen Ursprung hat, sondern auch von der Aufgabe der Getauften redet, besonders aber jener der kirchlichen Amtsträger.[142] Wie die atl. Propheten sind auch sie „Träger des Gesetzes" und beauftragte „Verwalter"[143] des Schatzes aller Güter.[144] Sie haben den Heiligen Geist mit seinen vielfältigen Gaben bzw. die göttliche Weisheit umsonst empfangen.[145] So ergeht an sie die Aufforderung in der Nachfolge, dieses unverdiente Geschenk Gottes auch umsonst an die Menschen weiterzugeben (Mt 10,8).[146] Gemäß Aphrahat hat der dienende

---

[142] D 20:14; FC I, 469; hier vergleicht APHRAHAT „die Völker" mit der „Wüste", die anfangs trocken war. Die Priester des Volkes und der heilige Bund (*kāhnē d-ʿamā (h)wā qᵉyāmā qaddīšā*) (PS I 916,12-13) werden von APHRAHAT gleichgesetzt mit Zedern, Buchsbäumen, Myrten und Ölhölzern. Sie stehen prächtig mit ihren Zweigen da, wie Bäume, die Sommer wie Winter dicht belaubt mit ihren Blättern dastehen; *siehe* dazu NEDUNGATT, Covenanters, 200; in der Darlegung „Über die Hirten" schreibt APHRAHAT: „Ihr Hirten, gleicht diesem eifrigen Hirten, dem Haupt der ganzen Herde, der sich so sehr um seine Herde abgemüht hat: Die in der Ferne waren, holte er herbei, führte die Verirrten zurück, besuchte die Kranken, stärkte die Schwachen, verband die Gebrochenen, bewahrte die Fetten (vgl. Ez 34,2-4)" (D 10:4; FC I, 274); Vgl. JUHL, Askese,129ff.

[143] D 14:9; FC II, 337-338; D 14:25; FC II, 355.

[144] D 14:44; FC II, 384-385: „Unser Herr hat aber vor uns seinen großen Schatz geöffnet, der voller Güter ist: in ihm ist die Liebe, in ihm ist Zuneigung, in ihm ist die Heilung, in ihm ist die Reinheit, in ihm ist alles erdenklich Gute, Schöne und Herausragende. Er gab den Verwaltern Vollmacht über sein ganzes Schatzhaus. Auch gab er Ketten in die Hand der Hausverwalter, das Gefängnis und die Gefangenen. Er übertrug ihnen Vollmacht, zu binden und zu lösen. Doch die Hausverwalter haben die Liebe verlassen, den Frieden, die Züchtigung und den ganzen Schatz mit den restlichen (Gütern). Sie nahmen gerne die Fesseln entgegen und wurden zu Gefängniswärtern, Aufsehern und Blutrichtern anstelle von Verwaltern des Schatzes aller Güter."

[145] D 14:23-24; FC II, 353-354. APHRAHAT distanziert sich von diesen „Trägern bzw. Verwaltern des Gesetzes", da ihre Lebenspraxis nicht im Einklang mit ihrer Lehre steht. Scharf kritisiert er ihre Haltung und reiht sie in die Kontinuität der Adams-Tradition. Wie der ersterschaffene Mensch sind sie ungehorsam gegenüber Gott und mit Gewalt haben sie die Früchte des Baums der Erkenntnis für sich genommen und gegessen. Sie sind „führende Häupter, die das Gesetz verließen und sich des Frevels rühmten" (D 14:3; FC II, 332); „sie verachten das Recht und machen alles Aufrechte krumm […] Gestürzt ist die Aufrichtigkeit, geflohen die Zurechtweisung" (D 14:3; FC II, 333).

[146] D 10:8; FC I, 277; dazu ist seine scharfe Kritik an der kirchlichen Oberschicht zu bemerken, die im Grunde auf die atl. Tradition anspielt: „O Hirt, der die eigene Würde nicht kennt! Du, wer bist du, dass du einen Knecht, der nicht dir gehört, richtest? […] Der Schlüssel wurde dir übertragen, doch hast du die Tür abgeschlossen […] «Das Auge eines törichten Hirten wird geblendet, und sein Arm verdorrt» (Sach 11,17). «Die Priester sprechen nicht: Wo ist der Herr? Die das Gesetz innehatten, kannten es nicht, und die Hirten haben mit ihm gelogen» (Jes 2,8). «Die Fürsten meines Volkes misshandeln es, und Frauen beherrschten es» (Jes 3,12 *syr.*). Da wir also den Herrn nicht fürchteten, was wird der König wohl mit uns

„pro-existente Christus“ in einem umfassenden und freiwilligen Engagement diese Logik des „Umsonst“ gelebt.[147]

> „Wer gibt, freut sich, und wer nimmt, spricht Lob. […] Wer von dem gibt, was er genommen hat, erleidet keinen Mangel. Er bittet, etwas aus dem Schatz seines Herrn zu erhalten, dem ruft der Herr zu, davon zu nehmen. Wer genommen hat, soll geben, wie er genommen hat.“[148]

Für Aphrahat erwachsen die Gottes- und Nächstenliebe aus der Freude des Beschenktseins, aus Dankbarkeit, ja noch mehr: aus der das Herz verändernden Kraft der Liebe Gottes. Diese Feststellung trifft Aphrahat in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ermahnung, in welcher er sagt, dass diese Weitergabe in der Nachfolge Christi nur durch die ganze Existenz als demütige und dienende Pro-Existenz erfolgt.[149]

Typologisch weist Aphrahat auf das atl. prophetische Wort hin, in dem Christus selbst schon in geheimnisvoller Weise verborgen ist. Geistbegabte Propheten geben ihre Weisungen und Voraussagen durch ihr ganzes Leben, durch das gesprochene und geschriebene Wort weiter. Ähnlich wie beim Volk Israel, das durch das Wirken der Propheten in seiner Mitte zu einem prophetischen Volk gemacht wurde, so ist es nun beim ntl. Bundesvolk.[150] Im Hinblick auf die hier entfalteten Gedanken ist folgende Darlegung Aphrahats bedeutsam:

> „Klar hat der Apostel dargelegt, dass nach dem Glauben die Liebe hervorragt, in ihr das Bauwerk Bestand hat. Er hat gezeigt, dass die Prophetie in der Liebe Bestand hat und dass Geheimnisse in der Liebe geoffenbart werden, Erkenntnis sich in der Liebe erfüllt und der Glaube sich in der Liebe bewahrheitet.“[151]

Der ermahnende und apologetische Ton ist nicht zu überhören. Aphrahat stellt zum Beispiel in der Darlegung „Über die Beere“ den falschen Propheten das Bild der wahren

---

machen? Weh uns! Was sind wir geworden, dass das Gesetz verlassen ist und welche von uns sich des Frevels rühmen! Es schickt sich für uns, dazusitzen, zu schweigen und staunend zu verharren“ (D 14:26; FC II, 358-359).

[147] Vgl. D 2:19; FC I, 115: „Das, was unser Erlöser uns gelehrt hat, zeigt den Eifer der Liebe. Denn zunächst hat er sie in eigener Person vollkommen geübt, dann hat er sie seinen Hörern gelehrt. Er hat unsere Feindschaft mit dem Vater versöhnt, weil er uns geliebt hat, seine Schuldlosigkeit hat er für uns Schuldige dahingegeben.“

[148] D 23:68; FC II, 579.

[149] D 10:8; FC I, 277f (Text ist bereits zitiert in: 1.2.2.).

[150] Nochmals mit dem Verweis auf Joel 3,1 in D 22:26; FC II, 522; APHRAHAT nennt sich einen „Schüler der Heiligen Schriften“ und schreibt weiter: „Der Prophet hat gesagt: «Ich gieße meinen Geist auf alles Fleisch in den letzten Tagen, so dass sie prophetisch reden werden»“; Vgl. VOGEL, Erlösung, 160; R. KOCH, Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des Alten Testaments, Wien 1950, 169-178.

[151] D 2:16; FC I, 112f.

Propheten gegenüber.[152] Gemäß Aphrahat empfingen beide Beauftragte eine Gnadengabe; aber die falschen Propheten missbrauchten ihr Amt. In der starken Betonung auf die selbstlose Verwaltung und Mitteilung der himmlisch-göttlichen Schätze ist ersichtlich, dass Aphrahat die wahren Propheten auf eine Linie mit den Aposteln und den kirchlichen Amtsträgern stellt. So schreibt er:

> „Mose ließ für sein Volk Wasser aus dem Felsen strömen; Jesus sandte Simon Kephas, damit er seine Lehre unter die Völker brachte. Mose legte seinen Gesandten seine Hand auf, damit sie das Priestertum empfingen, Jesus legte seinen Aposteln seine Hand auf, damit sie den Geist der Heiligkeit empfingen.“[153] „Als Josua bar Nun starb, rief er sein Volk zu Zeugen an (vgl. Jos 24,22); als Jesus, unser Erlöser, (in den Himmel) aufgenommen wurde, rief er seine Apostel zu Zeugen an.“[154] „David übertrug Salomo das Reich und wurde zu seinen Verwandten versammelt; Jesus übertrug dem Simon die Schlüssel (vgl. Mt 16,9), stieg empor und ging zu dem, der ihn gesandt hatte.“[155] „Den Geist des Elija empfing Elischa; Jesus hauchte seinen Aposteln ins Antlitz (vgl. 2Kön 2,15; Joh 20.22).“ [156]

Der hier entfaltete Gedanke spricht von der Geistausgießung in der atl. Königs-Priestersalbung (1Sam 10,1.10; 16,13; vgl. 1Kön 1,39; Lev 8,12)[157] und stellt sie mit der Salbung der Apostel als Geistausgießung zu Pfingsten in Verbindung.[158] Damit tritt aber das Besondere der syrischen Tradition zutage, wie GABRIELE WINKLER zeigt:

> „Offensichtlich sahen die Syrer, und wahrscheinlich ebenso die Armenier, zwischen der Geistbegabung und der alttestamentlichen Salbung der Priester-Könige eine innere Einheit, die in der Taufe Jesu, des Gesalbten schlechthin, zur möglichen Erfüllung kam, und nun in der präbaptismalen Salbung der Täuflinge fortlebt.“[159]

---

[152] D 23:8-9; FC II, 535ff.
[153] D 21:10; FC II, 486.
[154] D 21:12; FC II, 487.
[155] D 21:13; FC II, 488; Vgl. die Parallele mit der biblisch-rabbinischen Tradition: J. A. EMERTON, Binding and Loosing-Forgiving and Retaining, in: JThS 13 (1962) 325-331.
[156] D 21:14; FC II, 489; Vgl. D 10:8; FC I, 277ff.
[157] D 6:16; FC I, 207; D 9:8; FC I, 263; Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 3,14-15; Vgl. dazu E. C. RATCLIFF, The Old Syrian Baptismal Tradition and its Resettlement Under the Influence of Jerusalem in the Fourth Century, in: *DERS.*, Liturgical Studies (ed. A. H. COURATIN/D.H. TRIPP), London 1976, 135-154, hier: 149 (wieder abgedruckt in: J. VELLIAN (ed.), Studies on Syrian Baptismal Rites (SCS 6), Kottayam 1973, 85-99, hier: 91.)
[158] WINKLER, Tauftradition, 290-291.
[159] Ebd.

Die Salbung der Täuflinge schließt diesen Bogen gleichsam ab. Anknüpfend an die atl. Königssalbung gilt die vollzogene Salbung Jesu, des Messias, und damit die Taufe Jesu am Jordan für die Syrer als Vorbild für die Gestaltung ihrer Taufliturgie.[160]

11.4. Die Herzensbeschneidung und die Entstehung des Bundes

Aphrahat beweist aus der Schrift, dass die spezielle Bedeutung des heiligen Bundes (*q^{e}yāmā*) und dessen Entstehung tief im Akt der Herzensbeschneidung verankert ist. Indessen ist zu beachten, dass Aphrahat diese Thematik in zwei unterschiedlichen Kontexten darlegt, nämlich in der *VII. Darlegung* „Über die Büßer“ und in der *XI. Darlegung* „Über die Beschneidung“.

11.4.1. Die Aussonderung aus dem Wasser der Erprobung

Im Text „Über die Büßer“ weist Aphrahat auf etwas hin, das man für gewöhnlich nicht bei einem derartigen Titel erwarten würde. Er schreibt:

> „All das, mein Lieber, habe ich dir geschrieben, weil es in unserer Generation Leute gibt, die sich selbst als *Einzelne* (*īḥīḏāyē*), *Bundessöhne* (*b^{e}nay q^{e}yāmā*) und *Heilige* (*qaddīšē*) aufgeboten haben. Wir führen einen Kampf gegen unseren Feind, und unser Feind kämpft gegen uns, dass wir in den Stand (*k^{e}yānā*) zurückkehren, von dem wir uns in Freiheit getrennt haben. Es gibt welche unter uns, die unterliegen und verwundet werden. Obgleich sie schuldig sind, wollen sie sich dennoch rechtfertigen. Auch wenn wir ihre Verfehlungen kennen, beharren sie in dieser Gesinnung und wollen nicht zur Umkehr hinzutreten. Wegen ihrer (falschem) Scham sterben sie den zweiten Tod, weil sie nicht an den denken, der die Gewissen prüft.“[161]

Es geht hier um die Aussonderung für den asketisch-jungfräulichen Stand, in dem Aphrahat und seine „Brüder“ stehen und die Bewährung darin.[162] Um dieses Anliegen richtig zu verstehen, ist seine Darlegung im 18. Kapitel heranzuziehen.

> „Ihr, die ihr zum Kampf (*ʾagōnā)* geladen seid, hört auf den Schall des Hornes und fasst Mut! Auch zu euch spreche ich, die ihr die Hörner tragt, den Priestern, Schriftgelehrten und Weisen (vgl. Dtn 20,2-9). Ruft und sprecht zum *ganzen Volk*: «Wer sich fürchtet, ziehe sich aus dem Kampfe zurück (vgl. Ri 7,3), damit er nicht den Mut seiner Brüder breche wie den eigenen. Wenn jemand einen Weinberg anpflanzt, gehe er zu seiner Bebauung, damit er nicht, wenn er an ihn denke, im Kampf unterliegt. Wer sich eine Frau erworben hat und sie heiraten will, kehre zu ihr

---

[160] Ebd., 291f.
[161] D 7:25; FC I, 232 (PS I 356,6-20) [Kursivierung vom Verfasser].
[162] Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 439.

zurück und habe seine Freude an ihr. Wer ein Haus baut, kehre dahin zurück, damit das Haus ihm nicht plötzlich in den Sinn kommt und er nicht mit vollem Einsatz kämpfen kann.» Für die Einzelnen (*īḥīḏāyē*) schickt sich der Kampf, da sie ihr Antlitz nach dem, was vorne liegt, richten und nicht an das denken, was hinter ihnen liegt (Phil 3,19f), denn ihre Schätze sind ihnen voraus, alles, was sie erbeuten, ist für sie, und überreich tragen sie davon (vgl. Eph 4,8; Ps 68,19).
Auch zu euch spreche ich, die ihr in die Hörner stoßt. Sobald ihr mit dem Ermahnen zu Ende seid, schaut auf die Rückkehrer und mustert die Zurückgebliebenen! Führt die zum Wasser der Erprobung hinab, die sich zum Kampf aufgeboten haben! Einen jeden, der tapfer ist, erprobt das Wasser. Die Feigen aber werden dort ausgeschieden.“[163]

Die „Aussonderung“ zur spezifisch-asketischen Lebensform der Nachfolge Christi wird hier in der Art der Agonmetaphorik erklärt.[164] Der Kerngedanke[165] ist der gleiche, jedoch in anderer Bildrede bzw. mit anderer Typologie.

„Höre, mein Lieber, dieses Geheimnis, das Gideon einst beispielhaft im Voraus gezeigt hat. Als er das Volk zum Kampf sammelte, ermahnte er die Schriftgelehrten mit *den Worten des Gesetzes und mit Sprüchen*, wie ich sie dir oben geschrieben habe. Daraufhin zog sich viel Volk aus dem Heer zurück, und es blieben nur die zurück, die für den Kampf erwählt waren. Der Herr sprach zu Gideon: «Führe sie zu den Wassern herab und prüfe sie dort! Wer das Wasser mit seiner Zunge leckt, eilt beherzt in den Kampf. Wer sich aber auf den Bauch legt, um Wasser zu trinken, ist zu feige und zu schwach, um in den Kampf zu ziehen» (Ri 7,4f). Groß ist dieses Geheimnis des Wettkampfes und das Gleichnis der Einzelnen. Denn zuvor ermahnte er das Volk bei dieser Wasserprobe. Als er sie am Wasser erprobte, wurden nur dreihundert Mann von den Zehntausend erwählt, um die Schlacht zu schlagen. Dies stimmt auch mit dem *Wort unseres Herrn* überein, der gesagt hat: «Viele sind berufen, wenige aber sind auserwählt» (Mt 22,14).“[166]

Festzuhalten ist die beabsichtigte Typologie auf dem Boden der bisherigen Gottesgeschichte mit dem Volk des Hauses Israel. Aphrahat verstärkt dies mit den Ausdrücken *rāzā* (das Symbol) und *šᵉrārā* (die Wahrheit).[167] Er sagt weiter:

„Deshalb ziemt es sich für die, die die Hörner blasen, Herolde der Kirche, dass sie *den ganzen Bund Gottes* zusammenrufen und *vor* der Taufe ermahnen; diejenigen, die sich der Jungfräulich-

---

[163] D 7:18; FC I, 226-227 (PS I 341,11-344,9).
[164] Z.B. 1Kor 9,24-27; 2Tim 4,7-8; Eph 6,10-17; 1Petr 5,7-9.
[165] Die Agonmetaphorik ist bereits in mehreren Stellen erwähnt, u.a. *siehe* oben: 1.2.2.; auf die Deutungstradition der wahrscheinlich von der zweiten Hälfte des 2. Jh. v.Chr. bis 68 n.Chr bestehenden Qumrangemeinde am Toten Meer und der Essenerbewegung, zu der sie gehörte, kann hier nicht eingegangen werden; dazu *siehe*: MURRAY, Exhortation, 63; *DERS.*, “Circumcision of Heart“ and the Origins of the Qyāmâ, in: G. J. REININK/A.C. KLUGKIST, After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honouer of Professor Han J.W. Drijvers (OLA 89), Leuven 1999, 201-211, hier: 206-208.
[166] D 7:19; FC I, 227-228 (Kursivierung vom Verfasser).
[167] Vgl. MURRAY, Exhortation, 62.

keit und Heiligkeit geweiht haben, junge Männer (*gadoudē*), Jungfrauen (*b^{e}ṯūltā*) und Heilige (*qaddīšē*), sollen die Herolde folgendermaßen ermahnen: «Wessen Herz am Ehestand hängt, möge sich *vor* der Taufe verheiraten, damit er nicht im Kampf fällt und getötet wird. Wer sich vor dem Los des Kampfes fürchtet, trete zurück, damit er nicht den Mut seiner Brüder breche wie seinen eigenen! Wer Besitz liebt, ziehe sich aus dem Heer zurück, damit er sich nicht, wenn der Kampf heftig wird, an seinen Besitz erinnert und zurückkehrt! Wer sich vom Kampf zurückzieht, erleidet Schande. Wer sich noch nicht aufgeboten und noch nicht die Bewaffnung angelegt hat, wird, wenn er sich zurückzieht, nicht getadelt. Ein jeder aber, der sich selbst aufbietet und die Bewaffnung anlegt, wird zum Gespött, wenn er sich aus dem Kampf zurückzieht. Wer sich selbst entäußert hat (vgl. Phil 2,7), ist für den Kampf geeignet, da er sich an nichts mehr erinnert, was hinter ihm liegt, und nicht dahin zurückkehrt.»“[168]

Die Fortsetzung in der hier ausgeführten Stelle beweist, dass es um die mystagogische Katechese,[169] also die Einführung bzw. Vorbereitung eines christlich-asketischen Lebens[170] einschließlich eines gottgemäßen *īḥīḏāyā*-Lebens in der Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlūṯā*) und Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) geht,[171] die sich wiederum nicht auf sexuelle Enthaltsamkeit in der Ehe beschränken lässt. Daraus folgt die rituale präbaptismale Salbung[172] (mit dem „Horn des Öls“ [*qarnā de-m^{e}šḥā*] bzw. dem „Horn der Salbung“ [*qarnā da-m^{e}šiḥūṭā*])[173] sowie der Handauflegung,[174] die dann in der Absonderung bzw. Trennung im Wasser der Erprobung[175] bzw. der Untertauchung im und das Emporsteigen aus dem Taufbad/Taufbrunnen (des wahren Jordans)[176] ihre Vollendung findet:

„Wenn sie gepredigt, verkündet und *den ganzen Bund Gottes* ermahnt haben, mögen sie die zum Wasser der Taufe bringen, die für den Kampf erwählt wurden, dass sie erprobt würden. Nach der Taufe werden sie sehen, wer tapfer und wer feige ist. Die Tapferen soll man ermutigen, die Schwachen und Feigen aber sollen sich in aller Öffentlichkeit aus dem Kampf zurückziehen, damit

---

[168] D 7:20; FC I, 228.
[169] *Siehe* oben: 2.1.1; 2.1.3; 2.2.2.
[170] Die erste Bedeutung der *q^{e}yāmā* steht für alle Christen bzw. für die ganze Kirche; *siehe* oben: 1.2.1. und 9.3.3; Vgl. dazu DUNCAN, Baptism, 100f.
[171] *Siehe* oben: 8.2.6 und 10.3. *bes. Die Kirche der Völker als der bunte Vogel*; hier liegt die Betonung auf der spezifischen Bedeutung *q^{e}yāmā* für die sog. „asketische Elite“ innerhalb der ostsyrischen Kirche („*q^{e}yāmā* in *q^{e}yāmā*“); bei EPHRÄM, *HdEpiph* 3,22 mit Anm. 29 von BECK; es gibt einige Parallelen zum Thomasevangelium; siehe oben im ersten Teil: 2.4.
[172] *DidSyr* 16 (Text: VÖÖBUS, 156-157); ActThom, 121;157-158 (Text: NTApo ^{6}II, 350-351;363-564); *siehe* dazu: CHALASSERY, Holy Spirit, 17-18. 28-29.
[173] WINKLER, Tauftradition, 290; *siehe* auch EPHRÄM, *HdV* 7,7; hier spricht er vom „Öl der Trennung”.
[174] *Siehe* oben: 3.2.3.
[175] NEDUNGATT, Covenanters, 440-441, erklärt diesen Akt der Absonderung in drei Schritten.
[176] Eine weitere Erklärung über die rituale Salbung, Handauflegung und Taufe mit/im Wasser im Vergleich zu den Ritualen in den Thomasakten bei JOHSON, Ritual, 202 mit Anm. 106-107; NEDUNGATT, Covenanters, 442, mit Betonung auf die Aufnahme in den Q^{e}yāmā; es geht also hier nicht um die Taufe.

sie nicht, wenn der Kampf ansteht, ihre Bewaffnung verbergen, fliehen und unterliegen. (Gott) sprach zu Gideon: «Führe zum Wasser die hinab, die sich aufgeboten haben!» (Ri 7,4). Als das Volk zum Wasser hinabgestiegen war, sprach der Herr zu Gideon: «Alle, die das Wasser mit der Zunge lecken, wie ein Hund es leckt, sollen mit dir in den Kampf ziehen. Alle aber, die sich zum Wassertrinken niederlassen, sollen nicht mit dir in den Kampf ziehen» (Ri 7,5). Groß ist dieses Geheimnis (*rāzā*), mein Lieber, dessen Zeichen/Typus [*ṭupsā*] (Gott) dem Gideon im Voraus gezeigt hat. Er hat nämlich gesagt: «Wer das Wasser leckt wie ein Hund, soll in den Kampf ziehen» (Ri 7,5).“[177]

Ohne hier der neuen Bildrede vom „*Hund*“ nachzugehen, ist zu beachten, dass die typologische Entsprechung mit Gideon auch beim Syrer Ephräm zu finden ist.

„Aus dem Wasser erwählte Gedeon die Männer, die im Kampfe siegten. Ihr seid ins reine (Tauf)wasser hinabgestiegen. Steiget herauf und seid siegreich im Streite! Empfanget aus dem Wasser die Entsühnung (*ḥūssāyā*) und aus dem Streit die Krönung. Getaufte, nehmet eure Lampen wie die Leute des Gedeon ihre Fackel! Besieget das Dunkel mit euren Lampen und das Schweigen durch euer Hosannarufen! Denn auch Gedeon hat im Kampf durch die Stimme und Flamme gesiegt.“[178]

Ähnlich wie bei Aphrahat enthüllt Ephräm „das Geheimnis des Wettkampfes und das Gleichnis des Einzelnen“ aus dem AT und führt es weiter zur „Wahrheit“ der christlichen Taufe und zur Ermahnung für die Bewahrung dieser himmlischen Reinheit bzw. Ruhe.[179] Die zwei folgende Texte gelten als Fortsetzung dieser Gedanken:

„Am gepriesenen Siloefluß salbten die Priester Salomon. Seine Jugend war ehrenvoll, sein Alter ausschweifend. Durch das reine Wasser (der Taufe) habt ihr euch gekleidet in himmlische Reinheit […] Auch der Taucher holt aus dem Meer die *Perle* herauf. Werdet getauft, holt herauf aus dem Wasser die Reinheit, die in ihm verborgen liegt, die *Perle*, die eingesetzt werden wird in die Krone der Gottheit.“[180]

Im Unterschied zu Aphrahat spricht Ephräm nicht von der Aufnahme in den heiligen Bund (*q^{e}yāmā*) im Zusammenhang mit der *īḥīḏāyā*-Lebensform. Ausschlaggebend bei

---

[177] D 7:21; FC I, 228-229.

[178] EPHRÄM, *HdEpiph* 7,8-9; *siehe* dazu weitere Erklärung bei BECK, Symbolum-Mysterium, 20.

[179] Dies ist Entfaltung und Bestätigung der Bedeutung des Taufwassers als des „Wassers der Ruhe“ (Ps 23,2); Vgl. D 6:1; FC I, 187f.; hier spricht APHRAHAT vom Schmücken bzw. Reinhalten des Inneren bzw. des Leibes von (*vor*) allem Schmutz und weist zugleich auf das Schweigen und die Ruhe hin, wenn er sagt: „Wer das Joch des Heiligen trägt, setze sich hin und schweige (Klgl 3,27f). Wer die Ruhe liebt, hoffe auf den Herrn, die Hoffnung des Lebens“; Vgl. dazu OdSal 30,1-3.

[180] EPHRÄM, *HdEpiph* 7,13.18 (Hervorhebung vom Verfasser). Eine Art der göttlichen Immanenz im Taufwasser bringt EPHRÄM im Christus-Bild als „Perle“ (*margānitā*); *siehe* auch oben: 1.2.3.

Ephräm ist das Eintreten in den *īḥīḏāyā*-Stand[181] in der besonderen Beziehung zu und in der mystischen Vereinigung mit Christus, dem *īḥīḏāyā*.[182]

> „Siehe das *Schwert* unseres Herrn im (Tauf)wasser, das Söhne und Väter *trennt*. Denn es ist das *lebendige Schwert, das Trennung schafft zwischen den Lebendigen und den Sterblichen.* Siehe durch die Taufe werden sie Jungfräuliche und Keusche, weil sie hinabstiegen, getauft wurden, und in jenen einen Eingeborenen sich gekleidet haben. Siehe es eilen zu ihm die vielen, (mit ihren) Sippen, Kindern und Reichtümern. Wer nämlich in der Taufe *sich kleidet – in den Eingeborenen*, den Herrn der Vielen, der nimmt bei ihm den Platz der Vielen ein. Denn Christus wird für ihn *der große Schatz*. Er ist ja in der Wüste zum üppigen Tisch geworden und beim Hochzeitsmahl zur Quelle der Weine. *Er ist alles geworden in allem, in den Hilfen, Heilungen und Verheißungen*.“[183]
> „Die Getauften, die (ihr) das Reich gefunden habt im Schoß der Taufe, steigt hinab, kleidet euch in den *Eingeborenen*; denn der ist der *Herr des Reiches*. Selig, die ihr gekrönt wurdet!“[184]

---

[181] Ähnlich im EvThom 16,1-4: „Jesus sprach: Vielleicht denken die Menschen, dass ich gekommen bin, Frieden in die Welt zu werfen. Doch sie wissen nicht, dass ich gekommen bin, Streitigkeiten auf die Erde zu werfen: *Feuer, Schwert, Krieg*. Es werden nämlich fünf in einem Haus sein: Es werden drei gegen zwei sein und zwei gegen drei. Der Vater (wird) gegen den Sohn (sein) und der Sohn gegen den Vater. Aber sie werden dastehen als *Einzelne*“ (Text: NORDSIECK, 86); Vgl. Text aus *Vsyr*: „I have not come to lay tranquillity in the earth, but *division of minds and a sword*. For I have come to divide the son against his father, and the daughter against her mother, and the bride against her mother-in-law” (Text: BURKITT, Evangelion da-Mepharreshe I, 53) [Kursivierung vom Verfasser]. Die Betonung der inneren Einheitlichkeit ist ebenfalls in OdSal 34,1-4 zu lesen: „Es gibt keinen gefährlichen Weg, wo ein einfaches Herz (ist) [*lebbā p*^{e}*šīṭā*], auch keine Plage in den rechten Gedanken (*maḥšḇātā ṯrīṣātā*), auch keinen Sturmwind in der Tiefe des klaren Denkens (*maḥšāḇtā nahhīrtā*). Wo umschlossen (ist) von überall her der Schöne, in dem gibt es nichts, was *gespalten* (ist) [*layt beh meddem da-p̄līḡ*]“ (Text: LATTKE, 192) [Kursivierung vom Verfasser]; weiters ist die Rede von der Einheit zwischen oben und unten: „Urbild dessen, was unten, das ist das, von oben (ist). Alles nämlich ist oben, und unten ist (eigentlich) nichts, sondern scheint (nur) denen, in denen keine Gnosis ist.“

[182] MURRAY, Exhortation, 65. 67; Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 209 mit Anm. 4.

[183] EPHRÄM, *HdEpiph* 8,16-17 [Kursivierung vom Verfasser]; aus dem Kontext des Textes ist zweierlei zu entnehmen: zum einen ist die Rede vom „Schwert Christi“, das als „Wort Christi“ (Hebr 6,12) oder „Christus“ selbst zu verstehen ist; zum anderen ist hier nicht von der Herzensbeschneidung die Rede, sondern von der Trennung zwischen den Söhnen und den Vätern, zwischen den Lebendigen und Sterblichen. In Anlehnung an Mt 10,34 gilt das Taufwasser als Schwert Christi; *siehe* dazu: MURRAY, Exhortation, 72; C. THOMA/H. ERNST, Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil: Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63-100; ShemR 1-22 (JudChr 16), Bern u.a. 1996, 268; sie weisen auf ShemR 17,5 als Grundlage der Weihnachtshymnen von EPHRÄM dem Syrer hin.

[184] EPHRÄM, *HdEpiph* 13,14; Vgl. OdSal 9,8-12: „Der *ewige* Kranz (*klīlā ḏā-l-ʿālam*) ist die Wahrheit (*šrārā*). Glückseligkeit denen, die ihn auf ihr Haupt (*b-rēšhōn*) setzen! Wertvoller Stein (*kēp̄ā yaqqīrāt dmayyā*), denn auch Kriege sind wegen des Kranzes entstanden. Und die Gerechtigkeit nahm ihn und gab ihn euch, setzt den Kranz (*klīlā*) auf im wahren Bund (*ḫa-qyāmeh šarrīrā ḏ-māryā*). Und all die, die siegten, werden in sein Buch geschrieben, denn ihre Aufzeichnung ist euer Sieg (*zāḵūṯā-y*). Und er (zu erg: der Sieg) sieht euch vor sich, und er will, dass ihr erlöst werdet“ (Text: LATTKE, 119); *siehe* dazu: MURRAY, Erhortation, 72; Vgl. NEDUNGATT, Covenanters, 200 mit Anm. 1.

11.4.2. Die Taufe aus dem Wasser der zweiten Beschneidung

Im Kapitel über die Beschneidung betont Aphrahat, dass die Christen keine fleischliche Beschneidung[185] brauchen.[186] Er hebt die Wichtigkeit der Beschneidung des Herzens[187] bei der (Doppel-)Salbung (als erste Beschneidung) hervor und stellt sie in Bezug zur Taufe im Wasser (als zweite Beschneidung).[188] Aphrahat interpretiert die fleischliche Beschneidung Israels bei Josua, „dem Mann des Geistes",[189] als „zweite Beschneidung" und zeigt damit sein Verständnis, dass die Josua-Generation bereits zuvor im Herzen beschnitten war (vgl. Dtn 10,16).

> „Du sollst, mein Lieber, dessen gewiß sein, dass die Beschneidung ein Zeichen ist, damit sie (zu erg.: die Juden) von den unreinen Völkern getrennt werden. Denn sieh, als (Gott) sie aus Ägypten herausführte, zogen sie ohne Beschneidung vierzig Jahre in der Wüste umher, da sie ein einziges Volk und nicht mit anderen Völkern vermischt waren. Dort hat er sie nicht gekennzeichnet, da nur sie weideten. […] Denn wäre nicht in diesem Sinne die Beschneidung erlassen worden, wäre es

---

[185] Vgl. *Barn*. 9,1-9; der Verfasser des Barnabasbriefes weist auf die Prophetenworte bezüglich der Herzensbeschneidung (Jer 4,3f; 9,25f; Dtn 10,16) hin; außerdem nimmt er die Schrifttexte aus Gen 14,14 und 17,23ff als Grundlage seiner Darlegung, worin von der Beschneidung Abrahams und seines Hauses mit 318 Knechten die Rede ist. Mit Hilfe der griechischen Buchstabenwerte *TIH* deutet er im V. 7 den Namen Jesu an: 10 = I (Jota), 8 = H (Eta) und 300 = T (Kreuz); Vgl. dazu DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 70; HURTADO, Lord Jesus Christ, 572; *siehe* auch: F. W. HORN, Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum, in: NTS 42 (1996) 479-505, hier: 484-486.

[186] Diese Erklärung steht im Gegensatz zur Betonung der physischen Beschneidung im Babylonischen Talmud, z.B: *b*Jab 71b: „Rabba b. Jichaq sagte im Namen Rabhs: Die Bloßlegung bei der Beschneidung ist unserem Vater Abraham nicht geboten worden, denn es heißt: *in jener Zeit sprach der Herr zu Jehošá: Mache dir scharfe Messer*. Vielleicht für solche, die noch nicht beschnitten waren, wie es heißt: *denn beschnitten war das ganze Volk, das ausgezogen war, aber das Volk, das geboren wurde*. Wieso heiße es demnach *wiederum* und *nochmals*!? Dies deutet auf die Bloßlegung, und dass der Abschluß der Beschneidung mit dem Beginne der Beschneidung zu vergleichen ist: wie der Beginn der Beschneidung unerlässlich ist, ebenso ist der Abschluß der Beschneidung unerlässlich. Wir haben nämlich gelernt: Folgende Hautfasern machen die Beschneidung ungültig: das Fleisch, das die Eichel bedeckt; ein solcher darf keine Hebe essen. Rabinna, manche sagen, R. Jirmeja b. Abba, sagte im Namen Rabhs: Das Fleisch, das den größeren Teil der Eichelhöhe bedeckt" (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. IV, 565).

[187] Nach den Oden Salomos eröffnet die Herzensbeschneidung den paradiesischen Garten, so OdSal 11,1-3.10: „*Beschnitten wurde mein Herz* (*ʾeṯgzar leb w-eṯḥzī ʿupyeh*), und es erschien seine Blüte, und es wuchs in ihm die Gnade, und es trug Früchte dem Herrn. *Denn der Höchste beschnitt mich durch seinen Heiligen Geist* (*mrayymā ḡēr gazran b-rūḥeh qaddīšā*) und entblößte zu sich hin meine Nieren und machte mich voll von seiner Liebe. Und es wurde mir *seine Beschneidung zur Erlösung* (*ḡzūrteh l-p̄urqānā*) […] Aber ich verließ die Nichtigen und kehrte um zum Höchsten, meinem Gott, und wurde reich durch seine Gnadengabe. Und ich ließ die *Torheit* (*l-šāṯyūṯā*) zurück, weggeworfen auf die Erde, und ich legte sie ab und warf sie von mir. Und der Herr machte mich neu *durch sein Gewand* (*ba-lḇūšeh*) und erwarb mich durch sein *Licht* (*b-nuhreh*) und brachte mich von oben her zur *Ruhe* (*ʾanīḥan*), unvergänglich" (Text: LATTKE, 123.127) [Kursivierung vom Verfasser].

[188] Vgl. BROCK, Transition, 217.

[189] D 10:2; FC I, 272 mit Anm. 1 von Peter BRUNS; Vgl. BROCK, Holy Spirit, 3; er weist auf den *Targ.Num* 27,18 hin: Josua als „a man on whom there dwells the Spirit of Holiness from before the Lord."

nötig gewesen, sie auch in der Wüste zu beschneiden. Aber da sie von den anderen Völkern getrennt waren und allein in der Wüste weideten, wurden sie nicht gekennzeichnet. Doch als sie den Jordan durchschritten, gebot der Herr Josua bar Nun folgendermaßen: «Beschneide die Israeliten zum zweitenmal!» Warum denn sonst sagte er dem Josua, sie sollten sich zum zweitenmal beschneiden lassen (vgl. Jos 5,2), wenn nicht darum, weil sie (schon einmal) an ihrem Herzen beschnitten waren, wie er es durch den Propheten gesagt hat: «Beschneidet die Vorhaut eures Herzens und verhärtet nicht wieder eure Nacken!» (Dtn 10,16)? Also ließ Josua sie ein weiteres Mal beschneiden und kennzeichnen, das zweite Mal nämlich an ihrem Fleisch. Oder wie verstehst du das Wort: «Josua beschnitt das Volk zum zweitenmal»? Denn siehe, sie waren noch nicht an ihrem Fleisch beschnitten. Denn nachdem Josua sie beschnitten hatte, bezeugt die Schrift, dass Josua alle in der Wüste Geborenen beschnitt, «da noch keiner von denen, die in der Wüste geboren worden waren, beschnitten war» (Jos 5,5f).“[190]

Im Anschluss an Jos 5,2 spricht Aphrahat zunächst vom Glauben als „Grundlage“ im Zusammenhang mit der zweiten Beschneidung „mit einem steinernen Schwert (*sapsērā*)“ und stellt dies typologisch mit dem Schriftbeweis aus Hebr 4,12 dar: „Jesus, unser Erlöser, beschnitt die Völker, die zum Glauben an ihn kamen, zum zweiten Mal durch die Beschneidung des Herzens, sie ließen sich taufen und wurden beschnitten mit dem Schwert, «das sein Wort ist, das schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert (*saypā*)».“[191]

In dieser Parallele ist zunächst einmal der enge Zusammenhang zwischen Glauben und Taufe, aber auch die Bedeutung des Glaubens als „Grundlage“ für alle anderen Tugenden, einschließlich der Reinheit (*daḵyūtā*) und Heiligkeit (*qaddīšūṯā*), zu beachten. Damit kann Aphrahat an den spezifischen Bedeutungsgehalt des Glaubens aus der biblischen Tradition anknüpfen: Gott ist die innerste Dynamik des Menschen. Der Glaube an

---

[190] D 11:6; FC II, 287-289 (PS I 484-485).

[191] D 11:12; FC II, 295 (der ganze Text ist bereits zitiert in: 11.1.2); Ähnliches ist bei JUSTIN, *dial*. 113,6-7 zu lesen: „Von *Jesus, dem Sohne des Nave* heißt es, er habe das Volk das *zweite Mal mit steinernen Messern beschnitten* (womit unsere Beschneidung verkündet war, durch welche eben Jesus Christus uns von den steinernen und anderen Götzen beschnitten hat), und er habe Haufen gebildet. Beschnitten wurden (nämlich) überall die aus der Unbeschnittenheit, das heißt die, welche dem Irrtum der Welt unterworfen sind; beschnitten wurden sie mit *steinernen Messern*, das heißt durch die *Worte unseres Herrn Jesus*. Dass nämlich in der Predigt der Propheten Christus bildlich als *Stein und Fels* bezeichnet wurde, habe ich dargelegt (34,2; 70,1; 76,1; 86,2f.; 90,5). Unter den steinernen Messern werden wir also seine Worte verstehen, durch welche so viele, die in der Unbeschnittenheit und im Irrtum lebten, die Herzensbeschneidung erhielten. Auch diejenigen, an welchen die von Abraham hergeleitete Beschneidung vorgenommen wurde, hat Gott durch *Jesus seinerzeit zur Herzensbeschneidung* angehalten, da er erklärte, dass die, welche damals ins heilige Land eingezogen sind, das *zweite Mal von Jesus mit steinernen Messern beschnitten* worden seien“ (Text in: GRESCHAT/TILLY, 222-223) [Kursivierung vom Verfasser].

Gott in Jesus Christus entsteht nicht aus der menschlich-selbstorganisierenden Dynamik;[192] es ist reine Gabe Gottes und damit Lebensgabe und Hingabe Gottes in seinem Messias-Christus.[193] Auch hinsichtlich der „Glaubens*arbeit*“[194] steht das aktive Tun des Menschen schon im Kraftfeld dieser Wirklichkeit Gottes als Einwohnungsgegenwart. Was das Letzterwähnte betrifft, versteht Aphrahat diese Glaubensarbeit nicht als Ursache oder als Vorbedingung für die Einwohnungsgegenwart Christi, sondern als Konsequenz für den Glaubens- und Lebensvollzug, um die durch Christus eröffnete Wirklichkeit von (vor) allem Bösen zu „schützen“.[195]

Gerade deswegen ist die Auffassung Aphrahats über die befreiende Erlösung durch Christus zu beachten. Vor allem gewinnt man hier den Eindruck, dass göttliche und menschliche Aktivität parallel laufen: diese Erlösung ist und bleibt ein Beziehungereignis, ein personal-dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch. Die bewahrende und rettende Einwohnungsgegenwart Gottes in diesem Beziehungsweg fordert von seiten des Menschen ein aktives Tun im „Bewahren“ und „Schmücken“. WALTER KIRCHSCHLÄGER formuliert: „Erlösung wird nicht als ein einseitiger Akt von Gott her gesetzt, sondern Gottes Zuwendung wird dem Menschen durch die Person Jesu heilvoll erfahrbar und erlebbar gemacht, damit sich der Mensch dem zuwende und öffne und so darauf zustimmend reagiere.“[196]

Der Stein als „Instrument“ der Beschneidung als Werkzeug Josuas ist eng mit der verbreiteten Auffassung von Christus als dem „Stein-Felsen“[197] bzw. „Anfangs-Stein“ ver-

---

[192] *Siehe* oben: 3.2.2; Vgl. dazu J. RATZINGER - BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg u.a. 2011, 75.

[193] Vgl. J. WERBICK, Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs, in: V. HOFFMANN (Hg.), Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?, Frankfurt a.M. 2009, 15-32.

[194] *Siehe* oben: 2.1.3.

[195] *Siehe* oben: 5.3.1.

[196] W. KIRCHSCHLÄGER, Hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben? Zum biblischen Verständnis von Erlösung, in: E. CHRISTEN/*DERS.* (Hg.), Erlöst durch Jesus Christus (ThBer 23), Freiburg/Schweiz 2000, 29-65, hier: 47.

[197] Vgl. Origenes in seiner Homilie zum Buch Josua: Vom Durchzug durch den Jordan 5,5: „Danach befahl der Herr dem Sohn Nuns, «Steinmesser zu machen und sich hinzusetzen, um die Israeliten zum zweiten Mal zu beschneiden» (Jos 5,2). An dieser Stelle möchte ich von den Juden erfahren, wie jemand zum zweiten Mal am Fleisch beschnitten werden kann. Wer nämlich einmal beschnitten wurde, hat nichts, was man beim zweiten Mal entfernen könnte. Wir aber haben gehört, dass «das Gesetz geistig ist» (Röm 7,14). Wir müssen schauen, wie diese Dinge würdig und angemessen gelöst werden können. Wir sagen nämlich, dass der, der im Gesetz erzogen und von Mose belehrt wurde, die Irrtümer des Götzendienstes von sich geworfen und den Aberglauben und die Verehrung der Götzenbilder abgelegt hat. Das

bunden.[198] Die ganze Folge von Text-Anspielungen ist eingerahmt vom Bekenntnis zu Jesus als der „Stimme, die das Wort ist“, nicht das Wort, das informiert, sondern das *geschieht*.[199] Dabei zeigt sich, dass Aphrahat die atl. Auffassung vom schöpferischen Machtwort Gottes, das anredet und Entscheidung fordert, zwar aufgreift, es aber noch stärker mit der Bundes- und Geschichtstheologie verbindet und gleichzeitig christologisch mit dem Bild-Wort „zweischneidiges Schwert“ aus dem Hebräerbrief interpretiert.[200] Die zuvor erwähnte Transformation vom „Ort“ zum „Wort“ wird hier unter dem funktionalen Aspekt dieses Bildes als Instrument der Taufe weiter entwickelt und vertieft.

Das sachliche Gewicht liegt nun im „Schärfer als jedes zweischneidige Schwert“, womit das „wirksame“ und „wirkungskräftige“ Wort Gottes[201] mit Jesu Kommen und Leben, seinen Worten und seinem Tun in Verbindung gebracht wird. Für Aphrahat findet schon im Christusereignis ein uneingeschränkter, umfassender Umwandlungsprozeß von „Unheil zu Heil“ statt. Er verdeutlicht dies mit der bildhaften Rede des Propheten Jesaja:

> „Das Wort kehrt nicht vergebens zurück zu dem, der es gesandt hat, sondern wie es beim Propheten Jesaja geschrieben steht, der das Wort mit Regen und Schnee vergleicht. Er hat nämlich gesagt: «Wie Regen und Schnee vom Himmel steigen und dorthin nicht zurückkehren, sondern die

---

ist die *erste Beschneidung durch das Gesetz*. Wenn er aber vom Gesetz und den Propheten zum Glauben an das Evangelium kommt, dann empfängt er auch *die zweite Beschneidung durch «den Felsen, der Christus ist»* (1Kor 10,4), und es wird das erfüllt, was der Herr zu *Josua* (*Jesus*) gesagt hat: «Heute habe ich die Schmach Ägyptens von den Söhnen Israels weggenommen» (Jos 5,9)“ (Text: TH. R. ELßNER/TH. HEITER, Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu (BzF 38), Stuttgart 2006, 37-38) [Kursivierung vom Verfasser]. Die Gemeinsamkeit mit APHRAHAT ist die Hervorhebung der Bezeichnung Christi als Felsen. Der Unterschied liegt in der Methode der Auslegung – allegorisch bei ORIGENES und typologisch bei APHRAHAT – und damit ist die Bedeutung von der „ersten“ und „zweiten“ Beschneidung unterschieden. Bei Origenes ist der apologetische Ton seiner Argumentation nicht zu überhören.

[198] Vgl. MURRAY, Circumcision, 204.

[199] Vgl. D 5:25; FC I, 179: „All das, was ich dir aufgezählt habe, ist durch Gottes Wort erschaffen worden.“

[200] MURRAY, Circumcision, 203 weist auf zweierlei Bedeutungen des „Schwertes“ bei EPHRÄM hin. Nach einer armenischen Version spricht EPHRÄM zunächst von der Funktion des Schwertes im Zusammenhang mit dem Akt Gottes, in dem er die Getauften vom satanischen Weg trennt. Weiters spricht er dann vom „Schwert“ gemäß dem Hebräerbrief. Eine ähnliche Anspielung ist in den Oden Salomos auch zu sehen, wo es heißt: „Denn die Schnelligkeit des Wortes ist unerzählbar, und wie seine Erzählung, so auch seine Schnelligkeit und Plötzlichkeit, und unbegrenzt ist sein Lauf“ (OdSal 12,5; Text: LATTKE, 137).

[201] Die Metapher vom *Wort als Schwert* bzw. *zweischneidigem Schwert* beruht auf der vorgegebenen atl. und spätjüdischen Vorstellung, *siehe*: E. GRÄSSER, An die Hebräer (Hebr 1-6) (EKK XVII/1), Neukirchen 1990, 232.

> Erde ausschlagen und gebären lassen, dass die Samen zum Säen und Brot zur Speise hervorbringt, so wird auch das Wort, das aus meinem Mund kommt, nicht vergebens zu mir zurückkommen, sondern tut, was ich will, und vollführt, wozu ich es gesandt habe» (Jes 55,10f). Und Regen und Schnee kehren nicht zum Himmel zurück, da sie den Willen dessen, der sie gesandt hat, auf Erden vollführen.
> Auch das Wort, das er durch *seinen* Messias (*m^e^šīḥeh*) aussendet, der selber Wort und Spruch ist, kehrt zu ihm mit großer Macht zurück. Denn wenn er (zu erg.: Christus) kommt und das Wort hervorbringt, steigt es wie Regen und Schnee herab, und alles, was gesät wurde, wächst durch ihn und trägt gerechte Früchte. Der Spruch kehrt zu dem zurück, der ihn gesandt hat, und seine Rückkehr ist nicht vergebens, sondern er spricht folgendermaßen vor dem, der ihn gesandt hat: «Sieh, ich und die Söhne, die der Herr mir gegeben hat» (Jes 8,18; Joh 17,12).“[202]

Anthropologisch betrachtet verweist das Durchdringen und Eindringen der „kritischen Schärfe des Wortes Gottes“ bis zum Innenbereich auf die existentiellen Lebensvollzüge des Menschen. Dieser Akt führt zur qualifizierenden Trennung bzw. Aussonderung[203] und zwar als radikaler „Neuanfang“, ohne Zutun des Menschen:[204] Christus und dessen Tätigkeit vertreibt die unreinen Geister aus dem Menschenherzen und öffnet es so, dass es ein hörendes und sehendes Herz wird. „Sobald er sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat, tritt er zur Taufe vor, der Vollendung der wahren Beschneidung“.[205]

Damit wird der dritte Gesichtspunkt aufgezeigt und zwar in zweierlei Bedeutung. Zum einen ist es die Verknüpfung mit der Vorstellung einer Klassifizierung, dass das Wort Gottes „rettender Ruf“ zur Heiligkeit ist, der auf „Rettung aus verborgenem Unglauben“

---

[202] D 8:15; FC I, 248; Vgl. dazu D 6:1; FC I, 186: „Wer guten Samen empfängt, reinige sein Land von den Dornen (Mt 13,22) […] Derjenige, in den guter Same gefallen ist, gestatte es dem Bösen nicht, Unkraut hineinzusäen“; in diesem Zusammenhang ist der Gedanke APHRAHATs über Christus als dem Samen einzubeziehen (D 2:3; FC I, 101). Zu erinnern ist ebenfalls an seine Gedanken über die „Saat unseres Herrn“ im Sinne vom Heiligen Geist (D 14:47; FC II, 388) sowie über die Worte Christi als Samenkörner bzw. über Samen und Teig der Heiligen Schriften (D 14:47; FC II, 389).

[203] *Siehe* auch: D 2:20; FC I, 116: „Er (zu erg.: Christus) hat Spaltung auf die Erde geworfen um seines großen Friedens willen (Lk 12,51)“; Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 8,16.1-4 mit Anspielung auf Mt 10,34 und Lk 12,51; Vgl. dazu die Texte aus *Vsyr* und EvThom 16,14 (bereits oben zitiert Anm. 128); eine ähnliche Bildrede von der Heilssetzung Gottes im Sinne der Trennung zwischen Lebendigen und Sterblichen ist auch in den OdSal 22,8-10 zu finden. In Anspielung auf Ez 37 heißt es in Ode 8: „Und du erwählst sie aus den Gräbern und trenntest sie von den Toten. Du nahmst die toten Knochen und überzogst sie mit Leibern. Und unbewegt waren sie, und du gabst Energie zum Leben“ (Text: LATTKE, 162); *siehe*: MURRAY, Exhortation, 65.73.

[204] *Siehe* oben: 4.2.3.

[205] D 12:9; FC II, 308; Vgl. Dtn 30,1ff; der gemeinsame Wortlaut von „Herzensbeschneidung“ ist in *Targ.Jon.Dtn* 30,1.5.6, aber auch in Targum-Version Onkelos (*Targ.Onk*) und Targum Pseudo Jonathan (*Targ.Ps.-Jon*) zu Dtn 30,6 zu lesen; zum Text und weiterer Erklärung *siehe*: FAHR/GLEßMER, Jordandurchzug, 94f.

bzw. „Trennung von den bösen Werken“ oder vom Götzendienst bzw. Aberglauben hinzielt.[206] Es handelt sich hier nicht nur um die „Schärfe“ des Instruments (Schwertes), sondern vielmehr um das bildhafte Instrument für das Wort, das Christus selbst ist und um die „Bekleidung“ bzw. „Vereinigung“ mit ihm, dem Eingeborenen (dem *īḥīḏāyā*).[207]

Zum anderen ist es die Verbindung mit der Ernsthaftigkeit und Radikalität der Nachfolge, mit der *ganzen* Existenz des Menschen. Das Bild vom «zweischneidigen» Schwert des Wortes Gottes spricht für diese Tatsache, dass das „Empfangen“ des Wortes Gottes ein freies und bewusstes „Annehmen“ fordert. Das heißt weiter, wie Aphrahat annimmt: „Diese Welt gehört der Gnade“,[208] aber diese freie Gnade (*ṭaybūṯā*) ist «nach keiner Seite frei», d.h. sie ist keine billige und bequeme Gnade.[209] Das kämpferisch-kriegerische Tun der verantwortlichen Person (vgl. Dtn 20) geht mit der Erwartung konform, dass dadurch der Eifer um den Eingang in die zukünftige Ruhe Gottes nachdrücklich gefördert wird.[210]

Doch bleibt Aphrahat realistisch, dass die Welt weiterhin (post-baptismal) von Sünde und Tod umfangen ist. Er zeigt eine sehr realistische und doch zugleich hoffnungsvolle Vorstellung, in dem er sagt: „und bis sie (die Welt) vollendet wird, gibt es in ihr die Buße (*tyābūṯā*) [zu erg.: der Umkehr (*punnāyā*)]“,[211] die bei ihm als mystisch-geistiges Herabsteigen bzw. In-sich-Gehen zugleich als Aufsteigen bzw. Fliegen, Zu-Gott-Zurückkehren konzipiert ist.[212] Hier zeigt sich, dass Aphrahat das *Bild* vom Wort als scharfes Instrument der Beschneidung – durch den Hebräerbrief am besten eschatologisch zu erklären – stärker an der innerweltlichen Eschatologie und damit an einer asketisch zugleich ethisch-realisierenden orientiert. Konkret geht es um die Umkehr im Sin-

---

[206] D 1:9; FC I, 96; *siehe* auch oben über das „offizielle“ Credo APHRAHATs: 2.1; Vgl. WINKLER, Initiationsrituale, 157 mit Anm. 133.

[207] Vgl. SCHMIDT, Typologien, 69; dazu P. NELLAS, Deification in Christ. Orthodox Perspectives on Natur of the Human Person (tr. N. RUSSEL) (Contemporary Greek Theologians 5), New York 1987; bei EPHRÄM, *siehe* oben im ersten Teil: 2.7.

[208] D 7:27; FC I, 234.

[209] GRÄSSER, Hebräer (XVII/1), 240 mit Anm. 114.

[210] *Siehe* D 6:1; FC I, 186; Vg. dazu PETERSEN, Tatian’s Diatessaron, 274 mit dem Hinweis auf die doppelten Bedeutungen des aramäischen und syrischen Wort „*ḥarba*“ als „Krieg“ und „Schwert“.

[211] D 7:27; FC I, 234; in der Anmerkung weist Peter BRUNS auf das Wortspiel im Syrischen hin: „Gnade“, „Güte“ (*ṭaybūṯā*) konkurriert mit „Umkehr“, „Buße“ (*tyābūṯā*); Vgl. EPHRÄM, *HdV* 46,21-26; Vgl. dazu BROCK, Holy Spirit, 63; SCHMIDT, Typologien, 62; siehe auch den häufigen Begriff *ṭaybūṯā* = χάρις in OdSal 11,1.

[212] *Siehe* oben: 6.2. und 7.5.1.

ne einer moralischen Herzensbeschneidung im Hier und Heute, in eschatologischer Qualität. Wichtiger aber für Aphrahat ist, dass die Wirksamkeit des Sündenbekenntnisses und dieser Umkehr im konkret Substanzhaften wurzelt.

Zu beachten ist ferner die zur Entscheidung führende Wirksamkeit der Verkündigung (= die Unterweisung, Predigt). Hier ist Aphrahats Mahnung an die kirchlichen Amtsträger (als Verwalter des Gesetzes,[213] als Träger der Hörner bzw. als Herolde der Kirche) einzubeziehen. Die hier vorgelegte Überlegung greift den Kerngedanken Aphrahats über die „Unterweisung" bzw. „Zurechtweisung" auf.[214] Hier stellt sich die Frage, wie damit die Deutung der Beschneidung im Zusammenhang mit der Umkehr und Beseitigung des Irrtums des Götzendienstes, der Unkenntnis und der Gottlosigkeit als „Zurechtweisung" bei Aphrahat zu verstehen ist.

Ausgehend vom Ergebnis der Forschung von HEINZ FAHR und UWE GLEßMER[215] ist eine mögliche Parallele zu qumranischen und targumischen Texten nicht auszuschließen. Das erhellt das Gesetzesverständnis und die Art der Eingliederung in den theologisch-christologischen Kontext der Darlegung Aphrahats. Da die Stellung der Qumrangemeinde zu dieser Thematik bereits häufig behandelt wurde,[216] soll im Folgenden diese Möglichkeit nur durch das Eingehen auf den targumischen Text aus der Kairoer Geniza skizzenhaft aufgezeigt werden. Folgender Exkurs bezieht sich, soweit nicht anders vermerkt, auf die Edition und den Kommentar von HEINZ FAHR und UWE GLEßMER.

***Exkurs**: Die Beschneidung als Zurechtweisung im Targum zu Josua 5*

Der masoretische Text (MT) von Jos 5,2-15 gleicht dem im Targum Jonathan (TgJon). Die beiden Texte stellen die fleischliche Beschneidung als Grundvoraussetzung für die Teilnahme an der Pascha-Feier fest. Anders stellt sich jedoch der Text im Targum aus der Kairoer Geniza dar. Hier wird die „Beschneidung" im Sinne von fleischlicher oder Herzensbeschneidung überhaupt

---

[213] *Siehe* oben: 11.1.2.2.
[214] D 7:20-21; FC I, 228; Vgl. G. RICHTER, Die Fußwaschung im Johannesevangelium (BU 1), Regensbrug 1967, 19.
[215] FAHR/GLEßMER, Jordandurchzug.
[216] Ebd., 110-132; MURRAY, Circumcision, 206-208.

nicht erwähnt. Es wird nur von einer „Zurechtweisung“ (*’ôkāḥâ*[217]) durch Josua berichtet. Von Relevanz ist der folgende Text zu Jos 5,2-3 aus diesem Targum:

> „Zu dieser Zeit sprach JHWH zu Josua: «Nimm dir Kriegswerkzeug – Schwerter (*saypîn*) und Lanzen (*rûmḥîn*) – zwei Werkzeuge für den Kampf Israels zum zweiten Mal, – (Leute), die nicht wider Kanaan Böses aussprengen; und weise Israeliten zurecht auf einem Hügel, dem ʻHügel der Zurechtweisung’!» Und es nahm sich Josua weise Männer, in deren Herzen keine Torheit war, und wies die Israeliten zurecht durch die Fülle der ORAITA (*ʾôraytâ*), und er nannte den Ort: (Ort) der Umkehr eines Teils, der Israeliten zum Dienst (*pulḥān*) JHWHs.“[218]

MT berichtet vom Befehl JHWHs an Josua mit folgenden Worten: „Mache dir steinerne Messer/Schwerter“. Im TgJon lautet dies: „Mache dir scharfe Messer“. Ein feiner Unterschied zwischen beiden Texten ist ersichtlich. Nach MT liegt die Betonung auf dem „Stein“ als dem verwendeten Material der Beschneidung (vgl. Ex 4,25 Mose-Beschneidung durch Zipporah), während im TgJon auf die „Schärfe“ dieses Instruments Wert gelegt wird.

Das Targum aus der Kairoer Geniza setzt hingegen ganz andere Akzente. Es geht hier nicht um das „Machen“, sondern um das „Nehmen“. Damit ist die Uminterpretation des Textes vorbereitet: Josua nimmt zwei *Kriegs*werkzeuge (also nicht Beschneidungsgeräte). Dazu werden Schwerter und Lanzen[219] als zwei „weise Männer“ umgedeutet.[220] Ihre Aufgabe besteht darin, die Israeliten mit Hilfe der ORAITA (*ʾôraytâ*)[221] zurechtzuweisen, also den JHWH-Worten aus Tora und Propheten. Daraus oder gerade dadurch wird die weitere Umdeutung des Namens des Ortsgeschehens markiert. Die Ausführung des Befehls JHWHs findet am „Hügel der Zurechtweisung“ (also nicht am „Hügel der Vorhaut“) statt. Durch ihre „Zurechtweisung“, die der Beschneidung entspricht, durften die übriggebliebenen Reste, die diese Weisungen und den Dienst JHWHs annahmen bzw. von ihrem Irrtum der Götzenbilder, von der Unkenntnis, von der Gottlosigkeit umkehrten, die Scheidegrenze des Jordan überschreiten. Dort, im Gelobten Land, durften sie dann am 14. Nisan das Pascha feiern (Jos 5,10-12; vgl. Ex 12,48).

Eine Besonderheit des targumischen Textes zu Jos 5 aus der Kairoer Geniza liegt darin, „dass die im hebräischen Text im Zentrum stehende *Beschneidung* der Israelieten *so* nicht wiederge-

---

[217] MURRAY, Circumcision, 210 mit Anm. 29.
[218] Zitat in: FAHR/GLEßMER, Jordandurchzug, 31.
[219] Eine weitere Erklärung für *saypîn* und *rûmḥîn*, *siehe*: MURRAY, Circumcision, 209 Anm. 26 (auch zuvor bei APHRAHAT ebd., 203 Anm. 4).
[220] FAHR/GLEßMER, Jordandurchzug, 66f; die Zahl von „zwei weisen Männern“ bedeutet eine Parallelität zu Josua und Kaleb, zwei „weisen Kundschaftern“ und zugleich „streitbaren Kriegern“ gemäß Num 14,6ff.
[221] *Siehe* dazu M. I. GRUBER, The Meaning of *ʾôrāyĕtā’* in the Babylonian Talmud, in: *DERS.*, The Motherhood of God and Other Studies, Atlanta 1992, 231-247.

geben wird, sondern statt dessen von einer Zurechtweisung die Rede ist. Dieser Befund darf sicher nicht vorschnell so ausgewertet werden, dass für den Targumisten physische Beschneidung durch *Zurechtweisung* ersetzt wird. Vielmehr existiert offenbar innerhalb der Targume an denjenigen Textstellen, die bildhaft von der Beschneidung des Herzens sprechen, eine Auslegungstradition, bei der das Wort «beschneiden» nicht mehr benutzt, sondern das Bild in die gemeinte Sache aufgelöst wird.“[222]

Die Zurechtweisung zu unserem Heil liegt in Christus

Es soll versucht werden, eine solche Tradition der Auslegung im Umgang mit dem Wort „beschneiden“ in den Darlegungen Aphrahats herauszustellen. In der *XVII. Darlegung* „Über den Messias, den Sohn Gottes“ Kapitel 10 schreibt er:

> „Im Schluß der Rede hat er (zu erg. Jesaja) gesagt: «Er (zu erg: der Messias Jesus) wird getötet wegen der Sünden, gedemütigt wegen unserer Missetat. Die *Zurechtweisung* zu unserem Heil liegt auf ihm, durch seine Wunden werden wir geheilt» (Jes 53,5).“[223]

Die Aussage Aphrahats über die „Zurechtweisung“ Christi „zu unserem Heil“ geht aus der Ansicht hervor, dass der Messias in Jesus von Nazareth bereits gekommen ist. Ein anschauliches Bild der damals vertretenen Deutung vom „Hügel der Zurechtweisung“ findet nun mit der Lebenshingabe Jesu bis zum Kreuzestod auf dem Golgotha-Hügel seine „Wahrheit“. So kann Aphrahat im Anschluss an das vierte Lied des Gottesknechtes sagen: Die *Zurechtweisung* zu unserem Heil liegt in Christus. Durch seine Wunden werden wir geheilt (Jes 53,5).

In diesem Zusammenhang und für eine genauere Rückfrage nach dem „Werkzeug des Kampfes“ ist es nötig, einen Blick auf die Verwendung des Begriffs Kampf zu werfen. Zunächst ist seine Darlegung im Kontext des Krieges zu verdeutlichen:

> „An dem, was ich dir, Freund, geschrieben habe, dass das Reich der Esausöhne für seinen Geber bewahrt wird, zweifelt nicht: Jenes Reich wird nicht besiegt, da der heldenhafte Mann (*gabrā*

---

[222] FAHR/GLEßMER, Jordandurchzug, 93 (Kursive im Original).

[223] D 17:10; FC II, 427 (Text ist bereits zitiert in: 10.3. *bes. Die Kirche der Völker als der bunte Vogel*); *siehe* Peschitta-Text und Erklärung bei: H. HEGERMANN, Jesaja 53 in Hexpla, Targum und Peschitta (BFChTh 56), Gütersloh 1954, 101-102; weiters *siehe* auch: P. SEIDELIN, Der 'Ebed Yahve und die Messiasgestalt im Jesaja Targum, in: ZNW 35 (1936) 194-231; D. JUEL, Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity, Philadelphia 1992, 119-133; J. KIM, The Concept of Atonement in Early Rabbinic Thought and the New Testament Writings, in: *JGRChJ* 2 (2001–2005) 117-145; *DERS.*, Targum Isaiah 53 and the New Testament Concept of Atonement, in: JGRChJ 5 (2008) 81-98.

> *ga(n)bārā*), dessen Name Jesus ist, mit Macht kommt und seine Bewaffnung das ganze Heer des Reiches trägt.“[224] „Aber der Führer unseres Heeres ist größer als Gabriel und überragender als Michael und stärker als der Fürst (*šalit*) Persien: Er ist unser Herr und Lebendigmacher Jesus Christus […].“[225]

Wie bereits beim geschichtlichen Erlebnis Gideons dargelegt wurde, steht die Bewaffnung hier für das Anlegen der Rüstung oder ihrer „Bekleidung“,[226] die aus der Taufe als Ganzes resultiert. In einem Kapitel davor (D 5:23) legt Aphrahat die Reichs-Thematik dar. Das heilige Volk (= die Kirche als *q^{e}yāmā*[227]) ist Erbe des ewigen Reiches, wie der Propheten Hosea sagte, „den ganzen Bund Gottes «befreit er von der Last der Könige und Herrscher» (Hos 8,10).“[228] Die Christen sind die „Söhne des Reiches“.[229] Dahingehend sind auch die Gedanken in der *XIV. Darlegung* zu verstehen, wenn Aphrahat sagt:

> „Geliebte Söhne des Friedens, Jünger Christi, ihr seid das Licht der Welt, das Salz der Erde (vgl. Mt 5,13f), das Auge des Leibes (vgl. Mt 6,22f) […] Ihr seid die Schlüsselträger, die glaubwürdigen Hausverwalter, die neuen Schläuche, die Gewänder der Herrlichkeit (vgl. Mt 9,16f). Ihr seid die Apostel, die Brautbewerber der geschmückten Braut und Licht in der Finsternis. Ihr seid die Söhne des Friedens, Brüder Christi und Tempel des Geistes.
>
> Ihr seid die Läufer beim Wettkampf, die sich abmühen im Stadion und Kränze entgegennehmen (vgl. 1Kor 9,24) […] Ihr seid die im Kreuz Erlösten, erkauft durch das Blut und den Leib Christi. Ihr seid die Boten Christi, die wahren Herolde, die (Kinder) gebären aus dem Wasser. Ihr seid der Wohlgeruch, denn euer Duft verbreitet sich an allen Orten (vgl. 2Kor 2,15). Ihr seid die neue Schöpfung, in der sich kein alter Sauerteig befindet (vgl. 1Kor 5,7). Ihr seid diejenigen, die das Joch tragen, in Stille sitzen und die Gefangenen (zu erg.: Gegürteten) der Kirche. Ihr seid die Kinder der Kirche, Nährer ihrer Söhne und Sammler der Herde.“[230]

Die Bezeichnung „Söhne des Friedens“ im Glauben[231] an Gott in Jesus Christus, den „Felsenmann“[232] und nach dem Beispiel und Vorbild Christi, den Herrn des Friedens,[233]

---

[224] D 5:24; FC II, 177; BRUNS, Christusbild, 171 mit Anm. 108.
[225] D 3:16; FC I, 135; *siehe* auch oben: 5.1.4; dazu auch BRUNS, Christusbild, 171 mit Anm. 109.
[226] D 6:1; FC I, 186.
[227] *Siehe*: NEDUNGATT, Covenanters, 196-199, mit weiteren Belegen aus Dan 11,28-30 und 1Makk 2,19-22.
[228] D 5:23; FC II, 176; danach folgt ein weiterer Beleg aus Dan 7,27.
[229] D 5:23; FC II, 177 mit Anm. 11 von BRUNS bezüglich des Wortes „rešimin“: bezeichnet mit dem Siegel des Kreuzes in der Taufe.
[230] D 14:38; FC II, 374.
[231] Vgl. D 10:9; FC I, 279, hier spricht APHRAHAT von den „Söhnen unseres Glaubens“ (*bnay haymānutan*); zuvor in D 6:2; FC I, 188 ist die Rede von den „Söhnen des Lichts“ und den „Söhnen des Guten“.
[232] Vgl. dazu M. HENGEL, Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien, Tübingen ^{2}2007, 21-44.
[233] *Siehe*: D 9:4; FC I, 258; D 14:16.30.49; FC II, 346. 362. 392; D 20:9; FC II, 506 (Texte sind bereits zitiert in: 1.2.4. mit Anm. 190); Vgl. dazu N. V. HARRISON, The Human Person as Image and Likeness of

erinnert an die biblische Aussage über den von Gott gestifteten „Friedensbund“.[234] Wie Paulus in seinen Briefen präzisiert, ist die Gottesbezeichnung als „Gott des Friedens“[235] bzw. „Gott der Liebe und des Friedens“[236] hervorzuheben.[237] An anderer Stelle sagt Aphrahat: „Wer den Frieden schaffen will, gehört zu den Söhnen Gottes.“[238] Die christologische Grundlegung und Ausrichtung sowie die Ethik des Friedensbundes[239] braucht nicht eigens betont zu werden.[240] In diese Richtung deutet etwa auch WINFRID CRAMER:

> „Er (zu erg.: Aphrahat) weiß, dass der Christ bereits in das Reich Christi und somit in einen Frieden hineingenommen ist, den er nicht allein schafen kann; doch gerade von diesem geschenkten Frieden her kommt ihm als «*Sohn des Friedens*» die Verpflichtung zu, den Frieden zu lieben, ihn zu wahren und im Frieden zu handeln, damit er einst in der Vollendung das Reich erben kann. […] Das Friedenshandeln des Christen beschränkt sich nach Afrahat keineswegs auf bloße Verhinderung eines Kriegs, sondern setzt schon bedeutend früher ein. Es beinhaltet eine umfassend positiv gerichtete Aktivität, die die ganze Breite des alltäglichen Lebens einbezieht und so implizit jeder feindlichen Auseinandersetzung den Boden entziehen wird.“[241]

GEORG NEDUNGATT hat dazu kommentiert:

God, in: M. B. CUNNINGHAM/E. THEOKRITOFF (ed.), The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology, Cambridge [3]2010, 78-92, hier: 81-82.

[234] RENDTORFF, „Bundesformel”, 78f.; Vgl. W. M. SWARTLEY, Covenant of Peace. The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics, Michigan 2006, 177-188.

[235] Röm 15,33; 16,20; 1Kor 14,33; 2Kor 13,11; Phil 4,9; 1Thess 5,23; vgl. Hebr 13,20.

[236] 2Kor 13,11; *siehe* dazu SWARTLEY, Covenant of Peace, 189-221.

[237] *Siehe* dazu: R. FELDMEIER, „Ein Gott und Vater aller“. Exegetische Beobachtungen zum neutestamentlichen Monotheismus, in: Early Christianity 1 (2010) 195-217, hier: 207.

[238] D 6:1; FC I, 187; Vgl. CRAMER, Die Seligpreisung, 75; H. WINDISCH, Friedensbringer – Gottessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung, in: ZNW 24 (1925) 240-260, *bes*. 240.248 und 259.

[239] Aus den bisherigen Erörterungen, besonders im Zusammenhang mit der sog. Regel APHRAHATs ist deutlich zu sehen, dass eine individualistische Ethik ohne gesellschaftliche Relevanz APHRAHAT fern lag.

[240] *Siehe* dazu D 14:32; FC II, 364: „Geliebte, die Schriften Gottes zu lernen und zu lesen, genügt nicht, sondern man muss sie auch tun. Die Sache erscheint uns folgendermaßen: Solange ein Mensch in Zank und Streit verharrt, wird sein Gebet nicht angenommen, seine Bitte nicht erhört, steigt sein Opfer von der Erde nicht auf (vgl. Mt 5,23f), werden seine Almosen zur Vergebung seiner Sünden nichts bewirken. Denn solange es keine Ruhe und keinen Frieden gibt, steht die Tür dem Bösen offen, herrschen weder *Zurechtweisung* noch Zucht, gibt es weder Gericht noch Untersuchung, ist der Weizen mit Spreu versetzt (vgl. Mt 13,24-30) und vermischt mit Unkraut, wachsen Dornen empor, mehren sich die Unruhestifter, nehmen die Spötter zu, fehlen *Zurechtweisungen*, Tadel und Verstand, ist das Salz schal (vgl. Mt 5,13), finster das Auge (vgl. Mt 6,22f), der Leib düster, die Geschäftigkeit dahin, herrscht kein Friede für den, der ein und ausgeht. Diese Früchte bringen Streit hervor. *Denn jetzt werden alle Siegreichen erkannt, werden die Eifrigen ausgesondert und alle Tapferen erprobt. Denjenigen, die in Frieden laufen und sich in Ruhe abmühen, ist Lohn sicher und reiche Belohnung. Sie sind die, die in die Bresche treten und den Wall errichten (vgl. Ex 22,30), die sich selbst Mühe geben um ihres Volkes willen und die verzeichnet sind in gutem Angedenken zusammen mit dem Vortrefflichen und den eifrigen Arbeitern*“ (Kursivierung vom Verfasser); weiters D 14:37; FC II, 371f.; *siehe* auch oben: 10.2.

[241] CRAMER, Seligpreisung, 75 (Hervorhebung im Original).

„Those who enter into this new covenant through baptism enjoy freedom from the dominion of earthly potentates and have a special claim on the protection of God. This reflection on freedom occurs in the treatise «on Wars», and is a direct application of the covenant idea. A vassal prince changing his allegiance from one suzerain to another is no longer subject to the former one. Now, «the holy people chosen in the place of the people, has inherited an eternal kingdom (cf Dan 7:27) … and God has set the holy people free» (232-3-6)."[242]

Im unmittelbaren Anschluss an das 38. Kapitel der *XIV. Darlegung* sagt Aphrahat weiter:

„Ihr seid die vortrefflichen Hirten, die ihre Herden auf gute Weide führen, und unser Erlöser Jesus Christus ist der Oberhirte (*raḇ rāʿawwātā*), Licht in der Finsternis und Lampe auf dem Leuchter, die die Welt erleuchtet und ihre Sünden gesühnt hat."[243]

Christus wird als der „Oberhirte" bezeichnet, der die göttliche Hirtensorge für seine Herde den Amtsträgern und zwar in der Linie der Apostel (vgl. Mt 10,5-7; Joh 21,14-17) anvertraut hat.[244] An anderer Stelle führt Aphrahat aus:

„Tragen wir sein *Prägemal* auf unseren Leibern, dass wir errettet werden vor dem kommenden Zorn. Furchtbar ist nämlich der Tag, an dem er kommt; wer kann ihn ertragen? (Joel 2,11; Mal 3,2). Heftig und glühend ist sein Zorn, und er vertilgt alle Frevel. Setzen wir auf unser Haupt den *Helm der Erlösung* (Eph 6,17), dass wir nicht im Kampf verwundet werden und sterben. Gürten wir unsere Lenden mit Wahrheit (Eph 6,14), damit wir nicht als Schwächlinge im Kampf erfunden werden. Erheben wir uns und wecken wir Christus auf, dass er uns die Stürme besänftigt (Mt 8,25). Nehmen wir den Schild gegen den Bösen, die Bereitung der *Frohbotschaft unseres Erlösers*. Empfangen wir von unserem Herrn *Vollmacht*, über Tiere und Skorpione zu treten (Lk 10,19). Dämpfen wir in uns den Zorn mitsamt aller Wut und dem Bösen. Schmähungen sollen nicht aus unserem Mund hervorgehen, mit dem wir zu Gott beten. Seien wir keine Fluchenden, damit wir vom *Fluch des Gesetzes* errettet werden (vgl. Gal 3,10) […] Ergreifen wir die Bewaffnung zum Streit, die Bereitung des Evangeliums (Eph 6,16)."[245]

Die Rede vom „Prägemal auf unseren Leibern" steht in enger Verbindung mit dem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), dem Gesalbten (*m^{e}šīḥā*).[246] Durch die Ölsalbung *vor* der

---

[242] NEDUNGATT, Covenanters, 198.
[243] D 14:39; FC II, 375.
[244] Vgl. F. NIKOLASCH, Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter (WBTh 3), Wien 1963, 156.
[245] D 6:1; FC I, 183f (Kursievierung vom Verfasser).
[246] *Siehe* oben: 4.3.2. im Zusammenhang mit der Bethel-Stein-Episode gemäß Gen 28,10-22; Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 3,9: „Auch das Öl, das Jakob auf den Stein goß, ihn kennzeichnend, dass (der Stein einst) zum Haus Gottes werde. Siehe nach diesem Typus sind eure Körper mit heiligem Öl gezeichnet worden. Seid Tempel für Gott, und ihm sollen eure Opfer dienen!"; Vgl. dazu DUNCAN, Baptism, 112f.; BROCK,

Taufe[247] – zunächst durch den Bischof und dann durch Diakone [*šammašê*] oder Diakonissen [*ʾmšammašê*)[248] – nehmen die Täuflinge an der Salbung Christi zum König Anteil und durch die Handauflegung des Bischofs/des Priesters[249] werden sie wie Jesus durch die Handauflegung des Johannes zum König-Priester „gesalbt“.[250] Die Getauften besitzen damit die Unvergänglichkeit als eine neue Existenz in der Sphäre Gottes [251] und erhalten dadurch den göttlichen Schutz und Beistand[252] sowie göttliche Vollmacht und Beauftragung.[253]

Anders als bei Paulus, bei dem der Ausdruck „Fluch des Gesetzes“ mehr auf das Deuteronomium[254] Bezug nimmt, spielt dieser Ausdruck bei Aphrahat eindeutig auf die Sündenfallgeschichte in Genesis 3 an. Es geht also um den alten Fluch des Adams, d.h. des ganzen Menschengeschlechtes.[255] Der König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*), der Adamssohn (*bar ʾādām*), bringt die Heilsfrüchte vom Lebensbaum bzw. Baum der Erkenntnis wie-

---

Annunciation, 81 mit Anm. 28, hier weist Sebastian BROCK auf die targumisch-palästinensische Tradition von Gen 49,10-12 hin.

[247] D 12:13; FC II, 312; D 23:63; FC II, 574: „[…] wenn dir die drei großen und preiswürdigen Namen bewusst sind, die über deinem Haupte angerufen wurden, Vater, Sohn und Geist der Heiligkeit, als du *die Bezeichnung deines Lebens* empfingst, wenn dir die Taufe bewusst ist […]“ (Kursivierung vom Verfasser); Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 3,16: „Siehe mit dem Öl werdet ihr bezeichnet, in der Taufe vollendet, mit der Herde vereint, vom Körper (des Herrn) genährt“; Vgl. DUNCAN, Baptism, 108f. 113. 122f.

[248] DUNCAN, Baptism, 118. 131; in Bezug auf diese Handlung und die amtliche Funktion ist in den Schriften APHRAHATs nichts deutlich erkennbar, aber wenn man andere Texten aus dieser Tradition heranzieht, kann man wohl annehmen, dass diese „überlieferten Handlungen“ auch bei APHRAHAT und seiner Gemeinde praktiziert wurden; *siehe*: ActThom, 157-158 (Text: NTApo ^{6}II, 363); *DidSyr* 16,1 (Text: ACHELIS/FLEMMING, 84f; VÖÖBUS, 155f.; STEWART-SYKES, 192f; Vgl. CONNOLLY, 146f); dazu: SCHLARB, Witwe, 36-75; B. VARGHESE, Eucharist in the Syriac Acts of Judas Thomas, in: Harp 21 (2006) 239-250, hier: 246; THEODOROU, Weihe, 42f.; *DERS.*, Frauenordination, 51; *siehe* oben im ersten Teil: 2.6.

[249] D 9:4; FC I, 258; D 14:39; FC II, 375; D 23:63; FC II, 574; Vgl. TDN 2,8 – das wahrscheinlich aus den monophysitischen Kreisen Syriens in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts verfasst wurde (Text: RAHMANI, 127f.; COOPER/MACLEAN, 124-127). Interresanterweise gibt auch dieses „Testament” Zeugnis über die anerkannte Funktion der Diakonissen; *siehe*: THEODOROU, Weihe, 58.

[250] Vgl. D 23:2; FC II, 529 (Text ist bereits zitiert in: 10.3. *bes.*: *Die Kirche der Völker als der bunte Vogel*.)

[251] *Siehe* oben: 5.2.1.

[252] BRUNS, Christusbild, 171f: „Durch das Sakrament der Taufe und durch das leuchtende Vorbild Christi, der die Welt überwunden hat, wird auch der einzelne Asket in die Lage versetzt, siegreich zu bleiben“; *siehe* dazu: BROCK, Holy Spirit, 100-103.

[253] Diese Aussagen stehen in nächster Nähe zu jener Auffassung des Menschen, die sich am Anfang der Bibel findet: Der Mensch ist Bild Gottes, und das hängt zusammen mit der Herrscherstellung des Menschen; Vgl. oben: 4.3.2. und 5.3.4.

[254] Dtn 27,11-16; 28,15-68; Vgl. auch Mal 2,2; Gal 3,13 nach Dtn 21,2; LEHTHO, Moral, 162.

[255] Vgl. D 6:6; FC I, 193 (Text ist bereits zitiert in: 5.3.3. *bes.: Mt 6,6: Der Mund und die Kammer des Herzens*; mit Anm. 256); *siehe* dazu H. KAFFKA, „Die Schädelstätte wurde zum Paradies“. Das Kreuz Christi im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition (Oikonomia 35), Erlangen 1995, 132.

der und ermöglicht dadurch den Adamssöhnen/Adamskindern den Zugang zur paradiesischen Heilssphäre Gottes.[256]

Aus diesen Beschreibungen ist die soteriologische Funktion Jesu Christi als letzter Kundschafter (Hebr 1,1f) zu unterstreichen. Aphrahat bekennt Gottvater als Initiator und Vollender; als den Sendenden und dessen zuvor-kommende Bewegung in Jesus als „Herold (*kārozā*) und Apostel des Höchsten (*šᵉlīḥā da-mrayyamā*)“ (vgl. Hebr 3,1; Gal 4,4).[257] Er ist der „Einzige“ von Gott, der die Kunde gebracht hat (Joh 1,18). Das, was in der Existenz Jesu als Spruch (*peṯgāmā*), Rede (*mēmrā*) und Wort (*mellᵉṯā*)[258] „bei Gott“ schon immer angelegt war, verwirklicht sich in der Zeit und im Raum, in der Kundgabe seiner selbst (Joh 1,14). Vor diesem Wort Gottes, d.h. vor dem in seinem Wort präsenten Gott, stehen alle Menschen als „Hörer“ dieses seines Wortes.[259] Auf diese Weise verdeutlicht Aphrahat, verankert in der biblisch-jüdischen Tradition, nochmals die Auffassung: Gott gewinnt eine konkrete Gestalt im Hör-Akt des Menschen. Das heißt weiter: Der Weg ständigen Hörens und Eingehens auf den Anspruch Gottes führt zur Vollendung bei Gott. Im Hören seiner Stimme, das zu neuem Tun führt, liegt also das Heil.[260] Gemäß Aphrahat manifestiert sich dieses lebenspendende Wort Gottes, seine unendliche Sinnfülle zur Freude des Herzens vor allem in der Bibel.[261] *Kurz*: Die Heilige Schrift in ihrer Gesamtheit ist das Gesetz. Sie gilt ebenfalls im übertragenen Sinn als Schild gegen die böse, schmutzige Begierlichkeit und als Waffe zum Streit.

Wie bereits festgestellt, gelten die ORAITA (*ʾôraytâ*)[262] sowie die atl. Paränesen und auch die damit verbundenen Ermahnungen allen Menschen als „Empfängern“. Ein Bei-

---

[256] D 23:3; FC II, 528; *siehe* oben: 3.1.1. *bes.*: *Christus, der Bauschlussstein*.
[257] D 14:39; FC II, 376.
[258] D 1:10; FC I, 87; D 2:3; FC I, 101; D 23:44; FC II, 555; *siehe* oben: Kapitel 8 und 9; weiters *siehe*: BRUNS, Christusbild, 177 mit Verweis auf die gnostische und islamische/koranische Tradition.
[259] Vgl. STEINS, Priesterschaft, 35f.
[260] *Siehe*: BROCK, *Ruaḥ*, 341-342; *DERS.*, Passover, 5 (und die Belege dort); Vgl. E. ZENGER, »Hört, auf daß ihr lebt« (Jes 55,3). Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des Gotteswortes, in: J. SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger, Stuttgart 1983, 133-144; Vgl. hierzu TH. NISSLMÜLLER, Homo audiens. Der Hörakt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2008, 28.
[261] *Siehe* oben: 1.2.3; dazu auch SCHMIDT, Typologien, 66-68.
[262] LEHTHO, Moral, 160 mit Anm. 8; APHRAHAT verwendet dieses Wort *ʾôraytâ* sieben Mal in seinen Schriften. Fünf Mal findet es sich in der zweiten Darlegung „Über die Liebe“, in der er die Praxis des doppelten Liebesgebotes als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten erklärt. Einmal steht es in der

spiel dafür ist dem Text aus der Darlegung „Über die Beere“ zu entnehmen, der zum Teil schon im 2. Kapitel dieser Arbeit zitiert wurde.

> „Die Hauptsache aller guten Werke ist das, was vor Gott erforderlich ist, dass man nämlich glaubt, dass Gott einer ist, und zusammen mit dem Glauben die Gebote hält. Wenn jemand bekennt, dass Gott einer ist, aber seine Gebote übertritt und sie nicht hält, steht es für ihn nicht fest, dass Gott einer ist […] Gott hat befohlen: «Bewahrt meine Gebote und tut sie!» (Lev 22,31). Wer seine Gebote nicht hält, der leugnet Gott offensichtlich ab, denn für ihn ist der Herr der Gebote nicht wahr. Gott hat gesagt: «Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst kein Lügenzeugnis geben! Ehre deinen Vater und deine Mutter (Lk 18,20)! Was dir verhaßt ist, das tue deinem Nächsten nicht an!» (Mt 7,12). Denn wer glaubt, dass Gott die Mörder richtet, tötet nicht. Wer tötet, ist nicht fest davon überzeugt, dass Gott existiert. Wer glaubt, dass Gott die Ehebrecher richtet, bricht die Ehe nicht. Wer die Ehe bricht, ist nicht fest überzeugt, dass Gott existiert. Wer glaubt, dass Gott die Diebe richtet, stiehlt nicht. Wenn jemand stiehlt, ist er nicht fest überzeugt, dass Gott existiert. So verhält es sich auch mit allen (anderen) Geboten.“[263]

Es bestätigt sich hier nicht nur die enge Verbindung zwischen Glauben und Ethik, sondern auch, dass Aphrahat an den Dekaloggeboten als erweiterter Version des doppelten Liebesgebots festhält.[264] Davon zu unterscheiden ist aber nun ihre „Schärfe“ als erlösendes Gottes Urteil,[265] das nach Aphrahat in der Gesamtheit des Christusereignisses liegt. Mit Christus beginnt eine eschatologische Zeit als letzte Chance der Entscheidung. In Kombination mit dem Text aus dem Propheten Hosea schärft Aphrahat diesen Gedanken seinem Disputpartner in der Auseinandersetzung über das Gleichnis Jesu ein:

> „Ebenso hat auch der Prophet Hosea gesagt: «Zündet euch die Lampe an und sucht den Herrn!» Unser Herr Jesus Christus hat gesagt: «Welche Frau, die zehn Drachmen hat und eine davon verliert, würde nicht die Lampe anzünden, das Haus ausfegen und die Drachme suchen, die sie verloren hat?» (Lk 15,8). Wer ist denn diese Frau? Doch nur die Versammlung des Hauses Israels, der zehn Gebote gegeben worden waren und die das erste verloren hat, jenes, das sie ermahnt hat mit den Worten: «Ich bin der Herr, euer Gott, der euch heraufführte aus dem Lande Ägypten» (Ex 20,2; Dtn 5,6). Sobald sie aber das erste Gebot verloren hatten, konnten sie auch die neun folgen-

---

Einführung dieser Darlegung; vier Mal setzt er es direkt mit den Worten Jesu im Bezug. Eine weitere Verwendung ist in D 1:19 und 21:18 zu finden.

[263] D 23:62; FC II, 572 (z.T. wurde zitiert in: 2.1.2).

[264] D 2:1; FC I, 99: „In der Tat, mein Lieber, das ganze Gesetz und die Propheten hängen an den beiden Geboten, wie es unser Erlöser gesagt hat: «Für den, der sich überzeugen lässt, sind Weisung und Propheten zu gering, als dass sie ihn überzeugen könnten» (vgl. Lk 16,31). Denn unser Erlöser hat gesagt: «An diesen beiden Geboten hängen Weisung und Propheten», nämlich «dass man den Herrn lieben soll aus ganzer Seele, mit ganzer Kraft und mit seinem ganzen Vermögen», und «dass man den Nächsten lieben soll so wie sich selbst» (Mt 22,37.39f).“

[265] D 23:2; FC II, 527; *siehe* oben: 6.1.2.

> den nicht bewahren, da vom ersten die neun abhängen. Denn es war gar nicht möglich, dass sie, als sie Baal verehrten, die neun Gebote bewahrten. Sie hatten nämlich das erste Gebot verloren wie jene Frau, die eine von den zehn Drachmen verloren hatte. Es rief (daher) der Prophet: «Zündet euch die Lampe an und sucht den Herrn!» (Hos 10,12).“[266]

Solche Kritik Jesu an den Juden,[267] die später auch beim Syrer Ephräm[268] zu finden ist, gilt sicher auch für alle „anderen“, denn Christus ruft nicht nur das jüdische Volk zur wahren Gesetzesbeobachtung.[269] Das heißt weiter: „To accept Christ is to return to the essence of the Law”,[270] was auch bedeutet: die Zurechtweisung zu unserem Heil liegt bei ihm (Jes 53,5),[271] denn durch ihn *geschieht* die Wahrheit des Gesetzes.[272]

Das Anlegen der Waffen Christi als Rüstung für den Wettkampf

In diesem Zusammenhang ist die mystisch-asketische und moralisch-ethische Zurechtweisung Aphrahats zu beachten. Die Kirche als *q^{e}yāmā* und ihre Kinder/Söhne sind schon rein durch das Wort (vgl. Joh 15,3) und werden „Söhne seines Geheimnisses“ [Gottes] (*b^{e}nay rāzēh*),[273] wenn sie diese herrliche Stimme (*qālā*) Gottes zur Freude

---

[266] D 1:11; FC I, 88-89.
[267] APHRAHAT verwendet die suchende Frau nicht als Bild für Gott, der die verlorenen Menschen sucht.
[268] EPHRÄM, *CDiat* 14,19.
[269] *Siehe* auch D 2:7; FC I, 104f: „Dieses Wort nun, das unser Erlöser sprach, dass Weisungen und Propheten (vom Doppelgebot der Liebe) abhängen, ist schön, gut und angemessen. Denn folgendermaßen hat unser Herr gesagt: «Nicht einmal ein Buchstabe, das Jud, wird von Weisung und Propheten vergehen, bis all das geschehen wird» (Mt 5,18). Denn er nahm Gesetz und Propheten, hängte sie an den beiden Geboten auf, hob aber nichts von ihnen auf. Wenn du nun sorgfältig auf dieses Wort schaust, dann ist es in der Tat so, dass die Beobachtung des Gesetzes und all das, was in ihm geschrieben steht, diesem Wort zugrunde liegen: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft und aus deinem ganzen Herzen!» (Dtn 6,5; Mt 22,37). Alles, was nach dem Gesetz getan wird, soll (die Menschen) dazu bringen, den Herrn, ihren Gott, zu lieben und den Nächsten seines Fleisches wie sich selbst. Diese beiden Gebote (stehen) über dem Gesetz. Wenn du nun aufmerksam auf das Gesetz schaust, steht am Anfang des ganzen Gesetzes folgendes geschrieben: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich heraufgeführt hat aus dem Land Ägypten. Du sollst dir neben mir kein Bildnis und kein Gleichnis machen» (Ex 20,2.4). Solange also jemand sich neben Gott kein anderes Bild macht, (steht er) unter jenem Wort, von dem Gesetz und Propheten abhängen. Sei dessen eingedenk, mein Lieber, was ich dir geschrieben habe, dass den Gerechten das Gesetz nicht auferlegt ist (vgl. 1Tim 1,9). Wer nämlich die Gerechtigkeit bewahrt, steht über *Gebot, Gesetz und Propheten*. So bleibt das Wort wahr, das unser Herr gesprochen hat: «Kein *Jud*buchstabe wird vom Gesetz und den Propheten vergehen» (Mt 5,18). Denn er hat sie versiegelt und an die beiden Gebote gehängt“ (Kursivierung vom Verfasser); *siehe* dazu die Rede von der *J*udbuchstabe im Zusammenhang mit dem Namen *J*esu bzw. dem Anfangsbuchstaben seines Namens, in: *DidSyr* 21 (Text: VÖÖBUS, 224-225).
[270] LEHTHO, Moral, 165.
[271] D 17:10; FC II, 427.
[272] D 2:5; FC I, 102; Vgl. dazu D 1:8; FC I, 89 mit Verweis auf Ps 19,5; D 1:10; FC I, 89 mit Verweis auf Ps 119,105; *siehe* auch oben: 4.2.2. und 9.1.
[273] D 14:39; FC II, 376.

ihres Herzens hören. Indem sie immer im Gehorchen wachsam bleiben sowie in den „Gesetzesbeobachtungen“[274] seines Gebotes tapfer und bereit, stets zu „bellen“ wie „Hunde“,[275] dann werden sie den mystisch-asketischen „Stand“ als „Söhne der Auferstehung“ (*b^{e}nay q^{e}yāmtā*)[276] erhalten.[277] Es handelt sich um Bund-Stand-Auferstehung des ganzen Menschen, d.h. um seine persönlichen wie sozialen, seine leiblichen wie auch psychischen und geistigen Lebensbereiche.

Weiters ist die Bedeutung Christi als Gottes-Werkzeug zu beachten. Beruhend auf einer tiefen mystisch-asketischen Erfahrung bedeutet das Wort „beschneiden“ für Aphrahat mehr als nur eine bloße Zurechtweisung. Seine Umdeutung liegt dem Akt des Eingehens und der Einwohnung Christi im Herzen des Menschen zugrunde, die eine innere Umgestaltung des Menschen bewirkt (vgl. Jer 31,31.32).[278] Die vollzogene Beschneidung bedeutet *q^{e}yāmā*, d.h. eine mystische Vereinigung mit Christus, dem Wort, das der Bund ist und dem Auferstandenen, der schon bei Gott ist. Mit diesen Gedanken steht Aphrahat in der biblischen und syrischen Tradition. Er zeigt ihr Spezifikum im Ausdruck vom „Anziehen“ bzw. „Anlegen“ der Bewaffnung Christi aus dem Wasser der Taufe.

> „Wer die Bewaffnung aus dem Wasser (der Taufe) *anzieht*, werfe sie nicht fort, damit er nicht unterliegt. Wer den Schild gegen den Bösen trägt, nehme sich in Acht vor den Geschossen, die er schleudert (vgl. Eph 6,16). Wer sich selbst lähmt, an dem hat sein Herr keinen Gefallen. Wer über das Gesetz des Herrn nachsinnt, lasse sich durch die Gedanken dieser Welt nicht beirren. Wer über das Gesetz des Herrn nachdenkt, gleicht einem Baum, der gepflanzt ist am Wasser (Ps 1,3). Wer

---

[274] D 2:5-6; FC I, 103; Vgl. D 6:20; FC I, 213: „Das Gesetz Gottes sei allezeit dein Gedanke“; D 14:35; FC II, 368: der Weise „erwägt alles, was ihm befohlen ist“; *siehe* auch: LEHTHO, Moral, 162.

[275] D 7:21; FC I, 229-230: „Von all den Tieren, die zugleich mit dem Menschen erschaffen wurden, ist nicht eines, das seinen Herrn so liebt wie der Hund und Tag und Nacht Wache hält. Auch wenn er von seinem Herrn Prügel bezieht, geht er dennoch nicht von ihm fort. Und wenn er mit dem Herrn auf die Jagd geht und ein starker Löwe seinem Herrn begegnet, gibt er sich selbst in den Tod für seinen Herrn. So tapfer sind auch die, die aus dem Wasser ausgesondert wurden. Sie folgen ihrem Herrn wie Hunde, überliefern sich für ihn dem Tod und kämpfen seinen Streit beherzt. Sie halten Wache Tag und Nacht und bellen wie Hunde, wenn sie über das Gesetz nachdenken Tag und Nacht (Ps 1,2). Sie lieben unseren Herrn und lecken seine Wunden, wenn sie seinen Leib nehmen und ihn auf ihre Augen legen und ihn lecken mit ihren Zungen, wie ein Hund seinen Herrn ableckt. Die aber nicht über das Gesetz nachdenken, heißen «stumme Hunde, die nicht bellen können; alle die nicht eifrig fasten, heißen gierige Hunde, die sich selbst nicht sättigen können» (Jes 56,10f). Die aber eifrig um Erbarmen bitten, empfangen das Brot der Söhne, und man wirft es ihnen zu (Mt 15,26).“

[276] D 8:16; FC I, 249; *siehe* oben: 5.2.4.

[277] *Siehe* oben: 9.3.3; Vgl. OdSal 9,11a; hier gilt der asketisch-monastische Ausdruck *qwm* spezifisch für Bund-Stand-Auferstehung (Text: LATTKE, 119 mit Anm. 13).

[278] *Siehe* oben: 5.3.1.

sein Vertrauen auf den Herrn setzt, gleicht einem Baum, der feststeht über einem Bach (Jer 17,7f). Wer auf den Menschen vertraut, empfängt die Verwünschungen Jeremias (Jer 17,5).“[279]

Im Vergleich zu anderen Texten liegt die Betonung hier auf der vorausgehenden Liebe Gottes und dem aktiven Tun Gottes. Die Taufe liegt nicht in der Machbarkeit des Menschen, sondern sie ist allein unverdiente Gabe Gottes. Ebenso ist es mit der verheißenen Zukunft. Sie kann nicht gemeistert und angestrebt werden; sie stellt sich nicht als Erfolg menschlicher Taten und Anstrengungen ein, vielmehr ist sie ausschließlich Tat Gottes.[280] In diesem Messias-Christus ist die lebenspendende Gabe der Gesetze Gottes als Heilsangebot der verheißenen Zukunft des Reiches Gottes zugegen. Er führt es nun zur Vollendung, zum verheißenen Land des Lebens. Im nächsten Kapitel dieser *VI. Darlegung* schreibt Aphrahat:

„Kunstreich ist nämlich, mein Lieber, unser Feind, und listig, der gegen uns kämpft. Gegen Tapfere und Siegreiche rüstet er sich, damit sie erschlaffen. Schwach sind nämlich, die ihm gehören; er kämpft nicht mit Gefangenen, die von ihm gefangen sind. Wer Flügel hat, fliegt ihm davon, dass die Geschosse, die er sendet, ihn nicht treffen. Die Geistigen sehen ihn kämpfen, doch vermag seine Waffe nichts gegen ihre Leiber. Alle Söhne des Lichts fürchten sich nicht vor ihm, da die Finsternis vor dem Licht flieht. Die Söhne des Guten fürchten sich nicht vor dem Bösen, denn er (zu erg: Gott) hat ihn (zu erg: den Bösen) ihren Füßen zum Zertreten überlassen.“[281]

Die Bedeutung Christi bzw. seines einwohnenden Geistes ist innerste Kraft des Menschen. Es geht hier um Waffen im übertragenen Sinn. Christus bzw. sein Geist gilt

---

[279] D 6:1; FC I, 187f.

[280] Mit dieser Behauptung steht APHRAHAT ganz in der Linie der jüdisch-rabbinischen Tradition, *siehe*: *b*Joma 85b = *m*Joma 89: „Heil euch, Israel! Vor wem reinigt ihr euch selbst, und wer reinigt euch? Es ist euer Vater im Himmel“; Vgl. J. J. PETUCHOWSKI, Zur Dialektik der Kappara. Einführung in das jüdischen Verständnis von Umkehr und Versöhnung, in: H. HEINZ/KL. KIENZLER/J. J. PETUCHOWSKI (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg i.Br. u.a. 1990, 184-196, hier: 196: „Dass es *Gott* ist, der die Versöhnung gewährt, Gott, vor dem sich der Mensch reinigt, und Gott selbst, der den Menschen reinigt“ (Hervorhebung im Original).

[281] D 6:2; FC I, 188; Vgl. D 6:17; FC I, 210: „Du magst vielleicht sagen: «Wie viele sind der Satan? Denn siehe, mit vielen kämpft er.» Höre nun und laß dich überzeugen, von den Dingen, die ich dir über Christus dargelegt habe, dass er auf viele verteilt ist und doch nichts ermangelt. Denn ein Haus, durch dessen Luke nur ein wenig Sonne eintritt, ist dadurch ganz erleuchtet. Auch der Mensch, in den nur ein wenig von Satan eintritt, ist ganz finster. Höre, was der Apostel gesagt hat: «Wenn Satan einem Lichtengel gleicht, ist es keine große Sache, wenn seine Diener wie Diener der Gerechtigkeit erscheinen» (2Kor 11,14f). Unser Herr hat zu seinen Jüngern gesagt: «Seht, ich habe euch Vollmacht gegeben, das Heer des Feindes zu zertreten» (Lk 10,19) Die Schriften zeigen an, dass er ein Heer und auch Diener hat. Über Hiob heißt es nämlich: «Gott setzte ihn instand, seinen Krieg zu führen» (Ijob 40,14). Diese Diener also, die er hat, lässt er in die Welt eilen, um Krieg zu führen. Jedoch wisse, dass er nicht offen kämpfen kann, da er (zu erg: Gott) über ihn Macht gegeben hat seit der Ankunft unseres Lebendigmachers: Er raubt also (nur) und stiehlt.“

gleichsam als Bewaffnung und geistiges Kampfmittel gegen den Bösen/Satan. Charakteristisch dafür ist, dass Aphrahat vom „Anziehen“ bzw. „Anlegen“ der Bewaffnung Christi spricht, eine Formulierung, die in der bereits besprochenen „Kleidungs-Metapher“ bei der Taufe ihren Ursprung hat.[282]

Mit dieser Bewaffnung Christi wird dem Getauften auch im Glauben und mit der eingegossenen Tugend ein lebendiger Glaubensvollzug geschenkt. Auch geht es hier um das tugendhafte Leben als christlich-asketische Waffe. An erster Stelle steht der Glaube, dessen Heilsmacht und Heilungskraft als Fundament für alle anderen Tugenden gilt:

> „Dies ist alles, mein Lieber, was ich dir aufgeschrieben habe, da ich dich in der ersten Rede über die Sache des Glaubens unterrichtet habe, dass im Glauben das Fundament jenes Bundes (*auch*: Standes) gefestigt werden kann, in dem wir *stehen*. In dieser zweiten Rede, die ich geschrieben habe, habe ich dich erinnert, dass das ganze Gesetz und die Propheten an zwei Geboten hängen. Von diesen Geboten hat unser Erlöser gesagt, dass in ihnen das ganze Gesetz und die Propheten eingeschlossen seien. Im Gesetz ist der Glaube eingeschlossen, im Glauben wird die wahre Liebe gefestigt, die von diesen beiden Geboten her existiert, und wenn der Mensch den Herrn, seinen Gott, liebt, liebt er auch den Nächsten wie sich selbst.“[283]

Man erkennt hier eine dynamische Bewegung, die sich auf die Stabilität stützt: vom Glauben zur Liebe, von der Liebe zur Hoffnung, von der Hoffnung zur Rechtfertigung, von der Rechtfertigung zur Vollendung und von der Vollendung zur Vollkommenheit. Dies erklärt auch, weshalb Aphrahat die mannigfaltigen Tugenden für eine asketische Lebenshaltung in der Nachfolge Christi[284] für wichtig hält. Ein Beispiel dafür ist sein Gedanke über das Gebet als geistliche Waffe. Aphrahat spricht zunächst über den Geist Gottes in Christus und setzt dies fort:

> „Diese Art (der Versuchung) hat auch der Mensch. Zur Stunde, da er in sich selber spürt, dass er nicht im Geiste glüht und sein Herz in das Denken dieser Welt fällt, soll er erkennen, dass der Geist nicht mehr bei ihm ist, soll er aufstehen, beten, wachen, dass der Geist Gottes zu ihm zurückkehrt, damit er nicht vom Feind bezwungen wird. […] Wenn er (zu erg.: Satan) aber von einem Menschen hört, dass er sich in Acht nimmt und betet und über das Gesetz seines Herrn nach-

---

[282] *Siehe* oben: 8. Kapitel; Vgl. dazu J. SWETNAM, Jesus as *Λόγος* in Hebrews 4,12-13, in: *Bib* 62 (1981) 214-224, hier: 217-221.

[283] D 2:11; FC I, 108; danach folgen im 12. Kapitel weitere Belege aus Joh 15,2; Joh 13,34 und Mt 5,44f. (Hervorhebung vom Verafasser).

[284] Die Tugenden wie Fasten, Gebet, Liebe, Almosen, Demut, Jungfräulichkeit, Enthaltsamkeit, Weisheit, Gastfreundschaft, Einfachheit, Geduld, Freundlichkeit, gottgemäße Traurigkeit und Reinheit; s*iehe* oben: 5.2.4.

denkt Tag und Nacht (vgl. Ps 1,2), dann kehrt er sich von ihm ab, da er weiß, dass Christus bei ihm ist.“[285]

An anderer Stelle und zwar in Zusammenhang mit dem Fasten sagt Aphrahat:

„Erlesen ist das reine Fasten vor Gott und gehütet wie ein Schatz im Himmel, eine Waffe gegen den Bösen, ein Schild, der die Pfeile des Feindes auffängt.“[286] „Wenn er (zu erg: der Böse) sie (zu erg.: die Asketen) angeht mit dem Verlangen nach Speise, besiegen sie ihn durch Fasten.“[287] „Denn er (zu erg: unser Herr und Lebendigmacher Jesus Christus) fastete für uns und besiegte unsere Feinde und gebot uns, zu fasten und allezeit zu wachen (vgl. Mt 26,41), damit wir durch die Kraft des reinen Fastens in seine Ruhe eingingen.“[288]

In diesem Sinn ist die asketisch-mystische Dimension der Gesetzesbeobachtung bei Aphrahat zu verstehen.[289] Besonders hier ist nochmals die Betonung der Tugend der demütigen „Gottesfurcht“ (*deḥlā d-(ʾ)allāhā*) als „volle Hingabe des Herzens an Gott“[290] sowie das Vertrauen auf die Verheißung und das Erbarmen Gottes[291] zu beachten, „denn Christus wohnt in den Ruhigen und Demütigen und lässt sich nieder in denen, die vor seinem Wort erbeben“[292] und einem Gottesfürchtigen offenbart Christus sein Geheimnis.[293] „Denn der Mensch, der sich der Gottesfurcht (*deḥlā d-(ʾ)allāhā*) naht, gleicht dem Mann, der durstig ist, sich einer Quelle naht und sich satt trinkt.“[294] An anderer Stelle sagt Aphrahat:

„Es gibt nichts, was größer als die Gottesfurcht wäre; gepriesen wird der Mensch, der seine Gebote hält. Viele sind, die sich Weise nennen, doch gibt es keine Weisheit wie die Gottesfurcht (vgl. Ps 111,10).“[295] „Zwar ist die Erforschung der Worte gut zu lernen und zu verstehen, jedoch umso mehr ziemt es sich für uns, Gott, den Geber der Worte, mit reinem Herzen zu fürchten, der uns schriftlich vor Augen gestellt hat, dass mit großer Mühe und mit viel Ehrfurcht durch die enge Pforte und auf dem schmalen Weg die gehen müssen, die ihn fürchten (vgl. Mt 7,14).“[296]

---

[285] D 6:17; FC I, 208f.; Vgl. auch zuvor: D 6:2; FC I, 189 (Text ist bereits zitiert in: 7.3.1).
[286] D 3:1; FC I, 120.
[287] D 6:2; FC I, 188.
[288] D 3:16; FC I, 135.
[289] LEHTHO, Moral, 171f.
[290] Vgl. J. HASPECKER, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (AnBib 30), Rom 1967, 209.
[291] D 14:5; FC II, 334; APHRAHAT verwendet diese weisheitliche Aussage und bezeugt dadurch die Meinung, dass das menschliche Tun, sowie Gesetzesgehorsam und -erfüllung nicht das Ziel ist, sondern nur Weg zur personalen Gottesbeziehung; Vgl. HASPECKER, Gottesfurcht, 260.267f.287-289.
[292] D 6:17; FC I, 209f.
[293] D 6:8; FC I, 197.
[294] D 10:8; FC I, 277 (PS I 460,19-22) (Text ist bereits zitiert in: 1.2.3).
[295] D 23:67; FC II, 578f.
[296] D 21:1; FC II, 527.

Der Mensch als Werkzeug, Diener und Gesandter Gottes

Aphrahat nennt Asketen und kirchliche Amtsträger Werkzeuge, Diener und Gesandte Gottes. Auch hier findet sich der Ausdruck Gerät/Werkzeug in einem übertragenen Sinn für einen Menschen, der von Gott als Mittel der Gesetzeserforschung und Unterweisung benutzt wird. Vergleichbar mit den „weisen Männern" als Ausführungsorgane der göttlichen Zurechtsweisung im Targum zu Jos 5 aus der Kairoer Geniza wurden die Amtsträger mit vielen Namen bezeichnet,[297] z.B. Träger der Hörner, Träger von Gesetz und Vollmacht[298] und Schlüsselträger,[299] glaubwürdige Hausverwalter des Schatzes aller Güter[300] und wahre Herolde der Kirche, Apostel und Boten Christi, vortreffliche Hirten und Brautwerber, neue Schläuche und Gewänder der Herrlichkeit, Brüder Christi und Tempel des Geistes. Im Anschluss an Lk 11,43; 20,46 mahnt Aphrahat die kirchlichen Amtsträger mit folgenden Worten:

> „Brüder, Namen führen nicht zum Leben, noch retten sie vor dem Tod, wie sie auch Nadab und Abihu nicht gerettet haben, noch haben sie Hofni und Pinhas bewahrt, vielmehr werden mit den Namen gute Werke verlangt; denn die Werke retten auch ohne Namen diejenigen, die sich um sie bemühen. Namen ohne gute Werke bringen keinen Nutzen und helfen nicht, wie wir euch oben geschrieben haben. Stolz sind unsere Brüder auf die Namen, die sie empfangen, um mit ihnen zu binden und auszuschließen und sich ehren zu lassen. Aber das darf ich auch."[301]

Aus der letzten Aussage: „Aber das darf ich auch" ist sein Anspruch zur praktischen, seelsorglichen Ausübung innerhalb der syrischen Gemeinde zu verstehen.[302] Bei alldem

---

[297] D 7:20; FC I, 228; D 14:38-39; FC II, 374f.
[298] D 14:25; FC II, 355.
[299] D 7:11; FC I, 222: „Hört, die ihr die Schlüssel zu den Toren des Himmels trägt, öffnet die Tore für die, die umkehren. Laßt euch von dem überzeugen, was der selige Apostel sagt: «Wenn jemand von euch an einer Sünde leidet, sollt ihr, die ihr im Geiste seid, ihn im Geist der Demut zurechtweisen. Aber seid vorsichtig, dass nicht auch ihr versucht werdet!» (Gal 6,1). Denn auch der Apostel war in Angst und ermahnte sie. Er hat nämlich von sich selbst gesagt: «Dass ich ja nicht, der ich anderen verkündigt habe, selbst verworfen werde!» (1Kor 9,27). Wer von euch an einer Sünde leidet, den haltet nicht für einen Feind, sondern beratet und ermahnt ihn wie ein Bruder. Denn sobald ihr ihn von euch getrennt habt, wird er vom Satan verwundet. Ferner hat er gesagt: «Wir als die Gefestigten sind es schuldig, die Schwachheit der Schwachen zu ertragen» (Röm 15,1). Ferner hat er gesagt: «Wer lahm ist, den soll man nicht zu Fall bringen, er soll vielmehr geheilt werden!» (Hebr 12,13)."
[300] Im Zusammenhang mit der Buße spricht Ephräm vom „Schatzhaus Gottes", das offen steht und bezeichnet die „Entsühnung" und „Vergebung" als Schätze dieses Hauses: EPHRÄM, *Sermones* 1,7; Vgl. dazu *SdDN* 55.
[301] D 14:25; FC II, 356.
[302] BRUNS, Christusbild, 78f.

sei weiterhin daran erinnert, dass Aphrahat seine *23. Darlegung* als „Werke des Glaubens“[303] bezeichnet. Er betrachtet diese seine Schriften als Aktualisierung des Wortes Gottes, zugleich als verbindliche Weitergabe der Schätze der Weisheit Gottes.[304] Aphrahat war der „Weise“ und der „Gottesfürchtige“; ein Asket, ein „Schüler Christi“ und „Lehrer der Heiligen Schriften“. Die Fortsetzung der oben angeführten Bezeichnungen beweist, dass die Funktion der Schrift Gottes als Gesetz, nicht nur als Schild gegen den Bösen und als Waffe zum Streit, sondern vornehmlich als „Schlüssel“ des himmlischen Schatzhauses zu sehen ist. Damit ist einschlussweise gesagt: Christus, der leibhafte Wille Gottes, ist Schlüssel dieses Schatzhauses, was letztendlich für Aphrahat bedeutet: Christus selbst ist der *Schlüssel* der Gotteserkenntnis, denn allein durch ihn haben wir den einzigen und wahren Gott erkannt.

Bezüglich der Persönlichkeit Aphrahats darf seine Sicht über die geistliche Vollmacht nicht unerwähnt bleiben. Folgende Darlegung findet sich im Kontext der innergemeindlichen Diskussion hinsichtlich der praktischen, seelsorglichen Fragen nach Schuld und Umkehr:

> „O ihr Ärzte, Schüler unseres kundigen Arztes, nehmt euch dieses Heilmittel, mit dem ihr die Wunden der Kranken heilen könnt! Wenn ein kundiger Arzt die Kämpfer, die im Kampf verwundet werden durch den, der mit ihnen kämpft, findet, dann sinnt er über ihre Heilung nach, um die Verwundeten zu heilen. Wenn ein Arzt einen im Kampf Verwundeten heilt, erhält er Geschenke und Ehre vom König. […] Denn wer im Kampf verwundet wurde, schämt sich nicht, sich in die Hände eines kundigen Arztes zu geben, da der Kampf ihn überwältigt hat und er verwundet worden ist. Sobald er aber geheilt ist, verwirft ihn der König nicht; er zählt und rechnet ihn vielmehr seinem Heer zu. So darf der Mensch, den Satan verwundet hat, sich nicht schämen, seine Sünde zu bekennen und von ihr Abstand zu nehmen und das Heilmittel der Buße zu verlangen. […] Auch euch, ihr Ärzte, Schüler unseres ausgezeichneten Arztes, ziemt es sich nicht, die Heilkunst dem vorzuenthalten, der eine Behandlung nötig hat. Wer euch seine Schwäre zeigt, dem gebt auch als Heilmittel die Buße; wer sich aber schämt, sein Leiden offen zu zeigen, dem ratet, es vor euch nicht verborgen zu halten. Wenn er sich euch offenlegt, dann stellt ihn nicht bloß, dass seinetwegen nicht auch die Siegreichen von den Hassern und Feinden unter die Unterlegenen (*auch*: Schuldigen) gerechnet werden.“[305]

---

[303] D 10:9; FC I, 279.
[304] D 1:1; FC I, 81 (PS I 5,8-15); D 10:8; FC I, 276 (PS I 460,1-15); Vgl. VOGEL, Erlösung, 158.
[305] D 7:2-4; FC I, 216-218.

In einem übertragenen, geistigen Sinn sind die Seelsorger auch (wie Gott und sein Messias[306]) Hirte und Ärzte, „indem sie gleichsam als «geistliche Feldscherer» den im Lebenskampf verwundeten Christen zu Hilfe kommen und ihnen das «Medikament» der Buße verabreichen“.[307] Die Voraussetzungen für die Ausübung dieser Bußgewalt sind auch ausdrücklich angeführt, nämlich die eigene seelische Unversehrtheit (=Sündlosigkeit) und die Verschwiegenheit (=Geheim-haltungspflicht), die die Schwäche des Pönitenten nicht bloßstellt.[308] Interessanterweise, wie gesagt, beansprucht Aphrahat in der Darlegung „Über die Ermahnung“ die Bußgewalt auch für sich. PETER BRUNS spricht davon, dass diese Darlegung als Hinweis gilt, dass die Bußgewalt in der syrischen Tradition nicht unbedingt mit einem kirchlichen Amtsträger verbunden war.[309] Folgender Text soll das Gesagte verdeutlichen:

> „Er (zu erg.: Christus) gab den Verwaltern Vollmacht über sein ganzes Schatzhaus. Auch gab er Ketten in die Hand der Hausverwalter, das Gefängnis und die Gefangenen. Er übertrug ihnen Vollmacht, zu binden und zu lösen. Doch die Hausverwalter haben die Liebe verlassen, den Frieden, die Züchtigung und den ganzen Schatz mit den restlichen (Gütern). Sie nahmen gerne die Fesseln entgegen und wurden zu Gefängniswärtern, Aufsehern und Blutrichtern anstelle von Verwaltern des Schatzes aller Güter. Wer eintritt, wird gebunden, wer hinausgehen will, ist ausgeschlossen. Wenn jemand sündigt und sich gegen Gott verfehlt, sich aber bei den Gefängnisaufsehern einschmeichelt, den befreien sie von seinen Ketten mit den Worten: «Gott ist gnädig und vergibt die Sünden. Tritt ein und komm zum Gebet!» Wer aber gegen sie auch nur in einer unbedeutenden Sache sich verfehlt hat, zu dem sagen sie: «Gebunden und verflucht bist du vom Himmel und von der Erde! Weh auch dem, der mit ihm spricht!»“[310]

Die scharfe Kritik an der Arroganz der Hirten, die ihre Bußvollmacht missbrauchten und dem Pönitenten die Vergebung verweigerten, ist bei Aphrahat nicht zu überhören.[311] Er legt großen Wert auf Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe als das überge-

---

[306] Ex 15,26; Vgl. dazu H. SAHLIN, Zur Typologie des Johannesevangeliums (UUA 1950/4), Uppsala-Leipzig 1950, 18f.
[307] BRUNS, Christusbild, 168.
[308] Ebd., 169.
[309] Ebd.; Vgl. dazu H. THYEN, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96), Göttingen 1970, 218; 235; 243; 249.
[310] D 14:44; FC II, 384-385; *siehe* dazu: EMERTON, Binding, 328f.
[311] BRUNS, Christusbild, 80 mit Anm. 78.

ordnete Prinzip,[312] um Christus möglichst ähnlich zu werden, wenn er Vergebung und Versöhnung als Lebens- und Liebesdienst aller Asketen fordert:

> „Wenn aus einer Abteilung Getötete fallen, wird das von ihren Feinden allen als Niederlage angerechnet. Wenn nämlich die Verwundeten unter ihren Kameraden welche finden, die nicht verwundet wurden, dann heilen diese ihre Leiden, aber sie stellen sie nicht vor ihren Feinden bloß. Täten sie es nämlich allen kund, käme das Heerlager in Verruf. Auch ist der König, der Heerführer, zornig über die, die sein Heer bloßstellen, und sie empfangen noch ärgere Wunden von ihm, als sie im Kampf erhalten haben.“[313]

Es liegt hier der gleiche Gedankengang im Judentum vor. Es gibt also keine Kollektivschuld – denn die trägt nur, wer schuldig geworden ist.[314] Der angeführte Text betont aber zugleich die kollektive Mitverantwortung. In der Darlegung „Über die Ermahnung“ ist noch zu lesen:

> „Wir sind der Auffassung, Brüder, dass der König, sobald er sieht, dass seine Verwalter das Gesetz übertreten und seinen Befehl, den er ihnen gegeben hatte, verändern und statt dessen ihren eigenen Willen durchgesetzt haben, sie (zu erg.: die Sünder) mit den von ihnen so geliebten Ketten binden lässt und das Blut seiner Knechte aus ihren Händen fordert und denen den Schatz entreißt, die ihn nicht geliebt haben. Unser Herr hat gelehrt: «Wenn dein Bruder gegen dich gesündigt hat, dann weise ihn unter vier Augen zurecht! Wenn er umkehrt, dann vergib ihm! Wenn er aber nicht auf dich hört, bringe einen oder zwei herbei, damit vor den Augen zweier oder dreier Zeugen jedes Wort feststeht! Wenn er (auch) auf diese nicht hört, dann sage es der Gemeinde! Wenn er auch auf die Gemeinde nicht hört, dann soll er von dir wie ein Heide oder wie ein Zöllner angesehen werden, da er *keine Belehrung* angenommen hat!» (Mt 18,15-17).
>
> Wir aber haben uns nicht einmal untereinander *zurechtgewiesen*, auch nicht vor den Augen von zweien oder dreien, auch nicht vor den Augen der Gemeinde. Weder (fand) ein Urteil (statt) noch eine *Zurechtweisung*, sondern nur: «Gebunden bist du und ausgeschlossen.» Wiederum hat unser Herr gesagt: «Wenn sich der Sünder bis zu siebzigmal siebenmal gegen dich vergangen hat, dann verzeih ihm an einem Tag!» (Mt 18,22; Lk 17,3f). Wer ist der Mensch, der seine Vergehen derart vermehrt, dass er an einem Tag 490mal sich gegen seinen Nächsten vergeht? Mag er auch all das begangen haben, unser Herr gebietet uns, es zu vergeben. Aber wir vergeben nicht einmal nach

---

[312] Für APHRAHAT ist es eine unbestrittene Tatsache, dass das Amt der Apostel und deren Nachfolge am Amt Jesu Christi, des ersten „Apostel“ (Hebr 3,1; vgl. Gal 4,4), partizipiert. Doch die Betonung bei APHRAHAT liegt nicht an der juristdischen Vertretung und Bevollmächtigung, sondern vielmehr auf der pneumatischen Befähigung und andauernden Einwohnungsgegenwart des Herrn bei ihnen „alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20; vgl. Ex 3,14).

[313] D 7:4; FC I, 218.

[314] Vgl. PETUCHOWSKI, Dialektik, 184; K. SCHMID, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alt Orient, in: ZBAR 5 (1999) 193-222.

> 490 Tagen ein einziges Vergehen. Wir sind tot in unseren Sünden, die wir vor Zorn festhalten, ganz abgesehen von unseren anderen Vergehen.“[315]

Von diesem Text aus ist auf seine Mahnung an jene, die bereits umgekehrt sind, in der Darlegung „Über die Büsser“ zurückzugreifen:

> „Auch zu euch, die ihr umkehrt, spreche ich, dass ihr euch diese Möglichkeit, die euch zur Heilung gegeben ist, nicht vorenthalten möget. Denn er hat in der Schrift gesagt: «Wer seine Sünden bekennt und von ihnen Abstand nimmt, über den erbarmt sich Gott» (Spr 28,13). Seht doch nur den Sohn, der sein Vermögen vergeudet hatte! Als er zu seinem Vater zurückkehrte, freute sich dieser über ihn, nahm ihn auf und ließ für ihn ein Mastkalb schlachten. Sein Vater freute sich an seiner Umkehr. Auch rief er seine Freunde, dass sie sich mit ihm freuen. Sein Vater umarmte, küßte ihn und sprach: «Dieser mein Sohn war tot und lebt wieder, er war verloren und wurde wiedergefunden» (Lk 15,32). Sein Vater tadelte ihn aber nicht wegen des Vermögens, das er vergedeutet hatte.“[316]

Auf der praktisch-seelsorglichen Ebene erkennt man den milden und verständnisvollen Charakter Aphrahats.[317] Dadurch bezeugt er den spiritualen Weg, der sich in der Pastoral der Barmherzigkeit konkretisiert und das in doppelter Hinsicht: Einmal deswegen, weil die Heilung der Sünder auf den Liebesdienst ihrer Mitmenschen verweist. Aphrahat fordert seine „Mitbrüder“ auf wegen der gegenseitigen Angewiesenheit der Menschen, diese Tugendhaftigkeit und Vollkommenheit im Sündenbekenntnis sowie im Vergebung-Bitten und in der Vergebungsbereitschaft aus Erbarmen auch in ihrem alltäglichen Glaubensleben zu vollziehen.[318] Aphrahat – wie bereits im 8. Kapitel erörtert – geht primär von dem Grund der Handlung Gottes aus: *weil* Christus so handelt, *deshalb* müssen auch wir so handeln.[319] Die Christusnachfolge im Gottes- und Menschendienst liegt zunächst und vor allem in Gott selbst und dessen Barmherzigkeit und der

---

[315] D 14:44; FC II, 385f (Kursivierung vom Verfasser); *siehe* auch: D 2:15; FC I, 111-112; D 4:13; FC I, 1148-148; statt der Devise: „Wie du mir, so ich dir“, gilt hier ein ganz neuer Maßstab: „Wie Gott mir, so ich dir!“ Die Christusgläubigen sollen als gott-entsprechende Menschen vergeben, wie Gott vergibt. Wenn sie also versagen und die empfangene Vergebung nicht weitergeben, dann wird aus dem Drama ihres Lebens eine große Tragödie. Das Gleichnis Jesu (Mt 18,23-35) hat auf den Punkt gebracht: Die unendliche Geschichte der Liebe Gottes muß im Leben seiner Jünger weitergehen, weil die Liebe Gottes nie am Ende ist.

[316] D 7:12; FC I, 223.

[317] *Siehe* auch: D 7:11; FC I, 222f (bereits zitiert oben Anm. 261); D 14:4-5; FC II, 333-335; Vgl. dazu BRUNS, Christusbild, 169.

[318] *Siehe* dazu: H. F. von CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen ^{2}1963, 136ff.

[319] *Siehe* oben: 8.4.

allem zuvorkommenden Liebestat in Christus. Dieser letzte Gedanke zeigt eindeutig, dass die Vollmacht der *Gemeinde* zur Sündenvergebung von diesem Grund aus nicht Privileg, sondern vielmehr eine Pflicht darstellt. Hinzuzufügen ist außerdem, dass diese theologische Begründung weniger mit der Gottebenbildlichkeit als mit der eigenen geschichtlichen Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes und des Angenommenseins durch Gott in Zusammenhang steht.

Aus einer solchen theozentrischen Begründung des Imperativs ist das hymnische Bekenntnis zu Christus als „Erweis der Barmherzigkeit Gottes“[320] und damit auch als „Erweis der Gottheit Gottes“[321] nochmals in Erinnerung zu rufen. Das Gleichnis Jesu vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15,11-32)[322] dient Aphrahat als Grundlage des Gottesbildes Jesu, das von liebendem Erbarmen und seiner Nähe bestimmt ist. Die besondere Anschauungsweise Aphrahats entspricht dem Gleichnis: „Gottes vorauslaufende Liebe trifft den Menschen zuerst, sie schafft die Bedingung für die Umkehr und das Schuldbekenntnis. Die Umkehr wird zur Gabe.“[323] Weiters gilt Jesu Gleichnis für Aphrahat als Grundlage seiner christologischen Aussage, dass Jesus von Nazareth der lebendige „Ort“ (*ʾaṯrā*) und „Angesicht“ (*parṣūfā*) Gottes ist. Aus dem Kontext ergibt sich klar: Urbild und Abbild liegen nicht verborgen in einem unsichtbaren Wesen Gottes, sondern im Erbarmen und im Vergebungswort Jesu. Damit unterstreicht Aphrahat seine Feststellung betreffend der Autorität Jesu als *des* Exegeten Gottes.[324] In einem weiterführenden Schritt ist nun auf die spezifische Aussage Aphrahats über das Geheimnis der Taufe nach der syrischen Tradition einzugehen.

---

[320] D 14:39; FC II, 376; D 17:11; FC II, 429.
[321] Vgl. den gleichnamigen Buchtitel von F. MILDELBERGER, Herr, zeige uns den Vater. Jesus als Erweis der Gottheit Gottes (Calver Hefte 108), Stuttgart 1970.
[322] *Siehe* auch: D 7:23; FC I, 230f.
[323] M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Jesus und das Judentum (Geschichte des frühen Christentums I), Tübingen 2007, 455.
[324] Weiterführend *siehe*: R. PESCH, Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15,11-32), in: B. CASPER (Hg.) Jesus. Ort der Erfahrung Gottes (FS B. Welte), Freiburg 1976, 140-189.

11.5. Die Fußwaschung und das Geheimnis der Taufe

Die Darlegung Aphrahats über diese Thematik findet sich im 10. Kapitel der *XII. Demonstratio*.[325] Aus diesem Text ist herauszulesen, dass Jesus eine neue Taufe offenbart, indem er im Jordan untertauchte. Damit öffnete er den mystischen Gnadenstrom für die Neugetauften[326] und gab zugleich dieses „Herabsteigen" als nachahmendes Beispiel.[327] Zu bedenken ist auch eine enge Verknüpfung mit der bereits besprochenen Bet-El-Episode.[328] Beachtung verdient hier besonders der Akt Jakobs als Vorausdarstellung, die mit dem Akt Jesu Christi seine Erfüllung findet. Nochmals der Text von Aphrahat:

> „Er (zu erg.: Jakob) beugte sich nieder über den Brunnen, auf dessen Öffnung ein Stein lag, den selbst viele nicht anzuheben vermochten (vgl. Gen 29,2-10). Denn viele Hirten vermochten es nicht, ihn anzuheben und den Brunnen zu öffnen, bis Jakob kam. *Mit der Kraft des Hirten, die in seiner Lende verborgen war, hob er den Stein hoch und tränkte seine Herde.* Viele Propheten sind gekommen, vermochten aber *die Taufe nicht zu enthüllen, bis der große Prophet kam und sie allein öffnete, in ihr untertauchte und mit seiner gütigen Stimme rief*: «Ein jeder, der dürstet, komme zu mir und trinke!» (Joh 7,37)."[329]

Das atl. Bild vom Brunnen (samt dem Ereignis bzw. der Symbolhandlung Jakobs) bei Aphrahat enthält nicht nur den Hinweis auf die christliche Taufe, sondern auch ihre enge Verknüpfung mit der Heilsbedeutung Christi in seiner Liebesgabe und Lebenshingabe als des guten Hirten bzw. Oberhirten (*raḇ rāʿawwātā*).[330] In diesem Bild ist die Thematik von Schutz, Rettung und Leben in der personalen Nähe Gottes durch den Empfang der Taufe und ihr Resultat für die Auferstehung und ewiges, paradiesisches Leben von großer Bedeutung.[331] In gleicher Weise deuten dies auch Cyrill von Jerusa-

---

[325] D 12:10; FC II, 308f (Text ist bereits zitiert in: 11.1.1).
[326] Vgl. DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 115 verweist auf ORIGENES: „Er (zu erg.: Origenes) sieht im Jordan das Vorbild Christi, so daß »im Jordan untertauchen« heiße »in Christus eintauchen«."
[327] Vgl. DUNCAN, Baptism, 64.
[328] *Siehe* oben: 4.3.3; Vgl. dazu: WINKLER, Initiationsrituale, 161.
[329] D 4:6; FC I, 141f (Kursivierung vom Verfasser).
[330] Vgl. D 10:4; FC I, 273f; D 14:39; FC II, 374f; weiters im Vergleich zu Mose, dem tüchtigen, großen und weisen Hirten, der sich selbst hingibt für seine Schafe in: D 10:2; FC I, 271f; *siehe* auch oben Anm. 32 und 90; B. JANOWSKI, Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: V. HAMPEL/R. WETH (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen 2010, 55-72, *bes*. 56-60.
[331] Es ist gut denkbar, dass es genau diese Beziehung zwischen der christlichen Taufe und der Hirtensorge Christi ist, die die Fresken (aus der Mitte des 3. Jh. n.Ch.) im Baptisterium von Dura Europos (Syrien) vermitteln wollen; Vgl. zuletzt dazu MELL, Christliche Hauskirche, 120-187. 265-287.

lem und Ephräm der Syrer. Die Nähe dieser Sicht zu den Thomasakten ist ebenfalls unverkennbar.[332]

Ein weiterer Gedanke bezieht sich auf die formale Einsetzung der christlichen Taufe als Sakrament bei der Fußwaschung der Jünger. Diesbezüglich sind die einleitenden Worte in der Darlegung „Über den Glauben“ nochmals zu zitieren: „Als unser Herr seinen Jüngern das Sakrament der Taufe gab, sprach er folgendermaßen zu ihnen: «Wer glaubt und sich taufen lässt, wird leben […]» (Mk 16,16).“[333] In diesem Text wird deutlich, dass Jesus selbst die sakramentale Ökonomie der Taufe einsetzte. Gemäß dem 10. Kapitel der *XII. Demonstratio*[334] geschah dies im Abendmahlssaal in der letzten Paschanacht bei der Fußwaschung der Jünger. Auf einige Aspekte soll hier aufmerksam gemacht werden.

11.5.1. Tauffußwaschung

In der Darlegung Aphrahats ist von einer Fußwaschung bei der Taufe nicht explizit die Rede. Er spricht nur von der Fußwaschung in der Paschanacht als Symbol für die Taufe.[335] Doch wenn man die Beschreibung Aphrahats mit dem „Hymnus über die Fußwaschung“ des zur gleichen Zeit wirkenden syrischen Dichters Cyrillonas (um 396)[336] vergleicht, lässt diese die spezifische Art einer sog. „Tauffußwaschung“ bei Aphrahat vermuten.[337] Der gesamte Text von Cyrillonas spielt auch auf die johanneische Fußwa-

---

[332] Eine direkte Beziehung der Taufe zur göttlichen Hirtensorge Christi war in der Frühzeit allgemein bekannt und in Gebrauch. Zur Aufzählung der Belege *siehe*: J. QUASTEN, Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und Westens. Das Siegel der Gottesherde, in: Pisciculi. FS Franz Joseph Dölger (AuC Erg.Bd. 1), Münster 1939, 221-244; hier sieht er auch eine Parallele von Fresken im Baptisterium von Dura Europos mit den Mosaikbildern des Baptisteriums San Giovanni in fonte in Neapel (ebd. 221-222). Zu der aspektreichen Bedeutung der atl.-jüdischen Hirt/Herde-Metaphorik *siehe* auch: B. WILMES, Die sogenannte Hirtenallegorie. Studien zum Bild des Hirtens im Alten Testament (BET 19), Frankfurt a.M. 1984; auch jetzt R. HUNZIKER-RODEWALD, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis (BWANT 155), Stuttgart u.a. 2001.

[333] D 1:17; FC I, 95 (Text ist bereits zitiert in: 5.3.2).

[334] D 12:10; FC II, 308f (Text ist bereits zitiert in: 11.1.1).

[335] S. BROCK, The Epiklesis in the Antiochene Baptismal *Ordines*, in: I Symposium Syriacum (OCA 197), Roma 1974, 183-218, hier: 204 mit Anm. 95 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).

[336] G. BICKELL, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak v. Antiochien und Jakob v. Sarug, Kempten 1872, 9-14; Vgl. BAUMSTARK, GsyL, 67-68.

[337] Vgl. WINKLER, Initiationsrituale, 167. 175: „Inwieweit angenommen werden darf, daß in der Kirche Aphrahats im Zusammenhang mit der Eucharistiefeier eine rituelle Fußwaschung üblich war, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen.“

schungpserikope (Joh 13,4-15) an. Hier ist das wiedergegebene Gespräch zwischen Jesus und Simon (Petrus):

„«Wenn dies nicht geschehen kann, so hast du keinen Antheil am Throne mit mir. Wenn dies nicht geschehen kann, so gib mir die Schlüssel zurück, die ich dir anvertraut habe. Wenn dies nicht geschehen kann, so wird auch deine Herrschaft dir genommen werden. Wenn es, wie du sagst, nicht geschehen kann, so kannst du auch mein Jünger nicht sein. Wenn es, wie du sagst, nicht geschehen kann, so kannst du auch keinen Antheil von meinem Leibe kosten.» Da begann Simon den Gnädigen anzuflehen und zu sagen: «O Herr, nicht nur meine Füße sollst du waschen, sondern auch meine Hände und mein Haupt!» «Simon, Simon, es gibt nur eine einmalige Waschung für den ganzen Leib im Heiligen Wasser.» Er vollendete die Handlung der Abwaschung und gebot ihnen aus Liebe also: «Sehet, meine Jünger, wie ich euch gedient und welches Werk ich euch vorgeschrieben habe! Seht, ich habe euch gewaschen und gereinigt; nun eilt freudig in die Kirche und betretet ihre Thore als Erben! Tretet furchtlos auf den Bösen und unerschrocken auf das Haupt der Schlange! Ziehet ohne Furcht eures Weges und verkündigt mein Wort in den Städten! Säet das Evangelium in den Ländern und senket die Liebe in die Herzen der Menschen! Verkündiget mein Evangelium vor den Königen und offenbart meinen Glauben vor den Richtern! Sehet, ich, der ich euer Gott bin, habe mich erniedrigt und euch bedient, damit ich euch ein vollkommenes Pascha bereite und das Angesicht der ganzen Welt erfreue».“[338]

Die Voraussetzung für eine solche Auffassung besteht darin, dass das Christentum Cyrillonas auch keine postbaptismale Salbung kennt. Außerdem ist die Feststellung von nur einer einmaligen Waschung für den ganzen Leib im Heiligen Wasser zu beachten. Danach folgt die Fußwaschung.[339] Die Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit der zeremoniellen postbaptismalen Fußwaschung gemäß dem Tauffußwaschungs-Ritus der Liturgie Altspaniens (bis zum Konzil von Elvira im Jahr 309[340]), Oberitaliens, Galliens, Britanniens, Irlands und teilweise Nordafrikas, ist nachvollziebar.[341]

---

[338] Zitiert nach: BICKELL, Gedichte, 35-36.

[339] Vgl. DUNCAN, Baptism, 71; *siehe* dazu R. B. EDWARDS, The Christological Basis of the Johannine Footwashing, in: J. B. GREEN/M. TURNER, Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology, Michigan 1994, 367-383.

[340] Gemäß dem Canon 48: „It was agreed to change the custom which has grown up, namely, the those who are baptized shall not make any payment, so the priest not appear to be charging for what he himself has received freely. Also, the feet of those baptized shall not be washed by priest or clerics“; zitiert nach M. E. JOHNSON, The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation, Collegeville 1999, 142; *siehe* dazu C. D. MCCONNELL, Baptism in Visiogothic Spain: Origins, Development and Interpretation (Diss. Notre Dame, Indiana, December 2005), 130.

[341] TH. SCHÄFER, Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie. Liturgiegeschichtliche Untersuchung (Texte und Arbeiten 1. Abt. Heft 47), Beuron/Hohenzollern 1956, 1-19. In einem Einwand gegen Edward DUNCAN sagt er: „[D]ie Versuche Duncans’s, bei den syrischen Vätern Andeutungen der Fußwaschung zu entdecken, kommen mir nicht überzeugend vor“ (ebd. 19); Vgl. JOHNSON, Rites, 20.

Die Gemeinsamkeit der heilsamen Wirkung der Fußwaschung und damit zusammenhängend der christlichen Taufe ist auch deutlich zu sehen: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keine Gemeinschaft mit mir“ (Joh 13,8). Aphrahat unterstreicht dies mit dem Schriftbeweis aus Apg 19,3-6. Er zeigt den Kontrast zwischen der christlichen Taufe, die mit dem Geist der Heiligkeit geschieht, und der Johannestaufe auf, die nicht auf Sündenvergebung zielte, sondern allein auf die Buße.[342]

Parallel zur Fußwaschung der Jünger geht es um Beseitigung bzw. die Reinigung von Sünde und zugleich um die Versetzung in einen neuen Zustand,[343] in dem der Mensch vor Gott und in Gemeinschaft mit ihm existieren kann.[344] Diese neue Existenz der Gemeinde der Geheiligten und Gereinigten wird grundlegend durch die Taufe vollzogen. Die Taufe ermöglicht somit das Anteilhaben an der mit Christi Kommen verbundenen Heilswirkung, also an dem von Christus geschenkten neuen Leben, d.h. überhaupt am paradiesischen Heil, das nicht quantifizierbar ist.[345] Die Fußwaschung und damit die Taufe als Ganzes gelten als Weg der Heiligung – was nach dem priesterlichen Verständnis „kultfähig machen“ bedeutet – und führen den Neugetauften zur Teilnahme am eucharistischen Mahl. So ist das Lebendigwerden mit Christus, dem Lebendigmacher, schon jetzt Wirklichkeit, die sich sowohl im Getauften als auch in der Gemeinschaft der Getauften manifestiert. Darin sieht Aphrahat den Kontrast zur Taufe Israels im Meer, die erst nach dem Peschaessen in umgekehrter Reihenfolge zum christlichen Pascha geschah. Zuerst vollzieht Jesus die Taufe, d.h. die Fußwaschung der Jünger; danach gibt Jesus den Jüngern seinen Leib und sein Blut.

11.5.2. Das Geheimnis der Taufe – Christus, der Ort der Neustiftung

Hinsichtlich der Fußwaschung der Jünger sind zwei Bedeutungsebenen zu beachten. Zum einen gilt sie als vorausweisende Ankündigung des Lebens-Einsatzes Jesu im Lei-

---

[342] Vgl. bei EPHRÄM, *CDiat* 1,31; 3,9.
[343] Vgl. EPHRÄM, *HdV* 42,17-18; hier stellt er die Verbindung mit dem „Waschen der Kranken” her.
[344] Vgl. BROCK, Holy Spirit, 103-106.
[345] Joh 13,9; die Betonung liegt auf der Einmaligkeit der Taufe, was auch ihre unteilbare Qualität ausmacht; *siehe* dazu: O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3), Zürich [4]1962, 102-106; J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes Kapitel 11-21 (ÖTKNT 4/2), Würzburg 1981, 424f.; Vgl. G. DELLING, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Göttingen 1972, 29; M. F. CONNEL, *Nisi pedes*, Except for the Feet: Footwashing in the Community of John’s Gospel, in: Worship 70 (1996) 20-30.

den und Tod. Demnach wird das Leiden und der Kreuzestod Jesu als Tat der Liebe Gottes zur Menschheit interpretiert. Die Besonderheit der Fußwaschung liegt darin, dass sie dieses Leiden und Sterben Jesu als letzten Höhepunkt des Demutsdienstes des gekreuzigten Messias, gleichsam wie des geschlachteten Lammes, anschaulich darstellt. Sie versinnbildlicht die Bedeutung seines Dienens bis zur Lebens- und Selbsthingabe, ja, bis „zum Äußersten" (Joh 13,1), bis zum Tod am Kreuz (auf dem Golgothafelsen[346]) als Sündenvergebung, Reinigung und Heiligung des Menschen von allem Bösen sowie die Verherrlichung des Namens Gottes. Das wirksame Heilswerk Christi in der Taufe ermöglicht ein Leben des Eins-Seins mit Christus, das letztendlich die Stiftung eines Neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen bedeutet. Dies hängt damit zusammen, dass der äußerste Demutsdienst Jesu, den er in der Inkarnation und in seinem ganzen menschlichen Tun sowie in seinem Kreuzestod (Sterben) und in seinem Eintreten in die Unterwelt vollzieht,[347] die bleibende Gemeinschaft mit Gott in Jesus ermöglicht. Die Vorwegnahme des Kreuzesgeschehens durch die Fußwaschung wie auch die Vorwegnahme des himmlischen Gastmahles (des Bräutigams) durch das gemeinsame letzte Abendmahl gibt den Christen die hoffnungsvolle Sicherheit und den vollen Anteil am Leben des paradiesischen Heils.

Damit ist die zweite Bedeutungsebene bei Aphrahat schon gesagt: Die Taufe und deren Heilswirkung für die Sündenvergebung ist Basis bzw. Neubegründung des Bundes. Es geht um das heilvolle Leben in einer innig-intimen Interperpersonalität und familiären Gemeinschaft mit Gott in Christus. Im Gegensatz zur Todesmystik des Paulus,[348] die das Leiden und Sterben Jesu in Röm 6,3-11 (vgl. Kol 2,12-23) hervorhebt,[349] liegt die

---

[346] *Siehe* oben: 8.2.2.

[347] *Siehe* oben: 9.3.1; Vgl. dazu RICHTER, Fußwaschung, 18-20.

[348] BECK, Symbolum-Mysterium, 24; er sagt, die christliche Taufe sei zwar der Schatten des Symbols gegenüber der Wahrheit, hat aber selber neuen Symbolcharakter, entsprechend der symbolischen Deutung des Taufaktes durch Paulus; Vgl. W. THÜSING, Die neutestamentliche Theologien und Jesus Christus, Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Düsseldorf 1981, 110f.

[349] Zitat bei APHRAHAT in: D 12:10; FC II, 308-309 (PS I 528,22-529,1.5-8); Vgl. Apostolische Konstitutionen VII,43: „Heilige dieses Wasser, damit jene, die darin getauft werden, mit Christus gekreuzigt werden, mit ihm sterben, begraben werden und auferstehen mit ihm als Kinder Gottes" (zitiert bei: DANIÈLOU, Liturgie und Bibel, 50); Vgl. WINKLER, Initiationsrituale, 163: „Besondere Aufermerksamkeit verdient die Tatsache, dass weder in den Thomas- und Johannesakten, noch bei Aphrahat die Taufe als Nachvollzug des Todes Jesu gesehen wird; d.h. im frühen syrischen Stadium kam die paulinische Tauftheologie (Röm 6,4) nicht zum Tragen. Diese gedankliche Verknüpfung hat sich in Syrien erst im vierten

Akzentuierung beim Syrer ganz auf dem Leben/*ḥayyā* (=Heil),[350] das im Bild des Mutterschoßes des Taufwassers (Jordan),[351] also nicht als Grab[352] und der zweiten Geburt bzw. Neuschöpfung (Joh 3,3) in der Lebenswirklichkeit Christi seine tiefe und ausschlaggebende Bedeutung hat.[353] Das heißt weiter: Der gegenwärtige und lebendige Christus steht im Mittepunkt des gesamten Gemeindelebens.[354] Die Taufe gilt als rituelle Aneignung von Christi Auferstehung. EDWARD J. DUNCAN kommt aufgrund seiner Analyse zum Ergebnis: „To the Persian Sage, being buried together with Christ into death and arising by the operation of God means simply a descent into the baptismal waters sanctified by Christ, a dying to sin, and emergence to a new life of grace, which is the result of the remission of sins.“[355] Der hier dargelegte Hintergrund trägt zum Verständnis bei, wie und weshalb der Glaube an „das Geheimnis der Taufe“[356] im

---

Jahrhundert durchgesetzt, und ist RATCLIFF nach auf den Einfluß Jerusalems zurückzuführen, wo sie durch topographische Eigenart der Stadt erst eminente Bedeutung gewann“ (mit Anm. 158-159); Vgl. dazu L. A. HOFFMAN/M. E. JOHNSON, Lent in Perspective: A Summary Dialogue, in: P. F. BRADSHAW/L. A. HOFFMAN (ed.), Passover and Eastern. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons (Two Liturgical Traditions 6), Notre Dame 1999, 55-68, hier: 64-65.

[350] Man verbindet dies zunächst mit dem folgenden Satz aus dem Glaubensbekenntnis APHRAHATS: „dass man glaubt an die Wiederbelebung (*ḥāyyāṯā*) der Toten“, denkt aber zugleich an die christologische Aussage bezüglich der Heilsbedeutung als „Lebendigmacher“ *(maḥyānā)* (Joh 5,21); Vgl. H. FRANKEMÖLLE, Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6 (SBS 47), Stuttgart 1970, 98-121. Gemäß der frühsyrischen Tradition ist die Befreiung/Erlösung identisch mit Leben (*ḥayyā*), d.h. Leben *vor* Gott und *mit* Gott *in* Jesus Christus; *siehe*: GAVIN, Aphraates, 14-15; DUNCAN, Baptism, 31.

[351] EPHRÄM, *HdV* 7,7; *HdEpiph* 8,9; *CDiat* 3,17; dazu auch *HdV* 6,7; *SdDN* 2; Vgl. *DidSyr* 9 (48,20-24) (Text: ACHELIS/FLEMMING, 48); *siehe* dazu B. D. SPINKS, Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New Testament to the Council of Trent, Ashgate/Burlington (2006) repr. 2009, 71-93; Vgl. dazu D. LEE, Flesh and Glory. Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John, New York 2002, 161-164.

[352] BRADSHAW, Origins, 149.

[353] BROCK, Holy Spirit, 79. 84; WINKLER, Tauftradition, 283; DUNCAN, Baptism, 79; K. MCDONNEL, The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation, Minnesota 1996, 101-106; S. J. BEGGIANI, The Typological Approach of Syriac Sacramental Theology, in: TS 64 (2003) 543-557, hier: 552; Vgl. dazu D. E. SERRA, Baptism: Birth in the Spirit or Dying with Christ, in: Ecclesia Orans 22 (2005) 295-314. Gemäß der frühsyrischen Auslegung der Perikope von der Begegnung Jesu mit der Sünderin (Lk 7,36-50) bzw. von der Salbung in Betanien (Joh 12,1-8) ist die Anspielung auf Taufe und Eucharistie hervorzuheben; *siehe* S. A. HARVEY, Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination, California 2006, 148-155.

[354] *Siehe* dazu D 23:11; FC II, 538: „Wir freuen uns, dass unser Tod in sein Leben verschlungen wird (1Kor 15,45) und wir durch seinen Tod das Unterpfand des Lebens erhielten“.

[355] DUNCAN, Baptism, 78f.; merkwürdigerweise führt er weiter: „He does not stress that the being «buried together with Christ by baptism into dead» is the ritual imitation of the actions of Christ, as does Cyril of Jerusalem, who takes the remission of sins for granted, nor does he see in the words of St. Paul reference to a dying with Christ which is *primarly* a pledge of the resurrection of the body, as does Theodore of Mopsuestia”; *siehe* dazu J. DAY, The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt, London 2007, 33-42.79-119.

[356] D 1:19; FC I, 96.

Christentum Aphrahats die christliche Taufe als die sakramentale Ökonomie des Leidens des Erlösers versteht, die ihre formal-dauernde Institution bereits beim letzten Abendmahl erfährt.[357] Das Geheimnis der Person Christi liegt hier im Hinweis auf das Leben: Er war dem Tod unterworfen, doch sein Leben wurde durch den Tod nicht zerrissen; er bleibt am Leben bei Gott in seiner Herrlichkeit, wohnt aber zugleich im Menschenherzen. Mit dieser Auffassung erkennt man einen weiteren gedanklichen Zusammenhang der Pascha-Heilstat und des Exodus-Geschehens mit der atl. Überlieferung, der im nächsten Kapitel weiter verfolgt wird.

11.6. Zusammenfassung

Die oben durchgeführte Darlegung zeigt eine Interpretationslinie Aphrahats, die Taufe und Exodus verbindet. Der Durchzug durch das Rote Meer und das Durchschreiten des Jordans gelten als Vorausdarstellung für einen neuen Exodus durch die wahre Taufe aus dem Wasser des wahren Jordans. Aus der typologischen Entsprechung ergibt sich zunächst ein klares Bekenntnis zur schützenden und rettenden göttlichen Gegenwart als Schechina und damit dem liebenden und tätig-dienenden Engangment Gottes in der Heilsgeschichte.

Den zweiten Schwerpunkt legt Aphrahat auf die Taufe aus dem Wasser des wahren Jordans als Vollendung der wahren Beschneidung. Im Hinblick auf die syrische Tradition lässt sich hier ein enger Zusammenhang zwischen der Taufe Jesu und der Wassertaufe des wahren Jordans deutlich erkennen. Die christliche Taufe ist also eine bildhafte Nachahmung der Taufe Jesu. Dabei ist aber wichtig, folgende Unterscheidung zu beachten: die biblische Perikope von der Taufe Jesu gilt für die frühsyrische Kirche nicht als „Einsetzungsbericht“ der Taufe, sondern als christologisches Heilsparadigma der christlichen Taufe. Der Unterschied zur Tauftheologie von Röm 6,3-5 liegt auf der Hand. Es geht also bei Aphrahat nicht um die Taufe als Neuinkrafttreten von Tod und Begräbnis Christi und damit als Teilhabe an diesen Heilstatsachen, sondern als ein Neuinkrafttreten der Taufe Christi im Jordan.

---

[357] D 12:10; FC II, 309f; er zitiert 1Kor 10,1-2.

Mit diesem Taufverständnis heißt der Taufbrunnen für die frühsyrischen Kirche Mutterschoß (*raḥmā*), aus dem ein Mensch als ein neuer, ein neugeborener Mensch hervorgeht, der „Sohn Gottes“. Die Wahrheit ist der „Jordan“, d.h. der Messias-Christus selbst im Wasser der Taufe, der einen Neuanfang setzt und den Menschen gottfähig macht. Daher ist auch zu verstehen, wenn Aphrahat an der Auffassung von der fleischlichen Beschneidung der Juden festhält, die konform geht mit den Texten aus MT und TgJon. Seine Aussage über die Herzensbeschneidung ist ebenfalls in der biblischen Tradition verankert. Sie steht zwar der Deutungstradition der Qumran-Gemeinde und des Targums zu Josua 5 aus der Kairoer Geniza nahe, unterscheidet sich aber in der Akzentsetzung. Aphrahat legt die Betonung auf die zuvor-kommende Bewegung Gottes und dessen aktives Tun in Jesus Christus, dem letzten Herold der Gottesherrschaft. Damit ist der Gedanke über „Zurechtweisung“ primär auf die Person Christi als das Wort und dessen soteriologische Funktion bezogen. Jesu Wort ist die Wahrheit und ist die Liebe. Der „Geist Christi“ als erschaffende und erhaltende Tätigkeit Gottes ist demnach nicht bloß aktiv, sondern sogar schöpferisch.

In besonderer Weise ist stets mitzudenken, dass Aphrahat die Auffassung über die Barmherzigkeit Gottes in den großen Rahmen der mystischen Soteriologie stellt, die wiederum mit der Einwohnungsgegenwart Gottes/Christi im Herzen des Menschen verknüpft ist. Naheliegend ist auch der Gedanke der Einwohnung des lebendigmachenden Geistes Christi. Aus dem Innen heraus schafft dieser „Geist Christi“ die Menschen neu. Im Rahmen der Taufe als Ganzes wurden drei rituale Schritte (mystagogische Predigt, doppelte präbaptismale Salbung und Aussonderung bzw. Eintauchen ins Wasser[358]) zur Aufnahme in den heiligen Bund (*q^{e}yāmā*) und in die „spezifische“ Bund-Stand-Auferstehung gemäß Aphrahat dargestellt.

Für eine maßgebliche Antwort auf die zuvor gestellten Fragen[359]: „Was wurde in der frühen syrischen Kirche als Quelle des «Gottes- bzw. Christusbundes» verstanden?“ und „Welches Aussageanliegen liegt dem zugrunde?“ oder „Welche Bedeutung hat die Reinheit (*da<u>k</u>yūtā*) und Heiligkeit (*qaddīšū<u>t</u>ā*) im Kontext der Darlegung Aphrahats“,

[358] NEDUNGATT, Covenanters, 440f; der dritte Schritt, nämlich die Teilnahme am eucharistischen Mahl, wird im nächsten Kapitel noch näher behandelt.
[359] *Siehe* oben: 10. Kapitel.

lässt sich die biblisch-bildhafte Aussage von Herzensbeschneidung einbeziehen. Typologisch dargelegt gilt das Taufwasser als das wahre und lebendige Schwert Christi, was für Aphrahat letztendlich bedeutet: die Taufe aus dem wahren Jordan *ist* „Vollendung der wahren Beschneidung“.

Aphrahat legt die starke Konzentration auf eine christologische Interpretation, die gemäß der syrischen Tradition tief in der Schöpfungsabsicht Gottes verankert ist, in der er die Funktion Christi als zweischneidiges Schwert des Wortes Gottes hervorhebt. Das hat sehr weitreichende Folgen: Christus ist die gottgewirkte Erfüllung und Vollendung der wahren Beschneidung. Diese vollzogene Beschneidung bedeutet *q^{e}yāmā*. Das Letztere erscheint schwerpunktmäßig zunächst als qualifizierende Aussonderung bzw. Trennung von Satan und Götzendienst (Ägypten, Pharao) sowie vom trügerisch-unreinen Geist und altem sündigen Leben. Der zweite Schwerpunkt liegt auf der Reinigung bzw. Heiligung der Menschen, die den Menschen gottfähig macht und demnach auf der mystischen Vereinigung mit Christus, dem heldenhaften Athleten (*ʾaṯlēṭā*) und dem Eingeborenen (*īḥīḏāyā*). Dass dieser radikale „Neuanfang“ – ohne Zutun des Menschen – von Gott eingesetzt ist, liegt auf der Hand, doch er erfordert auch das kämpferisch-kriegerische Tun der verantwortlichen Person. Dabei darf nicht vergessen werden, dass diese Glaubens*arbeit* aus der inneren Dynamik der Gabe Gottes folgt, mit der Jesus Christus den Menschen zu neuen Menschen macht und sie in die Gemeinschaft der großen Familie Gottes aufnimmt. Aus dieser Glaubensüberzeugung entwickelt Aphrahat, wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, eine charakteristische Synthese zwischen dem Pascha Gottes und dem Pascha des Menschen. In diesem Zusammenhang steht die kühne christologische Aussage: Christus ist unser wahres Paschalamm (1Kor 5,7).

12. Kapitel: Christus, das wahre Paschalamm – das Geheimnis und die Wahrheit der Gottesliebe

„Die Liebe ist das gute Siegel, kostbare Perle und Schatz.
Das Siegel von allem ist die Liebe.“[1]
„Ihr seid die im Kreuz Erlösten, erkauft durch das Blut und den Leib Christi.“[2]
„Aber für uns ist es Pflicht, das Fest zur rechten Zeit von Zeitpunkt zu Zeitpunkt zu begehen: Fasten in Reinheit, Gebet ohne Unterlaß, eifriger Lobpreis und Psalmgesang in geziemender Weise, *die Bezeichnung (mit dem Kreuz) und die Taufe zu spenden in rechter Weise*, die heiligen Segnungen zu ihrer Zeit und *alle überlieferten Handlungen* zu vollziehen.“[3]

Die Darlegung Aphrahats über die Taufe findet sich im Rahmen der *XII. Darlegung* „Über das Pascha“. Das vorherige Kapitel verfolgte eine Interpretationslinie, die in der ereignisbezogenen Exodustypologie liegt. Es besteht hier eine explizite Verbindung mit der real-symbolischen Wassertaufe. Dabei schwingt aber auch der oft schon konstatierte Bezug zur „Bezeichnung“ oder „Besiegelung“ bzw. „Salbung“ des Christusgläubigen mit dem Kreuz mit. Dies ist für Aphrahat der wichtigste Moment der christlichen Initiationsriten.[4] Auf diesen Aspekt scheint sich seine Christus-Paschalamm-Typologie vorrangig zu beziehen.

Nach allem, was schon in mehreren vorausgehenden Untersuchungsgängen zur Besonderheit dieser syrischen Vorstellung erläutert wurde, erscheint es sinnvoll, im Folgenden diesen wichtigen Aspekt zu vertiefen und zu untermauern. Beruhend auf einem christozentrischen und heilsgeschichtlichen Verständnis wird zunächst die Vertiefung der alttestamentlichen und jüdisch-rabbinischen Vorstellung von *Selbst*erniedrigung und *Selbst*hingabe Gottes dargestellt, woraus eine christologische Verbindung von (Ober-

---

[1] D 14:14; FC II, 344.
[2] D 14:38; FC II, 374.
[3] D 12:13; FC II, 312 (Hervorhebung vom Verfasser).
[4] Hier ist die frühsyrische Eigentümlichkeit nochmals hervorzuheben. Im Unterschied zur westlichen Praxis ging die Salbung der Taufe vorauf und dieser Akt wurde als vollgültiges Geschenk der Gaben des Heiligen Geistes aufgefasst. Was hier vorliegt, ist wahrscheinlich die in der Apostelgeschichte beschriebenen Taufgewohnheiten (z.B. Apg 10,44-48; vgl. Apg 9,17-18), wo der Heilige Geist vor der Taufe (mit/im Wassser) mitgeteilt wurde.

)Hirten und (Pascha-)Lamm deutlich wird. Sodann geht es darum, auf diese „Gleichzeitigkeit“[5] Christi als Hirt und Lamm aufmerksam zu machen, aus der die christologisch-soteriologische Bedeutung Christi als des dienenden und geduldig leidenden Knechtes Gottes, der die Sünden anderer trägt, zu sehen ist. Das schließt folgende Akzentuierung ein: Tief in der kleinasiatischen und syrisch-mesopotamischen Quartodezimanerpraxis verankert, geht Aphrahat in seiner Darlegung konform mit der alttestamentlichen Tradition und der alljährlichen jüdischen Praxis der Peschafeier und damit in betonter Gleichzeitigkeit mit dem jüdischen Festtermin. Demzufolge steht das typologisch im Licht der Soteriologie des Exodus verstandene Leiden und Sterben Christi als des wahren Paschalamms, das auf den Hügeln des Golgothafelsens (am 14. *Nisan*) geschlachtet wurde, im Mittelpunkt der frühsyrischen Paschafeier.[6] Diese bezeugt aber zugleich eine enge Verbindung zwischen dem Taufgeheimnis und dem Paschamysterium nach der ältesten Tradition der syrischsprachigen Christenheit.[7] Wie Aphrahat alle genannten Bezeichnungen besonders in der vertrauten soteriologischen Richtung auf die Taufe ausdeutet und wie er Pascha-Eucharistie und Einwohnungsgegenwart Christi in einem sinnvollen Zusammenhang sieht, soll anhand dieser Thematik erläutert werden. Es folgen einige Hinweise auf die Herkunft des kultischen Charakters des Gottesdienstes und des Opfergedankens. Erwähnt wird auch die Verankerung der Spiritualität im Ohne-Unterlass-Beten (Lk 18,1) und in der Liturgie im Rahmen der mystisch-asketischen *iḥidāyā*-Lebensform. Anhand der Geschichte der Kontroverse um die Rechtmäßigkeit der christlichen Paschafeier schließt dieses Kapitel mit der Hervorhebung der *Anti*judaismus-Tendenz bei Aphrahat.

12.1. Christus-Paschalamm-Typologie im Blut-Leben

Für Aphrahat ist es von entscheidender Bedeutung, dass Jesus Christus der Inkarnierte ist.[8] Die syrische Tradition bezeichnet diese Wirklichkeit des kenotischen Gottes mit

---

[5] Vgl. RATZINGER, Prinzipienlehre, 101 mit Anm. 9.
[6] D 12:8 und D 12:12; FC II, 305.311; *siehe* auch unten: 12.4.2.
[7] DUNCAN, Baptism, 69: „We may safely assert that our author finds in the event which took place at the Last Supper the divine institution of both baptism and the Eucharist, the two sacraments so closely joined in the ceremonies of reception into the early Church, as he indicates elsewhere”.
[8] BROCK, Clothing Metaphers, 16; D 3:16; FC I, 135 (PS I 136); D 22:4; FC II, 501 (PS I 996,23); D 23:11; FC II, 538 (PS II 32); D 23:49; FC II, 559 (PS II 96); D 23:50; FC II, 560 (PS II 97); *siehe* auch

der sprachlichen Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* und sieht darin den „Anfang unserer Auferstehung“.[9] Gerade in diesen Sätzen ist schon eine sachgemäße Kenosisvorstellung als „Paradosis-Bewegung“ Gottes[10] ersichtlich, die in der Gesamtheit des Christusereignisses als Grundstruktur der geschichtlichen Heilswirklichkeit liegt.[11]

12.1.1. Das Paschalamm als Symbol der Inkarnation

In diesem großen Gesamtrahmen sind die hermeneutischen Ansätze und Aussageweisen Aphrahats bezüglich des bewahrenden, reinigenden bzw. heiligenden sowie sühnenden Charakters des Lebens und Sterbens Jesu zu sehen.

12.1.2. Das Paschablut als Symbol des Lebens

Die bereits angesprochene syrische Tradition von der erheblichen Rolle der präbaptismalen (Doppel-)Salbung als Bezeichnung des Lebens bzw. als Siegel mit dem Öl, mit dem sich eine Geistmitteilung verbindet,[12] ergibt sich aus der atl.-jüdischen Vorstellung einer Heilswirkung des *Paschablutes*. Dies steht wiederum im engen Zusammenhang mit der Heilsbedeutung des *Beschneidungsblutes*.[13]

Diese zentralen und für das Frühjudentum wohl bedeutungsvollen Gedanken der alttestamentlichen Heilsgeschichte können hier nicht erschöpfend behandelt werden. Von Interesse bleibt nur jene Frage nach Inhalt und Sinn der bildhaften Rede vom Lamm als

---

oben besonders: 9.2; in diese Richtung geht etwa MALI, Sühne in der Alten Kirche, 28 mit Anm. 12; *siehe* dazu KÄRKKÄINEN, One with God, 17-36.

[9] D 23:50; FC II, 560; D 21:20; FC II, 493; *siehe* weiter unten: 12.4.3.

[10] TH. SCHNEIDER, Gottesbild und Kreuzesopfer, in: W. BEINERT (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen? (QD 177), Freiburg u.a. 1999, 109-130, hier: 126.

[11] D 2:19; FC I, 115; EPHRÄM, *HdA* 1,2; s*iehe* dazu KLIJN, Acts of Thomas, 37; Vgl. TH. NIKOLAOU, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche (VIOTh 3), St. Ottilion 1996, 62 mit Anm. 83; R. SCHENK, Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: *DERS.* (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1) Stuttgart 1995, 193-250, hier: 239 mit Anm. 169.

[12] Vgl. dazu WINKLER, Initiationsrituale, 135ff. 158ff. *bes*. Zusammenfassung 168f.; DAY, Baptismal Liturgy, 69; dazu auch E. CARR, The Rolle of the Holy Spirit in the Consecration of Oils in the East, in: Ecclesia Orans 25 (2008) 177-192.

[13] *Siehe*: L. A. HOFFMAN, Covenant of Blood. Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism, Chicago 1996, 100-103.113f.; J. GOLDINGAY, The Significance of Circumcision, in: JSOT 88 (2000) 3-18 und die dort angegebene Literatur; S. J. D. COHEN, A Brief History of Jewish Circumcision Blood, in: E. W. MARK (ed.), The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite, London 2003, 30-42.

„Christussymbol“ und damit zusammenhängend jener des „Blutes“: Welche Bedeutung gibt Aphrahat in dieser Rede dem „Lamm Gottes“ und dem „Blut Christi“? Wie konkret ist dieser Ausdruck in gedanklicher Verbindung mit dem Knecht Gottes zu verstehen? In welchem Sinn ist diese Sicht des Glaubens Teil des Paschageheimnisses? Charakteristisch und für den Zusammenhang signifikant ist die grundsätzliche Entscheidung, wo diese theologisch-christologische Rede Aphrahats ihren Ausgang nimmt und woher diese Aussageweise innerhalb seiner Darlegung ihre Bestimmung erhält. Von den zahlreichen Interpretationsversuchen der in neuerer Zeit formulierten Sühneopfertheologie und den damit verbundenen „Stellvertretungsgedanken“, die in verschiedenen Zusammenhängen unterschiedlich akzentuiert wurden,[14] sollen hier nur jene berücksichtigt werden, die die verwendeten Kategorien der Deutung des Syrers betreffen.

„Leben ist im Blut des Pascha – Leben ist im Blut der Beschneidung“. Mit diesem Grundsatz aus der jüdisch-rabbinischen Tradition zu Lev 17,11[15] wird die ursprüngliche Grundbedeutung des Blutes gemäß dem biblisch-jüdischen Verständnis hervorgehoben: Das Blut ist Symbol des Lebens! Und das Blut als solches gehört allein JHWH.[16] Aufgrund dessen ist die Rede von der „Erlösung“ Israels in doppelter Hinsicht (Paschablut und Beschneidungsblut) zu verstehen. Zwischen diesen beiden Aspekten sind Aphrahats drei Deutungsansätze anzuführen. Sie gehören eng zusammen bzw. gehen zum Teil ineinander über.

Der *erste* Deutungsansatz liegt in der apotropäischen Wirkung des Blutes (des Paschalammes). Ihre Vorbildlichkeit und Vorläufigkeit liegt in der Parallele mit dem Heilsge-

---

[14] *Siehe*: S. BRANDT, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede von Opfer (ATM 2), Münster u.a. 2001.

[15] Nach LevR zu 17,11; Ähnliches ist in der rabbinischen Auslegung von Ez 16,6 ExR 19,6 (151a) zu lesen: „Ich (zu erg.: Jahwe) ging an dir (Israel) vorüber und sah dich in deinem doppelten Blut liegen (und sprach): Lebe durch das Blut des Pascha, lebe durch das Blut der Beschneidung“; Vgl. die Stelle aus Lev 17,11: „Denn die Seele (d.h. das Leben bzw. die Lebenskraft) des Fleisches ist es, die im Blut ist, und ich selbst habe es euch gegeben für den Altar, Sühne zu wirken für eure Person (wörtlich: für eure Seele); denn das Blut ist es, das durch die Seele (d.h. das Leben, die Lebenskraft) Sühne wirkt“; Vgl. auch weitere rabbinische Traditionen: *b*Yom 5a: „Es gibt keine Sühne außer durch Blut“; auch dazu: *b*Men 93b; *b*Zeb 6a; Vgl. hierzu JANOWSKI, Sühne, 248.

[16] FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 199; W. KORNFELD, Blut in der Theologie des Alten Testamentes, in: S. GRZYBEK/J. CHMIEL (Hg.), Materialy Kongresu Biblijnego, Kraków 1974, 13-29, hier: 17 und 20 (mit Anm. 62); Sr. Dominika SROGA OSB hat diesen Artikel von Polen besorgt; dafür danke ich ihr herzlich.

schehen gemäß dem biblischen Zeugnis Ex 12,13.27.[17] Aphrahat findet im christlichen Taufakt einen verborgenen Hinweis auf das Paschablut als Schutz- und Lebenszeichen, und zwar sieht er diese Heilsbedeutung in der alttestamentlichen Salbung (=Bestreichung mit einem Hysopbüchsel [Ex 12,22; vgl. Joh 19,29]) der Türpfosten und Oberschwellen mit dem Blut des Paschalammes (Ex 12,13.27) vorgebildet:

> „Er (zu erg.: Gott) sprach nämlich zu Mose, sie (zu erg.: die Israeliten) sollen ein Lamm am *Zehnten des Monats* nehmen und es bei sich bis zum *Vierzehnten des Monats* aufbewahren. Sie sollen es beim Sonnenuntergang schlachten und mit seinem Blut ihre Haustüren zum Schutz gegen den Verderber besprengen, damit er nicht bei ihnen eintrete, wenn er durch das Land Ägypten zieht.“[18]

Dort hält das Blut des Peschalammes bzw. des Peschaschafs an den Haustüren den Würgeengel zurück,[19] hier bewahrt das Blut Christi (in der symbolischen Bezeichnung mit dem Kreuz und mit dem Öl[20]) jene, die an ihn glauben, vor bösen Mächten, Tod und Vernichtung.[21] Die wesentliche Entsprechung liegt in der apotropäischen Wirkung der Salbung,[22] d.h. der Verderben abwendenden und damit lebensbewahrenden Kraft.[23]

---

[17] J. SCHREINER, Exodus 12,21-23 und das israelitische Pascha, in: G. BRAULIK (Hg.), Studien zum Pentateuch. FS W. Kornfeld, Wien u.a. 1977, 69-90, hier: 82-85; *siehe* dazu: T. D. ALEXANDER, The Passover Sacrifice, in: R. T. BECKWITH/M. J. SELMAN (ed.), Sacrifice in the Bible, Carlisle 1995, 1-24; P. WEIMER, Zum Problem der Entstehungsgeschichte von Ex 12,1-14, in: ZAW 107 (1995) 1-17 und die dort genannte Literatur; CL. LEONHARD, Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, in: Das Fest: Jenseits des Alltags (JBTh 18), Neukirchen 2003, 233-260.

[18] D 12:1; FC II, 299 (Hervorhebung vom Verfasser).

[19] Vgl. MekhY Bo, Parascha 11; ShemR 17,5 zu 12,23.28 (Text und Kommentar: THOMA/ERNST, Gleichnisse 3.Teil, 266-269); bei MELITO VON SARDES, Paschahomilie § 22 (Text: LOSE, 15//BLANK, 105-106); *Jub* 10,8; 11 und 49,2 (der Dämonenherrscher „Mastema“ als Satansbezeichnung); *siehe* dazu: SCHREINER, Exodus, 81; C. SCHLUND, »Kein Knochen soll gebrochen werden« Studie zu Bedeutung und Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium (WMANT 107), Neukirchen 2005, 155.

[20] D 12:13; FC II, 312.

[21] Vgl. NIKOLASCH, Christussymbol, 143.

[22] J. SCHILDENBERGER, Der Gedächtnischarakter des atl- und neutestamentlichen Pascha, in: B. NEUNHEUSER (Hg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart, Düsseldorf 1960, 75-97, hier: 79. Es besteht eine explizite Verbindung zum Tod des Lammes bzw. zu dem dafür notwendigen Akt der Tötung (als Schlachtopfer), der bei den Semiten üblich war; der Opfercharakter des Lammes ist jedoch von untergeordneter Bedeutung. Näheres zum Hintergrund der Nomadenkultur bei L. ROST, Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender, in: ZDVP 66 (1943) 205-216 (repr. *DERS.*, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 101-112); *siehe* dazu SCHREINER, Exodus, 83-84 mit Anm. 74-74; Vgl. dazu H. HAAG, Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier, in: Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe (Luzerner Theologische Studien 1), Luzern 1954, 17-46, hier: 35f.; P. GRELOT/J. PIERRON, Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund (Die Welt der Bibel), Düsseldorf 1959, 15f; eine neue Diskussion bei: O. KEEL, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und zur Etymologie von פֶּסַח, in: ZAW 84 (1972) 414-439 mit jeweils weiterführender Literatur!

Aphrahat deutet den atl. Text in der Art einer christlichen Relektüre: Wer also dieses *Prägemal* Christi auf seinem Leib trägt,[24] ist und bleibt gleichsam wie ein Schaf-Lamm Eigentum Gottes;[25] und wer den lebendigen Geist Christi in sich hat, lebt in einer schützenden Heilssphäre (des Namens Gottes).[26] Allem Anschein nach versteht Aphrahat den Begriff „Haus“ anthropologisch, denn der Mensch ist ein durch den Glauben und den Heiligen Geist geschütztes Haus.[27] Typologisch sieht Aphrahat das, was Christus da-

---

[23] BROCK, Interpretation, 32; D. BÜCHNER, פֶּסַח: Pass Over or Protect?, in: BN 86 (1997) 14-16; F. HARTENSTEIN, Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: J. FREY/J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2007, 119-137, hier: 133f; er bemerkt dazu: „Die in vielem dunkle Perikope vom «Blutbräutigam» in Ex 4,24-26 könnte ebenfalls eine apotropäische Wirkung von Beschneidungsblut bezeugen“ (ebd. 133 mit Anm. 44); *siehe* dazu: H. KOSMALA, The “Bloody Husband“, in: VT 12 (1962) 14-28; D. M. BEEGLE, Moses, The Servant of Jahweh, Miami 1979, 82-84; B. P. ROBINSON, Zipporah to the Rescue, in: VT 36 (1986) 447-461; W. H. PROPP, That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6), in: VT 43 (1993) 495-518; F. MACIEJEWSKI, Das biblische Archiv der Beschneidung, in: BN 117 (2003) 33-39; B. D. HABERMAN, Foreskin Sacrifice. Zipporah’s Ritual and the Bloody Bridegroom, in: E. W. MARK (ed.), The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite, London 2003, 18-29; L. B. GLICK, Marked in Your Flesh. Circumcision from Ancient Judea to Modern America, Oxford 2005, 25-26 mit Anm. 37-38; U. RAPP, Zippora. Das Verschwinden einer Ehefrau, in: I. FISCHER u.a. (Hg.), Tora (Die Bibel und die Frauen. Hebräische Bibel – Altes Testament Bd. 1.1), Stuttgart 2010, 292-304, hier: 297-299. Aus der patristischer Paschatheologie, z.B. JUSTIN, *dial.* 40,1 mit dem Schriftbeweis Gen 2,7 und Ex 12,7-21; weiters *siehe* auch H. BUCHINGER, Jüdische Feste als Herausforderung christlicher Theologie und Liturgie. Eine Spurensuche in der Paschatheologie palästinischer Autoren, in: A. GERHARDS/H. H. HENRIX (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (QD 208), Freiburg u.a. 2004, 184-207, hier: 186f. und die dort angegebenen Belege und Literatur. Der Gedanke über die apotropäische Wirkung des paschalen Blutanstriches ist auch bei CYRILL VON JERUSALEM zu finden: *myst. cat.* 1,2 (Text: RÖWENKAMP, 97 mit Anm. 5); weiters *siehe* auch BUCHINGER, Jüdische Feste, 204 mit Anm. 90.

[24] D 6:1; FC I, 184; Vgl. D 14:6; FC II, 335-336: „Schaut, meine Lieben, auf die *Barmherzigkeit unseres guten Schöpfers*, […] Und in den Tagen des Ezechiels, als er die Stadt zerstörte, *prägte er (die Stirn) der Gerechten zwischen den Augen mit einem Mal und rettete sie* (vgl. Ez 9,4-7)“ (Hervorhebung vom Verfasser).

[25] *Siehe* dazu ActThom, 25.26.59.131; Vgl. HUNZIKER-RODEWALD, Hirt und Herde, 214f.

[26] *Siehe* oben: 9.3; dazu auch: SCHLUND, Knochen, 132.

[27] *Siehe* auch oben: 5. Kapitel; MURRAY, Symbols, 70-71; Vgl. K.-H. OSTMEYER, Satan und Passa in 1. Korinther 5, in: ZNT 9 (2002) 38-45 mit der Betonung auf der Ekklesiologie; wobei auch gesagt werden muss, dass es bei APHRAHAT nicht um ein einfaches Entweder-Oder geht, sondern um die Frage der besonderen Akzentuierung, denn der entfaltete Gedanke APHRAHATs ist von der Anthropologie und vor allem der theologisch-soteriologischen Gewichtung bestimmt; Vgl. hierzu NIKOLASCH, Christussymbol, 146: „Auch hier wird der Parallelismus zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem geistigen Auszug aus der Welt der Sünder, wie er sich bei der Taufe ereignet, deutlich. Das Blut des Paschalammes hatte einst das Volk Israel aus der Knechtschaft Ägyptens erretttet, und, auf die Türpfosten der Häuser gestrichen, den Verderber ferngehalten. In gleicher Weise ist auch das Blut, das Christus als wahres Paschalamm vergossen hat, Unterpfand unserer Befreiung aus dem Ägypten dieser Welt, zugleich aber auch Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes. Wer nicht mit dem Blute des Lammes gezeichnet ist und an das durch Christus gewirkte Heil glaubt, wird nicht gerettet, da er nicht durch das Wasser ziehen kann, das vorbildlich den Israeliten zum Heil, dem Pharao zum Unheil gewesen ist. Mit dem Blute Christi bezeichnet werden, heißt also den wahren Glauben bekennen und zum Exodus aus dieser Welt bereit sein.“

mals verborgen unter dem Zeichen des Lammes an Israel wirkte, als Wahrheit und tiefste Erfüllung in Christus, dem wahren Paschalamm (*ʾemrā da-šᵉrārā)*.[28]

Der *zweite* Interpretationansatz liegt in der reinigenden bzw. heiligenden Wirkung des Blutes (des Paschalammes). Das Heilsgeschehen bei der Taufe wird kathartisch bestimmt;[29] darauf weist Aphrahat dem ersten Deutungsansatz folgend hin:

> „Jene (zu erg.: die Juden) schlachteten das Lamm aus den Schafen und wurden durch sein Blut vor dem Verderber bewahrt; wir wurden durch das Blut des erwählten Sohnes von den Werken des Verderbens befreit, die wir taten.“[30]

Hier handelt es sich um die Verbindung mit der bereits vielfach besprochenen Symbolik des „Zentrums“ als der symbolischen Topographie für das Innere des Menschen (*nāshā gawāyā*) – im Vergleich zur Kapporet als Ort der unmittelbaren Gottespräsenz (Schechina) im Jerusalemer Tempel.[31] Durch den Akt der Einwohnungsgegenwart Gottes (Schechina) im Herzen, d.h. im Heiligtumsinneren (als Wohn- und Begegnungsstätte), wird der Mensch von der Sünde gereinigt. Kathartisch wird jedoch dieser Vorgang umso mehr als endgültige Errettung aus der Knechtschaft des Teufels bzw. „Befreiung von den Werken des Verderbens“ gedeutet.[32] Das bedeutet letztendlich: Christus und dessen Tätigkeit vertreibt die unreinen Geister aus dem Menschenherzen.[33]

Eine direkte Beziehung und eine sachliche Kontinuität mit der Schöpfungsabsicht Gottes,[34] die sich bei Aphrahat als Heiligung bzw. Weihung sowie als Rettung aus der todbringenden Aus-Wirkung der Sünde durch die Erlösung der menschlichen Natur dar-

---

[28] Vgl. bei EPHRÄM, *HdA* 1,6-7: „Der Gütige trat ein und wurde gerichtet aus Liebe für die Bösen. Und das ist das Wunderbare: sie verurteilen ihn für sich selber; sie haben mit eigenen Händen ihn für ihre eigene Sündhaftigkeit gekreuzigt. Denn er gab sich hin für sie, damit sie durch seinen Tod leben sollten. Und wie das Lamm in Ägypten, das kraft des Symbols seines Herrn rettete, wurde er geschlachtet und er erlöste (so) in seiner Liebe seine Mörder”; bei IRENÄUS, *Adv. haer.* 4,10,1: „Und zahlos sind die Stellen, an denen Mose auf den Sohn Gottes hinweist. Den Tag seiner Passion kannte er genau; er hat ihn bildlich im voraus verkündet und nannte ihn Pascha. Und genau an diesem Tag, der vor so langer Zeit von Mose angekündigt wurde, hat der Herr gelitten und das Pascha vollzogen.“

[29] H. HAAG, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja im Verständnis der alten Kirche, in: FZPhTh 31 (1984) 343-377, hier: 348-349 (das gleiche findet sich in seinem Forschungsbericht: Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (EdF 233), Darmstadt 1985, 78-86); er weist auf JUSTINs Dialog Kapitel 13 hin und meint, dass der hier zitierte Schrifttext aus Jes 52,10-54,6 als Beweis dient, dass das Blut Christi und sein Tod das heilsame Bad (= der Taufe) ist, das die Getauften reinigt.

[30] D 12:8; FC II, 306; Vgl. D 14:38; FC II, 374.

[31] Vgl. SCHMIDT, Typologien, 72-73.

[32] Vgl. NIKOLASCH, Christussymbol, 146.

[33] *Siehe* oben: 5. Kapitel.

[34] *Siehe* oben: 4.1.2; dazu auch: WEIMER, Kult, 75.

stellt, bleibt ebenfalls gewichtiger Anhaltspunkt seiner Interpretation. Dies liegt im Besonderen darin begründet, dass Jesus Christus wahrhaftig Fleisch angenommen und eine menschliche Natur erworben hat,[35] die ihn mit allen Menschen verbindet, deren Ursprung ihn aber von allen Menschen unterscheidet.[36]

Bei Aphrahat gilt das Christussymbol des Lammes als Hinweis für die Menschwerdung und das reale Menschsein Christi.[37] Mit der starken Hervorhebung dieser christologisch verstandenen Lamm-Metapher wird zugleich die schöpferische Heilszuwendung Gottes durch ihn, mit und in ihm betont. Ganz in der Linie der Darstellung des Johannesprologs wurde, wie bereits dargelegt, die Menschwerdung Christi selbst als *neue Schöpfung* charakterisiert: Gott in Jesus Christus ist das Bild und die Form des neuen Menschen.[38] Durch seine Gegenwart und sein Wirken (als Schechina Gottes) verwirklicht Jesus Christus die Größe und Weite der Schöpfungsabsicht Gottes.

Beruhend auf diesem biblischen Grundelement sowie ihrer Erlösungsbotschaft sieht der einzelne Gläubige in seiner Kapazität als großer Tempel sein Gewordensein (bzw. seine „Mensch- und Christwerdung“) als eine persönliche Neuschöpfung Gottes.[39] In dieser funktionalen Bedeutung erinnert die Taufe an die Wiederherstellung des Strahlenglanzes bzw. der Urzustandsqualität der Adams-Ebenbildlichkeit.[40] Wichtig dabei ist, dass die Erlösung als solche von der göttlichen Setzung, d.h. von der göttlichen Neu-Initiative ausgeht:

> „Groß ist nämlich die Gabe des Guten an uns. Völlig frei will er uns in unseren Sünden rechtfertigen. Obgleich ihm unsere wohlgefälligen Werke nichts nützen, mahnte er uns, wohlgefällig zu

---

[35] *Siehe* unten: 12.4.3. bes.: *Der Mensch als die Gott dargebrachte Gabe*.

[36] D 6:10; FC I, 200; *siehe* oben: 9.2; Vgl. MELITO von Sardes, Passa-Homilie § 66 (Text: LOHSE, 25//BLANK, 118).

[37] Vgl. NIKOLASCH, Christussymbol, 167 mit Verweis auf den Syrer EPHRÄM (Anm. 59); *siehe* dazu J. NADUVILEZHAM, Paschal Lamb in Ephrem of Nisibis, in: Harp 5 (1992) 53-66, hier: 58-60.65-66.

[38] Vgl. WEISER, Tod Jesu, 63: „Mit dieser Einsicht dürfte sich zugleich ein Zugang zum Verstehen der Funktionen anbahnen, die Paulus im Vorstellungsrahmen der »korporativen Persönlichkeit« Christus beimißt: Christus ist eben für Paulus nicht »irgendwer«, sondern der kraft seiner »Stammvater«-Rolle von Gott her befähigte Urheber und Repräsentant einer neuen Menschheit. Für Paulus wurzelte diese Überzeugung darin, dass er Christus als den durch Gott von den toten Auferweckten erfahren hatte und in der Auferweckung den Anfang der »Neuen Schöpfung« (2Kor 5,17) sah.“

[39] *Siehe* unten: 12.4.3. *bes*.: *Das geheimnisvolle Einswerden des Menschen in Christus und mit Christus*; Vgl. dazu R. ALBERTZ, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen (CThM 3), Stuttgart 1974, 81-89. 118-126.

[40] *Siehe* oben, u.a. 3.2.3 und 9.4 (Zusammenfassung).

> sein […] Obgleich wir ihn nicht baten, hat er seine Gabe an uns, die noch nie bei uns gefunden wurde, zu uns geschickt. Er sandte Christus wie einen Menschen […] Er sandte den Starken in der Gestalt unserer Schwachheit, um unsere Schwäche gegen die Macht des Bösen zu stärken. Er zog den Leib aus Staub an und zog ihn zu seiner Natur […] Wunderbar und groß ist seine Gabe an uns. Der König zog aus von seinem Land zum Zwecke unserer Heilung. Er wurde in die Bahnen des schwachen Leibes geführt, in der Geburt wie wir, in der Schmach noch mehr als wir. Dies alles hat er für uns erlitten. Das Unterpfand unseres Lebens, seine Gabe, haben wir empfangen."[41]

Zurückgreifend auf die Erschaffung des Menschen durch JHWH ist diese Thematik auf die eigene individuelle Existenz angewendet. Gott ist es, der diese Neuschöpfung durch Christus schafft. Gerade darin fasst Aphrahat in einer unüberbietbaren Dramatik die Dynamik von Vorbild und Erfüllung in einem Geschehen zusammen, die in der aktiv-dienenden leibhaftigen und geistigen Einwohnungsgegenwart Gottes (Schechina) in Jesus Christus begründet ist. So sagt Aphrahat:

> „Es bleibt mir nicht anderes zu sagen, als dass Gott keine größere Gabe hatte, die er uns hätte schenken können, als diese. Als er zu uns gekommen war, nahm er von uns das Unterpfand und ging an seinen Ort und sprach zu uns: «Ihr seid in mir, und ich bin in euch» (Joh 14,20)."[42]

Beim *dritten* Interpretationsansatz weist Aphrahat auf die sühnende Wirkung des Blutes (des Paschalammes) im Heiligtum hin sowie auf die Eliminierung der Verschuldungen Israels[43] in Verbindung mit Christus als dem wahren Paschalamm (*ʾemrā da-šᵉrārā*). Man kann darin also das Blut-Leben Jesu als Heiligtumsweihe[44] bzw. „Weihung des

---

[41] D 23:48-50; FC II, 558-559 (zum Teil ist bereits zitiert in: 4.4.).

[42] D 23:50; FC II, 559.

[43] SCHREINER, Exodus, 89; dabei ist an die Blutapplikation im Heiligtumsinneren, im Inneren des „Allerheiligsten" (*dᵉbīr/qᵉdoš quḏšā)*, dem Altar am Hof (Lev 4,5-7.15-18) zu denken: „Und er soll Sühne schaffen dem Heiligtum von den Unreinheiten der Israeliten und von ihren Übertretungen". Eine „kultische Sühne", die auf der Logik von „innen" und „außen" (Lev 16 in Parallele mit Lev 14) basiert, ist hier einzuschließen.

[44] D 4:19; FC I, 154: „O preiswürdige Geheimnisse, die Jesaja im Voraus geschaut hatte! Er sprach nämlich zu ihnen: «Eure Hände sind voller Blut» (Jes 1,15). Was ist das denn für Blut, was Jesaja im Voraus schaute? Doch nur das Blut Christi, das über sie und ihre Söhne gekommen ist, und das Blut der Propheten, die sie getötet haben. Dieses Blut rötet wie Scharlach und befleckt sie wie der Purpurwurm, so dass sie sich nicht reinigen können. Würden sie sich aber im Wasser der Taufe waschen und Leib und Blut Christi empfangen, würde das Blut durch Christi Blut gesühnt, der Leib würde durch Christi Leib gereinigt, die Sünden würden durch das Wasser gereinigt, das Gebet spräche dann mit der Majestät"; Vgl. A. SCHENKER, Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10-12, in: MThZ 34 (1983) 195-213, hier: 199 mit Anm. 11-12.

Lebens“[45] und damit als Zeichen der Erlösung sehen, die den Menschen zur Wohnung Gottes macht. Liegt der Akzent auf dem göttlichen Eingreifen als Heils-Ursache, so kann man den Akt der Einwohnung Gottes mit dessen Sühnetätigkeit gleichsetzen. Versteht Aphrahat das persönliche Unheil als Feindschaft, Trennung, Leiden, Krankheit bzw. als Verlust der Lebenskraft,[46] so liegt der typologische Referenzpunkt demnach im Kommen Gottes in Jesus Christus als „Erlöser“, „Lebensbringer“ bzw. „Lebendigmacher“, als „Friedensstifter“ bzw. „Versöhner“ sowie auch als guter „Hirte“ und weiser „Arzt“.[47] Die atl.-jüdischen Parallelen in den Darlegungen Aphrahats und die Art, wie Aphrahat den übernommenen Stoff bearbeitete, fasst JOHANNES BETZ mit dem Hinweis auf das Blut als Lebensträger zusammen:

> „Das Blut ist Lebensträger und Repräsentant der ganzen Person. Es wiederholt demnach die Bedeutung von bàsar. Darüber hinaus spielt es eine Rolle im Opferwesen, wird es doch als Sühnemittel auf dem Altar verwendet. Darum ist das «Blut» ein geeignetes Mittel, die Lebenshingabe Christi am Kreuz zu symbolisieren.“[48]

12.1.3. Die Singularität des Paschalammes im „Leben für Leben“

Es erstaunt deshalb nicht, wenn Aphrahat, angeregt durch diese vielen Bezeichnungen Christi, in Analogie mit der Vorstellung der Auslösung verwirkten Lebens durch die Lösegeldzahlung[49] erläutert: „Der gekaufte Sklave ist nämlich der sündige Mensch, der umkehrt und durch das Blut Christi erkauft wurde.“[50] Zuvor aber führt er aus:

---

[45] Hier ist darauf zu verweisen, dass Lev 16 (die Blutapplikation an Jom Kippur) aber auch der Blutritus gemäß Ez 43 und 45 die Reinigung/Weihe des Heiligtums beinhalten.

[46] Vgl. KORNFELD, Blut, 20: „Nach Lv 17,11 ist Blut von Jahwe dazu bestimmt, auf dem Altar Sühne zu wirken. Selbstverständlich geschieht dies nicht durch das Blut an sich, sondern durch das Leben, die Nefesch im Blut“.

[47] Vgl. ActThom, 28.39.42.45.47.53.60.65.84.115.129.136.149.156; Vgl. dazu K. LÖNING, Kultmetaphorik im Neuen Testament, in: R. ALBERTZ (Hg.), Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraums (AOAT 285), Münster 2001, 229-267, hier: 258-259; *siehe* dazu die Heilsverben im Pascha-Exodus-Geschehen bei: FÜGLISTER, Osterfeier, 112. 122; E. JENNI, Art., *jṣ’, hinausgehen*, in: THAT 1 ([6]2004), 755-761, hier: 760-761.

[48] J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1, Freiburg 1955, 46.

[49] D 12:9; FC II, 308; APHRAHAT spielt hier mit seiner Deutung auf Ex 12,44, wo es heißt: „Er (zu erg.: Gott) hat gesagt: «Der für Geld erstandene Sklave soll, wenn er das Fleisch der Vorhaut hat beschneiden lassen, vom Pascha essen» (Ex 12,44)“; Vgl. B. JANOWSKI, Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchener [2]2004, 5-59; *DERS.*, Sühne, 153-174.

[50] D 12:9; FC II, 308.

„Die Juden gedenken ihrer Sünde von Zeit zu Zeit (Hebr 10,3). Wir aber gedenken (*ʿehad)* der Kreuzigung und der Schmach unseres Erlösers. Jene entrannen nämlich beim Pascha der Knechtschaft des Pharao; wir sind am Tag der Kreuzigung von der Knechtschaft Satans befreit worden.“[51]

Das theologische Christusbild mit seinem feinen Unterschied zur jüdischen Tradition ist deutlich erkennbar: Wenn das Volk Israel am Paschatag von der ägyptischen Sklaverei befreit wurde, ist das Volk der Völker am Tag der Kreuzigung durch den gekreuzigten Messias von der Macht des Satans befreit.[52] Demzufolge und zwar in der Betonung der Singularität Jesu als des leidenden Knechtes Gottes[53] ist von folgender Feststellung auszugehen: Inhaltlich geht es in erster Linie hier nicht um den Tod, sondern um das „Leben für Leben“.[54] Hierbei ist auf die spezifische, einmalige Bedeutung des Blutes gemäß der biblisch-jüdischen Tradition hinzuweisen: Das Blut gilt nicht als Symbol des Todes, sondern des Lebens,[55] das für anderes Leben als „Lösegeld“ «bezahlt».[56] Tief in dieser ursprünglichen Tradition verankert, hebt Aphrahat die symbolische Bedeutung des Blutes Christi hervor, indem er sagt: „Er (zu erg.: Christus) versiegelte unsere See-

[51] D 12:8; FC II, 305-306.
[52] Vgl. KOLLAMPARAMPIL, Symbol, 76. 98.
[53] Vgl. dazu H. HAAG, Das Lied vom leidenden Gottesknecht (Is 52,13-53,12), in: BiKi 16 (1961) 3-5; O. H. STECK, Aspekte des Gottesknechts in Jes 52,13-53,12, in: ZAW 97 (1985) 36-58, hier: 56.
[54] FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 197, hier weist er auf die sog. Talionsformel „Leben für Leben“ (Dtn 19,21) auf; HAAG, Botschaft, 170; STECK, Aspekte, 53; zum Taliongesetz *siehe*: D. DAUBE, Studien im Biblical Law, Cambrige 1947, bes. 3. Kapitel, 102-153.
[55] D. J. MCCARTHY, The Symbolic of Blood and Sacrifice, in: JBL 88 (1969) 166-176, hier: 176; *DERS.*, Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice, in: JBL 92 (1973) 205-210, hier: 210; Vgl. FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 201. 203; beruhend auf Lev 17,11 schreibt er: „Der Tod des Opfertieres steht überhaupt nicht im Mittelpunkt; das (von Laien besorgte) Schlachten ist lediglich die nun einmal notwendige Voraussetzung für den (vom Priester vollzogenen) zentralen Blutritus, wobei – nach Lev 17,11 – das Blut nicht Symbol des Todes, sondern das Leben ist; Sühne geschieht nicht durch den Tod, sondern durch das Leben!“ (ebd. 199).
[56] JÜRGENS, Heiligkeit, 168; JANOWSKI, Sühne, 244f.

len mit seinem eigenen Blut.“[57] Das Gewicht dieser bildhaften Aussage liegt darin, dass das Blut das *Leben* enthält (Lev 17,11[58]), mehr noch: das Blut *ist* das Leben.[59]

Diese Eigentümlichkeit Gottes[60] gehört als belebendes göttliches Element zu ihm.[61] Vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet bleibt das Blut-Leben eine reine Gnadengabe (*ṭaybūṯā*) Gottes.[62] Der Gott Israels ist ein lebendiger und handelnder Gott, der durch seine Initiative für das Leben des Menschen eintritt und einsteht.[63] Das bedeutet weiterhin: Der Gott Jesu Christi bleibt immer der „befreiende und versöhnende Vater“,[64] der Gott der „Barmherzigkeit“, der alles aus freier, unendlicher Liebe zu den Menschen bzw. für die Menschen tut.[65] Gott selbst ist der „Dahingebende“; er ist es, der die Gemeinschaft und damit die Liturgie der Versöhnung stiftete,[66] der sein eigenes

---

[57] D 14:31; FC II, 362-363: „Seht nun, Brüder, wie würdig sind des guten Gedenkens, die sich um Wohlfahrt und Friede des Volkes bemühen! Was war denn unser Erlöser dem Tod schuldig? Was hatte er sich von der Scheol geliehen, der, als er lebte, für die Anführer starb und sie mit seinem Vater versöhnte? Er betrat die Scheol und führte die Gefesselten heraus. Mit dem Bösen kämpfte er, bezwang ihn und trat ihn nieder, durchbrach seine Bahnen und plünderte seinen Besitz; er zerbrach seine Pforten und riß seine Riegel ab. Er nahm seine Dornen und setzte sie auf dessen Haupt. *Er versiegelte unsere Seelen mit seinem eigenen Blut*. Er ließ die Gefangenen frei aus der verschlossenen Grube. Er zerbrach die Umwallung und die Schärfe des Schwertes, nahm den Fluch und heftete ihn an sein Kreuz (vgl. Kol 2,14)“; Vgl. den verwandten Text bei MELITO von Sardes, Passa-Homilie § 67 (Text: LOHSE, 25// BLANK, 118).

[58] FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 194-195; Vgl. A. METZINGER, Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer mit besonderer Berücksichtigung von Lev 17,11, in: *Bib* 21 (1940) 159-157, 247-272, 353-377, hier: 262-266. 358-364; HARTENSTEIN, Bedeutung des Blutes, 133f.

[59] FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 201. Eine Identifikation von „Seele“ und „Blut“ („das Blut ist die Seele“, d.h. das Leben) begegnet auch in der sekundären, von Lev 17,10-14 abhängigen Stelle Dtn 12,23 sowie in der priesterschriftlichen Formulierung des Blutgenussverbotes. Diese Anschauung, dass Blut Leben ist, findet sich aber auch anderswo in der Bibel (Ps 72,14; 94,21; vgl. 2Sam 23,17//1Chr 11,19; Ez 3,16-21; 33,1-9).

[60] KORNFELD, Leviticus, 116.

[61] FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 203f; SCHENKER, Zeichen, 201.

[62] D 7:27; FC I, 234; Vgl. dazu FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 209; SCHENKER, Zeichen, 203 mit Anm. 21.

[63] *Siehe* oben: 5.1.2; Vgl. SCHENKER, Zeichen, 206; FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 201: „In den vor- und außerpriesterlichen Texten ist Jahwe selber derjenige, der direkt Sühne gewährt und Sühne schafft (u.a. Ps 65,4; 78,38; 79,9); in den priesterlichen Ritualtexten dagegen ist es der von Jahwe gestiftete Kult samt dem von ihm dazu eingesetzten Priester oder – Lev 17,11! – das von ihm dazu gegebene Blut für den Altar, Sühne bewirkt: „Ich selber habe euch das Blut für den Altar gegeben, Sühne zu wirken für euch; denn das Blut ist es, das durch die (in ihm enthaltene) Lebenskraft Sühne wirkt.“

[64] A. SCHENKER, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (Bile 15), Freiburg (Schweiz) 1981, 127.129.

[65] BROCK, Interpretation, 30-31.

[66] D 14:11; FC II, 340; LÖNING, Kultmetaphorik, 259; SCHENKER, Zeichen, 203; Vgl. F. HAHN, Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: K. LEHMANN/E. SCHLINK (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (DiKi 3), Freiburg u.a. 1983, 51-91, hier: 58: „Für das alttestamentliche Opferverständnis sind, wie sich zusammenfassend feststellen lässt, die durchgänginge Vergeschichtlichung und Einsetzung durch Jahwe ebenso kennzeichnend

Blut-Leben in Jesus Christus hingibt und die Menschen sind es, die diesen preiswürdigen Schatz empfangen.[67] Das ermutigt uns, der irrtümlichen Vorstellung entgegenzutreten – wie es zumeist seit der Aufklärung und noch in unserer modernen Kultur der Fall ist, dass der strafende, beleidigte und gewalttätige Gott-Vater der Nutznießer ist, der das Blut des eigenen Sohnes als Preis bzw. als Sündenbock (gleichsam als Bestechung Gottes) für die Erlösung verlangt.[68] Betont werden muss: „Wenn das Opfer seines Sohnes ihm wohlgefällig war, dann deshalb, weil es für ihn ein Weg war, der Welt seine *Barmherzigkeit* zu erweisen.“[69] Völlig zutreffend besingt Aphrahat in einem anbetenden

---

wie die zunehmende Konzentration aller Opferhandlungen auf den Gedanken der Wiedererlangung der Gemeinschaft mit Gott durch die von Jahwe selbst gewährten Sühneriten. Daneben zeigt sich bei aller prinzipiellen Unterscheidung von Kult und Recht und den steten Bemühen um eine sachgerechte Verklammerung, dass Opfervorstellung ansatzweise auch auf nichtkultische Sachverhalte übertragen werden können, wobei das Leiden und Sterben des Gottesknechtes eine besondere Bedeutung besitzt“; hierzu auch: H. MERKLEIN, Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: H. HEINZ/KL. KIENZLER/J. J. PETUCHOWSKI (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg u.a. 1990, 155-183, hier: 168-169.180-183.

[67] D 23:49; FC II, 558-559; APHRAHAT spricht von Christus als der Lebensgabe Gottes aus freier, ungeschuldeter Liebe, die die Menschen von ihren Sünden rechtfertigt. Zuvor sagt er in D 23:48; FC II, 558: „Obgleich ihm (Gott) unsere wohlgefälligen Werke nichts nützen, mahnte er uns, wohlgefällig zu sein. Wenn wir ihn nicht bitten wollen, zürnt er uns. Beständig ruft er zu uns: «Bittet und empfangt, wenn ihr sucht, werdet ihr finden!» (Mt 7,7f). Sein Reichtum sättigt nämlich den Bedürftigen. Es ist nämlich niemand, der sagt: «Ich habe genug empfangen», wenn er aus dem preiswürdigen Schatz nimmt. Er hat sein Wohlfgefallen an denen, die bitten, er ruft ihnen allzeit zu: «Bittet und kommt, wenn ihr sucht, werdet ihr finden!» (Mt 7,7). Wer unter denen, die von ihm zu nehmen trachten, von seinem Reichtum kosten, muss wieder davon nehmen. Wer ist jener, der gesagt hat: «Bittet und nehmt!», dann zornig ist, wenn man ihn nicht bittet?“; *siehe* auch oben: 4.5.2.; Vgl. hierzu H. HOPING, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 158; I. WILLI-PLEIN, Opfer im Alten Testament, in: A. GERHARDS/K. RICHTER (Hg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 48-58, hier: 51: „Zusammenfassend kann man sagen, dass das Sündopfer nicht «entsündigt», sondern «Versündigung» feststellt und dann neues Leben ermöglicht. Wo der Ritus theologisch reflektiert wird, erscheint Gott, der ihn autorisiert, nicht als der, der Blut fordert, sondern als der, der Leben gewährt“; Vgl. M. HENGEL, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, in: *DERS.*, Studie zur Christologie. Kleine Schriften IV [Hg. CL.-J. THORNTON] (WUNT 201), Tübingen 2006, 146-184, hier: 156f.

[68] Aus dem Passiv der „Überlieferung“ Jesu (1Kor 11,23) tauchen z.B. die Fragen auf: Wie kommt Gott dazu, den Sohn auszuliefern? Ist er gar rachsüchtig? Verlangt er Genugtuung für eine erfolgte Beleidigung? Diese Thematik ist in den vergangenen Jahrzehnten schon oft und ausführlich dargestellt worden, dass dies hier nicht noch einmal erfolgen muss; dazu ein kurzer Überblick bei: B. JANOWSKI, »Hingabe« oder »Opfer«? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: R. WETH (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen 2001, 13-43 (mit Literatur!); sowie bei: K.-H. MENKE, Musste einer für alle sterben? Eine kritische Bilanz der Opfer-Christologie, in: ebd., 191-222 (mit Literatur!); zur weiteren Diskussion *siehe* Beiträge in: BiKi 41 (1986): Versöhnung und Sühne sowie BiKi 49 (1994): Opfer und Sühne.

[69] R. CANTALAMESSA, Die Eucharistie unsere Heiligung, Köln 1998, 21 (Hervorhebung im Original); Vgl. JANOWSKI, Leben, 66: das Blut Christi gilt als „Ausweis *seiner* (sc. Gottes) Gerechtigkeit“ (Röm 3,25f.).

Christus-Bekenntnis: „Wir bekennen in dir das Erbarmen, das dich gesandt und an uns Wohlgefallen gefunden hat, dass wir durch den Tod seines Eingeborenen leben.“[70]

Auf Grund der Gleichsetzung Blut-Leben[71] ist der Ansatzpunkt der Ortsmetaphorik hervorzuheben, die bei Aphrahat immer betonte Überzeugung ist: Jesus Christus ist der lebendig-leibhaftige Ort der gegenwärtigen Gottheit in dieser Welt, denn „in dieser Wohnstatt (zu erg.: dem Tempel des Leibes Christi) verhieß er uns das Leben, und in ihr wurden die Sünden gesühnt.“[72] Biblisch begründet (Joh 2,19) und deutlich umfassender formuliert, geschieht dies in dem Bild-Wort Jesu: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6).[73]

Es zeigt sich hier wiederum eine typologische Entsprechung, in der Aphrahat die Heilsbedeutung Christi als des wahren Paschalammes (*ʾemrā da-šᵉrārā*) weiterführt. Das Symbol des Blutes (des Lammes), d.h. das im Blut enthaltene Leben spricht sowohl für den befreienden Einsatz Jesu während seines irdischen Lebens als auch für seinen Lebens-Einsatz im Sterben. Sein Tod und sein Hinuntersteigen in das Totenreich (als Sieg über den Satan) führt zum Leben.[74] Somit erscheint das Bild der ungeschuldeten Liebe und Barmherzigkeit Gottes, die jene verschont, die mit dem Blut-Leben seines erwählten Sohnes bezeichnet sind.[75] Die atl. Sühnebotschaft aus den Bildern und den Handlungen des Versöhnungsritus am Jom Kippur (im Allerheiligsten und am Altar)[76] wird hier typologisch-messianisch betrachtet, als Vorausdarstellung einer kommenden, größeren Wirklichkeit in Jesus Christus als dem Ort der liebenden, rettenden Zuwendung

---

[70] D 23:52; FC II, 560 (der ganze Text ist bereits zitiert in: 2.2.4); Vgl. D 14:39; FC II, 376; D 17:11; FC II, 429; *siehe* auch die Ausführung oben: 2.4.2 und 3.2.2; Vgl. dazu MUSSNER, »Kultische« Aspekte, 135; G. KITTEL, Die Folgen der Sünde und das Geschenk neuen Lebens. Zwei Hinweise zum Verständnis des Sühnetodes Jesu, in: V. HAMPEL/R. WETH (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen 2010, 117-133, *bes*. 126f.

[71] KORNFELD, Blut, 20; SCHENKER, Zeichen, 198.

[72] D 12:8; FC II, 307 (der gesamte Text ist bereits zitiert in: 6.5.1); Vgl. J. SCHRÖTER, Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metapherntheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus, in: J. FREY/J. ROHLS/R. ZIMMERMANN (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin/New York 2003, 53-73, hier: 65.

[73] D 17:11; FC II, 429.

[74] *Siehe* oben: 4.4. und 9.3.1.

[75] Lev 16,11-17; Vgl. Lev 23,27f.; 25,9; Vgl. WEISER, Erlösung, 43; SCHENKER, Zeichen, 204.

[76] *Siehe* dazu *m*Yoma 3,1; MENKE, Opfer-Christologie, 209; Vgl. SCHENKER, Zeichen, 203. 206-207; *DERS.*, Versöhnung, 107f.

Gottes, dem Ort der Sühne und Vergebung,[77] dem Ort der lebenspendenden Gegenwart Gottes (Schechina),[78] dem lebendigen Ort der Gottesbegegnung.[79]

Die eindeutige christologische Zuspitzung liegt in der Gleichzeitigkeit Christi, in der Jesus Christus als das wahre Paschalamm zugleich aber auch als „guter Hirt" (*rāʿya ṭāḇa*) wie alle Hirten und als „der heilige Diener",[80] als der „Priester" (*kumrā*) oder „Hohepriester" (*rabbā kāhnā*) wie Aaron wirkt.[81] In dieser Verwendung des christologisch gebrauchten Hohepriester-Titels ist auch schon ansatzweise angedeutet,[82] dass ein solcher Gedanke im Heilswirken Christi im Leben und Tod sowie in der Auferstehung und Erhöhung vorhanden ist. Vom Hebräerbrief aus wurde diese ganze Anschauung neu durchdacht.[83] In diesem Zusammenhang interessieren zwei Schlussfolgerungen. *Einerseits* ist Jesus am Kreuz der Hohepriester auf Erden – so sagt Aphrahat: wir haben ihn Priester genannt wie Aaron;[84] er ist aber zugleich der himmlische Hohepriester,[85] der

---

[77] JANOWSKI, Sühne, 353; *DERS.*, Leben, 65-68; Vgl. W. KRAUS, Der Jom Kippur, der Tod Jesus und die «Biblische Theologie» ein Versuch, die jüdische Tradition in die Auslegung von Röm 3,25f einzubeziehen, in: Altes Testament und christlicher Glaube (JBTh 6), Neukirchen 1991, 155-172, hier: 158; HENGEL, Sühnetod Jesu, 164 (mit Anm. 21). 169-170.

[78] JANOWSKI, Sühne, 339.

[79] *Siehe* oben: 4.3. dazu auch 4.6. (Zusammenfassung); Vgl. JANOWSKI, Sühne, 328; *DERS.*, Leben, 66; H. GESE, Die Sühne, in: *DERS.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 85-106, hier: 104; SCHNEIDER, Gottesbild, 125; er spricht vom Lebens-Opfer Jesu als dem „Ort der Gotteswahrnehmung".

[80] D 14:39; FC II, 375.

[81] Bezüglich dieser vielen Namen Christi: D 17:11; FC II, 429 (PS I 813,6f) (Text ist bereits zitiert in: 6.5.2).

[82] *Siehe* oben: 4.2.5 und 6.5.1; bei EPHRÄM, *HdP* 4,3-4; Vgl. dazu NIKOLASCH, Christussymbol, 179.186f.; SCHNEIDER, Gottesbild, 126f.; SCHMIDT, Typologien, 61.

[83] J. SWETNAM, "The Greater and More Perfect Tent": A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11, in: Bib 42 (1966) 91-106; *DERS.*, On the Imagery and Significance of Hebrews 9,1-10, in: CBQ 28 (1966) 155-173; SCHENKER, Versöhnung, 122f.; R. MEßNER, Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae, in: A. GERHARDS/K. RICHTER (Hg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 128-184, hier: 135-143.

[84] D 17:11; FC II, 429; *siehe* auch oben: 5.3.3 und 6.5.2. APHRAHAT bezieht das Priestertum Christi nicht auf Melchisedek, sondern genealogisch auf Aaron. *Siehe* dazu die Abstammungslinie Josephs und Marias in *CDiat* 1,25-26. Hier ist nochmals die priesterliche Würde Mose zu erwähnen, die mit der priesterlichen Würde Adams in Verbindung gebracht wird (NumR 4,8; vgl. GenR 22,29; 43,13; 63,3). In dieser Linie steht auch die priesterliche Würde des Messias; der ungenähte Rock Christi ist das Priesterkleid Mose-Adams; *weiters*: STAERK, Erlösererwartung, 14. 55 (und die Verweise dort). Bemerkenswert ist, dass die Zerstörung des Tempels für die Rabbinen einen Bruch bis zur messianischen Zeit bedeutet, in der der Opferkult wiederhergestellt werden soll. Die Argumentation APHRAHATs ist vor diesem Hintergrund zu verstehen. Die Hoffnung, dass die Riten, die für Aaron und die Priester, die für den Dienst im Allerheiligsten gesalbt sind, ist für APHRAHAT mit diesem Messias Jesus schon erfüllt; Vgl. M. A. SIEGNER, Fleisch und Geist. Opfer und Versöhnung in den exegetischen Traditionen von Judentum und Christen-

für die Heilung und Heiligung der Christgläubigen in der Eucharistiefeier tätig ist.[86] Diese letzte Aussage steht in einem Gegensatz zum himmlischen Engel-Hohepriester nach der jüdischen Tradition. Allerdings – was ebenfalls hervorgehoben werden muss – besteht eine Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit der jüdisch-mystischen Tradition.[87] *Andererseits* verschmelzen auf Grund der christologisch-soteriologischen Bedeutung Christi als „Ort" (*ʾaṯrā*) und „Angesicht" (*parṣūfā*) auch hier Hohepriester und Opfer in eins.[88] Jesus Christus ist Hohepriester (*rabbā kāhnā*), der mit sich selbst in seiner opfernden Lebenshingabe (die „Lebenslibation"[89]) in das himmlische Heiligtum eingeht,[90] das nicht mit menschlichen Händen errichtet wurde.[91]

Die Heilswirksamkeit Gottes als lebenspendender Schöpfer reicht zurück bis zur Erschaffung des ersten Menschen. Adam wurde dabei mit dem göttlichen Lebenshauch

---

tum, in: H. HEINZ/KL. KIENZLER/J. J. PETUCHOWSKI (Hg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg i.Br. u.a. 1990, 197-219, hier: 218-219.

[85] Vgl. SCHILDENBERGER, Gedächtnischarakter, 90-91.

[86] A. A, JUST, Jr., Entering Holiness: Christology and Eucharist in Hebrews, in: CTQ 69 (2005) 75-95, hier: 88.

[87] *Siehe* oben: 7. Kapitel; Vgl. dazu B. G. BUCUR, The Divine Face and the Angels of the Face. Jewish Apocalyptic Themes in Early Christology and Pneumatology, in: R. J. DALY (ed.), Apocalyptic Thought in Early Christianity, Michigan 2009,143-153, hier: 145; A. GOLITZIN, The Form of God and Vision of Glory: Some Thoughts on the Anthropomorphite of 399 AD, in: I. ICA Jr. (tr.), in Mistagogia: Experienta lui Dumnezeu în Ortodoxie (*Sibiu: Deisis*, 1998), 184-267; publiziert Online in: http://www.mu.edu/maqom/morphe.html, 1-43, *bes*. 18ff. (Zugriff: 06.10.2011).

[88] Bei EPHRÄM dem Syrer *HdA* 2,2-5: „Es wusste das wahre Lamm, dass die Priester und die Leviten unrein geworden waren. Sie genügten (daher) ihm nicht. Er wurde selber für seinen Körper Priester und Hoherpriester. Die Priester jenes Volkes schlachteten den Hohenpriester; denn unser Priester wurde zum Opfer. Durch sein Opfer beseitigte er die Opfer. Überallhin breitete er seine Hilfe aus. Priester, die wertvoller waren als die Tiere, schlachteten und brachten Opfer von Tieren dar. Der Priester wurde geheiligt durch ein unheiliges Lamm. Es gibt kein Lamm, das erhabener wäre als das Lamm aus der (himmlischen) Höhe. Da die Priester von der Erde waren und das Lamm vom Himmel (stammte), wurde es selbst für sich Opfer und Opferer"; *siehe* dazu *HdC* 3,10.

[89] D 21:12; FC II, 487: „Jiftach tat ein Gelübde und brachte die Erstlingsfrucht als Opfer dar (vgl. Ri 11,30-39); Jesus brachte sich seinem Vater als Opfer für alle Völker"; SCHENKER, Zeichen, 199 mit Anm. 14.

[90] MENKE, Opfer-Christologie, 208-210; ATTRIDGE, Temple, 269-273; Vgl. F. LAUB, »Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste« (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, in: BZ 35 (1991) 65-85; bezüglich dieser Thematik in der rabbinischen Tradition, *siehe*: F. AVEMARIA, Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Tradition, in: J. FREY/J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2007, 169-211.

[91] *Siehe* oben: 4.2.5; Vgl. R. P. GORDON, Better Promises: Two Passages in Hebrews Against the Background of the Old Testament Cultus, in: W. HORBURY (ed.), Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple presented to Ernst Bammel (JSNT.S 48), Sheffield 1991, 434-449; ausführlich bei: G. GÄBEL, Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie (WUNT 212), Tübingen 2006, *bes.* 4. Kapitel: 213-319.

(*nešama*) „aufgerichtet“,[92] wobei dieser eng verknüpft bleibt mit der Vorstellung vom sinnenhaften, seelischen, lebendigen Geist (*b-rūḥā napšā-nāytā*).[93] Bei der zweiten, geistigen Geburt empfängt der Mensch den Geist der Heiligkeit, den unsterblichen Heiligen Geist (*rūḥā qaddīšā*). Dieser (aus einem Teilchen der Gottheit) ist ein Unterpfand für ein vollkommenes geistig-engelgleiches Leben und verbürgt die Auferstehung.[94]

Die Taufe schenkt und ermöglicht ein neues, ewiges Leben. Gemeint ist nicht in erster Linie das Leben nach dem Tod, sondern ein Leben, das eine neue Qualität enthält und das ewig wird, weil es unzerstörbar ist und die Zeit aufhebt.[95] Besteht aber der Sündenzustand in einem Mangel an Blut-Leben, kann diesem Mangel durch die gnadenhafte Gabe und Hilfe Gottes (*ṭaybutā*)[96] abgeholfen und ein Neuanfang – in immerwährender Beziehung zu Gott – geschenkt werden.[97] Die Heilswirkung der Taufe gilt dem Getauften gleichsam als Wiederherstellung sowie Bekräftigung der ursprünglichen Jungfräulichkeit und des Wachseins, um ein engelgleiches Leben (in seiner Eigenverantwortung) führen zu können. Christus, der menschgewordene Wachende, weckt den Menschen aus dem Sündenschlaf, d.h. er erlöst ihn von den Sünden und „macht“ ihn somit neu, indem er ihn zu einen „Wachenden auf Erden“ «erschafft».[98]

12.2. Christus-Paschalamm-Typologie im Leiden und Tod

Diese Ansicht ergibt sich aus der Auffassung, dass der gekreuzigte Jesus Christus das letztgültige Paschalamm ist, das in inhaltlicher Entsprechung mit dem Gottesknecht nicht mehr nur Israel vor dem Verderben schützt, sondern den Sünden(schlaf) der Vielen bzw. der ganzen Welt auf sich nimmt und trägt.[99]

---

[92] *Siehe* oben: 7.3.
[93] D 6:14; FC II, 205 (PS I 293,6-7).
[94] *Siehe* oben: 5.3. und 9.3.1. *bes.*: *Das Geburts- und Todesverständnis Aphrahats*.
[95] Vgl. dazu M. HÜTTENHOFF, Ewiges Leben. Dogmatische Überlegungen zu einem Zentralbegriff der Eschatologie, in: ThLZ 125 (2000) 863-880.
[96] Vgl. OdSal 9,5c; 34,6a (Text: LATTKE, 192); in diesen beiden Texten gilt das syrische Wort *ṭaybutā* als Bezeichnung Christi, des Erlösers (*purqānâ/pārōqa*).
[97] SCHENKER, Zeichen, 199 mit Anm. 13.
[98] *Siehe* oben: 7.3.1.
[99] Vgl. Joh 1,29.36; D 7:13; FC I, 223; D 14:11, FC II, 340; D 17:10; FC II, 428; *siehe* dazu oben: 4.2.5; dazu auch die acht Beiträge, in: B. JANOWSKI/P. STUHLMACHER (Hg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996; weiterführend zur Diskussion um das „pro multis“, *siehe*: M. HAUKE, „Für viele vergossen“. Studie zur sinngetreuen Wiedergabe des pro multis in den Wandlungsworten, Augsburg 2008. Dort finden sich auch wichtige Belege und Literaturhinweise.

12.2.1. Christus und die Figur des Knechtes Gottes

Die *XVII. Darlegung* „Über den Messias, den Sohn Gottes“ enthält einen derartigen Ansatz:

> „Jesaja hat gesagt: «Siehe, bekannt wird mein Knecht, er wird offenbar und erhaben, damit die Vielen über ihn in Erstaunen geraten. Das Aussehen dieses Mannes ist mehr zerstört als das eines anderen und seine Gestalt mehr als die eines anderen Menschen» (Jes 52,13f). Er fügte an: «Er wird viele Völker reinigen, und Könige werden über ihn in Erstaunen geraten» (Jes 52,15). In dieser Rede hat er gesagt: «Er stieg vor ihm auf wie ein Kind, wie eine Wurzel aus dürstender Erde» (Jes 53,2). Im Schluß der Rede hat er gesagt: «Er wird getötet wegen der Sünden, gedemütigt wegen unserer Missetaten. Die Zurechtweisung zu unserem Heil liegt auf ihm, durch seine Wunden werden wir geheilt» (Jes 53,5).“[100]

Auf diese Weise verdeutlicht Aphrahat die Auffassung, dass die Erlösung der Menschheit von Anbeginn der Zeiten, das Kommen Gottes in der Menschwerdung Christi, vorherbestimmt ist (vgl. Jes 6,6).[101] Die prophetischen Worte des Jesajas im 53. Kapitel gelten als Zeugnis für das zukünftige Geschehen der Menschwerdung Christi sowie seines Leidens und Sterbens.[102] In ähnlicher Weise ist in der *VII. Darlegung* „Über die Büsser“ zu lesen:

---

[100] D 17:10; FC II, 426-427; Vgl. D 14:31; FC II, 363: „Er (zu erg.: Christus) trug unsere Schmerzen, heilte unsere Wunden und linderte unsere Krankheit […] er hat durch seine Schwachheit uns geheilt (vgl. Jes 53,5). Er hat uns gesund gemacht durch seine Kreuzigung, und durch seine Qualen hat er uns Erleichterung verschafft. Für all das, was er um unseretwillen erlitten hat, hat ihm sein Vater den Namen gegeben, der alle Namen überragt“; D 23:49; FC II, 558-559: „Obgleich wir ihn nicht baten, hat er (zu erg.: Gott) seine Gabe an uns, die noch nie bei uns gefunden wurde, zu uns geschickt. Er sandte Christus wie einen Menschen, um den Bösen und sein Heer lächerlich zu machen und das geschlagene Heer von uns zu vertreiben. Den Unschuldigen sandte er zu uns, damit er schuldig gesprochen und verurteilt würde und die Schuldigen in gerechtem Gericht freigesprochen würden. Er sandte den Starken in der Gestalt unserer Schwachheit, um unsere Schwäche gegen die Macht des Bösen zu stärken. Er zog den Leib aus Staub an und zog ihn zu seiner Natur. Er verbarg in uns das Salz, das die Fäulnis auflöst, vor dem die Schlange, wenn sie näher kommen und fressen will, zurückschreckt, weil sie es nicht essen kann. Er sandte den Unschuldigen, seinen Sohn, zu uns, damit er unseren Tod stürbe und der Tod durch ihn zuschanden würde. Groß ist die Gabe des Guten, die er den Geringen gibt. Was hätte er uns mehr geben können als seinen Sohn? Wenn er uns, die wir mehr als jetzt Sünder waren, diese Gabe geschenkt hat, was wird er uns anderes geben, da wir gerechtfertigt sind (vgl. Röm 5,7-11), als das Leben mit dem, der zu uns kam, er (zu erg.: Gott), der seinen eigenen Sohn nicht verschonte, um ihn der Schmach zu überliefern (vgl. Röm 8,32)?“; Vgl. HEGERMANN, Jesaja 53, 94-97.102; in diesem Zusammenhang ist die Thematik vom „Salz“ auch zu beachten; *siehe* KANIYAMPARAMPIL, Spirit, 237ff.

[101] *Siehe* dazu *CDiat* 1,25 (mit Verweis auf Gen 3,16.18; 49,10 sowie Ex 3,3 und Jes 9,1-6).

[102] HEGERMANN, Jesaja 53, 102; der Peschitta-Text betont den Tod des Knechtes (als drastische Konsequenz der Sünden): er ist getötet und in Jerusalem begraben; Vgl. D. D. BUNDY, The Peshitta of Isaiah 53:9 and the Syrian Commentators, in: OrChr 67 (1983) 32-45; *DERS.*, Isaiah 53 in East and West, in: M. SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 54-73.

„Um das eine Schaf, das von der ganzen Herde verlorenging, ist der Hirt mehr bekümmert als um die, die sich nicht verirrt haben (vgl. Mt 18,12-14). Denn Christus starb wegen der Sünder, nicht wegen der Gerechten, wie (Gott) durch den Propheten gesagt hat: «Die Sünden der Vielen hat er getragen» (Jes 53,12). Der Apostel hat gesagt: «Wenn sich Gott, als wir noch Sünder waren, durch den Tod seines Sohnes mit uns versöhnt hat, um wieviel mehr werden wir jetzt durch seine Versöhnung Leben haben in seinem Leben» (Röm 5,10).“[103]

Aus dieser Beschreibung, in der das Bild des guten Hirten und des leidenden Knechtes eng ineinanderverwoben wurden,[104] ist die bildhafte Veranschaulichung der selbstlosen Proexistenz Gottes sowie des wunderbaren Tausches „unsertwegen“ im Sinne von „Auf-Sich-Nehmen“ oder „An-Sich-Ziehen“ der Sünde[105] zu beachten: Gott begab sich in Jesus Christus – bildlich als Lamm[106] – in den Todes(Sünden)schlaf des Menschen (vgl. Jes 53,5; 2Kor 5,21).[107] Der Mensch wurde durch ihn in Gottes Heilssphäre, in sein Wachsein und Leben hineingezogen. Hinsichtlich dieses Gedankens ist auch folgender Text aus der Josef-Jesus-Typologie bedeutsam:

---

[103] D 7:13; FC I, 223f; im nächsten Kapitel (D 7:14) stellt APHRAHAT Gott als den barmherzigen Vater und Versöhner dar, der die Sünde Davids *hinwegenommen* hat (2Sam 12,13); Vgl. EvThom 107 mit dem Nachdruck auf die Mühen des Messias, der zu dem (einen) Schaf sagte: „Ich liebe dich mehr als die neunundneunzig!“; *siehe* QUISPEL, Makarius, 10-11.

[104] Vgl. BARTH, Tod Jesu Christi, 72, er spricht von einer Kombination der Loskauf- und Stellvertretungsgedankens, die aber vom Inhalt her unterschieden werden muss. Denn „geht es bei der stellvertretenden Sühne um die Tilgung menschlicher Sünde vor Gott, so beim Loskauf um die Befreiung des Menschen aus der Sklaverei der Mächte. Beide Vorstellungen lassen sich zwar miteinander verbinden, enthalten aber dennoch ihre eigenen Aussagen.“

[105] *Siehe* dazu D 14:11; FC II, 340 (der Text wurde bereits zitiert in: 4.2.3); Vgl. zu IRENÄUS von Lyon bei: HAAG, Gottesknecht, 350-351 und die dort angegebenen Belege; SCHLUND, Knochen, 175; hierzu argumentiert sie: „Diese «Sünde» wird aber von Jesus nicht entfernt oder behoben, sondern an ihm und seinem Schicksal gerade besonders deutlich“ (mit Anm. 289); Vgl. A. SCHENKER, Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder (SBS 190), Stuttgart 2001, 105; er spricht dagegen: „Die Wendung «*Schuld nehmen*» ist offen für die Bedeutungen «ab- oder wegnehmen, hinnehmen, übernehmen». Das Lamm nimmt der Welt die Schuld ab, indem es sie in der gleichen Bewegung auf sich lädt und so übernimmt“; *siehe* dazu *DERS.*, Versöhnung, 124f.

[106] Vgl. EPHRÄM, *HdF* 36,2-5: „Da sie ihn nicht hätten sehen können, nahm er sich das Kleid vom Schafe; es nahte sich ihm auch die Herde und misstraute ihm nicht; denn der Geruch der Schafe kam aus seinen Kleidern. Die Wölfe aber, die schlau waren, fürchteten sich vor ihm, der sich verwandelt hatte. Seine Kleider zerrissen sie und offenbarten seine Herrlichkeit, und gegen ihren Willen erstrahlte sein Glanz aus der Hülle. Die Hirten(knechte) aber von heute, die sahen, dass er gar sehr mit Schmach bedeckt wurde wegen der Schafe, haben wie von Weingenuss trunken, ihn (nur für den ersten der Knechte und Hirten gehalten. Die Winzer, die ihn kreuzigten, merkten, dass er der Erbe und der Herr des Weinberges sei. Die Hirten (dagegen) hielten ihn für einen Genossen der Schafe, da er in seiner Liebe das Paschalamm geworden ist.”

[107] D 17:10; FC II, 429.

„Josef nahm die Tochter eines frevelhaften und schändlichen Priesters (zu erg.: zur Frau) (vgl. Gen 41,50); *Jesus führte die Kirche zu sich aus den unreinen Völkern*. Josef starb und wurde in Ägypten begraben (vgl. Gen 50,26); *Jesus starb und wurde in Jerusalem begraben*."[108]

Und wie Aphrahat im Anschluss an den Römerbrief 5,10 annimmt, „werden wir *jetzt* durch seine Versöhnung Leben haben in seinem Leben!" Eng mit der Person Christi als dem menschgewordenen „Wachenden" (*ʿīr*) bzw. „Wächter" (*nāṭōrā*) verbunden, tritt hier seine soteriologische Funktion als der „Erwecker" (*mʿyrnʿ*) bzw. „Lebendigmacher" (*maḥyānā*) deutlich zu Tage.[109]

Ferner ist die Singularität der Figur des Gottesknechtes im Zusammenhang mit dem Bild vom Lamm zu unterstreichen. Analog zu dem makellosen einjährigen Lamm, das geopfert wurde, war auch Jesus Christus ohne Tadel in seinem irdischen Leben.[110] Das zeigt, dass das Lamm als Symbol der Reinheit und Unschuld, der Sündenlosigkeit und Vollkommenheit Christi gilt. Eine weitere Analogie zum Lamm liegt im Leiden Christi. Man muss zweierlei betonen: Typologisch betrachtet hat Christus diese Vorausdarstellung in seiner Menschwerdung und im Leiden verwirklicht. Prophetisch-messianisch gesehen erfüllten sich die Weissagungen des Alten Testaments, deren Höhepunkt die Lieder vom Gottesknecht darstellten, in Jesus Christus, dem dienenden und leidenden Knecht Gottes.[111] Für Aphrahat bedeutet dieses Bekenntnis: Der Messias Jesus ist von Gott in die Welt gesandt und als sündentragendes zugleich von Sünde bewahrendes Gotteslamm (Joh 1,29, vgl. 1,36) hat er das Heilswerk der dienenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes vollendet (Joh 3,16).[112]

---

[108] D 21:9; FC II, 484 (Hervorhebung vom Verfasser); zur Diskussion über eine heilsgeschichtliche Kontinuität in der Entsprechung mit der Versöhnung in der Josefsgeschichte, *siehe*: SCHENKER, Versöhnung, 15-40.

[109] *Siehe* oben: 7.2.

[110] Die Menschwerdung Christi, der durch Maria unsere Staubnatur (*kᵉyānā makkīḵā*) bzw. unser sündiges Fleisch angezogen hat, bleibt sündenrein und nimmt die Sünden der Vielen bzw. der Welt hinweg. Wie ein Kind (ebenfalls wird auf die Eigenschaft des einjährigen Lammes angespielt) war Christus von Sünden frei. Anschließend dazu zitiert APHRAHAT Mt 18,3 und Jes 65,20 (D 12:5; FC II, 302-303). Hier ist nochmals an das Bekenntnis APHRAHATS zum „siegreichen" bzw. „unschuldigen" (*zakkāyā*) Christus zu erinnern. Die syrische Verwendung des christologisch gebrauchten Athlet-Titels „Unschuldig" oder „Siegreich" ist hier einzuschließen; *siehe* oben u.a.: 5.3.2; Vgl. dazu S. GERO, The Lamb and the King: "Saying" 27 of the Gospel of Philip Reconsidered, in: OrChr 63 (1979) 177-182.

[111] Vgl. zu diesem Thema in den außerbiblischen christlichen Schriften des 1. und 2. Jh. bei HAAG, Gottesknecht, 346-347 und die dort angegebene Literatur.

[112] Vgl. A. SHEMUNKASHO, Healing in the Theology of Saint Ephrem (Gorgias Dissertations Near Eastern Studies 1), Piscataway/New Jersey 2002, 57-58.

12.2.2. Schweigende Übernahme von Erniedrigung, Leiden und Tod

Die Ähnlichkeit zwischen Jesus und dem Lamm-Knecht Gottes liegt „in Jesu schweigender und souveräner Hinnahme des ihm angetanen Unrechts“.[113] Im Kontext der Passion Jesu als Knecht JHWHs ist seine messianische Würde als der verheißene Erlöserkönig[114] in seiner souveränen Freiheit hervorzuheben.[115] Diese freiwillige und dienstbare Knechtschaft des Gesalbten ist wiederum untrennbar verbunden mit der zuvor besprochenen Gleichzeitigkeit Christi als guter Hirte und geduldiges Lamm (Gottes).[116]

Naheliegend ist auch der Gedanke vomVerstummen bzw. Schweigen als Ausdruck der Versöhnlichkeit Gottes, deren Besonderheit im Verzicht auf Vergeltung bzw. Bestrafung liegt.[117] Im Gefolge des atl. Talionsgesetzes kann man es so ausdrücken: Wie das Leben Leben schenkt und wie die Liebe Liebe weckt, so ist es auch hier: „Versöhnlichkeit weckt Versöhnlichkeit“.[118] Bezüglich dieser grundlegenden Haltung Jesu ist folgender Hinweis von ADRIAN SCHENKER anzuführen: „Dies ist die Erfahrung des Gottesknechtes, und diese Erfahrung hat Jesus in seiner Sendung gelebt, die ihm sein Vater übertragen hatte. In ihr spiegelt sich das Wesen Gottes selbst“.[119]

Die eingangs gemachte Feststellung, die gleichsam als Titel dieses 12. Kapitels dient, empfängt somit ihre Bestätigung: Gott ist es, der seinen geliebten Sohn als den letzten

---

[113] SCHENKER, Lamm, 105.

[114] Typologisch steht diese Aussage in engem Zusammenhang mit dem Versprechen Gottes an Jakob gemäß Gen 49,19; *siehe* EPHRÄM, *HdN* 2,23; weitere Erklärung bei T. JANSMA, Ephrem on Genesis XLIX 10. An Enquiry into the Syriac Text as Presented in his Commentary on Genesis, in: ParOr 4 (1973) 247-256; Vgl. dazu URBINA, Gottheit Christi, 68; SCHWEN, Afrahat, 82; VOGEL, Erlösung, 34.

[115] Vgl. *doct. Ad*., Text bei HOWARD, 39; SCHENKER, Lamm, 104-105.

[116] Vgl. ActThom 39.

[117] SCHENKER, Lamm, 106; Vgl. *DERS*., Versöhnung, 117; *DERS*., Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff, in: J. BLANK/J. WERBICK (Hg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 10-20, hier: 13. Die Rede von der „Strafe“ ist gleichbedeutend mit verweigerter bzw. abgelehnter Versöhnung Gottes (ebd. 19-20 mit Anm. 19); K. BERGER, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben? (GTBS 1452), Gütersloh 2001, 161.

[118] SCHENKER, Lamm, 107.

[119] Ebd., 107-108; *siehe* bei APHRAHAT D 14:5; FC II, 334: „Unser Gott hat nämlich in der Fülle seines Erbarmens von Zeit zu Zeit den Menschen Einsicht verliehen, wenn sie sündigten. Ins Gericht ging er mit den Menschen, und obwohl er die Macht dazu hatte, ging er nicht mit Gewalt vor. Denn der Prophet Jesaja hat gesagt: «*Es erhebt sich der Herr, um zu richten, er steht auf, sein Volk zu richten*. Der Herr wird nämlich ins Gericht gehen mit den Ältesten seines Volkes und mit seinen Großen, da sie den Weinberg in Brand gesetzt und von den Armen geraubtes Gut aufgehäuft haben; besiegt und beschämt haben sie die Schwachen» (Jes 3,13-15)“ (Hervorhebung vom Verfasser).

und endgültigen Boten seines grenzenlosen Erbarmens sandte.[120] Bildlich aufgefasst ist er das wahre Paschalamm, der seinerseits der Liebende ist und darum der Sichpreisgebende. In seinem Liebesgehorsam und seiner tätig-dienenden Hingabe als guter Hirt – zugleich aber auch als Lamm aus der Schafherde[121] – wird der Liebeswille Gottes vollzogen und sichtbar gemacht.[122] Somit wird die immanente Erfahrbarkeit Gottes deutlich: Dieser Gesandte Gottes und Gesalbte Jesus von Nazareth, der Erlöserkönig und ehrlos Gekreuzigte ist der, durch den Gott sich kundtut, in dem er das Leben spendende Werk der Erlösung vollbrachte.[123] Und allein nur in dieser einen Wahrheit (*šᵉrārā*) kann der gläubige Mensch sich mit den Himmlischen verbinden.[124]

Die Hervorhebung des Schweigens Jesu dient demnach dem vertieften Verstehen der christusgläubigen Menschen, dass Jesus Christus allein Grund des Heils und Maß allen Christenlebens ist, im Individuum wie in Gemeinschaft.[125] Es ist doppelt bestimmt: *zum einen* bedeutet dies christologisch-soteriologisch, dass das in Geduld und Schweigen ertragene Leiden und Sterben Jesu die Erlösung schafft.[126] Darauf weist Aphrahat hin, wenn er ausführt:

> „Unser Herr gab mit seinen eigenen Händen seinen Leib zur Speise, noch *bevor* er gekreuzigt wurde, gab er sein Blut als Trank. Er wurde in *der Nacht des vierzehnten* (*Nisan*) gefangengenommen, und bis zur sechsten Stunde wurde über ihn Gericht gehalten. Zur sechsten Stunde sprachen sie ihn schuldig, dann führten sie ihn hinaus und kreuzigten ihn. *Während sie über ihn zu Gericht saßen, sprach er nicht und gab seinen Richtern keine Antwort (vgl. Mt 26,62f). Denn er konnte wohl reden und eine Antwort geben, jedoch war es dem, der unter die Toten gerechnet war, nicht möglich zu reden*.“[127]

---

[120] Vgl. dazu D. SATTLER, Erlösen durch Strafen? Zur Verwendung des Strafbegriffs im Kontext der christlichen Lehre von Heil und Erlösung, in: Cath(M) 46 (1992) 89-113.
[121] Vgl. MELITO von Sardes, Passa-Homilie § 71 (Text: LOHSE, 26-27//BLANK, 120); *siehe* dazu L. H. COHICK, The *Peri Pascha* Attributed to Melito of Sardes. Setting, Purpose, and Sources (BJSt 327), Providence 2000, 94.
[122] Vgl. *Doct. Ad*., Text bei HOWARD, 13.
[123] *Siehe*: D 2:19-20; FC I, 115-118; Vgl. dazu KESSLER, Deutung, 258-259; RATZINGER, Prinzipienlehre, 101-102.
[124] Vgl. BECK, Glaube, 35.
[125] *Siehe*: D 6:1; FC I, 183 (PS I 241,6-25) mit Zitat 3Kor 3,35; BRUNS, Christusbild, 91. In diesem Zusammenhang ist die konkrete Situation der Gemeinde APHRAHATs aufgrund der Verfolgung durch Shapur II. zu beachten; *siehe* oben: 1.2; dazu auch DUNCAN, Baptism, 21-23.
[126] *Siehe* dazu: D 7:1; FC I, 216 (PS I 313,18-316,3); D 14:38; FC II, 374 (PS I 680,20-21); Vgl. dazu SCHENKER, Lamm, 107.
[127] D 12:6; FC II, 303 (Hervorhebung vom Verfasser).

Diese Darlegung enthält eine gewichtige Begründung: Schweigen ist gleichbedeutend dem Tod. Im Brennpunkt steht die Botschaft von Jesus, dem sich Hingebenden bis zum Tod *in* Gott.[128] Sie gilt für Aphrahat als überzeugender Beweis, dass die eschatologische Heilswirksamkeit Jesu sich nicht auf erlittenes Martyrium und vollzogenen Märtyrertod beschränken lässt.[129] Vielmehr ist sie schon bei seiner bewussten und willigen Bereitschaft, alle Vergeblichkeit und Ohnmacht menschlichen Lebens auf sich zu nehmen bzw. an sich zu ziehen und auf diese Weise – wie ein Lamm – das Ganze geduldig zu tragen und zu ertragen, zu erkennen. Somit zeigt Aphrahat die unergründliche Tiefe der erlösenden Solidarität Gottes auf, einen höchst bedenkenswerten Sachverhalt der vollkommenen Selbsterniedrigung Gottes in der Menschwerdung Christi. Er weist auf sein singuläres und universales Heilshandeln bis zum Kreuzestod am Golgotha hin, bis zum Eintritt in die Scheol[130] als ein „analogieloses Ereignis".[131] Dieses „christologische Modell" kann nur geglaubt werden, aber dieser Glaube muss auch bekannt werden.[132]

Zum anderen ist doch dieses Modell aufgrund der existenziellen mystischen Glaubenshaltung des Menschen nicht vom „exemplarischen Modell" zu trennen; diese zwei zentralen Bedeutungen Christi bilden eine unauflösliche Einheit. Weil Jesus durch sein Schweigen dem Schuldigen Raum (und Zeit) zur Einsicht ins eigene Tun eröffnet und Umkehr bewirkt,[133] gilt dieser eschatologisch-schöpferische Akt zugleich als Garant für

---

[128] Vgl. SCHENKER, Versöhnung, 126-127.

[129] BERGER, Wozu, 155f.; Vgl. J. BLANK, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung, in: *DERS.*/J. WERBICK (Hg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 21-91, hier: 51.

[130] Vgl. *doct. Ad*., Text bei HOWARD, 17.39.55; weiters *siehe*: KOLLAMPARAMPIL, Symbol, 68; Vgl. dazu W. POPKES, Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (AThANT 49), Zürich 1967, 283.

[131] HOFMANN, Bibel, 402.

[132] Die Betonung liegt auf der Einmaligkeit und Nichtduplizierbarkeit der heilsverdienstvollen Selbsthingabe Christi; dieses Opfer ist einmal und zugleich „ein für allemal" geschehen (Hebr 7,27; 9,12). Damit zeigt sich die christologische Begründung und der Sinn der Enfaltung des Christusbildes bzw. der soteriologischen Christologie bei APHRAHAT: es geht ihm um die Größe des „für uns gestorben" zu erklären und zwar als die letztgültige Offenbarung Gottes, das „Ein-für-allemal" in Jesus Christus ist, in dessen Lebensspanne zwischen Inkarnation und Tod erfolgt. Dies hat zur Folge, dass diese lebendige Opfer-Gabe nicht mehr zu wiederholen ist; es ist und bleibt nur noch ihm gemäßes Leben (in „Christusförmigkeit") zu führen, privat wie in der Gemeinschaft.

[133] SCHENKER, Lamm, 107; MENKE, Opfer-Christologie, 209-210: „Der Hebräerbrief wendet die Opferkategorie auf das Geschehen von Kreuz und Auferstehung Christi an; aber nicht, um die Gewalt, die Jesus angetan wird, zu rechtfertigen oder als Wille des göttlichen Vaters auszuweisen. Im Gegenteil: Wenn Jesus leidet, leidet auch der Vater. Der Vater selbst hält sich in seinem Sohn dem kreuzigenden Hass der Sünder hin. Im Hebräerbrief ist Gott der Vater nicht allmächtig, wohingegen der gekreuzigte Sohn ohn-

eine mystische Soteriologie. Daraus wird ersichtlich, dass Jesus die Menschen durch dieses sein Beispiel zu höherer Freiheit und größerer Gottähnlichkeit führt.[134] Soviel ist gewiss: Als Apostel und Gesandter Gottes eröffnet Jesus Christus den Weg zum wahren Leben sowie zur Nachahmung und zu einer bleibenden Gemeinschaft mit ihm, die wiederum den Menschen in eine unmittelbare Nähe und enge Beziehung Gottes führt und ihn so aus Finsternis, Irrtum der Götzenbilder, Unkenntnis und Gottlosigkeit, Sündenmacht und Tod befreit.

Das nachzuahmende Vorbild zur „christusförmigen" Existenz der Asketinnen und Asketen bezieht sich zunächst auf die versöhnliche Lebensweise Jesu im schweigenden Verzicht auf Rivalität, Aggressivität, Rache und Vergeltung.[135] In diesem Aspekt einer sog. „inklusiven Stellvertretung"[136] nimmt die gehorsame und liebende Bereitschaft, die eschatologisch-alternative Lebensweise Christi als „heiliges, himmlisches Joch"[137] eine herausragende Stellung ein. Damit wächst die Bereitschaft, Christus selbst bzw. seinen Geist ins Innere aufzunehmen und sich dadurch von innen heraus umgestalten zu lassen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man hier – gemäß dem pastoralen Anliegen Aphrahats – eine Verknüpfung von Umkehr und Buße gelten lässt.[138]

---

mächtig ist. Nein, die Allmacht des Vaters offenbart sich auf Golgotha als die gekreuzigte Liebe, die sich mit keinen anderen Mitteln durchsetzt als mit denen des angenagelten Sohnes. Nur unter Voraussetzung dieser Revolutionierung der traditionellen Vorstellung von der Allmacht des Vaters kann man das Kreuzgeschehen ein Opfer nennen. Dieses Opfer ist von Gott nicht gewollt, nicht vom Sohn und auch nicht vom Vater. Es ist aber Ausdruck einer Liebe, die das Böse, nämlich den kreuzigenden Hass der Sünder, mit dem Gegenteil, mit bedingungsloser Vergebung, beantwortet."

[134] Vgl. P. WEIMER, Zur Freiheit geschaffen. Aspekte des alttestamentlichen Freiheitsverständnis, in: BiKi 34 (1979) 86-90, hier: 88; *DERS.*, Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, in: BN 24 (1984) 138-162, hier: 151.

[135] *Siehe* D 2:12-15; FC I, 102-112; Vgl. E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64), Göttingen [2]1963, 38-46; J. WERBICK, Versöhnung durch Sühne? in: J. BLANK/*DERS.* (Hg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 92-117, hier: 109.

[136] MENKE, Opfer-Christologie, 218 mit Anm. 24; Vgl. dazu U. SWARAT, Das Kreuz Jesu als Gottesdienst vollkommenen Gehorsams? Zum Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu im Buch Joseph Ratzingers, in: TH. SÖDING (Hg.), Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, Freiburg u.a. 2011, 160-178, hier: 169-173.

[137] D 6:8; FC I, 197: „Dies ziemt sich für die Einzelnen (*īḥīḏāyē)*, die das himmlische Joch auf sich nehmen und Jünger Christi sind. Denn so ziemt es sich für die Jünger Christi, dass sie ihrem Meister (*rabbhon*), Christus, ähnlich seien (*netd*^{e}*mmun*)" (mit Anm. 16 von BRUNS).

[138] *Siehe* oben: 11.4.2. bes. *Der Mensch als Werkzeug, Diener und Gesandter Gottes*; Vgl. SCHENKER, Zeichen, 206; *DERS.*, Sühne, 19: „Der schuldige Mensch kann Gottes Versöhnung durch Reue, Umkehr und Einwilligen in Gottes billige Ansprüche mit Erleichterung und Dankbarkeit annehmen."

In den Darlegungen Aphrahats kommen solche Gedanken in beachtlicher Häufigkeit vor. Thematisch handelt es sich um die Herzensbeschneidung, um so gänzlich „christonom“ in der Christus-Zugehörigkeit und Christus-Innigkeit leben zu können. Von der Basis der bisherigen Beobachtungen hinsichtlich der Zusammengehörigkeit von Jesus und Judentum muss darauf hingewiesen werden, dass Jesus von Nazareth gläubiger Jude ist, der im Judentum fest verankert ist und so auch streng nach den Gesetzen der Tora lebt und handelt.[139] Allerdings lässt die biblische Exegese Aphrahats aber keinen Zweifel daran, dass die Gotteserkenntnis Jesu – auf Grund seiner innersten Einheit mit Gott seinem Vater – ihren Anfang bzw. Ursprung nicht in der Tora, sondern in Gott selbst hat.[140] Da der Syrer Aphrahat der Auffassung ist, dass Jesus Christus „Angesicht“ (*parṣūfā*) und „Ort“ (*ʾaṯrā*), „Stimme“ (*qālā*) und „Wort“ (*mellᵉṯā*/*mēmrā*) Gottes ist, muss man seine Aussage über das „Gesetz Christi“ und dessen Funktion ganz aus diesem Gottesbild Jesu und im Zusammenhang damit oder im Anschluss an die Christusebenbildlichkeit bzw. aus dem theologischen Christusbild heraus verstehen.

Aus den auf die Singularität Jesu und auf sein Geschick bezogenen Akzentsetzungen und aus dem genannten „exemplarischen Modell“ ergibt sich: Die Tora zu befolgen ist gleichbedeutend wie *ihm*, Christus der lebendigen Tora,[141] nachzufolgen in der gehorsamen und dienenden Knechts-Lebensweise. Es ist eine eschatologisch-alternative Demutshaltung und Lebenshingabe aus Liebe, die nach Aphrahat nur aus der geistlichen und geistigen Freiheit der neuen Christusgemeinschaft zu erklären ist. Es kann kein Zweifel sein: Mehr als nur eine ethisch-moralische Angelegenheit ist die Christusnachfolge für Aphrahat tief in der Spiritualität verankert, in einer mystisch-asketischen Erfahrung wie zum Beispiel im reinen Fasten und Herzensgebet sowie in der liturgischen

---

[139] Vgl. KESSLER, Bedeutung, 259 mit Anm. 45; *siehe* zudem R. KAMPLING, „Und da acht Tage um waren, dass das Kind beschnitten würde, da ward sein Name genannt Jesus…“ Jesus von Nazaret in jüdischer Sicht, in: ThGl 91 (2001) 390-408 und die dort angegebene Literatur.

[140] Vgl. LÖNING, Kultmetaphorik, 260.

[141] Vgl. Pseudo-Hippolyt: In sanctum Pascha, § 20: Der Zehnte des Monats als Symbol: „«Am Zehnten des Monats» soll es genommen werden – auch das ist ganz symbolisch zu verstehen. Denn der Abstand des Evangeliums vom Gesetz ist festgesetzt von der Lehre des Gesetzes, die im Dekalog gipfelt. Aber nach den Zehn Geboten des Gesetzes kam das mystische Lamm, das aus dem Himmel stammt“ (Text: V. GIUSEPPE, Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha [SPMed 15], Milano 1988; dt.Ü., eing. u. komm. von S. HAUSAMMANN, Zum heiligen Pascha. Das Zeugnis einer frühchristlichen Osterfeier aus der Zeit zwischen dem zweiten und vierten Jahrhundert, Schliern 2000, 31).

Feier als genuine Formen realer Christusbegegnung.[142] Die aphrahatische Spiritualität gilt doppelt, indem Gottes-Dienst und Menschen-Dienst ineinander verwoben sind, ja sogar ineinander greifen, sodass beide aufeinander aufbauen und sich gegenseitig befruchten und stärken.[143]

12.2.3. „Alle meine Gebeine jammerten“ (Ps 22,18)

Aphrahat entfaltet seine christologisch-soteriologische Interpretation und Argumentation in einer inhaltlichen Angleichung und zwar bezogen auf Ps 22,17c-19 aus der Peschitta.[144] Im unmittelbaren Anschluss an Jes 53,3 „durch seine Wunden werden wir geheilt“ setzt er seine Argumentation gegenüber seinen jüdischen Zeitgenossen fort:

> „Durch welche Wunden wurden die Menschen geheilt? David wurde nicht getötet, da er in gutem Greisenalter verstarb und in Betlehem begraben wurde (vgl. 1Kön 2,10). Mögen sie es auf Saul beziehen, doch Saul starb im Kampf gegen die Philister in den Bergen Gilboas (vgl. 1Sam 31,4). Wenn sie sagen, seine Hände und Füße seien durchbohrt gewesen, als sie seinen Leib an der Mauer von Bet-Schean befestigen (1Sam 31,10), so erfüllt es sich aber nicht bei Saul. Auch wenn nämlich Sauls Gliedmaßen durchbohrt waren, seine Gebeine jedoch erlitten keine Marterung, da er bereits tot war. Denn erst als Saul tot war, hängten sie seinen Leichnam und die seiner Söhne an der Mauer von Bet-Schean auf. Als David nämlich sprach: «*Sie durchbohrten meine Hände und Füße, alle meine Gebeine jammerten*», fügt er dieser Rede noch hinzu: «*Gott, eile mir zu helfen, rette meine Seele vor dem Schwert*!» (Ps 22,20f). Christus wurde nämlich vor dem Schwert errettet, stieg aus der Scheol, lebte und erstand am dritten Tag, so eilte Gott ihm zur Hilfe. Saul rief den Herrn an, doch antwortete er nicht. Er fragte die Propheten, doch ein Spruch wurde ihm nicht zuteil (1Sam 28,16-19). Er fand Unterschlupf, befragte die Wahrsager und erhielt Aufschluß. Er unterlag den Philistern und tötete sich selbst mit seinem Schwert, als er sah, dass er im Kampf überwunden wurde.“[145]

---

[142] *Siehe* dazu M. A. WAGNER, A Reflection on the Use of “Heart“ in Select Prayer Texts in Early Christianity, in: H. A. LUCKMAN/L. KULZER (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, Collegeville/Minesota 1999, 131-139.

[143] *Siehe* oben: 8.4.

[144] D 17:10; FC II, 426: „Über das Leiden des Messias hat David gesagt: «*Sie durchbohrten meine Hände und Füße, es klagten all meine Knochen*. Sie blickten mich an und schauten auf mich. Sie teilten untereinander meine Gewänder, über mein Kleid warfen sie das Los» Ps 22,17-19“ (Hervorhebung vom Verfasser); zu den entsprechenden Stellen aus MT, Targum sowie Septuaginta und Vulgata im Vergleich zum Peschittatext *siehe*: N. KOLTUN-FROMM, Psalm 22’s Christological Interpretive Tradition in Light of Christian Anti-Jewish Polemic, in: JECS 6 (1998) 37-57, hier: 38-39.

[145] D 17:10; FC II, 427 (Hervorhebung vom Verfasser).

Der angeführte Text zeigt die Eigenart der aphrahatischen Interpretation über die Verletzlichkeit und den Tod Jesu.[146] Der wichtige Text für seine Argumentation – im Vergleich zu Justin dem Märtyrer[147] – ist der erste Teil vom Ps 22,18: „Es klagten all meine Knochen“ bzw. „alle meine Gebeine jammerten“.[148] Aus dem geschichtlichen Faktum der Klage über den Unglücklichen im Alten Testament[149] sieht Aphrahat diese prophetische Aussage des Königs David[150] allein nur bei Jesus, dem messianischen König (*malkā m^{e}šīḥā*),[151] d.h. im auferstandenen Gekreuzigten bzw. erhöhten und verherrlichten Jesus Christus verwirklicht und erfüllt.[152] Diese Beobachtug ist deshalb auch von

---

[146] APHRAHAT begründet dies damit und zwar gegen den Doketismus, dass Jesus Christus wirklich leidet und am Kreuz stirbt; Vgl. HUDAL, Christologie, 482.

[147] KOLTUN-FROMM, Psalm, 49; JUSTIN, *dial*. 97,3: „Wieder an anderer Stelle, nämlich im einundzwanzigsten Psalme, sagte David mit Bezug auf das Leiden und das Kreuz in geheimnisvollem Gleichnisse also: «*Sie haben meine Hände und meine Füße durchbohrt, alle meine Gebeine haben sie gezählt; sie aber sahen mich und schauten mich an. Meine Kleider verteilten sie unter sich, und über mein Gewand warfen sie das Los.*» Als sie nämlich Jesus kreuzigten, durchbohrten sie mit Nägeln seine Hände und Füße, und nach der Kreuzigung verteilten sie beim Würfelspiel unter sich seine Kleider, dem Lose die Entscheidung lassend über das, was jeder gewollt hatte“ (Text: GRESCHAT/TILLY, 197-198); weiters zu Justin *siehe* HAAG, Gottesknecht, 347-350 mit weiterer Literatur.

[148] KOLTUN-FROMM, Psalm, 49-50 (vgl. Septuaginta/Vulgata: „Man kann all meine Knochen zählen“).

[149] *Siehe* dazu: A. DEISSLER, „Mein Gott, warum hast du mich verlassen …!“ (Ps 22,2). Das Reden zu Gott und von Gott in den Psalmen – am Beispiel von Psalm 22, in: H. MERKLEIN/E. ZENGER (Hg.), „Ich will euer Gott werden“: Beispiele biblischen Redens von Gott (Jub.-Bd.) [SBS 100], Stuttgart ^{2}1982, 97-121; JANOWSKI, Leben, 60-64.

[150] KOLTUN-FROMM, Psalm, 51.55; sie weist auf die rabbinische Tradition gemäß bB.Batra I, 14b hin, wo berichtet wurde, dass David mit Hilfe von zehn Älteren (Adam, Melchisedek, Abraham, Mose, Heman, Jedutum [Ethan], Asaf und drei Söhnen Korah) die Psalmen schrieb (Text: GOLDSCHMIDT, Bd. VIII, 56).

[151] KOLTUN-FROMM, Psalm, 50: „Developing his argument, based on the Peschitta text, Aphrahat notes that no once else’s bones could have cried out either. *First*, David died peacefully in his old age – so the words cannot refer to him. *Second*, Saul killed himself by his own sword and was therefore already dead when his hands and feet were pierced as he was hung on the walls of Beth Shean. Hence his bones could not cry out, for a dead man feels no pain. Therefore, only Jesus could have cried out as the verse claims – because in crucifixion his hands and feet were pierced while he was still living. *Moreover*, Aphrahat points out that verses 21-22 show that the psalm’s speaker asks to be spared from the sword, which indeed Saul does (but being denied by God, he actually dies on his own sword). God, however, delivers Jesus from the sword (by crucifixion) and from death (through resurrection). Consequently, the verses apply more convincingly to Jesus than to Saul or David“ (Kursivierung vom Verfasser); Vgl. dazu S. D. RYAN, Psalm 22 in Syriac Tradition, in: R. D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 189-221.

[152] KOLTUN-FROMM, Psalm, 55 mit Anm. 52-53; diese Behauptung steht im Gegensatz zum bPesah X,117a: „Die Rabbanan lehrten: Sämtliche Lieder und Lobgesänge im Buche der Psalmen dichtete David, wie R. Eliezer sagt, über sich selbst, und wie R. Jehosua sagt, über die Gemeinschaft; die Weisen sagen, manche von ihnen über die Gemeinschaft und manche von ihnen über sich selbst: die in der Einzahl abgefaßt sind, über sich selbst, die in der Mehrzahl abgefaßt sind, über die Gemeinschaft. Musiklieder und Saitenlieder beziehen sich auf die Zukunft; Lehrgedichte durch einen Vortragenden. [Heißt es:] *Davids ein Psalm*, so ruhte die Göttlichkeit (zu erg.: Schechina) auf ihm, und nachher dichtete er das Lied; [heißt es:] *ein Psalm Davids*, so dichtete er das Lied, und nachher ruhte die Göttlichkeit (zu erg.: Schechina) auf ihm“ (Hervorhebung im Original: GOLDSCHMIDT, Bd. II, 667).

Bedeutung, weil damit das Kernstück der christologisch-soteriologischen Anschauungen Aphrahats dargestellt wird. Es zeigt sich hier eine bestimmte Vorgangsweise, die die zunächst zugrunde liegenden Vorstellungen des vierten Gottesknechtsliedes später ausscheiden und jene des Ps 22,17c-19 heranziehen. So ist diese Stelle ein weiterer Beweis,[153] wie wenig die Identifizierung Christi im Zentralbereich der frühsyrischen Christologie zur dogmatischen Aussage (durch Nizäa und Chalkedon) vom „vere deus" passt.[154] Jedenfalls ist deutlich: Der Ansatzpunkt der aphrahatischen Christologie muss im Alten Testament gesucht werden. Das gesamte Sprechen und die Großtaten Gottes an dem ersterwählten Volk Israel, also jene Wirklichkeit der atl. Oikonomia, von der die heilige Schrift Zeugnis ablegte, sind von Gott verbürgte dauernde Geltung, sie besitzen immer noch die gleiche rettende Heilskraft, jetzt begleiten sie uns in Jesus dem Juden wirksam gegenwärtig und immerdar zur Vollendung.[155]

12.2.4. Der Märtyrertod als Konsequenz der Lebenshingabe

Die tätig sühnende Lebenshingabe Jesu bleibt im Rahmen einer radikalen Theozentrik bzw. Patrozentrik,[156] d.h. sie bezieht sich sowohl auf jeden Lebensakt als auch auf den Todesakt Christi, mit dem er Gott dem Vater dient. Der Sache nach geht es um den *gekreuzigten Messias*, der sich selbst in Demut zum radikal-vollkommenen Gehorsam bekannt hat, als der Heilswille Gottes in der Gestalt des Märtyrerschicksals auf ihn zukam.[157] Im Gefolge des Johannesevangeliums unterstreicht Aphrahat in besonderer Weise die Freiwilligkeit des Schreitens Jesu in den Tod und betont zugleich Jesu Gehorsam gegenüber dem Vater. Es ist ein Gehorsam, der sich in der Liebe zum Vater gründet. In Relation hierzu ist es wichtig, daran zu erinnern, dass Aphrahat durch eine

---

[153] Was den Kreuzestod Jesu als Erfüllung der Prophetie betrifft, nimmt APHRAHAT ebenfalls Bezug auf Ez 28,14.16 und Klgl 4,20: D 19:11; FC II, 456-457 (PS I 885,5-19); D 5:9; FC I, 164 (PS I 201,3-8).
[154] MARKSCHIES, Christus im Angesicht Gottes, 221; Vgl. HAAG, Gottesknecht, 344-346.
[155] So ist es auch zu verstehen, wenn APHRAHAT in D 21:15; FC II, 489, sagt: „Auf Elischas Gebeinen kam ein Toter zum Leben (vgl. 2Kön 13,21); auf Jesu Gebeine wurden alle Völker geworfen, die tot waren durch ihre Sünden, und lebten wieder auf (vgl. 3Kor 3,32)"; Vgl. A. GERHARDS, Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft, in: P. HÜNERMANN/TH. SÖDING (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-chrislichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg u.a. 2003, 183-211, hier: 199: „Gottes Engagement nach dem Sündenfall beginnt ja nicht erst mit der Inkarnation, sondern steht in Kontinuität mit seinem Engagement in der Schöpfung."
[156] GESE, Sühne, 98.
[157] Vgl. HAAG, Gottesknecht, 346. 350; L. A. HUIZENGA, Obedience unto Death: The Matthean Gethsemane and Arrest Sequence and the Aqedah, in: CBQ 71 (2009) 507-526.

solche patrizentrische Formulierung an der herkömmlichen theozentrischen Prägung der Tempelvorstellung festhält.

> „Auch Joschija war verfolgt; Jesus war verfolgt. Joschija wurde verfolgt und vom hinkenden Pharao getötet (2Kön 23; 2Chr 35); Jesus wurde verfolgt und getötet vom Volk, das durch seine Sünden hinkte. Joschija reinigte das Land Israels von allem Schmutz (vgl. 2Kön 23,11-20); Jesus reinigte die ganze Erde und vernichtete ihren Schmutz. Joschija ehrte und verherrlichte den Namen seines Gottes; Jesus hat gesagt: «Ich habe verherrlicht und werde verherrlichen» (Joh 12,28). Joschija zerriß wegen Israels Missetat seine Kleider; Jesus zerriß wegen der Missetat des Volkes den Vorhang des heiligen Tempels.“[158]

Der Zusammenhang macht klar, dass eine solche *aktive* Dimension, in der Jesus (als Subjekt) sich selber zur Verwirklichung des Heilsplans Gottes hingibt,[159] die *passive* Bedeutungseite einschließt, in der Jesus (als Objekt) hingegeben wird[160]: Jesus Christus ist das große Sakrament der Liebe Gottes. Er ist die wahrhafte Selbstgabe Gottes, die die dienende Liebe in Demut und Selbsterniedrigung Gottes wahr macht. In diesem Sinne ist das liebende Sichhingeben Jesu einschließlich seines Kreuzopfers ein *verkehrtes* Opfer: Nicht der Mensch, sondern Gott ist der Geber[161] und dieses Geschenk des Gebers hat die Menschen dem Geber nahe gebracht.[162] Was hier vorliegt, ist die biblisch-jüdische Vorstellung vom Blut-Leben. Indessen ist zu beachten, dass der Tod Christi nicht das Ziel ist, sondern die Konsequenz dieses Lebens;[163] er dient als Durchgang zum Leben, als ein neuer Exodus, einschließlich einer Himmelfahrt, „in der er (zu erg.: Christus) «den Menschen», das heisst seine Menschheit, Gott als «Gabe» darbrachte“,[164] woran alle Menschen Anteil erhalten.[165] Wie Gott den Exodus Israels aus dem Totenhaus Ägyptens[166] in das Reich der Freiheit und des Lichtes ermöglichte,[167] so

---

[158] D 21:17; FC II, 490.
[159] *Siehe* dazu: SCHILLEBEECKX, Jesus, 241-281, *bes*. 276.
[160] JANOWSKI, Leben, 56. 69.
[161] *Siehe* oben: 11.2.1.4; Vgl. hierzu SCHLUND, Knochen, 175; MENKE, Opfer-Christologie, 208: „Das Kreuzopfer ist nicht an den Vater gerichtet; es geschieht auch nicht notwendig, sondern faktisch deshalb, weil die in Christus offenbare Liebe des Vaters den Hass der Sünder auf sich nimmt.“
[162] D 14:1; FC II, 331; D 16:5; FC II, 412 (PS I 773,12-13); D 22:53; FC II, 563; EPHRÄM, *SdF* 2,243ff; dazu BECK, Glaube, 35.
[163] Vgl. M. THEOBALD, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, 182.
[164] G. KRETSCHMAR, Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie, in: RSR 60 (1972) 287-325, hier: 307; *siehe* auch unten: 12.4.3.
[165] D 12:8; FC II, 306.
[166] *Siehe* EPHRÄM, *HdA* 3,13-19; Vgl. G. ROUWHORST, Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie, in: A. GERHARDS/H. H. HENRIX (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum

wird dieser endgültige Durchgang vom Tod ins Leben allein von Gott selbst, in seinem Sohn Jesus Christus geschenkt.[168]

Aphrahat sagt, dass Jesus leiden *muss*, weil unsere Missetat so groß ist vor Gott;[169] er, „Jesus machte unsere Bitterkeit süß durch sein Kreuz, durch das Holz des Kreuzes"[170] und „durch Jesu Kreuzigung wurde unser Feind besiegt."[171] In seinem am Kreuz vergossenen Blut bringt Jesus Christus die Gläubigen Gott nahe.[172] Daraus geht hervor: Durch Jesus Christus haben wir Gott-Vater erkannt und mit dem im Menschen innewohnenden Christus dürfen wir zum Paradies, dem Lager der Schechina Gottes, „fliegen" (= emporsteigen).[173] Neben dem fortwirkenden Schöpfungsbezug als Wiederherstellung und Aufwärtsführung des Bildes Gottes im Menschen wird der Gedanke vom doppelten mystischen Aufstieg als dem „anabatischen Hinzutreten" der Gläubigen in ihr Tempel-Inneres und in den himmlischen Tempel aufrechterhalten.[174]

Es sei nochmals betont, dass Theozentrik und Soteriologie den Umfang des christologisch-anthropologischen Tempelsymbols bilden. In deren Mitte steht die Besinnung auf das Grundbekenntnis der Person Christi, seiner Sendung, seines pro-existenten Lebens, Kreuzestodes und seiner Auferstehung bzw. Himmelfahrt. In Übereinstimmung hiermit wird das Heil bzw. das Nahegekommensein der Gottesherrschaft, die Jesus durch sein

---

und Christentum (QD 208), Freiburg u.a. 2004, 70-80, hier: 82: „Das Passahlamm wird als ein Typos Christi interpretiert. Ägypten gilt als ein Bild der Scheol und der Pharao als ein Symbol des Teufels oder des Todes. An die Stelle des jüdischen Volkes, das aus Ägypten befreit wurde, tritt Adam, Bild der Menschheit, der erlöst wird und aus dem Totenreich und zum Himmel oder Paradies emporsteigt"; Vgl. auch die Typologie Ägyptens/Pharaos in ActThom 108,13; 109,33; *siehe* oben im ersten Teil: 2.5.

[167] *Siehe* dazu Mischna-Traktat-Pesachim 10,5 (Text: CORRENS, 206).

[168] D 21:10; FC II, 485; dazu auch D 21:9; FC II, 484f., Vgl. dazu NIKOLASCH, Christussymbol, 17 (dort auch weitere Belege); SCHENKER, Versöhnung, 133; zum „neuen Exodus" im Zusammenhang mit der Exilserfahrung bzw. Exilstheologie, *siehe*: C. THOMA, Jüdische und christliche Exilserfahrungen und Exilstheologie. Deutung des nachbiblischen Judentums aus christlich-theologischer Sicht, in: R. MOSIS (Hg.), Exil-Diaspora-Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 81), Düsseldorf 1978, 78-94.

[169] D 23:53; FC II, 563.

[170] D 21:10; FC II, 485 (im Vergleich zu Mose gemäß Ex 15,23-25).

[171] D 21:16; FC II, 489.

[172] Vgl. D 14:1; FC II, 331.

[173] D 14:35; FC II, 367-368; Vgl. ActThom (das Lied von der Perle Zeilen 86-105; Text: QUISPEL 44-45); *siehe* GOLITZIN, Place, Abschnitt 26-29; Vgl. dazu MEßNER, Unterschiedliche, 136.

[174] *Siehe* oben: 6.4; zu bedenken ist hier noch, dass das im Hebräerbrief oft gebrauchte Verb *hinzutreten* (Hebr 7,25; 10,1; 10,22; 11,6; 12,18-24) die Aufnahme der Gottesbeziehung über Jesus Christus, den vor Gott stehenden Hohenpriester meint. So kann der unbekannte Verfasser dieses Briefes sagen: durch das Blut Jesu haben wir „zuversichtliche Hoffnung auf den Eingang in das Heiligtum" (Hebr 10,19).

ganzes *Geschehen* verkündete, als das Kommen zu Gott und die Gemeinschaft mit Gott im verheißenen Land der paradiesischen Ruhe verstanden, auf das auch Israel seine Hoffnung setzt. Hier findet sich ein weiterer Beleg dafür, dass die Auslegung des Kreuzes, die zur Klärung des Sühnetodes Jesu und die sakramentale Gedächtnisfeier in der ntl. Gemeinde nicht ohne Bezug zur atl. Pascha-Exodus-Soteriologie und der Gesamtheit der beschriebenen jüdischen Riten und Formeln verstanden werden kann.[175] Durch die starke Betonung der göttlichen Besiegelung des neuen Bundes mit Jesu Bundesblut bzw. mit dem „Blut der Besprengung" (Hebr 12,24),[176] d.h. mit dem Geist Christi, wird die Auffassung Aphrahats über die christliche Taufe als „Bezeichnung" (als „Kennzeichnung") oder „Versiegelung des Lebens" aufrechterhalten.[177]

Für Aphrahat ist es eine fraglose Voraussetzung seines Glaubens, dass Gott existiert und dass Gott *ein Einziger* ist.[178] Der theozentrische Charakter der Tempelvorstellung wird aber funktional mit christologischer Inhaltbestimmung dargestellt. Sie ist eine Folge der biblisch gedachten Theo-logie, wonach sich das Wesen des unsichtbaren Gottes in seinem Handeln offenbart. Die vollzogene Funktion Christi als Erweis und Sichtbarmachung Gottes entfaltet Aphrahat aber nicht terminologisch, sondern narrativ, metaphorisch und typologisch,[179] anknüpfend an die bisherige Gottesgeschichte des Hauses Israel und zwar „in der bleibenden Rückbindung an das Judentum als seiner Wurzel (vgl. die liturgischen Tradition) und insbesonders an die Bibel Israels".[180] So möchte man aus dem Bisherigen folgern, dass die christologischen Anschauungen Aphrahats *einerseits* an die Gesamheit des Christusgeschehens als einer „end-gültig entscheidenden Heilssetzung Gottes «von der Schrift» her",[181] dann aber *andererseits* an das biblische Gottesbild Israels rückgebunden bleiben. Wie konsequent Aphrahat in seinem theozentrischen Ansatz bleibt, der somit die Kontinuität von Erstem und Zweitem Testament erkennen

---

[175] Vgl. hierzu BLANK, Passa, 33; A. A. HÄUßLING, Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche (hg. von M. KLÖCKENER/B. KRANEMANN/M. B. MERZ) [LQF 79], Münster 1997, 1-10, hier: 1-2.
[176] Bei EPHRÄM, *HdP* 4,3-4 (mit biblischen Zitat Lev 13,46; 14,5f.; Hebr 9,1-14).
[177] SCHENKER, Versöhnung, 54f; Vgl. SCHLUND, Knochen, 211.
[178] D 1:19; FC I, 96; D 23:62; FC II, 572; Vgl. Ausführung dieser Arbeit im Ausschnitt: 2.3.
[179] Vgl. SCHLUND, Knochen, 172; LÖNING, Kultmetaphorik, 68-69 mit Anm. 46-47.
[180] ZENGER, Heilige Schrift, 13; Vgl. dazu L. A. HOFFMAN, Jewish and Christian Liturgy, in: T. FRYMER-KENSKY u.a. (ed.) Christianity in Jewish Terms, Oxford 2000, 175-189.
[181] JANOWSKI, Testamente, 259 mit Anm. 47.

lässt, belegt auch seine Zurückweisung des markionistischen Irrtums,[182] der die Geltung des Alten Testaments für das Christentum radikal abgelehnt hatte.[183]

12.2.5. Die stellvertretende Liebe und das fürbittende Martyrium

Der Gedanke Aphrahats vom Leben für das Leben und dass Gott Jesus Christus als „Sühneort“ durch sein Blut-Leben zum Beweis der Gerechtigkeit Gottes hinstellte, setzt allerdings voraus, dass der Bund und die Tora sowie der Jerusalemer Tempel hinfällig sind, es daher keine rituale Versöhnungsliturgie mehr gibt. An ihre Stelle kann aber die Selbsthingabe des Menschen treten,[184] gemeint ist das Martyrium des Gerechten, der bereit ist, für sein Volk zu sterben, wie es die sieben makkabäischen Märtyrer ausdrücklich getan haben.[185] Die Erwähnung von den drei jungen Männern im Feuer (Dan 3), die

---

[182] Markion stand gegen das Alte Testament und gegen die „jüdischen“ Passagen im Neuen Testament; er wollte nur noch ein „gereinigtes“ Lukas-Evangelium und 10 ebenfalls *ent*judaisierte Paulus-Briefe gelten lassen (ohne die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief); Vgl. dazu F. CRÜSEMANN, Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011, 31-34 und die dort angegebene Literatur; *siehe* zuletzt KREMER, Mundus Primus, 10-18 und die dort angegebene Belege bzw. Literatur.

[183] D 3:9; FC I,127; bei EPHRÄM, *PrRef* I, 43; *HdV* 18,23; 19,1.4.10; 22,23; weiters *siehe*: P. YOUSIF, Typologie und Eucharistie bei Ephräm dem Syrer und Thomas von Aquin, in: M. SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 75-107, hier: 79; SCHMIDT, Typologien, 68-69.

[184] In diesem Zusammenhang ist auch die Funktion Moses als Fürbitter zu verstehen; *siehe*: E. AURELIUS, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB OTS 27), Stockholm 1988, 123f mit Anm. 151. Nach der großen Sünde des Volkes, das von JHWH abgefallen ist, indem es die Befreiungserfahrung des Exodus auf das Goldene Kalb übertragen hat, will Mose auf dem Berg zu JHWH hinaufsteigen, um Fürbitte zu leisten; er will also versuchen, die gestörte (zerstörte) Beziehung zwischen dem Volk und JHWH wieder herzustellen. Dies schreibt APHRAHAT in D 4:12: „Ich will dir nun, mein Lieber, zeigen, dass in einem jeden unserer gerechten Väter Gott war, als sie beteten. Als Mose nämlich auf dem Berg betete, war er allein und Gott mit ihm (vgl. Ex 32,30-33). Aber nicht etwa weil Mose alleine war, wurde er nicht erhört, sondern sein Gebet wurde noch viel mehr erhört und besänftigte den Zorn seines Gottes“. Es ist hierfür bezeichnend, dass mit der Einrichtung des Kultes in Levitikus das Brandopfer, das Versöhnung erwirkt, an die Stelle der Fürbitte des Mose tritt. Vgl. E. JACOB, zit. bei JANOWSKI, Sühne, 175: „Das AT kennt drei Wege der V.(ersöhnung): 1. den Weg des *Rechts* mit der Wiedergutmachung des angerichteten Schadens, 2. den Weg des *Kultus* mit dem Opfer und anderen Reinigungsmitteln, wobei Blut und Wasser eine große Rolle spielen, 3. den Weg der *Fürbitte*, welche eine Vertiefung und Vergeistigung des Opfers ist, in der Gott durch den Mittler selber den zerbrochenen Bund wiederherstellt“; Vgl. dazu F.-L. HOSSFELD, Versöhnung und Sühne. Neuere Anstöße zur Wiederaufnahme eines biblischen Themas, in: BiKi 41 (1986) 56-60, hier: 55; hier zählt er *vier* Wege der Versöhnung im Alten Testament auf: Versöhnung durch rechtliche Abmachung, Versöhnung durch die Fürbitte, Versöhnung durch spezifische, von JHWH gewährte Sühne und Versöhnung durch kultische Sühne; Vgl. A. SCHENKER, Das fürbittende und sühnende Martyrium 2Makk 7,37-38 und das Kelchwort Jesu, in: FZPhTh 50 (2003) 283-292.

[185] Vgl. JANOWSKI, Leben, 66; M. de JONGE, Jesus’ Death for Others and the Maccabean Martyrs, in: T. BAARDA et al (eds.), Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn, Kampen 1988, 142-151.

traditionsgeschichtlich sehr von der „Fesselung Isaaks“/„Akedah“ auf dem Berg Moria (Gen 22)[186] und gelegentlich auch von seiner Geburt am 14/15. Nisan[187] geprägt ist,[188] – was hier nicht näher erörtert werden soll[189] – kann auch als Hinweis dafür gewertet werden.[190]

---

[186] *Siehe* dazu J. SWETNAM, The Sacrifice of Isaac in Genesis and Hebrews. A Study in the Hermeneutic of Faith, in: Letter & Spirit 1 (2005) 23-40.

[187] *Siehe*: PH. R. DAVIES, Passover and the Dating of Aqedah, in: JJS 30 (1979) 59-67. Im Zusammenhang mit dem Neujahr- bzw. Laubhütenfest: Midr. BerR zu Gen 22,13a mit Berufung auf Sach 9,14 (Text: WÜNSCHE, Bd. 1, 269f.); *b*R.Hasana, I, 16a (Text: GOLDSCHMIDT, III, 566); Jub. 17,15f.; 18,18 und 49,21f. (Text: BERGER, 417f; 550f); im Bezug auf dem Berg Moria, der später mit dem Ort des Jerusalemer Tempelbergs gleichgesetzt wurde: Midr. BerR zu Gen 22,14 (Text: WÜNSCHE, Bd. 1, 270); dazu auch StrB. Bd. IV/2, 1123; *Jub*. 18,13 (Text: BERGER, 420); syrSchatzh., 2,15-25 [*siehe* oben: 8.2.2.]; im Zusammenhang mit der Feier des Paschafestes: Jub 17,15 mit 18,3 (Text: BERGER, 417f.), so fand der Opferakt am 14. Nisan statt, dem Tag, an dem nach der Vorschrift von Ex 12,6 die Paschalämmer geschlachtet wurden; *siehe* Midr. SchemR 17,5 zu Gen 12,23 (Text: WÜNSCHE, Bd. 3, 111) setzt die Beziehung zwischen Ex 12 und Gen 22: „Ex 12,5: Und warum ein Lamm? Zur Erinnerung an die Worte Abrahams (Gen 22,8): Gott wird sich ein Lamm ersehen zum Brandopfer“. Aus den Schriften des 2. Jahrhunderts, die dieser Zusammenhang im frühchristlichen Pascha bezeugen, ist die erhaltene Homilie des Bischofs MELITO von Sardes zu erwähnen; *siehe*: KRETSCHMAR, Passa, 294.296 sowie R. L. WILKEN, Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac, in: TS 37 (1976) 53-69; *siehe* auch TH. BÖHM, Die Bindung Isaaks in ausgewählten Texten der Kirchenväter, in: H. HOPING/J. KNOP/*DERS*. (Hg.), Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, Paderborn 2009, 127-142; bezüglich der syrischen Tradition, *siehe*: S. BROCK, Two Syriac Verse Homilies on the Binding of Isaac, in: Musèon 99 (1986) 61-129 [wieder abgedruckt in: *DERS*., From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999).

[188] THOMA, Christliche Theologie, 150; *DERS*., Memoria der Rettung – Feier des Glaubens im Judentum, in: A. A. HÄUßLING, Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes (SKAB 140), Düsseldorf 1991, 45-61, hier: 53f; Vgl. dazu D. FLUSSER, Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie, in: FrRu 25 (1973) 187-194, hier: 190; AVEMARIA, Lebenshingabe, 185f.

[189] Ausführlicher auf diese Thematik einzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Weitere Erklärung, Literatur und Aufzählung der Belege finden sich bei: P. R. DAVIES/D. B. CHILTON, The Aqedah: A Revised Tradition History, in: CBQ 40 (1978) 514-546; A. AGUS, The Binding of Isaac and Messiah. Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity, New York 1988; M. C. PACZKOWSKI, The Sacrifice of Isaac in Early Patristic Exegesis, in: F. MANNS (Hg.), The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions (SBF 41), Jerusalem 1995, 101-121; J. SWETNAM, Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah (AnBib 94), Rome 1981; *jetzt* L. KUNDERT, die Opferung/Bindung Isaaks (WMANT 78/Bd. 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament), Neukirchen 1998; bezüglich der koranisch-islamischen Tradition, *siehe*: L. RICHTER-BERNBURG, Göttliche gegen menschliche Gerechtigkeit. Abrahams Opferwilligkeit in der islamischen Tradition, in: B. GREINER/B. JANOWSKI/H. LICHTENBERGER (Hg.), Opfere deinen Sohn! Das ‚Isaak-Opfer’ in Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2007, 243-255; S. SCHREINER, Die „Bindung Isaaks“ in islamischem Gewande, in: Jud 59 (2003) 49-55; *DERS*., Die „Bindung Isaaks“. Die ʿAqeda in jüdischer und islamischer Überlieferung, in: *DERS*., Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. F. EIßLER/M. MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 46-74.

[190] D 5:20; FC I,172; D 21:22; FC II, 496; D 4:8; und D 9:8; FC I, 144. 263f.; APHRAHAT scheint in der atl. Tradition zu stehen. In ihr wird die Auffassung vom sühnenden Martyrium (2Makk 7,37-38) vertreten. Sie ist bereits im 1. Jh. v. Chr. bezeugt. Besonders in Syrien war der Kult der makkabäischen Brüder weit verbreitet; der Name Schamoni, der in den Schriften APHRAHATs vorkommt, ist in der syrischen Tradition der Name für die Mutter dieser sieben Märtyrer. Der Kerngedanke vom sühnenden Martyrium ist auch im Lied der drei jungen Männer im Feuerofen (Dan 3,34-36) zu finden. Es sind Märtyrer, die

Der Messias Jesus ist der sich selbsthingebende Mensch, der durch sein Martyrium das rituelle Opfer überwindet. In dem Bekenntnis zu einem Kult erscheint hier eine neue Mitte, die nicht in Riten, sondern in der Ganzhingabe besteht.[191] Eine weitere Besonderheit dieser Erwägung besteht in der Solidarität Jesu, der nach Gottes Willen an dem Geschick teilhaben muss, das alle Gerechten in Israel getroffen hat,[192] nämlich die Erfahrung des Bedrängtseins durch die Macht des Todes, d.h. die der Verachtung, des Leidens und des Todes durch die Gottlosen. Er hat aber *auch* das Geschick der Gerechten und der Frommen zu bestehen. Diesen Weg durch ungerechtes Leiden und gewaltsames Sterben durch Menschenhand[193] hin zur triumphalen Erhöhung durch Gott beschreiben die Klage-, Dankpsalmen wie auch die Gottesknechtlieder[194]: „Jesus richtete sein Vater von den Toten auf und führte mit ihm seinen Leib unverwest zum Himmel auf".[195]

Durch das Martyrium Jesu, des leidenden Messias Israels und des leidenden „Gerechten" als Versöhnungsgabe Gottes will Aphrahat gegenüber seinen Disputpartnern ausdrücken, dass Versöhnung tatsächlich *bewirkt*[196] und so der verheißene neue Bund auch Wirklichkeit wird. Dies schließt den Gedanken einer uneingeschränkten Gültigkeit des

---

diese Bitte an Gott richten: „Es gibt heute keinen Fürsten, keinen Führer und Propheten, kein Brandopfer, kein Schlachtopfer, kein Speiseopfer und keinen Weihrauch mehr, und es ist kein Ort mehr für die Erstlingsgaben in deiner Gegenwart, um Erbarmen bei dir finden zu können. Möchten wir mit gebrochenen Herzen und in demütiger Gesinnung von dir angenommen werden, wie mit einem Brandopfer von Widdern und Stieren und wie mit Tausenden von fetten Lämmern: So möge unser Opfer vor deinem Angesicht heute werden, dass es dir gefällt. Denn keine Beschämung brauchen die zu fürchten, die auf dich vertrauen."

[191] Vgl. J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter I/2, Freiburg u.a. ^{2}1964, 40: „Sie (die Hingabe Jesu) ist primär nicht opferkulttechnisch als Trennung des Leibes vom Blut oder der Seele, sondern martyrologisch von der Ganzhingabe der Person zu verstehen."

[192] *Siehe* D 21:9-20; FC II, 483-494; zu nennen sind z.B. Josef (Gen 37,1-36), Mose (Ex 2,11-22), Joschua (Jos 7,6-8,29); Jiftach (Ri 10,6-11,33), David (2Sam 9,1-12,31), Hananja (Jer 28,1-17), Mordechai (Ester 2,1-4,19).

[193] D 21:11-19; FC II, 486-493; Vgl. EPHRÄM, *HdC* 2,9: „Groß war das Wunder, das dort geschah: ein Lamm war jener, der opferte, und ein Lamm war, der geopfert wurde"; hier stellt Ephräm das Ereignis des Opfertodes Jesu unter zwei verschiedenen Blickwinkeln dar, wenn er sagt, dass Jesus sich selbst (beim Abendmahl) opferte; aber er wurde am Kreuz von anderen geopfert.

[194] D 17:10; FC II, 426.

[195] D 21:9; FC II, 484-485 (PS I 957,10); dazu auch D 21:16; FC II, 490: „Jesus empfing nach seiner Auferstehung große Herrlichkeit"; Vgl. OdSal 42; hierzu QUASTEN, Patrology 1, 165-166; Vgl. bei MELITO von Sardes, *siehe*: BLANK, Passa, 86-88; GRILLMEIER, Gottessohn, 81-90; Vgl. dazu K. LÖNING, Die Funktion des Psalters im Neuen Testament, in: E. ZENGER (Hg.), Der Psalter in Judentum und Christentum (HBS 18), Freiburg/Br u.a. 1998, 269-295, hier: 271; Vgl. JANOWSKI, Leben, 61f.

[196] D 23:10-11; FC II, 536-537.

bereits bestehenden Bundes aus.[197] So ist auch die Wahrscheinlichkeit groß, dass Aphrahat mit der Nennung des neuen Bundes durch Jeremia die ältere hebräische Form voraussetzt.[198] Auch von daher ergibt sich, wie ADRIAN SCHENKER sagt: „Solange der Bund mit seiner Versöhnungsliturgie besteht, bedarf es zur Versöhnung Gottes mit seinem Volk des Martyriums nicht. Ist aber der Bund dahingefallen, ist auch die Versöhnungsliturgie und überhaupt alles Gesetz und aller Kult außer Kraft gesetzt. Das einzige, was in diesem Vakuum für die Versöhnung geschehen kann, ist die Bitte eines Märtyrers an Gott.“[199]

Die Art, wie Aphrahat in seinen Schriften den Neuen Bund einführt und durchführt, lässt erkennen, dass an Stelle des ersten oder alten Bundes (Hebr 8,13) ein neuer, von Gott verheißener Bund treten muss und ein neuer, ewiger Hohepriester (Hebr 9,11f)[200] für das Stiftszelt oder den Tempel im Himmel vorgesehen ist.[201] Aphrahat deutet das Abendmahl als pro-existenten Märtyrertod Jesu, des gekreuzigten Messias[202] als stellvertretende Sühne in einer kultlosen Zeit.[203] Die Sühne beruht aber nicht auf einer Ver-

---

[197] JANOWSKI, Stellvertretung, 95 mit Anm. 107: Da der Jesajatext das sachgemäße Verständnis des Christusereignisses eröffnet, kann hier von der Gefahr der „christlichen Vereinnahmung“ oder überhaupt der „christologischen Vereinnahmung“ des Alten Testaments durch das Neue Testament nicht die Rede sein. Auffallend ist überdies, dass die beiden Testamente gemeinsame Einsicht haben, dass das Leiden und der Tod des Gerechten nicht mit Scheitern und Sinnlosigkeit zusammenfallen. Es liegt somit auf der Hand, dass die Bedeutung des pro-existenten Todes Jesu »schriftgemäß« erfasst und verständlich gemacht ist.

[198] *Siehe* oben: 10.1.2.

[199] SCHENKER, Neue am neuen Bund, 76; im Gegensatz zu jüdisschen Märtyrern, die ihre Peiniger verwünschen und schmähen (2Makk 7,19.27; 4Makk 9,15), bittet Jesus für sie um Verzeihung.

[200] D 2:6; FC I, 103; *siehe* dazu: TH. SÖDING, „Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek“ (Hebr 5,10). Zur Christologie des Hebräerbriefes, in: R. KAMPLING (Hg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief (SBS 204), Stuttgart 2005, 63-110.

[201] Vgl. H. HEGERMANN, Christologie im Hebräerbrief, in: C. BREYTENBACH/H. PAULSEN (Hg.), Anfänge der Christologie. FS F. Hahn, Göttingen 1991, 337-352; außerdem B. KOWALSKI, Die Rezeption alttestamentlicher Theologie im Hebräerbrief, in: R. KAMPLING (Hg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief (SBS 204), Stuttgart 2005, 35-62; Vgl. auch ZENGER, Erstes Testament, 128.

[202] D 21:23; FC II, 496; Vgl. H. SCHÜRMANN, Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg i. Br. u.a. [2]1976, 34f; außerdem LOHSE, Märtyrer, 147-162; Vgl. dazu C. B. HORN, Qurʾānic Perspectives on Jesusʾ Death and the Apocryphal *Acts of John*, in: T. NICKLAS u.a. (Hg.), Gelitten-Gestorben-Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum (WUNT 273), Tübingen 2010, 143-164 (mit Literatur!).

[203] D 19:11; FC II, 457; bei EPHRÄM, *CDiat* 20,28f.; Vgl. SCHENKER, Neue am neuen Bund, 75; Vgl. dazu K.-H. MENKE, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor NF 29), Freiburg [2]1997, 41ff.; H. MERKLEIN, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (SBS 111), Stuttgart 1983, 151; *DERS.*, Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus, in: A. GERHARDS/K. RICHTER (Hg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 59-91.

söhnungsliturgie, sondern auf einem tätigen Gehorsam und leidenden Martyrium. Gemeint ist das persönliche lebendige Opfer Jesu, die demütige und liebende Hingabe seines Lebens,[204] indem er Gott dient und indem er für das Leben derer eintritt, die den Tod verdient haben.[205] Gemäß Aphrahat wurden die Schuld und das Leiden der Menschheit wirklich in der liebenden Barmherzigkeit Gottes am Kreuz Jesu aufgelöst. Daraus ist eine wichtige Folgerung zu ziehen: Das atl.-jüdische Ritual des Versöhnungstags wandelt sich nun im Christusgeschehen um und verdichtet sich im fürbittenden Martyrium Christi,[206] der selbst zugleich der Priester und Hohepriester ist. Damit ist einschlussweise gesagt: Durch Jesus Christus, mit ihm und in ihm ist der alte Tempelkult aufgehoben und zugleich zu seiner Erfüllung gebracht.[207]

12.3. Christus-Paschalamm-Typologie im Neuen Paschamahl

Die vorausgehenden Erörterungen sollten die Bedeutung des Lammes im Rahmen der christlichen Paschafeier beleuchten. Hierbei verdienen vor allem die jüdische Peschatheologie sowie ihre Liturgietradition und ihre christologische Transformation in der typologischen Beziehung nach der ältesten Tradition der syrischsprachigen Kirche besondere Beachtung.

---

[204] Vgl. I. PAHL, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71-93, hier: 80.

[205] D 21:18; FC II, 492: „[W]egen Jesus erlosch der Zorn seines Vaters auf alle Völker, so dass sie nicht getötet wurden und wegen ihrer Sünden nicht starben“; D 23:50; FC II, 559: „Wunderbar und groß ist seine Gabe an uns. Denn der König zog aus von seinem Land zum Zwecke unserer Heilung. Er wurde in den Bahnen des schwachen Leibes geführt, in der Geburt wie wir, in der Schmach noch mehr als wir. Dies alles hat er für uns erlitten. Das Unterpfand unseres Lebens, seine Gabe, haben wir empfangen“; D 23:53; FC II, 563: „Du hast ihn (zu erg.: Christus) unseretwegen gedemütigt, als wir deinen Zorn erregten. Du hast uns erlöst durch sein Leiden, weil unsere Missetat groß ist vor dir“; Vgl. MERKLEIN, Jesu Botschaft 78; dazu auch M. BIELER, Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne, Freiburg u.a. 1996, 186; weitere Diskussion über die Opferaussagen bzw. den Opferbegriff, *siehe*: J. WOHLMUTH, Opfer – Verdrängung und Wiederkehr eines schwierigen Begriffs, in: A. GERHARDS/K. RICHTER (Hg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 100-127.

[206] D 21:18; FC II, 491: „Jesus betete und wendete die Gefangenschaft aller Völker“; D 21:19; FC II, 493: „Jesus errettete durch sein Gebet sein Volk aus den Händen Satans.“

[207] *Siehe* dazu D 2:6; FC I, 103: „Als lebendige Opfergabe stieg er für uns hinauf (ans Kreuz) und schaffte ihre Opfer ab. Die Israeliten aber saßen da ohne Opfer, Alter, Efodträger und Weihrauchstreuer (vgl. Hos 3,4)“.

12.3.1. Jüdische Peschafeier: Kompendium der Heilsgeschichte

Aus dem Ergebnis der vielen Untersuchungen[208] folgt, dass die ausgearbeiteten Peschabezüge im Laufe der biblisch-jüdischen Geschichte zu einem ganzen Geflecht von Assoziationen und gegenseitigen Erhellungen führten, sodass die Peschafeier – auch schon zur Zeit Jesu[209] – eine ganz neue Bedeutung und Aktualität als „Kompendium der Heilsgeschichte"[210] gewinnen konnte. Hervorzuheben sind folgende drei Grundelemente, die eng miteinander verknüpft sind.[211]

Zum *einen* ist die wesentliche Bedeutung des atl.-jüdischen Pescha die einer *Gedächtnisfeier* (*zikkārōn*). Dieses „Gedenken"[212] gilt nicht als bloßes Sich-Erinnern an den vergangenen Auszug aus Ägypten, sondern auch an das oftmalige, heilsame Eingreifen Gottes in die weitergehenden Geschichte Israels. Die Gesamtheit der biblischen Heilsereignisse von Schöpfung, Erlösung und Vollendung wurden demnach als Paschageschehnisse betrachtet.[213] In der Anlehnung an die Bezeichnung „Nächte des Wachens" bzw. „Nächte der Beobachtung" gemäß Ex 12,42[214] erfährt das Pescha seine Verdich-

---

[208] M. RÖSEL, Art., *Pesach* I. Altes Testament, in: TRE 26 (1996) 231-236; F. SCHNIDER, Art., *Pesach* II. Judentum, TRE 26 (1996) 236-240.

[209] Ausserbiblische Quellen: Traktat Pesachim aus der Mischna sowie die Mitteilungen des Josephus Flavius, des Philos und des Jubiläenbuches; weitere Erklärung bei H. HAAG, Vom Alten zum neuen Pascha (SBS 49), Stuttgart 1971, 36-42.108-117; H. AUF DER MAUER, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GDK/Teil 5), Regensburg 1983, 56-63.

[210] D. KRANEMANN, Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete (MThA 66), Altenberge 2001, 71 mit Anm. 47; J. SCHABERT, Das Pascha als Fest der Erlösung im Alten Testament, in: *DERS.* (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger, Stuttgart 1983, 21-30, hier: 22-28; P. LAAF, Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie (BBB 36), Bonn 1970, 103f.; FÜGLISTER, Osterfeier, 108; Vgl. StrB. Bd. IV/1, 74; J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ^{3}1960, 80; J. B. SEGAL, The Hebrew Passover. From the earliest times to A.D. 70 (LOS 12), London 1963, 257f.; *siehe* dazu auch die weitere Diskussion bei: J. HALBE, Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16,1-8, in: ZAW 87 (1975) 147-168; *DERS.*, Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes, in: ZAW 87 (1975) 324-346.

[211] FÜGLISTER, Osterfeier, 106-107.

[212] Dazu die weitere Erklärung bei M. HAARMANN, »Dies tut zu meinem Gedenken!« Gedenken bei Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen 2004, 61-103; S. WAHLE, Liturgie als Gedächtnisgeschehen. Dargestellt anhand eines Vergleichs von christlicher Sonntags- und jüdischer Sabbatliturgie, in: ALW 47 (2005) 153-180; *DERS.*, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (ITS 73), Innsbruck-Wien 2006, *bes*. 430-454.

[213] Zur Bedeutung des Wortes Pascha/Pescha: HAAG, Pascha, 22-26; G. GERLEMAN, Was heißt פֶּסַח?, in: ZAW 88 (1976) 409-413; E. OTTO, Zur Semantik von hebr. *psḥ/pisse^{a}ḥ* und akk. *pessû(m)/pessātu(m)*, in: BN 41 (1988) 31-35; M. GÖRG, *Paesaḥ* (Pascha): Fest des „schlagenden" Gottes?, in: BN 43 (1988) 7-11 (mit weiterer Literatur).

[214] Mekh. Ex. 21,42 (20a) [Text: StrB. Bd. I, 85].

tung in der Gedächtnis- und Jahresfeier in den vier besonderen Heils-Nächten der Welt, nämlich in der uranfänglichen Nacht/Schöpfungsnacht (Gen 1,2), der Nacht des Bundesschlusses mit Abraham (Gen 15,5) bzw. der Offenbarung an Abraham (vgl. Gen 17,17) sowie der Nacht der Bindung Isaaks durch Abraham (Gen 22,1-9), der Nacht des Auszugs aus Ägypten (Ex 12,42) und der noch in der Zukunft liegenden Nacht der Ankunft des Messias.[215]

Bezüglich der dritten Nacht ist aber noch ein Weiteres zu beachten. Im Sinne einer liturgischen Anamnese eines objektiven Kulthandelns schließt die Peschafeier eine subjektive Vergegenwärtigung des kommemorierten Heilsgeschehens ein.[216] Die damit einschlussweise gegebene Verknüpfung der objektiven Vergegenwärtigung mit der subjektiven geschieht im *real-symbolischen rituellen Nachvollzug*. Unter dem Gesichtspunkt des biblischen „Gedenkens" im Kult ist seine Besonderheit als „ein Geschehen existentieller, relationaler Erinnerung"[217] zu beachten. Auf Grund der fortdauernden Bundes-Geschichte Gottes mit Israel ist dieses Gedenken immer „bilateral";[218] es gilt sowohl für die feiernden Israeliten als auch für den gefeierten Gott.[219]

---

[215] *Targ.Neof. I zu Exodus* 12,42 (Text: R. CANTALAMESSA, Ostern in der Alten Kirche (TC 4), Bern u.a., 1981, 8-11); Vgl. *Targ.Ps.-Jon.Ex* 12,42; weitere Erklärung bei: FÜGLISTER, Osterfeier, 109; G. ROUWHORST, The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach, in: QuLi 77 (1996) 152-173, hier: 171; HAARMANN, Gedenken, 128 mit Anm. 82-83; R. MEßNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn [2]2009, 301f.

[216] H.-J. FABRY, „Gedenken" im Alten Testament, in: J. SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger, Stuttgart 1983, 177-187, hier: 178: „Im Kult ereignet sich diese Heilsgeschichte neu, werden die vergangenen Ereignisse der Heilsgeschichte Wirklichkeit und Gegenwart"; Vgl. J. TABORY, Towards a History of the Paschal Meal, in: P. F. BRADSHAW/L. A. HOFFMAN (ed.), Passover and Eastern. Origin and History to Modern Times (Two Liturgical Traditions 5), Notre Dame 1999 (repr. 2002), 62-80, hier: 71.

[217] WAHLE, Liturgie, 162: „Die Besonderheit biblischen Gedenkens liegt in den zentralen Referenzpunkten begründet, die als historische, reale Ereignisse innerhalb der Geschichte liegen und als Gründungsgeschehen des biblischen Gottesvolkes gedeutet werden. Mit der Kategorie «Gedenken» verbindet sich hier ein Geschehen existentieller, relationaler Erinnerung. Als Relationsbegriff verstanden, deutet er auf ein Beziehungsgeschehen hin, welches im Bundesgedanken seinen theologischen Ausdruck findet und sich zwischen einem «Gedenken Gottes» und einem «Gedenken des Menschen» ereignet".

[218] FABRY, Gedenken, 178 mit Anm. 1: „Sowohl beim Gedenken des Menschen an Gottes Werk als auch beim göttlichen Gedenken an den Bund, die Väter, den Auszug und die Landnahme, spielt die Geschichte Israels mit seinem Gott eine ganz bedeutende Rolle".

[219] Mischna-Traktat Pesachim 10,5 (Text: CORRENS, 206); FÜGLISTER, Osterfeier, 106-107; zu beachten ist seine Parallele mit der Formulierung in der heutigen Pessach-Haggada (Text: M. SHIRE (Hg.), Die Pessach-Haggada, Berlin [2]2001, 36; C. LEONHARD, Die älteste Haggada, in: ALW 45 (2003) 201-231, hier: 215); *siehe* dazu: *DERS.*, The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (SJ 35), Berlin-New York 2006, 320-324.

Aus dem existenziellen Erinnern im Akt der paschalen Nachtwache sowie den verwendeten Mahlelementen und ihrem rituellen Vollzug gemäß den Rubriken (*seder*) in Exodus und Leviticus[220] ist diese *zweite* Bedeutung des atl.-jüdischen Pescha zu verstehen.[221] Im glaubenden Begehen des Pescha-Gedenkens wird die Tragweite der Bedeutung der früheren Heilstaten Gottes *vergegenwärtigt*. Das Volk wird ihrer Wirklichkeit teilhaft.[222] Wie hinlänglich bekannt und schon aus den obigen Erörterungen ersichtlich, ist klar, dass die Einwohnungsgegenwart Gottes inmitten des Volkes Israel seine früheren Heilstaten auch im gegenwärtigen Leben relevant macht.[223] In dieser Hinsicht nimmt die zweite zeitliche Ebene des Gedächstnisses eine bedeutende Stellung ein, in dessen Zentrum sich das fortdauernde Erlösungsgeschehen befindet.[224]

Zum *dritten* ist die Bedeutung des atl.-jüdischen Pescha als eines *Opfermahles* hervorzuheben. Solches Verständnis geht von den zwei Abschnitten der Peschafeier aus[225]: der erste findet am Nachmittag des 14. Nisan statt. Es geht hier um die Schlacht-Opferung der Peschalämmer durch Nichtpriester im Jerusalemer Tempelvorhof.[226] Der zweite Abschnitt vollzieht sich in der darauffolgenden Nacht: Nach der orientalischen Tageseinteilung mit dem Beginn des Sonnenuntergangs des 14. bis zum Sonnenuntergang des darauffolgenden Tages (vgl. Ex 12,8) wird in jeder einzelnen Familie, in der häuslichen Peschafeier das Lamm verzehrt, das zuvor im Tempel geopfert worden war.[227]

---

[220] Ex 12,1-13,16; Lev 23,4-8; weitere Erklärung im Mischna und Tosefta bei B. M. BOKSER, The Origins of the Seder. The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism, New York 1984 (repr. 2002), 29-49; Vgl. dazu J. KULP, The Origins of Seder and Haggadah, in: CBR 4 (2005) 109-134.

[221] FÜGLISTER, Osterfeier, 107; Vgl. SCHILDENBERGER, Gedächtnischarakter, 82-84.

[222] W. SCHOTTROFF, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis (WMANT 15), Neukirchen [2]1967, 316f; Vgl. dazu FABRY, Gedenken, 184.

[223] Vgl. WEIMER, Kult, 79.81; J. M. SCHMIDT, Vergegenwärtigung und Überlieferung. Bemerkungen zu ihrem Verständnis im dtn.-dtr. Überlieferungsbereich, in: EvTh 30 (1970) 169-200, hier: 176: „Die Dringlichkeit des Gebots zur Vergegenwärtigung und Überlieferung wurzelt darin, dass Israel sich auf diese Weise der Gegenwärtigkeit seines Gottes vergewissern will. Das bedeutet also zugespitzt: Die Gegenwärtigkeit Gottes zu jeder Zeit und Generation ist nicht Voraussetzung, ist nicht ein für allemal gegeben, sondern ist Ziel der Vergegenwärtigung."

[224] Vgl. J. WOHLMUTH, Eucharistie – Feier des neuen und ewigen Bundes, in: *DERS.*, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 1996, 156-175, hier: 167 mit Anm. 30.

[225] ROUWHORST, Quartodeciman, 169 mit Anm. 82.

[226] Solche Tempelliturgie zur Zeit des zweiten Tempels findet im Mischna Pesachim 5-9 ihren Niederschlag; weiters *siehe*: CL. LEONHARD, Das alttestamentliche und das jüdische Pesachfest, in: H. AUF DER MAUR, Die Osterfeier in der alten Kirche (Aus dem Nachlaß hg. R. MEßNER/W. G. SCHÖPF) [Liturgica Oenipontana 2], Münster 2003, 11-31, hier: 16f; HAAG, Pascha, 109-110.

[227] Vgl. HALBE, Passa-Massot, 150ff.

Bemerkenswert ist auch die Hauptrolle des Familienvaters als dem Mahlvorsitzenden bzw. als dem Priester. Seine Aufgabe als „Erzähler“ (*Maggid*)[228] bei diesem Peschamahl besteht auch darin, die tiefere Bedeutung des „Gedächtnisses“ dieser besonderen Nacht zu erklären,[229] wobei diese Erläuterung in den Gesamthorizont der „Vier Nächte“ der Welt hineingestellt wird.[230]

Man kann dieser liturgischen Praxis folgende Feststellungen entnehmen: In den rituellen Handlungen und in der Relektüre und Verkündigung der vergangenen Ereignisse der Heilsgeschichte ereignet sich auch die sakramentale Vergegenwärtigung.[231] Dadurch wird aber nicht nur die vergangene und gegenwärtige Dimension der jüdischen Peschafeier hervorgehoben, sondern zugleich auch ihre zukünftige Bedeutung als Erinnerung an das, was noch aussteht: Es ist ein Tag der Erwartung der Ankunft des Messias.[232] Damit ist der Zusammenhang von Schöpfung, Erlösung und Vollendung im Vollzug des kultisch-liturgischen Gedächtnisses leicht verständlich.

---

[228] S. BEN-CHORIN, Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada, Tübingen 1985, 21f.

[229] Ex 12,26-27; hier steht die Erzählung vom Auszug im Mittelpunkt, die auch der Passa-Haggada, d.h. der *Passa Erzählung*, die sich an Dtn 26,5-11 orientierte, ihren Namen gegeben hat. Dabei ist aber zu bemerken, dass diese Bezeichnung sich nicht nur auf diese eine Schrift, sondern im weiteren Sinn auch auf die Gesamtheit der Liturgie der Paschafeier bezieht; *siehe* dazu: L. A. HOFFMAN, The Passover Meal in Jewish Tradition, in: P. F. BRADSHAW/L. A. HOFFMAN (ed.), Passover and Eastern. Origin and History to Modern Times (Two Liturgical Traditions 5), Notre Dame 1999 (repr. 2002), 8-26, hier: 14; I. J. YUVAL, Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialoge, in: *ebd.*, 98-124, hier: 99; G. STEMBERGER, Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments, in: *DERS.*, Studium zum rabbinischen Judentum (SBAB 10), Stuttgart 1990, 357-374.

[230] FÜGLISTER, Osterfeier, 107.

[231] HAAG, Pascha, 113.115; FABRY, Gedenken, 178-179; H. B. MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK/Teil 4), Regensburg 1989, 60.

[232] StrB. Bd. IV/1, 56; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 55.198 (mit Anm. 4): so heißt es z.B. in ExR 15,2 (zu Ex 12,2): „Gott wird kommen, der der «Erste» heißt (Jes 44,6), und das Heiligtum bauen, das «Erstes» heißt (Jer 17,12), und die Schuld Esaus einfordern, der «Erster» heißt (Gen 25,25), und der Messias wird kommen, der «Erster» heißt (Jes 41,27) – im ersten Monat (Nisan) s. Ex 12,2“; HAARMANN, Gedenken, 129; Vgl. SCHABERT, Pascha, 29: „So schließen Pascha und Mazzot die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft zusammen als eine Zeit des Heils, in der Jahwe sich immer als der Erlöser und Retter erweist“; J. REXER, Die Entwicklung des liturgischen Jahres in altkirchlicher Zeit, in: Das Fest: Jenseits des Alltags (JBTh 18), Neukirchen 2003, 279-305, hier: 280 mit Anm. 4.

12.3.2. Das letzte Abendmahl Jesu, des wahren Paschalammes

Aphrahat sieht das „Geheimnis (*rāzā*) Gottes“ in den atl. Ereignissen als große Symbole (*rāzēh*).[233] Unter dieser Mehrzahl „Symbole“ ist die Vielfalt göttlicher Pläne zu verstehen. Doch neben diesen pluralischen Symbolen spricht er auch von einem singulären Ereignis (*rāzā*), das besonders auf den universalen Heilsplan Gottes abzielt, der bereits anfanghaft mit der Menschwerdung des Sohnes seine „Wahrheit“ findet.[234] Prophetisch-messianisch betrachtet: Im Messias Jesus erfüllt sich die alttestamentliche eschatologische Heilshoffnung. Aphrahat verdeutlicht dies weiter, indem er die typologische Beziehung des Peschalammes der Juden der des wahren Paschalammes Christus gegenüberstellt:

> „Du hast nun, mein Lieber, von diesem Pascha gehört, was ich dir gesagt habe, dass sein Symbol *(rāzēh* = Sing*)* dem ersten Volk gegeben wurde, seine Wahrheit (*šᵉrāreh)* jedoch vernimmt man heute unter allen Völkern.“ [235]

Die beschriebene Typologie hat bei Aphrahat noch durchaus erkennbare Verbindung mit dem „Zeichen“ (*ʾātā*) als begreifbarem Objekt. So schreibt er:

> „Denn unser Erlöser aß das Pascha zusammen mit seinen Jüngern in der (dafür) vorgesehen Nacht des *vierzehnten* (Nisan) und vollzog in Wahrheit das Zeichen des Pascha *(w-ʾāteh d-peṣḥā ba-šᵉrārā ʿbad)* für seine Jünger. Nachdem Judas von ihnen gegangen war, nahm er Brot, sprach den Segen, gab es seinen Jüngern mit den Worten: «Das ist mein Leib. Nehmt, esst davon, ihr alle!» Ebenso sprach er auch über den Wein den Segen und sprach zu ihnen: «Dies ist mein Blut – der neue Bund –, das für die Vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden. So sollt ihr tun zum Gedenken an mich, sooft ihr euch versammelt!» (vgl. Mt 26,26; Mk 14,22-24; Lk 22,19f; 1Kor 11,24). Unser Herr war noch nicht gefangengenommen worden. Dieses sprach unser Herr und erhob sich, nachdem er das Pascha vollzogen, seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Trank gegeben hatte, und ging mit seinen Jüngern zu dem Ort, wo er gefangengenommen wurde. Wer nämlich seinen (eigenen) Leib aß und sein Blut trank, wurde unter die Toten gerechnet.“[236]

---

[233] Weitere Erklärung über *rāzēh* bei: B. VARGHESE, West Syrian Liturgical Theology, Adelhorst 2004, 35-42; *DERS.*, Liturgical Use of the Word *Rozo*: A Preliminary Survey, in: Harp 18 (2005) 125-133.
[234] BECK, Symbolum-Mysterium, 22; BEGGIANI, Typological, 544; Vgl. BRUNS, Christusbild, 102.
[235] D 12:5; FC II, 302f; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 14,13: „Auch der Apostel bezeugt dies: «Unser Paschalamm ist der Gesalbte, der geschlachtet worden ist» (1Kor 5,7), damit er zeige, dass die Abbilder in Israel liegen, die Wahrheit aber durch Jesus gekommen ist“; *HdA* 5,23: „Das Symbol (war) in Ägypten, die Wirklichkeit (ist) in der Kirche, die Besiegelung der Vergeltung (wird) im (Himmel)reich (sein)“; weitere Erklärung bei BECK, Symbolum-Mysterium, 33f.
[236] D 12:6; FC II, 303.

Weiters lassen sich in dieser Darlegung noch zwei Konzeptionen hervorheben: *Zunächst* spricht Aphrahat zuvor im 1.-2. Kapitel von den „Symbolen“ *(rāzēh)* in Bezug auf die vielen Einzelbestimmungen des alttestamentlichen Pescha,[237] in weiterer Folge konzentriert er sich (im 6. Kapitel) auf das *eine* zentrale Peschasymbol (*rāzā peṣḥā*), d.i. das Peschalamm des atl.-jüdischen Peschafestes. Er stellt eine bestimmte Bedeutung dieses Opferlammes in gestalthafter und symbolischer Form, im Brot und im Wein dar. *Ferner* versteht Aphrahat das letzte Abendmahl Jesu als Paschamahl nach der Überlieferung der synoptischen Evangelien (Mt 26,20-29; Mk 14,17-26; Lk 22,14-23; vgl. 1Kor 11,23-25).[238] Im Rahmen dieser *nächtlichen* Paschafeier zu Beginn des 14. *Nisan* (am Donnerstag Abend), schreibt Aphrahat: „Denn mit Anbruch des Vierzehnten aß er zusammen mit seinen Jüngern das Pascha, dem Gesetz Israels gemäß“.[239] Jesus gibt sich selbst den Seinen im letzten Mahl in Brot und Wein anstelle des Paschalammes dar. Aphrahat fährt fort:

> „Unser Herr gab mit seinen eigenen Händen seinen Leib zur Speise, noch *bevor* er gekreuzigt wurde, gab er sein Blut als Trank. Er wurde in *der Nacht des vierzehnten* (*Nisan*) gefangengenommen, und bis zur sechsten Stunde wurde über ihn Gericht gehalten. Zur sechsten Stunde sprachen sie ihn schuldig, dann führten sie ihn hinaus und kreuzigten ihn. Während sie über ihn zu Gericht saßen, sprach er nicht und gab seinen Richtern keine Antwort (vgl. Mt 26,62f). Denn er konnte wohl reden und eine Antwort geben, jedoch war es dem, der unter die Toten gerechnet war, nicht möglich zu reden. Von der sechsten Stunde bis zur neunten war Finsternis (vgl. Mt 27,45). Er übergab seinen Geist dem Vater in der neunten Stunde und war unter den Toten in der Nacht, da der fünfzehnte Tag aufstrahlte, in der *Sabbatnacht*, und auch den ganzen Tag zusammen mit den drei Stunden am Freitag. Und in der Nacht, da der erste Tag der Woche aufstrahlte, erstand er zu dem Zeitpunkt von den Toten, da er seinen Jüngern seinen Leib und sein Blut gegeben hatte.“[240]

---

[237] D 12:1-2; FC II, 299: „Die ganze Versammlung soll das Lamm hastig essen. Sie sollen es folgendermaßen essen: mit gegürteten Hüften, Sandalen an ihren Füßen, mit ihren Stäben in der Hand. Er ermahnt sie, es in aller Eile zu essen, sie sollten es nicht roh essen, auch nicht in Wasser gekocht, sondern auf dem Feuer gebraten. Sie sollen nichts von dem außer Hauses bringen und keinen Knochen an ihm zerbrechen (vgl. Ex 12,7-11). So taten es die Israeliten. Sie essen das Pascha am 14. im ersten Monat, das ist der Nisan, im Blumenmonat, im ersten Monat des Jahres. *Sieh nur, mein Lieber, die Symbole (rāzēh), die der Heilige für das Halten des Pascha aufgetragen hat*!” (Hervorhebung vom Verfasser).

[238] G. A. M. ROUWHORST, The Date of Easter in the Twelfth *Demonstration* of Aphraates, in: StPatr 17 (1982) 1374-1380, hier: 1374.

[239] D 12:12; FC II, 311.

[240] D 12:6; FC II, 303.

Der Sache nach geht es Aphrahat zunächst um Jesus als das wahre Paschalamm sowie als den Stifter des Neuen Pascha. Damit gilt das letzte Abendmahl Jesu, gemäß der synoptischen Tradition, als das Urbild der christlichen Pascha- und Eucharistiefeier.[241]

Weiters ist aber auffallend, dass Aphrahat in der Charakterisierung des Freitags (des Todestages Jesu) konform mit der johanneischen Chronologie geht. Anders als bei der synoptischen Datierung des Todes Jesu am Paschatag, also am 15. Nisan, betont Aphrahat im Gefolge des Johannes-Evangeliums den Freitag, an dem Jesus stirbt, als den Rüsttag des Paschafestes, also den 14. Nisan. Um diese künstliche Harmonisierung Aphrahats zu verstehen ist die Bemerkung von GERARD ROUWHORST hilfreich, wenn er sagt: „According to him (=Aphrahat), the fourteenth of the month lasted from Thursday evening until nightfall on Friday, as in the Gospel of John, but Christ ate the Passover with his disciples on Thursday evening, as in the Synoptics.“[242]

Der christologische Ansatzpunkt dieser Harmonisierung ist folgender: Von dem Zeitpunkt an, an dem Jesus seinen Leib brach und ihn seinen Jüngern gab (vgl. Mt 26,26) war er als das wahre Paschalamm schon tot.[243] Jesus nahm sein letztes Mahl mit seinen engen Freunden bereits am Vortag vor dem Pascha ein (Joh 13,1; 18,28), am sogenannten Pascha-Rüsttag (Zubereitungstag: Joh 19,14). Danach macht sich Jesus als *König* auf den Weg zum Kreuz. Er starb „als das wahre Paschalamm“ am Nachmittag des 14. *Nisan*, ungefähr zur selben Zeit der Schlachtung der Peschalämmer (zwischen 13 Uhr und 16 Uhr) im Tempelvorhof (Joh 18,28; 19,31f.; vgl. 1Kor 5,7; Hebr 9,12ff.).[244]

---

[241] H. SCHÜRMANN, Die Anfänge der christlichen Osterfeier, in: ThQ 131 (1951) 414-425, hier: 422; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 117; B. LOHSE, Das Passafest der Quartodecimaner (BFChTh 54), Gütersloh 1958, 93 mit Verweis auf dem Streit mit Claudius Apollinaris kurz vor 170 n.Chr. in Kleinasien; G. ROUWHORST, Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktion, Theologie, in: GDK 2/2, 491-572, hier: 556f.; *DERS.*, Die Rolle des heiligen Geistes in der Eucharistie und der Taufe im frühsyrischen Christentum, in: B. GROEN/B. KRANEMANN (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg u.a. 2008, 161-184, hier: 162 mit Anm. 5.

[242] ROUWHORST, Easter, 1374; Vgl. M. ERNST, Biblische Grundlagen der Eucharistie, in: F. BREID (Hg.) Die heilige Eucharistie (Referate der 17. „Internationalen Theologischen Sommerakademie 2005“ des Linzer Priesterkreises), Augsburg 2005, 9-64, hier: 11-13 (mit weiterer Literatur); er weist auf den Lösungsversuch mit der Annahme der Zwei-Kalender-Hypothese hin.

[243] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 19,4.

[244] ROUWHORST, Easter, 1375; Vgl. dazu StrB. Bd. IV/1, 48f.; A. DAUER, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30 (StANT 30), München 1972, 132f.; JEREMIAS, Abendmahlsworte, 77f.; LOHSE, Passafest, 105.136-137; SCHLUND, Knochen, 121 mit Anm. 12.

Es sei darauf verwiesen, dass das Christentum Aphrahats sich nach der Evangelienharmonie richtet, die die Differenz zwischen johanneischer und synoptischer Datierung der Paschafeier aufgelöst hatte.[245] So schreibt Aphrahat:

> „Wenn man bei der Monatszählung den Tag der Kreuzigung (angibt), an dem unser Erlöser gelitten hat und eine Nacht und einen Tag unter den Toten war, ist es der Fünfzehnte, von der sechsten Stunde am Freitag bis zum Anbruch des ersten Wochentages. Am ersten Wochentag, dem Sechszehnten, ist er erstanden. Denn mit Anbruch des Vierzehnten aß er zusammen mit seinen Jüngern das Pascha, dem Gesetz Israels gemäß. Am Freitag, dem Vierzehnten, wurde über ihn Gericht gehalten bis zur sechsten Stunde, und drei Stunden lang hing er am Kreuz, stieg zu den Toten hinab in der Nacht, mit welcher der Fünfzehnte anbrach. Am Sabbattag, das ist der Fünfzehnte, war er unter den Toten. In der Nacht, mit der der erste Wochentag anbrach, das ist der Sechzehnte, erstand er und erschien Maria Magdalene (vgl. Joh 20,11-18) und zweien seiner Jünger, als sie auf dem Weg waren (vgl. Lk 24,13-32).“[246]

Im Anschluss daran ist noch weiter zu lesen:

> „Also mag der, der bezüglich dieser Tage in Auseinandersetzung geraten ist, einsehen, dass mit *Anbruch des Vierzehnten* unser Herr das Pascha hielt, mit seinen Jüngern aß und trank. Jedoch vom Zeitpunkt des Hahnenschreis an aß er weder, noch trank er, denn sie ergriffen ihn und begannen Gericht über ihn zu halten. Und wie ich dir oben gezeigt habe, war er am *Fünfzehnten* in der Nacht und am Tag unter den Toten.“[247]

Die drei Tage und drei Nächte sind bei Aphrahat von der Zeit des Abendmahles an gerechnet, als Jesus seinen Jüngern seinen Liebe und sein Blut gab. Die dreistündige Dunkelheit am Karfreitag galt als eine ganze Nacht und die darauf folgende Zeit des Lichtes (am Karfreitagabend) wird als einen ganzen Tag gerechnet. Durch diese „andere“ Berechnung ist die Summe von drei Tagen und drei Nächten bei Aphrahat zu verstehen.[248]

Wo ist Gott?: Abendmahl – Kreuzigung – Tempel Gottes

Daher erklärt sich der Zusammenhang zwischen der Paschathematik mit dem (Pescha-)Lamm als ihrem zentralen Realsymbol und der Tempelthematik mit ihrer Symbolik des „Zentrums“ (Joh 2,13-22). Da Jesus Christus die lebenspendende Tempelpräsenz Gottes

---

[245] ROUWHORST, Easter, 1374 mit Anm. 1.
[246] D 12:6-7; FC II, 304ff.; D:12; FC II, 311
[247] D 12:12; FC II, 312 (Kursivierung vom Verfasser).
[248] Vgl. BURKITT, Urchristentum, 84; VISOTZKY, Three Syriac Cruces, 169-170; weitere Diskussion über den Paschatermin bei APHRAHAT, *siehe* unten: 12.3.4.

ist, lässt sich in weiterer Folge mit CHRISTINE SCHLUND sagen: „Das letzte und definitive Pesach spielt sich zwar in Jerusalem ab, aber der Tempel hat dabei keine Funktion mehr […] Pesach spielt sich nun nicht mehr am Tempel, sondern auf Golgotha ab“.[249] In dieser Hinsicht ist folgende Aussage von Ephräm dem Syrer einzubeziehen:

> „Im Nisan füllte er (*šallem*) das Maß aller Symbole, am vierzehnten Tag.“[250] „Es aß das wahre Paschalamm. Es eilte das Symbol, ins Innere der Wirklichkeit einzutreten. Denn alle Typen hatten im Allerheiligsten (des Tempels) gewohnt und gewartet auf den Allerfüllenden. Es sahen die Symbole das wahre Lamm. Sie zerrissen den Türvorhang und traten heraus, ihm entgegen. Sie alle waren gegründet ganz auf ihn und liessen bei ihm sich nieder. Denn sie alle hatten ganz von ihm überall verkündet. In ihm wurden erfüllt die Symbole und die Typen, wie auch er selbst besiegelte: Alles «ist vollbracht».“[251]

Aus der Selbsthingabe Gottes ist ein innerer Zusammenhang zwischen dem letzten Abendmahl und der Kreuzigung Jesu als tragender Gedanke dieser Auslegung deutlich zu sehen.[252] Jesus stellt sich (in seiner Person/Leib und in seinem Leben/Blut) an den kultischen Platz des Tempels[253] nicht nur als Sühneort für die ganze Menschheit und für die ganze Welt, sondern zugleich als Gegenwart der Glanzfülle und Licht-Herrlichkeit Gottes in der Welt.[254] Von nun an ist dieser Tempel (seines Leibes) die legitime Stätte der wahren, eschatologischen Gottesverehrung (vgl. Joh 4,20-23; 12,28).[255] Durch die Betonung dieses Aspekts ist der Theophaniecharakter der Kreuzigung Christi als Christophanie zu verstehen.[256] Es ist gar nicht zu verkennen, dass eine solche Aussage

---

[249] SCHLUND, Knochen, 168; bezüglich der Identifikation der Kreuzigungsstätte mit dem Adamsgrab *siehe* oben 8.2.2; dabei ist auch die zeitliche Aussage im Zusammenhang mit der Urgeschichte zu beachten, z.B. wird die Vertreibung aus dem Paradies oder der Tod Adams auf den *14. Nisan* oder allgemein auf einen *Freitag* datiert; *siehe* dazu: KAFFKA, Schädelstätte, 135 mit Anm. 115-118; Vgl. dazu JANOWSKI, Leben, 68; MUSSNER, »Kultische« Aspekte, 136, der mit Recht bemerkt: „*Jesus ist der neue Tempel der Heilszeit, die Stätte der Gegenwart, der Offenbarung und kultischen Verehrung Gottes*“ (Hervorhebung im Original).

[250] EPHRÄM, *HdV* 21,4.

[251] EPHRÄM, *HdA* 7,10-14.

[252] ROUWHORST, Easter, 1374; TH. KOLLAMPARAMPIL, Eucharistic Life in the Syriac Tradition, in: Harp 21 (2006) 251-261, hier: 257.

[253] R. E. BROWN, The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels Vol. 1, New Haven/London 2008, 847-848.

[254] D 14:39; FC II, 374f.; Vgl. B. F. FAIRADAY, Isaac of Niniveh's Biblical Typology of the Cross, in: StPatr 35 (2001) 385-390.

[255] D 21:17; FC II, 490 (Text oben: 12.2.4); Vgl. SCHLUND, Knochen, 138 mit Anm. 12.

[256] *Siehe* oben: 4.2.2; Vgl. EPHRÄM, *HdF* 82,11-12: „Deine Natur gleicht dem schweigenden Lamm in seiner Milde. Denn wenn jemand (die Perle) durchbohrt und nimmt und aufhängt am Ohr, – wie (Christus auf) Golgotha, dann giesst sie noch mehr – alle ihre Strahlen aus auf die sie Schauenden. Dargestellt ist in deiner Schönheit die Schönheit des Sohnes, der sich in das Leiden hüllte. Die Nägel durchdrangen ihn,

schon die Antwort auf die Frage: „Wo ist Gott?“ und damit „wo ist nun eigentlich die wahre Stätte der Gottesverehrung?“ in sich beinhaltet.

Christus, der Erweis der Gottheit Gottes

Im Rahmen des gesamten Jesus-Christus-Geschehens als Pro-Existenz erscheint das letzte Abendmahl für das Christentum Aphrahats eine entscheidende Heilsbedeutung zu besitzen, die die Kreuzigung übertrifft. Hier ist besonders klar zu erkennen, dass der Opfercharakter Christi sich auf das ganze Leben Jesu bezieht. Er findet seinen Kulminationspunkt am letzten Abend *vor* seinem Tod, also beim letzten Abendmahl, als er das Brot bricht. In diesem Akt des Brotbrechens bricht und opfert Jesus Christus seinen eigenen Körper und zwar nicht einen von Seele oder Geist, sondern im Sinne einer leibhaftigen Person in ihrer Ganzheit.[257] Gerade dann, wenn darin die Grundbedeutung des Opfers Christi zu sehen ist, vollzieht sich diese bewusste, eingeschlossene, entschlossene Tat der Selbsthingabe[258] schon bei der Einsetzung seines Gedächtnisses, d.h. beim letzten Abendmahl (Paschamahl) mit seinen Jüngern.

Hinter der metaphorischen Umschreibung des Tempelkultes kann festgehalten werden: Indem Jesus das Pascha mit seinen Jüngern aß, erfüllte er das „Symbol“ (*rāzā*) bzw. „Zeichen“ (*ʾātā*) des atl.-jüdischen Pescha in seiner vollen Wahrheit (*šᵉrāreh)*. Aufschlussreich ist daher, dass alle Bestimmungen und das Peschasymbol des AT ihre Verwirklichung durch und im Messias Jesus erfahren,[259] der, wie es anschließend heißt,

---

die Nadel durchstach dich; denn auch dich hat man durchbohrt – wie seine Hände. Doch weil er litt, wurde er Herrscher. Ähnlich wie durch dein Leiden, deine Schönheit sich steigert.“

[257] Vgl. dazu EPHRÄM, *HdA* 19,1-4: „Das wahre Lamm stand auf und brach seinen Leib für die Jünger, die das Paschalamm gegessen hatten. Er schlachtete das Paschalamm und aß und brach seinen Leib. Er entfernte den Schatten und gab die Wahrheit“; *HdC* 3,10: „Selig o Raum (zu erg.: des letzten Abendmahls)! Denn kein Mensch sah, noch wird sehen, was du gesehen hast: Unser Herr zum wahren Altar (*madbach*) geworden, Priester (*kāhnā*) und Brot und Kelch des Heils, er für sich allein all (das) umfassend! Dass ein andrer ihn erfasse, ist unmöglich. Altar und Lamm, Opfer (*debcha*) und Opferpriester (*dabocha*), Priester (*kumrā*) und Opferspeise“; im Anschluss an die Erwähnung der wunderbaren Brotvermehrung in *CNis* 46,11 ist zu lesen: „Und er (Christus) nahm und brach ein Brot, ein andres, einziges, das Symbol jenes Körpers, (jenes) einzigen aus Maria“; Vgl. zur Betonung der Handlung des Brotbrechens bei ROUWHORST, Gottesdienst, 558-559.

[258] Vgl. CANTALAMESSA, Eucharistie, 19 mit Verweis auf Joh 10,18: „das sollte zeigen, dass niemand ihm das Leben nehmen konnte, ohne dass er selbst es aus freiem Willen hingab, er, der die Macht hatte, es hinzugeben und es wieder zu nehmen.“

[259] W. HUBER, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (BZNW 35), Berlin 1969, 133.

„das wahre Lamm“ (*ʾemrā da-šᵉrārā*) ist.[260] So ist Jesus Christus selbst die Paschawahrheit, d.h. das wirklich-gegenwärtige Pascha Gottes, der im eucharistischen Brot und Wein sich zur Speise gab und gibt.[261] Auf derselben Linien heißt es auch: Als Oberhirte ist der Messias-Christus zugleich der Wirt und so offenbart er den Menschen die lebenspendende Liebe Gottes. Wichtig im Textzusammenhang ist, dass diese christologisch-soteriologische Sinndeutung in enger Verbindung mit der dauernden Gegenwart Christi als Lebens- und Liebesgabe Gottes in der Eucharistie steht.[262]

Von dieser bevorzugten Erklärung abgesehen, ergeben sich folgende Beobachtungen: *Zunächst* steht der Akt der Fußwaschung beim letzten Abendmahl voll im Kontext seiner Sendung von Gott als dem niedrigsten Sklavendienst an den Menschen. So bringt der Messias Jesus in dieser Handlung eine Heilsbedeutung seiner Sendung und seines Dienstes zum Ausdruck: Der Messias Jesus, der Gesandte Gottes, erniedrigt sich in seinem Kommen, Leben und Sterben (am Kreuz) zu dem äußersten liebenden Demutsdienst (vgl. 1Sam 25,41).[263] Daher gilt die Fußwaschung zugleich als Sinndeutung seines entehrenden Kreuzestodes, also als erfülltes Symbol für eine tiefere, theologische Wirklichkeit (Joh 13,6-11). Das Leiden und der Kreuzestod dieses Messias wird deshalb als nichts anderes als das Äußerste seiner Kenose, als einer Tat der völligen, sich vollendenden Liebe interpretiert.[264]

---

[260] BECK, Symbolum-Mysterium, 21; Vgl. dazu P. STUHLMACHER, Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes. Zum Buch von Horst Seebass: Der Gott der ganzen Bibel, in: Einheit und Vielfalt biblischer Theologie, JBTh 1 (1986) 91-114, hier: 104.

[261] Mit Anspielung auf Josua in D 11:12; FC II, 296: „Josua bar Nun hielt das Pascha im Tale Jericho (vgl. Jos 5,10-12), im verfluchten Land, und das Volk aß vom Brot der Erde. Jesus, unser Erlöser, hielt das Pascha mit seinen Jüngern in Jerusalem, jener Stadt, die er verfluchte, dass «kein Stein in ihr auf dem anderen mehr bleiben würde» (Mt 24,2), und gab dort das Sakrament/das Symbol im Brot des Lebens (*rāzā b-lḥmā d-ḥayā*)“; *siehe* dazu: BECK, Symbolum-Mysterium, 25-26; Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 2, 80-102.

[262] Vgl. ActThom 158; *siehe* dazu JUST, Entering, 81-83; J. SWETNAM, Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews, in: *Bib* 70 (1989) 74-95.

[263] M. LIMBECK, Art., *Fußwaschung*, in: H. HAAG (Hg.), Bibel-Lexikon ³1982, Sp. 504; Vgl. RATZINGER, Jesus von Nazareth II, 79 (mit Verweis auf R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (HThK IV/3), Freiburg 1975, 7.12.28).

[264] Eine mögliche Anspielung auf die verwendeten Hysopbüchsel (Ex 12,22) ist bei Joh 19,29 (vgl. auch Hebr 9,19) hervorzuheben. Das Hysopgewächs, das als Stab dient, symbolisiert die Selbsterniedrigung Gottes in der Niedrigkeit der Menschwerdung und der Passion Jesu; *siehe* dazu: SCHLUND, Knochen, 122-123; Vgl. oben 4.2.1: über die Gegenwart Gottes im Dornbusch als Erklärung der rabbinischen Vorstellung der Selbsterniedrigung Gottes vom Himmel herab.

Den Primat des bewussten liebenden Sichhingebens Jesu rechtfertigend, erklärt Aphrahat, dass der Messias Jesus bereits *vor* seiner Kreuzigung seinen Jüngern seinen Leib zur Speise und sein Blut zum Trank mit seinen eigenen Händen gab.[265] Diese christologisch-soteriologische Sicht ist deshalb auch von Bedeutung, weil sie das biblische Drei-Tage-Schema (Mt 12,40) nach Aphrahats (auch Ephräms) Berechnung darstellt.[266] Und weiter, wie Aphrahat sagt: „Wer nämlich seinen (eigenen) Leib aß und sein Blut trank, wurde unter die Toten gerechnet.“[267] Jesus Christus hatte also – das ist der Gedanke, den Aphrahat hier ausdrücken will – sich selbst bereits für die Menschen geopfert (gegeben),[268] bevor er ans Kreuz geschlagen wurde; er hatte sich bereits in den Tod begeben, bevor er getötet wurde. Dies verstärkt Aphrahat mit der Angabe vom Verstummen Jesu vor dem Gericht (vgl. Mt 26,62f) mit den Worten: „Denn er konnte wohl reden und eine Antwort geben, jedoch war es dem, der unter die Toten gerechnet war, nicht möglich zu reden“ (vgl. Mt 27,45).[269]

---

[265] Vgl. dazu Elischa-Jesus-Typologie: D 6:13; FC I, 204: „Elischa machte Öl aus Wasser, unser Erlöser macht Wein aus Wasser (vgl. 2Kön 4,1-7; Joh 2,1-11). Elischa sättigte mit wenig Brot nur hundert Mann, unser Erlöser sättigte mit ein wenig Brot fünftausend Mann, Kinder und Frauen nicht eingerechnet (vgl. 2Kön 4,42-44; Mt 14,21)“; Näheres zum Symbol der Weingabe Jesu bei der Hochzeit zu Kana und des Lebensbrotes bei der Brotvermehrung, *siehe*: MUSSNER, »Kultische« Aspekte, 138-139.142; Vgl. dazu bei EPHRÄM, *HdA* 2,7: „Das Brot brach er mit seinen (eigenen) Händen symbolisch für das Opfer seines Körpers. Den Kelch mischt er mit seinen eigenen Händen symbolisch für das Opfer seines Blutes. Er opferte und brachte sich selber dar, der Priester unserer Entsühnung.“

[266] D 12:7; FC II, 304-305; *siehe* dazu SCHWEN, Afrahat, 110 mit Anm. 1. Da APHRAHAT den Tod Jesu schon in der Nacht der Abendmahlfeier als begonnen sieht, rechnet er von diesem Zeitpunkt bis zum Morgen des Freitags als *erste Nacht*; daraus folgt dann der *erste Tag* bis zum Eintritt der Finsternis. Von da aus, d.h. von der 6. bis zum 9. Stunde wird die *zweite Nacht* gerechnet. Vom Ende der Finsternis bis zur wirklichen Nacht, nämlich von den 9.-12. Stunde, ist der *zweite Tag*. Die *dritte Nacht* wird vom Freitag zum Sonnabend gerechnet; der Sonnabend selbst ist schon der *dritte Tag*. „Die Nacht vom Sonnabend Abend bis zur Auferstehung ergänzt sich mit dem Reste der Donnerstag/Freitag-Nacht zu einer vollständigen, da die Auferstehung zu gleicher Stunde wie die Abendmahleinsetzung stattfand“; Vgl. *DidSyr* 21 (Text: ACHELIS/FLEMMING, 105-106; VÖÖBUS, 189-191).

[267] D 12:6; FC II, 303 mit Anm. 6 von Peter BRUNS: „Dies bedeutet, wenn Christus seinen Leib zur Speise gibt, dass er dann bereits als tot anzusehen ist”; Vgl. auch EPHRÄM, *CDiat* 14,4; *Const. Apost.* 5,14, 14-18 (Text: FUNK I, 276-278).

[268] Vgl. M. BAUMERT/M.-I. SEEWAN, Eucharistie „für alle“ oder „für viele“?, in: Gregorianum 89 (2008) 501-532, hier: 507; im Vordergrund des Interesses steht hier die Botschaft „von einem *aktiven* «Aus-Schenken» des Blutes aus dem Kelch, worin das göttliche Leben selbst überreich geschenkt wird, ohne dass das Tun von Henkern auch nur mit anklingen würde“ (Kursivierung vom Verfasser).

[269] D 12:6; FC II, 303; Vgl. dazu JANOWSKI, Leben, 61; A. SCHENKER, Versöhnung durch Abwälzen von Strafe auf Unschuldige? Ist eine solche Stellvertretung im sog. vierten Lied des Gottesknechtes in Jesaja 53 gemeint?, in: B. A. ZIMMERMANN/F. ANNEN (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühneopfertheologie auf der Anklagebank (TVZ 4), Zürich 2009, 15-25, hier: 21f; *DERS.*, Lamm, 103f.

Ferner behandelt Aphrahat den atl. Pescha-Typos und geht zur Darstellung der ntl. Paschawahrheit als der Erfüllung jenes Typos über. Daher stellt die Pascha-Typologie die Entsprechung zwischen jüdischem Pescha und christlichem Pascha her,[270] zugleich aber geschieht damit auch eine Gegenüberstellung von atl. Pescha und christlicher Pascha-Eucharistie. Dies verbindet sich mit der Überzeugung, dass das von Gott verheißene Heil im Messias-Christus leibhaftig erschienen ist und als solcher ist in der Eucharistie gegenwärtig. Die universale und definitive Bedeutung des Todes Jesu als Offenbarung der Gerechtigkeit und Stiftung des Friedens Gottes mit den Menschen bzw. mit der Menschenwelt wird so offenbar. Anders gesagt: Jesus Christus ist der Erfüllende und als solcher ist er der Erweis der göttlichen Liebe, Gerechtigkeit und Treue, d.h. der Erweis der Gottheit Gottes.[271]

12.3.3. Eine vor dem Bösen geschützte Pascha-Gemeinschaft

Indem Aphrahat die Einsetzung der Sakramente der christlichen Taufe und der Eucharistie beim letzten Abendmahl sieht, kann man daraus ableiten, dass die Kirche als Heilsgemeinschaft des ntl. Gottesvolkes[272] im Abendmahlssaal entsteht. Aus dieser christologisch-ekklesiologischen Bedeutung der Taufe und des eucharistischen Mahls[273] erklärt sich ganz von selbst, dass dieser Neue Bund[274] in den ntl. Gemeinden als „Christusbund“ Gestalt annimmt. Dies hat zur Folge, dass für Aphrahat die ntl. Gemeinde die legitime Inhaberin des Gottesbundes ist, wobei einmal die Bewahrung der alten Tradition, ein anderes Mal die Begründung eines neuen Bundes betont werden kann.[275]

---

[270] So ist der Titel des Aufsatzes von YUVAL: „Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialoge“; Vgl. CL. LEONHARD, Pessachhaggada und Osternacht. Gegenseitige Beeinflussung von jüdischer und christlicher Liturgie, in: KuI 16 (2001) 45-47 sowie die kritische Bemerkungen von L. BOUYER, Von der jüdischen zur christlichen Liturgie, in: IKaZCom 7 (1978) 509-519.

[271] Vgl. KESSLER, Bedeutung, 266-268.

[272] Vgl. MELL, Hauskirche, 273.

[273] Vgl. O. KNOCH, »Tut das zu meinem Gedächtnis!« (Lk 22,20; 1Kor 11,24f). Die Feier der Eucharistie in den urchristlichen Gemeinden, in: J. SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. Plöger, Stuttgart 1983, 31-42, hier: 35.

[274] D 12:6.7.12; FC II, 303ff. Diese bemerkenswerte Auslegung, die im alttestamentlich-jüdischen Bereich eine gute Tradition besitzt, setzt voraus, dass APHRAHAT – obwohl keine Belege in seinen Schriften vorhanden sind – den Hebräerbrief (Hebr 8,8-12 und 10,16-17), in dem zwei Zitate von Jeremia in der Form der Septuaginta (Jer 38,31-34^{LXX}) ihren Niederschlag finden, in Anspielung heranzieht; *siehe* oben: 10. Kapitel.

[275] Vgl. WOHLMUTH, Eucharistie, 171-175; F. G. UNTERGAßMAIR, Jesu letztes Abendmahl und seine jüdische Wurzel. Ein Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog, in: J. ERNST/S. LEIMGRUBER (Hg.), Surre-

Dadurch, dass Aphrahat das Orakel Jeremias (Jer 31,31-34) in der *XII. Darlegung* „Über das Pascha“ zitiert, hebt er seine glaubende Überzeugung von der definitiven Geltungskraft der Neuen Bundesgemeinschaft (*qᵉyāmā*) in und durch Christus deutlich hervor.[276] Hierfür spricht nicht zuletzt die Anwendung der Bundesgemeinschaft im Kontext menschlicher Schulderfahrung,[277] indem der Sünder aufgrund der Verfehlungen sein Leben verwirkt hatte und dadurch die Begegnung mit Gott unmöglich gemacht wurde. Aber durch die Taufe aus dem Wasser der zweiten Beschneidung und der damit verbundenen Heils- und Einwohnungsgegenwart Christi (als Tora im Herzen des Menschen) als rituell-vollzogener Reinigung von Sünden bzw. deren Vergebung kann die Wiederherstellung der Urzustandsqualität der Adams-Ebenbildlichkeit erfolgen.[278] Die Heiligung durch Gott bewirkt ein neues heilvolles Leben in der mystischen Begegnung mit ihm und in der liebenden Gemeinschaft (=Vereinigung) mit Gott,[279] ganz konkret aber ermöglicht sie den Geheiligten/Getauften zugleich die volle Teilnahme am Paschafest bzw. am eucharistischen Mahl.[280] Gewiss ist daran festzuhalten, dass Jesus Christus

---

xit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS J. J. Degenhardt, Paderborn 1995, 395-406, hier: 402f.

[276] D 12:11; FC II, 310f; Vgl. D 22:9; FC II, 308; APHRAHAT will durch folgendes Zitat zeigen, dass Christus der Befreier ist und dass er durch seinen Tod die ntl. Gemeinde von der Sünden- und Todesmacht befreit: „Er (zu erg. Gott) hat gesagt: «Der für Geld erstandene Sklave soll, wenn er das Fleisch der Vorhaut hat beschneiden lassen, vom Pascha essen» (Ex 12,44). Der gekaufte Sklave ist nämlich der sündige Mensch, der umkehrt und durch das Blut Christi erkauft wurde. Sobald er sein Herz von den bösen Werken beschnitten hat, tritt er zur Taufe vor, der Vollendung der wahren Beschneidung, gesellt sich dem Volke Gottes zu und nimmt am Leib und Blut Christi teil.“

[277] JANOWSKI, Sühne, 538.

[278] *Siehe* oben: 10.1.2; Vgl. dazu J. WOHLMUTH, Eucharistie – Feier des Neuen Bundes, in: K. RICHTER/B. KRANEMANN (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg u.a. 1995, 187-207, hier: 203; so schreibt er: „Der neue Bund nach Jer 31,31ff ist die ins Herz des Menschen gelegte Tora und gründet in der großzügigen Vergebung der Sünden des hörunwilligen Volkes. Die Radikalisierung der Nähe, die Interiorisierung der Tora, bedeutet eine Subjektwerdung der Bundesgehörigen, die aus der bedingungslosen Vergebung leben und so zur «Beoabchtung der Weisung des Herrn» in der Lage sind.“

[279] Neben der bisherigen genannten Literatur sei noch auf folgenden Aufsatz hingewiesen: G. G. BLUM, Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik, in: *DERS.*, »In der Wolke des Lichtes« Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens (Hg. von K. PINGGÈRA) [Oikonomia 40], Erlangen 2001, 25-45.

[280] D 12:9; FC I, 308; der Text impliziert und setzt voraus, dass die frühsyrische Tradition keine „Firmung“ kennt, und dass die präbaptismale (Doppelt)Salbung – das Eintauchen ins Wasser/Taufe – Eucharistie/Kommunion in eins fallen; Vgl. die gleiche Praxis gemäß dem Zeugnis der Thomas-Akten, *siehe* VARGHESE, Eucharist, 245; J. YSEBAERT, The Eucharist as a Love-meal (agape) in Didache 9-10, and is Development in the Pauline and in the Syrian Tradition, in: A. HILHORST (ed.), The Apostolic Age in Patristic Thought (SVigChr 70), Leiden/Boston, 11-27, hier: 21 (dort sind auch Belege und Literatur).

die Liturgie des Neuen Budes ist.[281] Und in dieser Hinsicht kann die gedenkende Feier des Pascha-Eucharistie-Mysteriums als die des Neuen Bundes beschrieben werden (1Kor 11,25; Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20).[282]

Judas, der Freund und Jünger Jesu

Eine weitere augenfällige Besonderheit des oben zitierten Textes (D 12:6) ist, dass Judas bereits *vor* der Einsetzung der Eucharistie, die Jesus zum Gedächtnis für seine Nachfolgegemeinschaft stiftet, den Raum verlässt.[283] Die Interpretation der Gestalt des Judas bei Aphrahat hat die biblisch-syrische Tradition als Hintergrund,[284] in der Satan in der Gestalt des Judas „die Gemeinschaft der Freunde Jesu"[285] verlässt (Joh 6,70).[286] In typologischer Entsprechung mit Elischa sagt Aphrahat:

> „Elischa verfluchte seinen Jünger Gehasi; unser Erlöser verfluchte seinen Jünger Judas, doch segnete er alle seine (anderen) Jünger (vgl. 2Kön 5,27; Mt 26,24; Lk 24,50);"[287] „Jesus, unser Erlöser,

---

[281] R. F. TAFT, Was leistet die Liturgie? Einige Thesen zu einer Soteriologie der Liturgiefeier, in: IKaZ-Com 22 (1993) 201-216, hier: 202 (= What Does Liturgy Do? Toward a Soteriology of Liturgical Celebration: Some Theses, in: Worship 66 (1992) 194-211).

[282] HUDAL, Christologie, 484; WOHLMUTH, Feier des Neuen Bundes, 200.

[283] Nochmals in: D 12:7; FC II, 305: „Denn Nacht war es, als Judas von ihnen ging (vgl. Joh 13,30) und seine elf Jünger den Leib unseres Erlösers aßen und sein Blut tranken."

[284] So BRUNS, in: FC II, 298 mit Anm. 1 verweist auf TATIAN, *Diat.* 45 (66 CIASCA); Vgl. ROUWHORST, Quartodeciman, 166, hier bemerkt er: „In fact, the first part of the Last Supper according to Ephrem and Aphrahat, may correspond to the first part of the Quartodeciman Passover that consisted of a feast and a vigil. The departure of Judas who, at least according to Ephrem, did not partake of the Eucharist, might be brought into relation with the end of the Paschal meal of the Jews and, as a matter of fact, the Eucharist at the end of the Last Supper might recall the Eucharist that concluded the Quartodeciman Passover."

[285] R. SCHNACKENBURG, Freundschaft mit Jesus, Freiburg 1995, 69; weiters *siehe* auch: A. SCHMIDT, Jesus der Freund (StSSTh 48) Würzburg 2011, *bes*. 2. Kapitel 28-58.

[286] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 17,13: „«Freut euch (*sc*. die Jünger) nicht, dass euch die Dämonen untertan sind» (Lk 10,20), denn auch Iskariot vermochte diese auszutreiben; «sondern freut euch für eure Namen darüber, dass sie im Himmel eingeschrieben sind» (Lk 10,20), zusammen mit den Engeln! Der Name des Judas hingegen ist auf der Erde eingeschrieben zusammen mit denen, die unseren Herrn ans Kreuz schlugen. Judas trieb einen Dämon aus, damit derjenige, welcher der Gegner unseres Herrn ist (*sc*. Satan), seinen Gefährten, den Kreuzigern, berichten könne, dass unser Herr Beelzebul mit Satan austreibe, und damit der Verräter mit seinem Verrat beginnen konnte, als die Dämonen ihren Meister fürchteten und ihn (*sc*. den Besessenen) verließen (vgl. Mt 12,22-28). Und sollte nicht der Dieb den Schöpfer des Geldes fürchten? Vielleicht erinnerte er (*sc*. Judas) sich daran und «erhängte sich selbst» (Mt 27,5). Damit also keiner behaupten könne, er (*sc*. Christus) habe sich einen Verräter in der Person eines Jüngers erwählt und dieses nicht gewusst, sagte er: «Einer von euch ist Satan» (Joh 6,70). Er erwähnte den Namen des Judas nicht, damit er ihn nicht als einen Verräter abstemple, falls dieser doch noch umkehren wolle." Anders ist es bei der syrischen Didaskalia 21. Sie bezieht sich auf Joh 13,30. Judas verlässt die Gemeinschaft nachdem Jesus sich als Hirte geoffenbart hat (Text: VÖÖBUS, 80).

[287] D 6:13; FC I, 204; an anderer Stelle ist noch zu lesen: D 4:6; FC I, 142: „Jakob kehrte nämlich mit seinen elf Söhnen zurück (vgl. Gen 32,23), und mit unserem Erlöser gingen elf Jünger, da Judas nicht bei ihnen war. Nach ihnen wurde Benjamin geboren, und es waren zwölf Jakobssöhne; nach ihnen wurde Tholmaios hinzugewählt, und es waren zwölf Jünger unseres Erlösers (vgl. Apg 1,16-26)"; aus diesem

> verurteilte den habgierigen Judas, der Geld aus der ihm übertragenen Kasse gestohlen und versteckt hatte (Joh 12,6).“[288]

Judas wird von Aphrahat als Verräter abgestempelt.[289] Ganz im Gegenteil – wie Ephräm darlegt – bezeichnet Jesus ihn als „Freund“ und „Jünger“, obwohl er um dessen Verrat wusste.[290] So umgreift diese spezifische Szene im Abendmahlssaal die Schutz-Thematik, dass auch die Sünder, solange sie in der personalen Nähe zu Jesus verharren, seine Jünger und Freunde bleiben können, bis sie sich selbst aus eigener Entscheidung von ihm abwenden.[291] Besonders deutlich wird dieser Gedanke, wenn man folgende Ermahnung Aphrahats von der Gier des Herzens wahrnimmt:

> „Den Gehasi wiederum, den Jünger des Elischa, bekleidete seine Begierde mit Aussatz (vgl. 2Kön 5,27). Die Begierde hat viele getötet und sie um ihr Leben gebracht. Judas Iskariot von den Zwölfen konnte seine Gier nicht sättigen, da er Dieb war (vgl. Joh 12,6), bis er den Preis für den Kostbaren (zu erg.: Christus) nahm und durch die Begierde von den Jüngern, seinen Freunden, getrennt wurde.“[292]

Das inhaltliche Argument für einen Pascha-Bezug liegt in einer *vor dem Bösen* geschützten Pascha-Gemeinschaft.[293] Auch ein anschauliches Bild der damals vertretenen Motive „innen“ und „außen“ ist sichtbar. Die Entfernung von der schützenden und helfenden Heilssphäre Christi ist deshalb gleichzusetzen mit dem Ausgeliefertsein an Satan

---

Text ist die Parallelität zwischen den Jakobssöhnen (dem Volk) und den Jüngern Christi (dem Völk aus den Völkern) nochmals zu erwähnen; *siehe* oben: 10.2.3; Vgl. dazu GRESCHAT, Taten, 406-407.

[288] D 11:12; FC II, 296; ein weiterer Text über den Tod Judas ist auch einmalig: D 14:10; FC II, 339: „Judas, der unseren Erlöser auslieferte, stürzte ins Meer mit einem Mühlstein am Halse (vgl. Mt 18,6).“

[289] APHRAHAT bezeichnet Judas als Verräter in: D 14:40; FC II, 379: „Aus Lust am Diebstahl wurde Judas zum Verräter am König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*).“

[290] EPHRÄM, *HcHaer* 22,11: „Obwohl Judas (schon) ein Dieb war, wurde er (noch) Jünger genannt (vgl. Joh 12,4.6). Und da er Anführer der Linken geworden war, nannte ihn unser Herr (noch) «Freund» und zeigte (so), dass ein Jünger auch als Sünder, so lange er sich nicht trennt, Jünger bleibt. Und wenn er eine (eigene) Partei gegründet und sich getrennt hat, dann ist er ein feindlicher «Freund» geworden. Siehe sein Vorbild in Iskariot! Dir sei Lob von mir Schwachen“; Vgl. EPHRÄM, *HdA* 1,18: „Der Gütige hat die Kreuziger in ihren Kindern liebkost, die er auf die Arme nahm und segnete. Ihrer aller Symbol war der eine: während er geküsst wurde, bissen sie ihn mit dem Mund des Diebes.”

[291] In diesem Zusammenhang ist folgende Aussage APHRAHATs in D 21:11; FC II, 487 zu verstehen: „Jesus, unser Erlöser, trennte Judas von den Jüngern, seinen Gefährten, wie er vom Armengeld genommen hatte (vgl. Joh 12,6)“; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 20,18.

[292] D 14:23; FC II, 354.

[293] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 19,3; SCHLUND, Knochen, 159: „Der bösartige Widersacher kommt an Pesach zum Einsatz, aber Jesus und den zu ihm Gehörigen kann er nichts anhaben und er wird aus ihrer Gruppe ausgestoßen“.

und dessen Machtbereich.[294] Christologisch-soterio-logisch (Christus als Lebensbringer und Beschützer durch sein Blut[295]), aber auch paränetisch ragt schon auch das Kampfmotiv sowie das Verschlingungs- und Siegermotiv[296] in das Pascha hinein, das bereits (unter 11.1 und 11.4.2) erörtert wurde.[297] Die Art und Weise, in der Aphrahat dies interpretiert, bestätigt die vom Syrer festgelegte Linie: Der Jude Jesus von Nazareth ist das „Angesicht" (*parṣūfā*) und der „Ort" (*ʾaṯrā*) Gottes; er ist der Heils-Raum zugleich aber auch die neue Lebensform des Menschen.

Der eine und ungeteilte Christus

Alle dargestellten Aussagen über die Heilsbedeutung Christi, die gegenwärtige wie die zukünftige, bindet Aphrahat darum an die Schöpfungsabsicht Gottes: Die Gottesnähe und die Gottesbeziehung sowie das göttliche Heilshandeln ist in der Person Christi vermittelt. Er ist die Wirklichkeit und Verwirklichung der paradiesischen Bundesgemeinschaft Gottes mit der gesamten Menschheit.[298] Ein weiterer Aspekt aus dem Johannesevangelium soll allerdings mitbedacht werden:

> „Ferner hat er (zu erg.: Gott) gesagt: «Kein Gebein wird an ihm zerbrochen» (Joh 19,36). Das hat sich am Tag seiner Kreuzigung erfüllt, als man die Unterschenkel derer, die mit ihm gekreuzigt waren, zerbrach, nicht aber die seinen. Er hat gesagt: «Erfüllt hat sich das Wort, das geschrieben steht: ʻKein Gebein wurde an ihm zerbrochenʼ».“[299]

Welche Wirklichkeitsbedeutung kommt hier zum Ausdruck? Im Vordergrund steht zunächst die christologische Aussage vom *einen* und *ungeteilten* Christus. Sein Leib, d.h. die Gesamtexistenz Jesu ist das wahre Paschalamm des Neuen Bundes. Mit dem Zitat aus Joh 19,36 als paschahaggadisch motivierte Bezugnahme auf Ex 12,46 (vgl. Num

---

[294] SCHLUND, Knochen, 163; Vgl. dazu OSTMEYER, Satan, 40.42; RATZINGER, Jesus von Nazareth II, 85; hier schreibt er: „Was mit Judas geschehen ist, ist für Johannes nicht mehr psychologisch erklärbar. Er ist unter die Herrschaft eines anderen geraten: Wer die Freundschaft mit Jesus zerbricht, sein «süßes Joch» abwirft, der kommt nicht ins Freie und wird nicht frei, sondern verfällt anderen Mächten – oder vielmehr: Dass er diese Freundschaft verrät, kommt schon vom Zugriff einer anderen Macht, der er sich geöffnet hat.“

[295] Vgl. Pseudo-Hippolyt: In sanctum Pascha § 38 (Text: GIUSEPPE/HAUSSAMANN, 37).

[296] VOGL, Scheolvorstellungen, 46; *siehe* oben: 9.3.1.

[297] Vgl. SCHLUND, Knochen, 156 mit Anm. 196, beruhend auf der atl.-jüdischen Tradition spricht sie vom Pesach als „der Moment einer Konfrontation der Israeliten mit der Personifikation einer zerstörenden, tötenden Macht, die in unterschiedlicher Nähe zu Gott lokalisiert wird“.

[298] *Siehe* oben besonders: 10. Kapitel und zuletzt: 11.1.4; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 19,4.

[299] D 12:9; FC II, 307-308.

9,12)[300] verdeutlicht Aphrahat das Bild der unversehrten Knochen als Konstitutiv für die heilsam-bewahrende und schützende Funktion des Paschalammes, die dauernd gegenwärtig und wirksam ist.[301] Es lässt sich im übrigen leicht vorstellen, dass Jesus sich im Moment seines Todes (Joh 19,36) als das Peschatier erweist, das der sich um ihn scharenden Gemeinschaft Schutz vor Tod und Verderben bietet, so wie es die Funktion der ursprünglichen ägyptischen Peschatiere war.[302]

Es handelt sich also um die Bewahrung der Glaubenden und deren Sammlung (Bundes-Gemeinschaft). Darin liegt ein bedeutender Grund für die Konstituierung der Christus-Zugehörigkeit und der Christus-Innigkeit. In dieser konstitutiven Bedeutung erinnert das Blut-Leben des messianischen Versöhners an die In-Kraft-Setzung des Neuen Bundes,[303] dessen Überlegenheit für die Heilswirkung in der „Sündenbeseitigung“ bzw. „Sündenvergebung“ sowie der „Rechtfertigung“ liegt.[304] Der Grundgedanke hier wie dort ist derselbe: Der Ausgangspunkt liegt in der Wirkung des realsymbolischen Blutes (des Paschalammes),[305] „der Selbsthingabe Jesu als Opfer, das den Neuen Bund besiegelt“.[306]

Im Zuge dieses letzten Gedankens ist eine Bemerkung darüber angebracht, dass die typologische Betrachtungsweise Aphrahats ein entscheidendes Argument dafür liefert, dass die Wahrheit des christlichen Pascha auf diese Weise im Voraus verkündet wurde.

---

[300] R. E. BROWN, The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels Vol. 2, New Haven/London 2010, 1185; *siehe* dazu G. LÜLING, Das Passahlamm und die altarabische „Mutter der Blutrache“, die Hyäne. Das Passahopfer als Initiationsritus zu Blutrache und Heiligem Krieg (Sonderdruck aus ZRGG 34/1982), Erlangen 1982, 130-147, hier: 131 mit Anm. 8-9.

[301] SCHLUND, Knochen, 124-129; Vgl. dazu F. J. STENDEBACH, ‘Das Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten’, in: BZ 17 (1973) 29-38; B. W. LONGENECKER, The unbroken Messiah: A Johannine Feature and its Social Function, in: NTS 41 (1995) 428-441.

[302] Vgl. ROUWHORST, Quartodeciman, 170-171.

[303] Abwechselnd spricht APHRAHAT von *qᵉyāmā*, *ʿitā* oder *knūštā*. Die Anspielung auf den mosaischen Bundesschluss am Sinai gemäß Ex 24,8 ist deutlich zu sehen, in der Mose „das Blut nahm, das Volk besprengte und sprach: Seht, das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Weisungen mit euch geschlossen hat“; typologisch wird das mosaische Bundesopfer als ein „Hinweis auf das Himmlische“ (Hebr 9,23) ausgelegt, auf den einmaligen Opfertod Jesu; *siehe* oben: 10.5; Vgl. dazu auch E. KUTSCH, Das sog. »Bundesblut« in Ex XXIV 8 und Sach IX 11, in: VT 23 (1973) 25-30.

[304] Vgl. ActThom, 72; auch 133.158 (im Zusammenhang mit der Eucharistie) [Text: KLIJN, 103;136;149].

[305] KORNFELD, Blut, 15: „Die wesentliche Bedeutung des Blutes war im AT eine kultische, denn das Blut diente der Herstellung bzw. Wiederherstellung der Bundesgemeinschaft mit Jahwe“; Vgl. HARTENSTEIN, Bedeutung des Blutes, 133.

[306] HENGEL, Sühnetod Jesu, 165.

Damit zeigt sich die innere Dynamik und das positive Moment des Ineinanders von Kontinuität und Diskontinuität: Der alttestamentlich liturgische Kult ist Sinnbild, vorläufiges Abbild des endgültigen Heils.[307] EDMUND BECK weist zu Recht darauf hin, dass Aphrahat nicht leugnet, dass das jüdische Pascha ein religiöser Ritus war, aber es bleibt für ihn eine symbolische Vorwegnahme dessen, was in der Person Jesu Christi realisiert ist.[308]

Dieselbe Gedankenverknüpfung, dass man im ersten Bund den neuen sieht und dass im neuen der erste als Voraussetzung mit enthalten ist, bietet auch die Auffassung des Hebräerbriefes. Nach ihm bestehen die Tora, die Liturgie und die Priesterschaft in Juda und Jerusalem zwar weiter und dauern durch die Jahrhunderte fort, aber sie gleichen Kulissen oder Fassaden ohne dem dazugehörigen Haus; ja, sie gleichen Schatten ohne dem dazugehörigen Licht. Denn der Bund, der das Fundament von allem war, war aufgelöst (Hebr 8,13). Die Schatten waren immer noch Schatten des Lichtes, das sie einst begründet hatte, aber jetzt waren sie schwach geworden und veralteten zusehends.[309]

Glaubensbekenntnis und Taufe: Anfang des Lebens in Christus

Durch die Hingabe seines Blut-Lebens, gemeint ist „die *Gesamtexistenz Jesu*, d.h. das *Leben*, das Jesus in liebender Hingabe an die anderen gelebt hat, *und* den *Tod*, der die Konsequenz dieses Lebens war“,[310] begründet Jesus eine Neuen Bundesgemeinschaft der Liebe zwischen Gott und den Menschen. Sein proexistentes Leben bis zum Tod und sein Sich-Schenken bis in den Tod hinein ermöglicht deshalb die heilige Versammlung der Völker Gottes aus aller Welt,[311] die ihre dynamische neue Existenz als Bundessöhne und –töchter geschenkt bekam, vergleichbar mit dem Bauwerk eines Hauses, in dem der Messias Jesus selbst das felsenfeste Fundament, den Mauerstein und Schlussstein bildet. Aufschlussreich ist auch die gedankliche Verknüpfung des „Beschneidungsblutes“ mit

---

[307] HÜBNER, Biblische Theologie, 98f.
[308] BECK, Symbolum-Mysterium, 21; Vgl. DidSyr 1.
[309] SCHENKER, Neue am neuen Bund, 72.
[310] JANOWSKI, Leben, 56 (Hervorhebung im Original).
[311] Parallel zur *ersten qahal* am Sinai (Ex 19ff.), *zweiten qahal* beim König Josia (2Kön 22ff.) und *dritten qahal* bei Esra (Neh 8-9); *siehe* dazu BOUYER, Liturgie, 518-519; Vgl. K. BERGER, Volkversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ekklesia“, in: ZThK 73 (1976) 167-207.

der bildhaften Rede von der „Herzensbeschneidung“, die das Herz des Menschen umgestaltet und es so öffnet, dass es ein hörendes und sehendes Herz wird (vgl. Mt 13,16).[312]

Eine bedeutende Weiterentwicklung der Deutung Aphrahats im Hinblick auf die Statik und Dynamik der christologischen Lammsymbolik wird deutlich. Worauf oben schon verwiesen wurde, hat der mit dem Anstrich des paschalen Blutes vorhandene Sachverhalt zweifellos Verbindungen zur Bezeichnung mit dem Kreuz und der Salbung mit Öl bei der christlichen Taufe – gleichsam als Same des Heils und als Anfang des Lebens in Christus.[313] Dies versinnbildlicht aber nicht nur die Stabilität des Tempels: Mit dem Blut Christi, dem wahren Paschalamm, bezeichnet werden, heißt, den wahren Glauben bekennen und auf dem felsenfesten Glauben – ohne Wanken am Bekenntnis der Hoffnung – stehen,[314] zugleich *bereit sein*, sich „in Christus“ zu bewegen und „mit ihm“ zu dem zu gehen bzw. zu „fliegen“, der niemals vergeht.[315]

Von dieser Sicht der „heilsgeschichtlichen Typoi des Exodus“[316] mit Christus-Zugehörigkeit und Christus-Innigkeit aus erweist sich auch das Bild des fortwährenden Unterwegs-Seins (in einer personalen Begegnungsdynamik und in einer dynamischen Bewegung von Auf- und Absteigen) mit der Schechina Gottes, konkret mit Christus, dem Oberhirten und Anführer des Lebens, als neuen Exodus aus (oder auch *mit*) dieser Welt in die zukünftige Eschatologie zu gehen.[317] Im Zusammenhang mit dem bereits besprochenen „Typos-Wechsel“[318] ist festzuhalten: Jesus Christus erscheint hier als ein vor der Sünde bewahrendes Lamm, bleibt aber zugleich der gute Hirte (*rāʿyā ṭāḇā*) als

---

[312] *Siehe* zuletzt oben: 11.1.3; Vgl. dazu RATZINGER, Jesus von Nazareth II, 76.
[313] Vgl. GOLITZIN, Temple, 125.129.
[314] D.h. Glauben an Jesus Christus als den Bringer des Glaubens und der Freiheit; *siehe* oben: 3.2.2; Vgl. dazu KESSLER, Bedeutung, 317-325.
[315] KITTEL, Geschenk neuen Lebens, 132, hier spricht sie von einer doppelten Bedeutung des Glaubens: „«Glauben» bedeutet zum einen: empfangen und wahr sein lassen, was Christus in stellvertretender Sühne für uns getan hat. «Glauben» bedeutet dann aber auch: sich mitnehmen lassen in sein österliches Leben und als solche, die Sünde und Tod bereits im Rücken haben, erste Schritte tun.“
[316] H.-J. SCHULZ, Der „Alexandrismus“ der ersten Konzilien und der byzantinischen Liturgie: Legitimiert durch die johanneische Christologie?, in: K. RICHTER/B. KRANEMANN (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg u.a. 1995, 150-186, hier: 173 (mit Anm. 64) und 175.
[317] Ebd., 177; hier spricht SCHULZ von einem frömmigkeitsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der zentralen Paschalamm-Typologie des Johannesevangeliums und der judenschristlich-urgemeindlichen Paschatradition; *siehe* auch oben: 3. Kapitel.
[318] *Siehe* oben: 11.1.1.

Anführer des Lebens, der den Verlorenen (vgl. Jes 53,6) bis ins Äußerste, in das Scheol-Gefängnis der Trennung von Gott rettend nachgegangen ist und sein Leben *für alle* gegeben hat.[319]

Teilhabe an der heiligen Eucharistie

Christus ist das wahre Paschalamm des Neuen Bundes. Der gedankliche Zusammenhang, dass die Neugetauften aus den Völkern sich dem Volk Gottes zugesellen und am Leib und Blut Christi teilnehmen, ist mit dem folgenden Zitat aus der gleichen Darlegung Aphrahats bestätigt:

> „Er (zu erg.: Gott) hat gesagt: «Ihr sollt davon nichts Rohes essen, auch nichts in Wasser Gekochtes!» (Ex 12,9). Das aber ist bekannt und leicht einsichtig, dass man das Opfer (*qûrbānâ*), das in der Kirche Gottes aufsteigt, auf dem Feuer röstet, aber nicht kocht oder gar roh darbringt.
> Er (zu erg.: Gott) hat gesagt: «So sollt ihr es essen: eure Lenden gegürtet, eure Sandalen an den Füßen, eure Stäbe in euren Händen» (Ex 12,11). Das sind sehr *große Symbole* (*râzē*). Wer vom wahren Lamm, Christus, isst, umgürtet seine Hüften mit dem Glauben, bekleidet seine Füße mit der Bereitung des Evangeliums und hält in seiner Hand das Schwert des Geistes, welches das Wort Gottes ist (vgl. Eph 6,16f).» Ferner hat er gesagt: «Kein Gebein wird an ihm zerbrochen» (Joh 19,36). Das hat sich am Tag seiner Kreuzigung erfüllt, als man die Unterschenkel derer, die mit ihm gekreuzigt waren, zerbrach, nicht aber die seinen. Er hat gesagt: «Erfüllt hat sich das Wort, das geschrieben steht: ‚Kein Gebein wurde an ihm zerbrochen'» […] Er (zu erg.: Gott) hat gesagt: «Esst es in aller Eile!» (Ex 12,11). Denn auch das geschieht in der Kirche: Man isst das Lamm in Eile, mit Beben und Zittern und aufrecht auf den Füßen stehend, denn man beeilt sich, das Leben aus der Gabe des Geistes, den man empfing, zu essen.“[320]

Der Schlussteil dieses Textes spricht eindeutig von einer biblischen Grundlage als gemeinsamen Zeugnis des Glaubens mit der jüdischen Tradition. Von daher erscheint die Betonung der Gemeinschaft mit Gott im Gekreuzigten und des Anteils an der erlösenden Lebenshingabe Christi bedeutsam: Christusanamnese ist das Gedächtnis des einheitsstiftenden Kreuzestodes Jesu Christi.[321] Die Ansicht des spirituell-asketischen „Unterwegs-Seins“ ergibt sich aus dem Vergleich mit dem gerösteten Paschalamm und dem

---

[319] Vgl. ActThom, 39; auch dazu W. L. PETERSEN, The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics, in: NT 23 (1981) 128-147; Vgl. dazu MELL, Hauskirche, 268-273.
[320] D 12:9; FC II, 307-308.
[321] MESSNER, Gottesdienst, 422; Vgl. G. BRAULIK, Überlegungen zur alttestamentlichen Ostertypologie, in: ALW 35/36 (1993/1994) 1-18, hier: 4.

in Eile vollzogenen Auszug gemäß Ex 12,7-11.[322] Auffällig dabei ist, dass Aphrahat – ähnlich auch wie bei Ephräm dem Syrer[323] – neben dem eucharistischen Opfercharakter auch das geröstete eucharistische Brot mit der „Gabe des Geistes" in enger Verbindung sieht.[324] Hier tritt der Gedanke auf, dass Christus sich – wie bei der Taufe – durch seine pneumatische Selbstvergegenwärtigung in den Gaben von Brot und Wein schenkt.[325] In diesen Symbolen ist der Symbolisierte selbst gegenwärtig und wirksam.[326]

12.4. Pascha-Eucharistie – Gedächtnis der Kreuzigung und der Schmach unseres Erlösers

Aus der typologischen Schrifthermeneutik Aphrahats[327] erklärt sich, dass das Schöpfungshandeln Gottes von seinem Heilshandeln in Jesus Christus nicht zu trennen ist. Ausgehend von diesem Geschehensereignis und vom biblischen Zeugnis hebt Aphrahat einen christologischen Begründungszusammenhang in Pascha- und Eucharistiefeier hervor. Zu beachten sind ferner die rabbinisch-jüdischen Parallelen in Aphrahats Darlegungen und seine Art, wie er die vorgegebenen Vorstellungen in einer theologischen Vertiefung unter typologischer Exegese bearbeitete. Aus der Feststellung, dass die ost-

---

[322] *Siehe* auch D 12:1; FC II, 299; bei EPHRÄM, *HdC* 2,6: „Noch ein Gebot gab das wahre Lamm für das symbolische, zeitliche Lamm, dass keiner es sitzend essen soll. Ein Symbol seines heiligen Leibes; denn wer wollte ihn sitzend essen, vor dem die Seraphim zittern und ihr Antlitz verhüllen! Fürchtet und heiligt euch, ihr Empfänger! Gepriesen sei, der sein heiliges Symbol lehrte!" Ein weiterer innovativer Rückgriff auf die „Eile" gilt für APHRAHAT als Interpretation des in der Situation des ägyptischen Pascha noch bevorstehenden Auszugs; *siehe* dazu: SCHREINER, Exodus, 72. 88; CL. LEONHARD, Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das chritliche Osterfest, in: A. GERHARDS/H. H. HENRIX (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (QD 208), Freiburg u.a. 2004, 150-166, hier: 154; Vgl. FÜGLISTER, Sühne durch Blut, 204.

[323] EPHRÄM, *HdF* 40,10; weiterführend *siehe*: BROCK, Fire, 235f.

[324] *Siehe* dazu Anm. 14 von Peter BRUNS (FC II, 307); MURRAY, Symbols, 53; auf diese spezifische Thematik gemäß der frühsyrischen Tradition, nämlich den engen Zusammenhang vom Gebet über das Öl bei der Taufe und dem Gebet über die eucharitische Gabe (Epiklese), die Sebastian Paul BROCK in zahlreichen Veröffentlichungen herausgearbeitet hat, wird im Folgenden nicht eingegangen; *siehe* besonders seinen Hauptartikel unter dem Titel: „Fire from Heaven: From Abel's sacrifice to the Eucharist. A theme in Syriac Christianity"; Vgl. dazu S. H. GRIFFITH, „Spirit in the Bread; Fire in the Wine": The Eucharist as „Living Medicine" in the Thought of Ephraem the Syrian, in: MoTh 15 (1999) 225-246.

[325] GOLITZIN, Temple, 126-127; Vgl. Pseudo-Hippolyt: In sanctum Pascha §§ 27-28 (Text: GIUSEPPE/HAUSAMMANN, 33).

[326] BECK, Symbolum-Mysterium, 31; Vgl. H.-J. TÜCK, Die Selbstgabe Jesu Christi ‚für alle' als Anstoß zu einer eucharistischen Erinnerungssolidarität, in: M. STRIET (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das »pro multis«, Freiburg u.a. 2007, 93-110, hier: 103; weiters *siehe* unten: 12.4.3.

[327] Vgl. ROUWHORST, Easter, 1375; hier bemerkt er „The origin of Aphraates' notion of the Jewish Passover is quite clear. It has nothing to do with the Liturgy and the observances of Israel but rather derives from the chronology of the Passion which he contructed from the combination of the data in the Synoptics and John."

syrische Kirche in der Zeit Aphrahats an ihrem Zeitpunkt der Paschafeier am alt.-jüdischen Gesetz festhält, ergeben sich wichtige Folgerungen für die Frage nach dem Sinngehalt dieses syrisch-quartodecimanischen Pascha: Wo liegt der Ursprung des Pascha in der frühsyrischen Kirche?

12.4.1. Der Zeitpunkt der Pascha-Eucharistie-Feier

Die Beantwortung der oben gestellten Frage ist nicht zu trennen von der schrittweisen Entwicklung des Zeitpunkts der Pascha-Eucharistie-Feier bei Aphrahat. Wo liegt der Akzent beim Inhalt dieses Festes?

Aphrahat gebraucht eine Analogie in der theologischen Sprache und in der Beziehung zwischen Typen und Realität. Bereits mehrfach wurde darauf verwiesen, dass die christologisch verstandene Typologie des Paschalammes für ihn als theologisches Fundament des christlichen Paschafestes gilt.[328] Wie es allgemein bei den kleinasiatischen (und auch römischen[329]) Quartodecimanern schon feste Sitte war,[330] feiert die syrischsprachige Gemeinde Aphrahats das Pascha in der Vollmondnacht des Frühlingsmonats *Nisan*, d.h. in der Nacht vom 14. auf den 15. *Nisan*.[331] Doch hebt Aphrahat zugleich die Wichtigkeit des Freitags (des 15. Nisan) als den Tag des großen Leidens (Christi) her-

---

[328] Vgl. H. M. KNAPP, Melito's Use of Scripture in *Peri Pascha*. Second-Century Typology, in: VigChr 54 (2000) 343-374.

[329] Den Beweis dafür kann man der Kirchen-Geschichte des Eusebius 5,24 (auch *h.e.* 4,14) entnehmen; *siehe* hierzu A. STEWART-SYKES, The Lamb's High Feast. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis (SvigChr XLII), Leiden u.a. 1998, 155-157.205-206.

[330] Ausführlicher auf diese Geschichte einzugehen, die mit den Paschastreitigkeiten der alten Kirche zusammenhängen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Neben der jüngeren Diskussion in den bereits erwähnten Artikeln von Gerard ROUWHORST sind noch zu nennen: C. W. DUGMORE, A Note on the Quartodecimans, in: StPatr 4 (1961) 411-421; H. F. von CAMPENHAUSEN, Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefs an Viktor (Euseb. Hist. Eccl. 5,24,12-17), in: *DERS.*, Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 300-330; G. ROUWHORST, Liturgy on the Authority of the Apostles, in: A. HILHORST (ed.), The Apostolic Age in Patristic Thought (SVigChr 70), Leiden u.a. 2004, 63-85; S. G. HALL, The Origins of Easter, in: StPatr 15 (1984) 554-567; TH. J. TALLEY, The Origins of the Liturgical Year, Collegevile/Minnesota ^{2}1991, 18-27; P. F. BRADSHAW, The Origins of Easter, in: M. E. JOHNSON (ed.), Between Memory and Hope: Readings on the Liturgical Year, Minnesota 2000, 111-124; W. L. PETERSEN, Eusebius and the Paschal Controversy, in: H. W. ATTRIDGE/G. HATA (ed.), Eusebius, Christianity, and Judaism, Detroit 1992, 311-325 (dort jeweils auch Hinweise auf weitere Literatur).

[331] P. F. BRADSHAW/M. E. JOHNSON, The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity (Alcuin Club Collections 86), Collegeville/Minnesota 2011, 44; A. STROBEL, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders (TU 121), Berlin 1977, 19ff.; Vgl. MESSNER, Gottesdienst, 375 mit Anm. 179; STEWART-SYKES, Lamb's High Feast, 147-155.

vor.[332] Solche Hervorhebung markiert schon die Differenz mit der kleinasiatischen Tradition.[333] Besonders charakteristisch ist folgende Darlegung Aphrahats:

> „Das Pascha der Juden ist nämlich der Vierzehnte, seine Nacht und sein Tag. Das unsrige aber ist der *Tag des großen Leidens*, der *Freitag*, der *Fünfzehnte*, seine Nacht und sein Tag. Nach dem Pascha isst Israel sieben Tage lang Ungesäuertes (*paṭṭīrē*) bis zum Einundzwanzigsten des (*Mond-*)Monats. Auch wir bewahren das Ungesäuerte (*paṭṭīrē*) (als): das Fest unseres Erlösers. Jene essen Ungesäuertes (*paṭṭīrē*) mit Bitterkraut (*mrārā*). Unser Erlöser wies den Kelch der Bitternis (*mrārā*) zurück und ertrug die ganze Bitterkeit (*marrīrūtā*) der Völker, indem er kostete, aber nicht (zu Ende) trinken wollte.“[334]

Die Annahme des Haltens des 14. *Nisan* (d.h. die Nacht vom 13. zum 14. und den ganzen 14. *Nisan*) als jüdische Peschafeier widerspricht der geschichtlichen Tatsache und wurde demnach als völlig unrichtig angesehen.[335] Die Kontroverse um die Passions-Chronologie, die bereits in Kapitel 6 angeführt wurde,[336] wird hier und außerdem in Kapitel 12 weitergeführt:

> „Denn damit du dich überzeugst, (habe ich es dir aufgeschrieben), und damit du die Brüder überzeugst, die Söhne deiner Gemeinde, die sich mit diesem Zeitpunkt des Pascha belasten. Die aber bei gesundem Verstand sind, haben keine Schwierigkeit, das zu verstehen. (*1*) *Wenn* nämlich der Paschatag des Leidens unseres Erlösers (zu erg.: am 15. Nisan, dem ersten Tag des atl. Ungesäuer-

---

[332] *Siehe* dazu die weitere Argumentation bei ROUWHORST, Easter, 1376.

[333] ROUWHORST, Quartodeciman, 157: „From the overview of the sources it already has become apparent that the Quartodeciman practice was followed in at least two regions, on the one hand in Asia and on the other in the Syriac-speaking areas east of Antioch, more precisely in certain parts of Syria and in Mesopotamia and the Persian Empire. Moreover, we can say with a relative certainty up until when the Christian Passover was celebrated on the Jewish date in these areas. In Asia the Quartodeciman practice was replaced in the first part of the third century by the celebration which culminated in the vigil in the night between Saturday and Sunday. In the Syriac-speaking churches it continued to exist a century longer, until the Council of Nicea which decided that all Christians should celebrate Easter on the same date, that is to say on a Sunday which, morover, was fixed independently of the reckoning of the paschal moon by jewish. This decision certainly met with some opposition, but in the final result it proved successful, at least as far Quartodecimanism is concerned: after the middle of the fourth century the number of Christians who stuck to the old custom of celebrating Passover on the Jewish date, constituted a very marginal minority.“ Im Zusammenhang mit dem Weggehen Judas vor der Einsetzung der Eucharistie schreibt ROUWHORST weiter: „[…] it is not difficult to find an explanation for this fact. The difference must have its origin in the fact that the Asian Quartodecimans followed the tradition of the Fourth Gospel which does not describe the Last Supper as a Paschal meal and, morover, does not make mention of the Eucharist and that, on the another hand, the Syrian/Syriac Quartodecimans were deeply influenced by the Synoptic Gospels with their particular chronology of Passion and their explicit interest in the first celebration of the Eucharist“ (ebd. 166); dazu die Erwiderungen von STEWART-SYKES, Lamb’s High Feast, 169.

[334] D 12:8; FC II, 305 (Kursivierung vom Verfasser).

[335] LOHSE, Passafest, 136: „Das quartodecimanische Passa findet zur gleichen Zeit wie das jüdische statt, also am Vorabend des 15. Nisan; das aber ist – nach jüdischer Rechnung – der Tag nach dem 14. Nisan“; Vgl. SCHWEN, Afrahat, 109-110; LEONHARD, Jewish Pesach, 212.

[336] Der Text ist bereits oben zitiert: 12.3.2.

ten [Brotes]) auf den ersten Tag der Woche (= Sonntag) fällt, müssen wir ihn vom *Gesetz* her auf dem zweiten Wochentag (zu erg.: d.h. dem zweiten Tag des atl. Ungesäuerten [Brotes]) halten, damit eine ganze Paschawoche mit seinem Leiden und seinem Ungesäuerten beobachtet werden kann, denn nach dem Pascha sind sieben Tage der ungesäuerten (Brote) bis hin zum Einundzwanzigsten. (*2*) *Wenn* das Leiden (Christi) auf einen anderen Wochentag fällt, brauchen wir uns darum nicht zu kümmern. Unser großer Tag ist der *Freitag*.

(*3*) *Wenn* man bei der Monatszählung den Tag der Kreuzigung (angibt), an dem unser Erlöser gelitten hat und eine Nacht und einen Tag unter den Toten war, ist es der Fünfzehnte, von der sechsten Stunde am Freitag bis zum Anbruch des ersten Wochentages. Am ersten Wochentag, dem Sechszehnten, ist er erstanden. Denn mit Anbruch des *Vierzehnten* aß er zusammen mit seinen Jüngern das Pascha, *dem Gesetz Israels* gemäß. Am *Freitag*, dem *Vierzehnten*, wurde über ihn Gericht gehalten bis zur sechsten Stunde, und drei Stunden lang hing er am Kreuz, stieg zu den Toten hinab *in der Nacht*, mit welcher der *Fünfzehnte* anbrach. Am Sabbattag, das ist der *Fünfzehnte*, war er unter den Toten. In der Nacht, mit der der erste Wochentag anbrach, das ist der *Sechzehnte*, erstand er und erschien Maria Magdalene (vgl. Joh 20,11-18) und zweien seiner Jünger, als sie auf dem Weg waren (vgl. Lk 24,13-32).“[337]

Aus dieser Beweisführung ist deutlich zu ersehen, dass Aphrahat sich am jüdischen Pescha-Termin orientiert.[338] Er zieht aber vorwiegend aufgrund seines typologisch-theologischen Verständnisses den Vorbereitungstag in Betracht, an welchem die Juden die Opferung des Lammes vollziehen. Der Sache nach geht es ihm in erster Linie um den Zeitpunkt der Kreuzigung und des Todes Jesu am Vortag des jüdischen Pascha, also um den „Rüsttag“ (nach dem offiziellen Mondkalender[339]). Im Zusammenhang mit der unrichtigen Angabe der Feier des jüdischen Peschadatums (D 12:8) kann man mit CLEMENS LEONHARD die Annahme wagen: „This line shows Aphrahat’s inexperienced approach towards Judaism.“[340]

Doch neben diesem fehlenden Verständnis und seiner willkürlichen Behauptung ist ein anderer Gesichtspunkt heranzuziehen, der noch einen Schritt weitergeht. Juden und Christen beginnen die Pascha-Feier zwar zur gleichen Stunde, nämlich beim Sonnenuntergang. Hierauf werden aber die Zeremonien verschieden weitergeführt. Während die

---

[337] D 12:12; FC II, 311 (Kursivierung und Nummerierung vom Verfasser).
[338] ROUWHORST, Easter, 1377, hier liegt die Betonung auf die „Beobachtungen nach dem Gesetz“ (*’bad men nāmôsâ*); Vgl. LOHSE, Passafest, 50; T. C. G. THORNTON, Problematical Passovers Difficulties for Diaspora Jews and Early Christians in determining Passover Dates during the First Three Centuries A.D., in: StPatr 20 (1989) 402-408, hier: 406f.
[339] STROBEL, Ursprung, 19ff.
[340] LEONHARD, Jewish Pesach, 212.

Juden ihr Festmahl bis Mitternacht abhalten und erst danach ihr Fasten begehen, fasten im Gegensatz (= *Diataxis*) dazu die Christen bis Mitternacht und halten anschließend daran Agape und hierauf Pascha-Eucharistie. In der syrischen Didaskalia heißt es konkret:

> „Ihr müßt nun, liebe Brüder, in betreff der Tage des Passah mit Sorgfalt Nachforschung anstellen, und euer Fasten mit ganzem Eifer halten. Beginnet aber, wann eure Brüder von dem (auserwählten) Volke das Passah halten. Denn als unser Herr und Meister mit uns Passah gegessen hatte, wurde er nach jener Stunde von Judas verraten, und *sofort fingen wir an traurig* zu sein, *weil er von uns weggeführt worden war* […] Wie also der vierzehnte des Passah fällt, so müßt ihr es beobachten, denn weder der Monat noch der Tag in einem jeden Jahr trifft auf dieselbe Zeit, sondern ist veränderlich. Ihr müsst also *fasten*, wenn jenes Volk das Passah feiert, und eifrig sein, um euer Wachen zu erfüllen mitten im (Fest) ihrer Ungesäuerten.“[341]

Während die Juden ihr Pescha mit einem fröhlichen Fest-Mahl begehen,[342] trauern und fasten die Christen zur Erinnerung an Jesu Leiden-Tod.[343] Hier ist die gleichzeitige Feier des „großen Freitags“ der syrischsprachigen Christenheit[344] (Datumsangabe am 15.

---

[341] *DidSyr* 21 (Text: ACHELIS/FLEMMING, 110 und 111; Vgl. VÖÖBUS, 196 und 202) (Kursivierung vom Verfasser).

[342] D.h. nach dem Sonnenuntergang gemäß dem Mischna-Traktat Pesachim 10,1: „Am Vorabend des Passafestes nahe dem Nachtmittagsopfer darf niemand (etwas) essen, bevor es dunkel wird. Und selbst der Ärmste in Israel darf nicht (eher) essen, bevor er sich zu Tisch setzt. Und man gibt ihm nicht weniger als vier Becher Wein, auch wenn (sie) aus dem Armentisch (kommen)“ (Text: CORRENS, 205); *siehe* dazu ROUWHORST, Quatodeciman, 160 mit Anm. 50.

[343] Vgl. *Const. Apost*. 5,17-19 (Text: CANTALAMESSA, Ostern, 135//FUNK I, 286-292); auch der verwandte Text in: *Epistola Apostolorum* 15 (150c) (Text: SCHMIDT, 53-57//CANTALAMESSA, Ostern, 30-31); MELITO, Passa-Homilie, § 81 (Text: BLANK, 123); bei EPHRÄM, *HdIeiun* 5.

[344] *Siehe* dazu *DidSyr* 21: „Besonders aber in den Tagen des Passah, an denen alle Gläubigen, die es in der ganze Welt gibt, fasten, wie unser Herr und Meister gesagt hat, als sie ihn fragten: «Warum fasten die Jünger des Johannes, und die deinigen fasten nicht? Und er antwortete und sprach zu ihnen: Nicht können die Hochszeitsleute fasten solange der Bräutigam bei ihnen ist. Es werden aber die Tage kommen, wo der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten in jenen Tagen.» Jetzt ist er zwar durch seine Werke bei uns, für den Blick aber ist er fern, weil er aufgestiegen ist zur Höhe des Himmels und sitzet zur Rechten seines Vaters. Darum, wenn ihr fastet, so betet und bittet für die Verlorenen, wie auch wir taten, als unser Heiland litt“ (Text: ACHELIS/FLEMMING, 105; Vgl. VÖÖBUS, 188). Die Gleichzeitigkeit des Beginns mit der jüdischen Paschafeier zeigt doch hier einen deutlichen Gegensatz: Während die Juden ihr Paschamahl (= am Abend des 14. *Nisan*) feiern, trauern und fasten die Christen. Dieser Gegensatz zwischen dem Essen der Juden und dem christlichen Paschafasten, das noch andauerte, wenn das jüdische Passamahl beendet war, ist entscheidend. Diese *Diataxis*-Praxis ist auch bei EPIPHANIUS VON SALAMIS (*Panarion* 70,9,2-3;10,1-6//Text: CANTALAMESSA, Ostern, 108-112) und in der syrischen Didaskalia (Kap. 21) zu lesen; *siehe* dazu: E. SCHWARTZ, Osterbetrachtungen, in: *DERS*., Gesammelte Schriften Bd. 5, Berlin 1963, 1-41, hier: 33f; HUBER, Passa, 85-86; STROBEL, Ursprung, 347-352; LEONHARD, Jewish Pesach, 217-224 und die dort gegebenen Belege und die Literatur.

Nisan, was nach Aphrahats Berechnung doch der Freitag, der 14. *Nisan* ist[345]) als „das Fest unseres Erlösers“ anzusehen.[346]

Darin spricht sich deutlich die Glaubensüberzeugung aus, dass dies die genaue Bestimmung des Beginns der Paschafeier ist, nämlich der Sterbetag Jesu, an dem Christus, „unser Erlöser, den Kelch der Bitternis zurück(wies) und ertrug die ganze Bitterkeit der Völker, indem er kostete, aber nicht (zu Ende) trinken wollte.“[347] Es klingt daher glaubwürdig, dass Aphrahat dies mit einem doppelten Hinweis auf seine Argumentation verdeutlicht. Christliches Pascha nimmt Bezug auf das atl.–jüdische Pescha mit seinem ganzen Motiv-Reichtum.[348] Doch liegt im christlichen Pascha aufgrund der typologischen Exegese eine Umdeutung vor: Es geht um das „Ereignis des Christusgeschehens“ und damit zusammenhängend die „Christusanamnese“ in der Zeit der Kirche unter allen Völkern.[349]

Unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte als die von Gott gewährte und von den Menschen angenommene Lebensgemeinschaft sind drei verschiedene Etappen hervorzuheben: Zunächst ist sie im Ersten Testament gegenwärtig als *Bild-Symbol* (*rāzā*). In einem Repräsentationsverhältnis[350] ist sie weiters im Zweiten Testament realgegenwärtig als *Wahrheit* (*šᵉrārā*) in der Gesamheit des *Ereignisses des Christusge-*

---

[345] SCHWEN, Afrahat, 110; CANTALAMESSA, Ostern, 87 Anm. 1; ROUWHORST, Easter, 1376, hier stellt er die Frage: „How, then, can he consider the night of the fifteenth as part of Friday the fourteenth?“ Seine Antwort lautet: „First of all, maybe he takes the week-day as beginning at midnight. In that case, the first part of the night of the 15th of Nisan, Friday evening was still a part of Friday. And then, it may be that the most important moment was in fact this Friday evening, since Aphraates saw the Christian Passover as the Feast of the Passion and this Friday evening followed immediately upon the passion and death of Christ. Morover, the descent into scheol occupies a pre-eminent position and is likewise placed on Friday evening. Finally, the most important moment of the Jewish Passover was the evening.“

[346] Vgl. ROUWHORST, Easter, 1375 mit Anm. 4; hier stellt er den Einwand gegen die Behauptung von Marcel SIMON (Versus Israel, 370), dass die syrischsprachige Christenheit ihr Pascha am 13/14. Nisan feierte; *siehe* dazu auch *DERS.*, Das manichäische Bemafest und das Passafest der syrischen Christen, in: VigChr 35 (1981) 397-411, hier: 402f.

[347] Der einführende Satz hat eine Verwandtschaft mit MELITOs Pascha-Homilie §§ 66 und 68, die aus einer gemeinsamen, im rabbinisch-jüdischen Pesachseder geschöpft haben; *siehe*: STEWART-SYKES, Lamb’s High Feast, 62.197-200. Doch ist noch beizufügen, dass die Aufnahme dieses Textes nicht als Beweis für eine messianisch-eschatologische Hoffnung bis zur einseitigten Parusieerwartung der quartodecimanischen Liturgie gilt – wie Bernhard LOHSE meint; die Betonung liegt eben auf dem Kelch, der das Leiden Christi und damit zusammenhängend das Pascha bezeichnet; *siehe* dazu die weitere Diskussion bei ROUWHORST, Quartodeciman, 167-168.

[348] Vgl. GOLITZIN, Litugy, 4-5.

[349] Vgl. D 12:5; FC II, 302f.; GOLITZIN, Litugy, 7-8; *siehe* oben: 12.3.2.

[350] *Siehe* oben: 3.1.3.

schehens[351] und schließlich ist sie als solche jetzt in der Zeit der Kirche wirksam gegenwärtig als *Heils- bzw. Erlösungsmysterium* der erlebten Realität.[352] So gesehen zeigt die typologische Schrifthermeneutik Aphrahats deutlich auf, dass im Bild-Symbol die Wahrheit des Ereignisses vorweggenommen und vorbereitet wird. Die tragende Idee ist und bleibt die bild*gebende* Funktion des Typos. Sie besteht darin, Gottes erlösende Wirklichkeit in Christus zu vergegenwärtigen und sichtbar zu machen, was vorhanden ist.[353] Aus dieser Perspektive heraus wird die im Christusereignis sich erfüllende und vollendende Heilsverwirklichung im sakramentalen Pascha-Mysterium „verlängert", aktualisiert und nachvollzieht.[354] Hier bestätigt sich wieder, dass die Entwicklung der frühsyrischen Christologie von Anfang an auf die Synthese als Typosbeziehung angelegt war.[355]

Wie BERNHARD LOHSE und darauf folgend GERHARD ROUWHORST bewiesen haben, ist mit Sicherheit anzunehmen, dass das christliche Pascha am jüdischen Peschatermin zur ältesten Tradition der Urgemeinde gehört und dass somit die Einzelzüge des quartodecimanischen Pascha in der syrischsprachigen Kirche auf die palästinische Tradition zurückgehen.[356] Obwohl die Gestaltung der Paschafeier bei Aphrahat sowie bei Ephräm dem Syrer nicht ausführlich dargestellt wurde, ist doch aus dem Bericht der syrischen

---

[351] Vgl. bei EPHRÄM, *HdV* 9,7ff.; dazu BECK, Symbolum-Mysterium, 30; er kommentiert: „Die alttestamentlichen Symbole gehen als geschichtliche Tatsachen dem Herrn zeitlich voran. Aber auch geschichtlich ist kein Vakuum zwischen ihnen und dem Herrn. Die Symbole fielen ja niemals der Vergangenheit anheim. Sie bildeten den Strom der Symbole, der durch die Zeiten floß, bis er in Christus einmündete."

[352] Vgl. bei EPHRÄM, *HdA* 5,19-22; dazu BECK, Symbolum-Mysterium, 28: „Die Sichtbarkeit gehört zum Wesen des Symbols; aber sie erschöpft nicht ihr Wesen. Denn ebenso wesentlich ist das Wunderbare, dass in dieser Sichtbarkeit ein Unsichtbares sichtbar wird"; GRIFFITH, Image, 260.

[353] Vgl. B. G. BUCUR, „The Mountain of the Lord": Sinai, Zion, and Eden in Byzantine Hymnographic Exegesis, in: B. LOURIÈ/A. ORLOV (ed.), Scrinium. Tome 5: Symbola Caelestis: Le symbolisme liturgique dans le monde chrètien, Piscataway/New Jersey 2009, 129-172, hier: 137-138.158.

[354] Gemeint ist etwas anderes, als das Kultgeheimnis gemäß dem griechischen Wort *τὸ μυστήριον*: es geht hier also nicht um die Verborgenheit und Unsichtbarkeit, sondern um die Ganzheit des Heilsplanes Gottes in der Heilsgeschichte, die ihre erfüllte Wahrheit in Jesus Christus findet; Vgl. hierzu GRIFFITH, Image, 261.265f.; MURRAY, Symbolism, 4; CANTALAMESSA, Eucharistie, 47-67; BECK, Symbolum-Mysterium, 33: „Die alttestamentlichen Typen waren nur Vorläufer der kirchlichen Symbole und daher zeitlich begrenzt. Durch die Erfüllung in Christus wurden sie aufgehoben. Die kirchlichen Symbole werden bis zu dem Ende der Zeiten bestehen"; Vgl. dazu GOLITZIN, Liturgy, 9-10.

[355] *Siehe* dazu oben: 3.1.3 und 10.2.3.

[356] LOHSE, Passafest, 76.84.89; G. ROUWHORST, Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity, in: VigChr 51 (1997) 72-93, hier: 72-73; Vgl. dazu STEWART-SYKES, Lamb's High Feast, 27-29; MESSNER, Gottesdienst, 379.

Didaskalie anzunehmen, dass die Gemeinde Aphrahats dieses Fest auch in der gleichen Art feierte.[357] Auch hierin ist eine eigene Tradition zu sehen.

> „Seid miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid *wach die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen*, in Furcht und Zittern und eifrigen *Flehen* bis an die *dritte Stunde* der Nacht, die auf den Sonnabend folgt, und dann brecht euer Fasten. Denn also haben auch wir gefastet, als unser Herr litt, zum Zeugnis für die drei Tage, und waren wach und beteten und flehten wegen des Verderbens des Volkes, weil sie in die Irre gingen und unsern Heiland nicht bekannten. Also sollt auch ihr *beten*, dass nicht der Herr ihrer Schuld gedenke bis zum Ende, wegen Hinterlist, die sie unseren Herr gegenüber gezeigt haben, sondern dass er ihnen Gelegenheit zur Reue, Bekehrung und Vergebung ihrer Gottlosigkeit gebe.“[358]

An anderer Stelle ist noch zu lesen:

> „Ganz besonders also ziemt sich für euch das Fasten am Freitag und Sonnabend und auch das Aufbleiben und Wachen am Sonnabend, und das Vorlesen der Schriften und Psalmen, und Gebet und Flehen für diejenigen, die gesündigt haben, und die Erwartung und Hoffnung der Auferstehung unseres Herrn Jesu bis zur *dritten Stunde* in der Nacht, die auf den Sonnabend folgt. Und dann bringt eure Opfergaben dar: und nun esset und seid guter Dinge, freut euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unserer Auferstehung ist Christus auferstanden, und dies soll für euch ein ewig gültiges Gesetz sein bis zur Vollendung der Welt. Für diejenigen nämlich, welche nicht an unsern Heiland glauben, ist er tot, weil ihre Hoffnung auf ihn tot ist; für euch aber, die ihr glaubt, ist unser Herr und Heiland auferstanden, denn eure Hoffnung auf ihn ist unsterblich und lebt ewig. Fastet also *am Freitag*, denn an ihm tötete das Volk sich selbst, das unsern Heiland kreuzigte und wiederum am Sonnabend, denn er ist der Ruhetag unseres Herrn.“[359]

Die voranstehenden Zitate lassen schon erkennen, von welchen Voraussetzungen der Verfasser sich leiten ließ. Im Wesentlichen sind drei Aspekte in dieser einen Feier kennzeichnend. Zunächst ist die Rede vom Motiv des Fastens. Vorrangig basiert es auf der Abwesenheit bzw. dem Weggang des Bräutigams,[360] dem dynamischen Übergang Jesu als *Ursache* der christlichen Erlösung, worauf im Folgenden noch hinzuweisen

---

[357] MURRAY, Symbols, 337 mit Anm. 3; hier schreibt er: „If Aphrahat had one book besides his Bible, it was probably the *Didascalia*, which will already have been translated into Syriac“; *siehe* dazu CONNOLY, DA, 265-268.

[358] *DidSyr* 21 (Text: ACHELIS/FLEMMING, 111; Vgl. VÖÖBUS, 199)

[359] *DidSyr* 21 (Text: ACHELIS/FLEMMING, 112; Vgl. VÖÖBUS, 200); *siehe* auch der verwandte Text in *Const. Apost*, V,19, *bes*. Absch. 7 (Text: FUNK I, 292).

[360] Mk 20,20; in diesem Zusammenhang ist die Erzählung von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) mit den Motiven des Kommens Christi als des Bräutigams zur mitternächtlichen Stunde einzuschließen (vgl. Mischna-Traktat Pesaschim 10,8); *siehe* oben: 8.3.3; dazu auch MESSNER, Gottesdienst, 373. 379-380.

sein wird. Das zweite Motiv liegt im Gebet für die Juden.[361] Wie sich zeigen wird, ist diese Begründung inhaltlich nicht bedeutungslos und pragmatisch nicht folgenlos für die Bestimmung des *Anti*judaismus.[362] Es kann im Übrigen auch gesehen werden, dass das Fasten als Vorbereitung auf die mystische Heilsbegegnung und Vereinigung durch den Kommunion-Empfang eine wichtige Rolle spielt.[363]

Weiters ist die *Nachtwache* mit Fasten, Gebeten und Schriftlesungen als weiterer Aspekt anzusehen. Nochmals sei bemerkt, dass die quartodecimanische Fastenpraxis vom Abend des 14. *Nisan* bis zur Mitternacht stattfand.[364] Bildet die Erinnerung an die christliche Erlösung durch den Kreuzestod Christi den Gegenstand der Paschavigil, schwingt auch schon die heilsgeschichtliche Dynamik in dieser Christusanamnese mit. Bezugnehmend auf die heilsnotwendige Praxis der Lesung und Erklärung von Gen 12 in dieser Nachtwache[365] ist die Christusanamnese – in der Entsprechung mit der atl.-

---

[361] Vgl. ROUWHORST, Quartodeciman, 161; hier betont er nachdrücklich mit Verweis auf EPHRÄM und MELITO von Sardes, dass diese Absicht keine herausragende Stellung in der frühsyrischen Tradition einnimmt. Infolgedessen sagt er: „Given these facts, one has to reckon seriously with the possibility that the idea of fasting ′for', in the sense of ′for the benefit of', ′for the conversion of' the Jews was not so commonplace among the Quartodecimans as Lohse believed. It ist to be feared that in many cases the reproaches and the protest against the Jews feasting at the very moment, prevailed" (ebd. 162); Vgl. dazu A. P. HAYMAN, The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature, in: J. NEUSNER/E. S. FRERICHS (ed.), "To See Ourselves as Others See Us" Christian, Jews, "Others" in Late Antiquity, California 1985, 423-441, hier: 425-426 mit Anm. 14: „But unlike so much later anti-Jewish polemic, the *Didascalia* does not make a point of laying the blame for the death of Jesus on contemporary Jews. In fact its attitude to the Jews of its own time is remarkably friendly."

[362] *Siehe* unten: 12.5.

[363] Vgl. A. STEWART-SYKES, On Pascha: with the Fragments of Melito and Other Material Related to the Quartodecimans (Popular Patristics Series 20), New York 2001, 18; dazu auch M. E. JOHNSON, Preparation for Pascha? Lent in Christian Antiquity, in: P. F. BRADSHAW/L. A. HOFFMAN (ed.), Passover and Eastern. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons (Two Liturgical Traditions 6), Notre Dame 1999, 36-54.

[364] Das ist kein Zufall, sondern entspricht der oben erwähnten *Diataxis (der Apostel)*: Das Paschafasten endet um Mitternacht, wenn das jüdische Fest-Mahl endet; *siehe* Mischna-Traktat Pesaschim 10,9 (Text: CORRENS, 207). In der gleichen Zeit des jüdischen Fastens nach dem Fest-Mahl haben sich die Christen im Genuss der Agape und der Eucharistie der Festfreude über die vollbrachte Erlösung hingegeben. Weitere Diskussionen finden sich bezüglich des Missverständnisses der Aussageweise aus der syrischen Epistola Epistolorum 7-8 („bis dass der Hahn kräht" – gemäß der Apostelgeschichte 12,1-17) und aus der syrischen Didaskalia 21 („bis in die dritte Stunde") bei ROUWHORST, Quartodeciman, 160 (mit Anm. 49-50) und 164; *DERS.*, Liturgy, 69; STEWART-SYKES, Lamb's High Feast, 171.189; *DERS.*, On Pascha, 27 mit Anm. 38; bezüglich der syrischen Epitola Epistolorum *siehe*: C. E. HILL, *The Epistola Epistolorum*: An Asian Tract from the Time of Polycarp, in: JECS 7 (1999) 1-53.

[365] ROUWHORST, Quartodeciman, 162-163; *siehe* dazu *DERS.*, The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy, in: L. V. RUTGERS (ed.), What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archeology in Honor of Gideon Foerster (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 1), Leuven 2002, 305-331.

jüdischen Tradition[366] – im Verkündigungswort Gottes bedeutsam.[367] Vor diesem Wort Gottes, d.h. vor dem in seinem Wort präsenten Gott, stehen alle Menschen.[368] Die voranstehende Thematik von einem tiefen inneren Zusammenhang zwischen dem Leben des Menschen mit dem anwesenden Gott und der Realisierung der Nähe Gottes im Hören als ein Gehorchen auf seine Stimme braucht hier nicht eigens betont werden. Die spezifische Art der Nachtwache nimmt zugleich auch Gestalt an in Antwort des Gotteswortes, in der lobpreisend-bekennenden „Anamnese" des von Gott in seinem Christus gewirkten Heils sowie im segnend-lobpreisenden Beten und in den hymnischen Stücken (= Psalmen, Hymnen und Lieder).[369]

Als dritter Aspekt ist die Feier der Agape und die Pascha-Eucharistie am Morgen hervorzuheben. Bezüglich der Reihenfolge bleibt festzuhalten, dass diese Chronologie nicht vom Ganzen der Pascha-Feier getrennt werden kann.[370] Wie bei Aphrahat im 8. Kapitel der *XII. Darlegung* zu lesen ist,[371] war die Verbindung zwischen beiden schon vorbereitet durch das Essen des ungesäuterten Brotes, das seinen Höhepunkt wohl bereits beim „Brotbrechen" fand. In der Art der Retrospektive ist der Blick jedoch gleichzeitig auf die Gegenwart des erhöhten verherrlichten Gekreuzigten in einem Haus, d.h. in der Kirche gerichtet, und außerdem wird der himmlische Tempel oben in den Blick genommen. Parallel mit der Auffassung des jüdischen Pescha als Kompendium der Heilsgeschichte schwingt hier das Wesen der Zeit mit, das in Form des «Gedenkens» eine zentrale Rolle spielt. Diese Annahme ist sicherlich nicht zu weit hergeholt, wenn

---

[366] *Siehe* oben: 12.3.1; die Entsprechung mit der Befreiungstat Gottes bei der Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten dokumentiert die Apg 12,1-17, in der erzählt wird, dass Gott Petrus „aus dem Gefängnis herausgeführt hat"; Vgl. hierzu A. STROBEL, Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act 12,3ff., in: NTS 4 (1957/58) 210-215; W. RADL, Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12, in: BZ 27 (1983) 81-96.

[367] STEWART-SYKES, Lamb's High Feast, 172-176; Vgl. dazu ROUWHORST, Jewish Liturgical Traditions, 77-78.

[368] *Siehe* oben: Kapitel 9 und 10; Vgl. dazu JUST, Entering, 88.

[369] bei APHRAHAT D 14:38; FC II, 374; ROUWHORST, Quartodeciman, 163 mit Anm. 59; Vgl. BRADSHAW, Origins, 139 (Zusammenfassung); *DERS*., The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives, in: in: StLi 22 (1992) 35-52; G. KRETSCHMAR, Early Christian Liturgy in the Light of contemporary historical Research, in: StLi 16 (1986/87) 31-53.

[370] TALLEY, Origins, 5-7; STEWART-SYKES, Lamb's High Feast, 186-190; Vgl. LOHSE, Passafest, 86 mit Anm. 3.

[371] Vgl. H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (AKG 8), Berlin ^{3}1955, 111 mit Anm. 1.

man sie mit einem In-Beziehung-Setzen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sieht, was auch jener von Schöpfung, Erlösung und Vollendung gleichkommt.

12.4.2. Theologische Vertiefung und christologische Ausweitung

In den vorausgehenden Ausführungen wurde dargelegt, dass im frühsyrischen Christentum die Einhaltung eines bestimmten Zeitpunktes, einer bestimmten Jahreszeit und eines bestimmten Tages für die Durchführung des christlichen Paschafestes ganz wesentlich ist. Diese Auffassung wird bei Aphrahat auch deutlich gemacht:

> „Aber für uns ist es Pflicht, das Fest zur rechten Zeit von Zeitpunkt zu Zeitpunkt zu begehen: Fasten in Reinheit, Gebet ohne Unterlaß, eifriger Lobpreis und Psalmgesang in geziemender Weise, *die Bezeichnung (mit dem Kreuz) und die Taufe zu spenden in rechter Weise*, die heiligen Segnungen zu ihrer Zeit und *alle überlieferten Handlungen* zu vollziehen. «Denn unser Herr litt und ist erstanden; also stirbt er nie mehr, und der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Da er nämlich gestorben ist, ist er ein für alle Male tot für die Sünde; da er lebt, lebt er für Gott» (Röm 6,9f). Auch uns, die wir tot waren, hat er zusammen mit ihm lebendig gemacht.“[372]

In dieser Darlegung handelt es sich um die christliche Paschafeier in ihrer Gesamheit.[373] Somit erklärt sich der Termin und der liturgische Rahmen der frühsyrischen Tauffeier.[374] Nach dem Beispiel Christi bei seiner Taufe im Jordan ist der Aufstieg des Getauften aus dem Taufbrunnen ein Zeichen für seine Auferstehung bzw. für seinen Aufstieg zum Himmel. Außerdem spiegelt sich hier die Überzeugung wieder, dass durch die Auferstehung Jesu und seine Rückkehr zum Vater die Macht des Todes ein für alle Mal besiegt wurde (Röm 6,9f.).[375] Nach allem, was oben zur Besonderheit der Bezeichnung der Asketinnen und Asketen als „Söhne (und Töchter) der Auferstehung“[376] angemerkt wurde,[377] ist als theologisch-christologischer Grund für die Durchführung der Taufe (in der Paschavigil), die als mystisch-bräutliche Vereinigung mit Christus, dem gekreuzig-

---

[372] D 12:13; FC II, 312 (Text ist zum Teil bereits am Anfang dieses Kapitels zitiert; Hervorhebung vom Verfasser).
[373] Vgl. ROUWHORST, Liturgy, 68f.
[374] Vgl. ActThom, 27; *siehe* hierzu KRUSE, Zwei Geist-Epiklesen, 36; Vgl. J. QUASTEN, Die Ostervigil im Testamentum Domini, in: B. FISCHER/J. WAGNER (Hg.), Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit, Basel u.a. 1959, 87-95.
[375] Vgl. BROCK, Holy Spirit, 79-81.
[376] D 8:16; FC I, 249 (PS I 392,21-22).
[377] *Siehe* oben: 9.3.2.

ten Auferstandenen, hervorzuheben.[378] Doch an dieser Stelle weist Aphrahat gegenüber der westlich-dominikalen Tradition[379] auf einen klaren Unterschied bzw. eine andere Akzentsetzung hin: Das Gedächtnis der Befreiungstat Gottes steht in engem Zusammenhang mit dem heilsamen Leiden-Tod Christi, dem wahren, eschatologischen Paschalamm.[380] Folgende Gedanken liegen dem zugrunde.

Der „Tod des Todes" – der „im Sieg verschlungene Tod"

Der christologische Schwerpunkt der Darlegung Aphrahats (im Gefolge der paulinischen Christologie) über Christus als dem „Töter des Todes" (*qātoleh d-mautā*) ist hier nochmals in Erinnerung zu rufen.[381] Auch in dieser Hinsicht entfaltet Ephräm der Syrer in seinen Paschahymnen treffend den Sinn der Bibel, wenn er sagt:

> „Die Sonne wand dir in der Finsternis einen schönen Kranz. Indem sie sich selber zurückzog, flocht sie ihn; in drei Stunden vollendete sie ihn, um die drei Tage seines Todes zu bekränzen. Sie (zu erg.: die Sonne) verkündete, dass er im Kampf mit dem Tod lag, dass durch das Kreuz jeder zum Sieger über den Tod wird. Er nahm ihn (auf sich) und besiegte ihn durch ihn (selbst) – wie Goliath, der durch sein eignes Schwert ums Leben kam."[382]

Der Kerngedanke Ephräms geht konform mit dem Aphrahats. Die Basis ihres Pascha-Verständnisses sind weniger die heilsgeschichtlichen Typen, sondern vielmehr ist es das *eine* zentrale Pescha-Symbol. Ausgangsbasis für ihr Verständnis vom christlichen Paschafest ist die Paschalamm-Typologie. Darin liegt der theologische Grund für die Abhaltung der Feier am selben Tag wie das jüdische Pescha. Neben der zeitlichen Parallelität besteht auch das dazu gehörende bedeutungsgeschichtliche Symbol des Lammes, das eng mit der Vorstellung des AT und jenem des zeitgenössischen Judentums ver-

---

[378] Vgl. MELL, Hauskirche, 261; STEWART-SYKES, Lamb's High Feast, 177-182.
[379] *Siehe* dazu K. A. STRAND, Sunday Easter and Quartodecimanism in the Early Christian Church, in: AUSS 28 (1990) 127-136; G. VISONÀ, Art., *Ostern/Osterfest/Osterpredigt*, in: TRE 25 (1995) 517-530; weiterführende Gedanken hierzu bei N. BROX, Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: *DERS.*, Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie (Hg. v. F. DÜNZL u.a.), Freiburg u.a. 2000, 107-141 (Erstveröffentlichung in: ZKG 83 (1972) 291-324); J. A. FISCHER, Die Synoden im Osterfeststreit des 2. Jahrhundert, in: AHC 8 (1976) 15-39; G. LARENTZAKIS, Das Osterfestdatum nach dem I. Ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom, in: ZKTh 101 (1979) 67-78.
[380] Vgl. MESSNER, Gottesdienst, 376; E. DASSMANN, Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (KStTh 10), Stuttgart ^{2}2000, 221-22.
[381] *Siehe* oben: 9.3.1.
[382] EPHRÄM, *HdC* 7,4.

knüpft ist.[383] Die beiden unterscheiden sich allerdings in der Akzentsetzung, denn der christliche Bezugpunkt liegt auf dem heilsamen Eingreifen Gottes durch Jesus Christus, dem wahren Paschalamm, als der *Ursache* des Heils.[384] Es geht in der christlichen Entsprechung dieser Feier um eine theologische Vertiefung und christologische Erweiterung der *Ursache* der Erlösung.[385]

Mit Hilfe einer typologischen Schrifthermeneutik, die ihre Gestalt im jüdisch-ritualen Kult findet, ist und bleibt das atl. Paschasymbol mit der damaligen Zeit verbunden. Wie alle anderen atl. Typen ist es historisch, heilsgeschichtlich.[386] Für Aphrahat bedeutet das ein Zweifaches. Zunächst ist darin die wirkmächtige und schützende Präsenz Gottes mit seinem Messias Jesus in diesem alten Typos enthalten. Dabei ist vielfach auf schon Gesagtes zurückzugreifen (im 3. Kapitel). Zu betonen ist jedoch, dass Aphrahat in dieser Verflechtung von Theologie der Heilspräsenz mit der christologischen Heilspräsenz seinen „christozentrischen Monotheismus“ begründen will. Er gibt damit seiner Gemeinde eines der Hauptargumente für die Gottheit Christi im Disput mit den zeitgenössischen Juden.[387] Christus ist somit die letztgültige (= eschatologische) Wahrheit.

Im Alten Testament ist die Darstellung der Person Christi als Symbol, als Zeichen und als Typus zu finden. In Hinblick auf die zeitliche Typenreihe im AT ist der Unterschied zu Jesus Christus jedoch bedeutend. In ihrer Kapazität als Bildgebende warten die alten Typen darauf, sich in Christus zu vollenden.[388] In der Gottesbeziehung Israels und deren geschichtlichen Verwirklichung verdeutlicht Aphrahat Christus als lebendige *Quelle* sowie *Ort* und *Zentrum* der Typoi, zu dem sie hinweisen, was letztendlich bedeutet: An dieser konkreten Person hängen alle Typoi und sie bereiten zugleich seine Ankunft vor.[389]

---

[383] Vgl. STEWART-SYKES, On Pascha, 23-25.
[384] D 23:50; FC II, 559.
[385] R. CANTALAMESSA, Das Ostergeheimnis. Gedenken und Gegenwart, Köln 2000, 8.19.
[386] Vgl. dazu K. E. MCVEY, Ephrem the Syrian, in: PH. F. ESLER (ed.), The Early Christian World II, London/New York 2004, 1228-1250, hier: 1247-1248; B. G. BUCUR, Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?, in: TS 68 (2007) 92-112, hier: 99-111.
[387] Vgl. STEWART-SYKES, On Pascha, 28-29.
[388] Vgl. KOLLAMPARAMPIL, Eucharistic Life, 255: bildlich gesprochen „As all rivers flow to the sea, all symbols, types, figures and signs flow into the great sea of mystery of Christ-event.“
[389] *Siehe* auch oben: 3.1.3; Vgl. dazu BUCUR, Byzantine Hymnography, 97; hinsichtlich der koranischen Auffassung (*Sure 40-57*) schreibt er: „The same can be affirmed of Islam, with the qualification that the

Mit dieser Annahme wird sowohl die universale Heilsbedeutung Christi (im Rahmen des universalen Heilsplans Gottes) als auch seine Stellung als der Erfüllende hervorgehoben. Im Moment seines Todes (Joh 19,36) als des endzeitlichen Paschalammes, erweist sich Jesus als das „Peschatier", das die endgültige Befreiung bringt und das der sich um ihn scharenden Gemeinschaft Schutz vor Tod und Verderben bietet. Hier weist zunächst die christliche Form der Rezeption des jüdischen Peschaopfers darauf hin, dass der Leiden-Tod Christi als solcher den eigentlichen Grund des Paschafestes der frühsyrischen Christen bildete. Demnach verankert sich die Rede Aphrahats vom „Fest unseres Erlösers"[390] in der christologischen Leidens-Typologie als (Kreuz-)Weg des Lebens zum ewigen Leben.[391] Auf diese Weise unterstreicht Aphrahat zugleich die Wahrheit und Rechtmäßigkeit der christlichen Paschafeier.[392]

Wichtig dabei ist, dass der Leiden-Tod Jesu Christi an sich nicht als gewaltsames Geschehen, sondern – wie Paulus meint – als der „Tod des Todes", der „im Sieg verschlungene Tod" (vgl. 1Kor 15,54) aufgefasst wurde. Die Glaubensüberzeugung Aphrahats fußt auf der Durchdringung des Raums der Gottesverlassenheit (Scheol) mit Christi Gegenwart, auf der Überlegenheit seines Lichtglanzes, auf seiner Befreiungstat und seiner göttlichen Macht hin zur endgültigen Vernichtung des Todes sowie auf der Verabreichung des Giftes als Arznei des Lebens und schließlich auf dem Sieg Christi, bei dem die gefangenen Gerechten triumphierend mit ihm das Todesreich verlassen.[393]

In allen dargestellten Bildern spricht Aphrahat nicht vom leeren Grab Christi;[394] er sucht auch nicht die unmittelbare und explizite Verbindung zur Auferstehung.[395] Die

---

history of salvation is extended to encompass Jesus and culminate with the final revelation to Mohammad."

[390] Vgl. ROUWHORST, Easter, 1375 mit Anm. 4; hier wendet er sich gegen die Behauptung von Marcel SIMON (Versus Israel, 370), dass die syrischsprachige Christenheit ihr Pascha am 13/14. Nisan feierte; *siehe* dazu auch *DERS.*, Das manichäische Bemafest und das Passafest der syrischen Christen, in: VigChr 35 (1981) 397-411, hier: 402f.

[391] Bei MELITO des Sardes, *siehe*: O. PERLER, Typologie der Leiden des Herrn in Melitons Peri Pascha, in: P. GRANFIELD/J. A. JUNGMANN (ed.), Kyriakon. FS Johannes Quasten Vol. 1, Münster ^{2}1973, 256-265.

[392] D 12:5; FC II, 302f (Text ist bereits zitiert in: 12.3.2).

[393] *Siehe* oben: 9.3.2; dazu auch MESSNER, Gottesdienst, 381 mit Anm. 201: dieser Befund darf nicht vorschnell ausgewertet werden, so als ob es hier – ähnlich wie bei der mittelalterlichen Karfreitags- und Passionsfrömmigkeit – um das bittere Leiden Christi gehe. Vielmehr geht es um das glorreiche Leiden (= die „beata passio").

[394] *Siehe* dazu D 21:18; FC II, 491.

Besonderheit dieses Ansatzes liegt gerade darin, dass die frühsyrische Tradition den Leiden-Tod Jesu, seine Scheolfahrt und seinen siegreichen Übergang aus der Dunkelheit der unterirdischen Welt in das paradiesische Himmelreich – zum Vater bzw. Thron – in den Mittelpunkt stellt.[396] Die zunächst scheinbare Ausklammerung der Auferstehung Christi in der quartodecimanischen und frühsyrischen Tradition darf nicht zu einer voreiligen Verurteilung führen.[397] Bezugnehmend auf diese Haltung, die im Laufe der Forschungsgeschichte immer wieder vorkommt, ist folgende Aussage von GERARD ROUWHORST bedeutsam, der schreibt:

> „In fact, the majority of the authors who have taken a position in this debate, departed from the idea that the Quartodeciman was first and foremost the commemoration of one or eventually more than one moment of the Passion of the Lord, as described in the Gospels. They overlooked, however, the fact that the point of departure of the Quartodeciman Passover was not so much the account of the Passion of the Lord as told in the Gospel, or in one of them, but rather the typological explanation of the story of the liberation of jewish people from Egypt, as told in the twelfth chapter of Exodus.“[398]

So zeigt sich, dass die Ursache des christlichen Heils im Erdenleben und Tod Jesu, das Äußerste seiner Kenose, die Selbst- und Lebenshingabe Gottes für alle den triumphalen Sieg über den Satan/Tod darstellt. Darüber hinaus ist sie Grund seiner Herrlichkeit und somit auch seiner Auferstehung, seiner Herrlichkeit und Verherrlichung im Himmel.[399] Dies sind wesentliche Themen der Theologie dieser aphrahatischen Darlegungen, die in

---

[395] Vgl. oben 2.1.1. bezüglich des Glaubensbkenntnisses APHRAHATS (*bes*. 7. Zeile).
[396] Vgl. *doct. Ad*. (Text: HOWARD, 17.39.55); *siehe* oben: Erster Teil 1.1.
[397] J. FLAMANT, Der christliche Kalender. Die Anfänge der kirchlichen Zeitrechnung, in: L. PIETRI (Hg.), Die Zeit des Anfangs (bis 250) [Die Geschichte des Christentums: Religion. Politik. Kultur. Bd. 1], Freiburg u.a. 2003, 442-454, hier: 453.
[398] ROUWHORST, Quartodeciman, 164-165. Im gleichen Sinn formuliert MESSNER, Gottesdienst, 376-377: „Man hat in der Geschichte der Forschung den theologischen Gegensatz zwischen quartodecimanischen und dominikalen Ostern freilich zuweilen übertrieben. In beiden Traditionen ist Ostern die umfassende Feier des Heils in seiner Gesamtheit, angefangen von der Schöpfung über den Exodus (der wie im jüdischen Pesach auch im christlichen Ostern das biblische Zentralgeschehen ist, christlich freilich im Licht des Kreuzestodes Christi verstanden und in der Predigt ausgelegt) bis zu Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi. Auch das dominikale Ostern ist Leidensgedächtnisfeier – Fest Christi als des wahren Paschalammes – und Vigil als Erwartung der Parusie; auch das quartodecimanische Pascha ist Feier der Auferstehung. Die Akzente sind freilich unterschiedlich gesetzt: Bei Sonntagsostern, das sich endgültig seit dem 4. Jahrhundert, nun tatsächlich von marginalen Gruppen abgesehen, in der Ökumene durchsetzt, steht die Auferstehung – und zwar die Auferstehung Christi am Ostersonntag – zweifellos mehr im Mittelpunkt als in der quartodecimanischen Feier am 14. Nisan.“
[399] Vgl. FREY, Hintergrund, 390-391; *siehe* oben: 4.4. und 4.5.

einer akzentuierten Christologie den soteriologischen Aspekt des Christusgeschehens hervorheben.[400]

Das christliche Leben als „Tod des Todes" – die Feier der christlichen Erlösung

Ursache und Wirkung der Erlösung gehören untrennbar zusammen. Der von Jesus Christus siegreich erlittene Tod bedeutet „den Tod des Todes".[401] Darin findet sich auch *Ursache* und *Wirkung* des fortwährenden Erlösungswillens Gottes in der Heilsgeschichte: Am Tag der Kreuzigung sind wir (Christen) von der Knechtschaft Satans befreit worden, betont Aphrahat. Der Tod Jesu Christi befreit also den Menschen von der Sündhaftigkeit und damit auch vom Tod.[402]

In der gesamten bislang betrachteten Tauftradition ist der Gedanke Aphrahats über die Wiederherstellung der Urzustandsqualität, der Adams-Ebenbildlichkeit und damit die des Paradieses durch Christus, den zweiten Adam, nochmals in Erinnerung zu rufen.[403] Demnach gilt das gesamte Christusereignis nicht nur als die gemeinschaftliche Wiederherstellung des Volkes Israel, das gegen das Gebot der Alleinverehrung JHWHs sündigte, sondern es gilt ebenso für die gesamte Menschheit. Dies nimmt seinen Anfang in der Wiederaufrichtung der Ureltern im Paradies, die sich ebenfalls der Sünde des Ungehorsams schuldig gemacht hatten.[404] Gemäß der theologisch-christologischen Anthropologie Aphrahats ist und bleibt die paradiesische Gemeinschaft und damit zusammenhängend das endzeitliche Heil (= Leben) eine präsentisch-eschatologische Wirklichkeit durch die christliche Taufe und Eucharistie.[405]

Das zeigen bereits die verbindlichen Gedanken über die Erschaffung Adams vom „Mittelpunkt" und „Ort" des Heiligtums[406] mit aller Deutlichkeit: „Die Schädelstätte wurde zum Paradies".[407] Die besondere Anschauungsweise, dass das Grab des Ersterschaffe-

---

[400] Vgl. CANTALAMESSA, Ostergeheimnis, 15; TALLEY, Origins, 12.
[401] MELL, Hauskirche, 172.
[402] D 12:8; FC II, 305.
[403] Vgl. dazu B. L. GLADD, The Last Adam as the "Life-Giving Spirit" Revisited: A Possible Old Testament Background of One of Paulus Most Perplexing Phrases, in: WTJ 71 (2009) 297-309.
[404] *Siehe* oben: besonders 3. Kapitel.
[405] Vgl. BOTHA, Fire, 102-104.
[406] *Siehe* oben: 8.2.2.
[407] Vgl. den gleichnamigen Buchtitel von Holger KAFFKA.

nen unter dem Kreuz Christi lag,[408] entspricht treffend der Aussage Aphrahats in der *XIV. Darlegung*: Die Christen sind die im Kreuz Erlösten.[409] Hiermit wird der im Mittelpunkt der Erde stehende Kreuzesbaum[410] identisch mit der Anwesenheit der göttlichen Majestät (*rabbutā*) auf dem Kreuzesthron[411] und Lichtherrlichkeit (*ʾīqārā*) im Heiligtum (vgl. Ex 29,43)[412] sowie mit der Leiter zum Himmel (vgl. Gen 28,10-22)[413] und dem Erkenntnis- und Lebensbaum im Garten Eden bzw. dessen einziger Heilsfrucht und einziger Süße (d.i. Christus, der *īḥīḏāyā*).[414] Dabei zeigt sich, dass Aphrahat in Verbindung mit dem vorgegebenen atl. und spätjüdischen Vorstellungsmaterial eine simultane Festlegung von „Tempel- oder Einwohnungs- bzw. Schechina-Christologie“ und „Para-

---

[408] *Siehe* oben: 8.2.2; im Zusammenhang mit der christliche Taufe ist in der syrischen Schatzhöhle zu lesen: „Und als oberhalb von ihr (zu erg.: Golgotha als Pforte der Erde) das Kreuz des Messias errichtet wurde, des Erlösers Adam's und seiner Nachkommen, da öffnete sich die Türe des Ortes über Adam: und als oberhalb derselben der Kreuzesstamm eingerahmt war, und der Messias durch den Speer den Sieg errang, da lief von seiner Seite Blut und Wasser und floss hernieder in den Mund Adam's und bildete für ihn die Taufe, und er wurde dadurch getauft […] Und als das Gesetz und die Propheten erfüllet waren, und Adam gesandt ward und die Quelle des lebendigen Wassers sah, das zu seiner Erlösung herabgesandt ward, da siegte der Messias durch den Speer, und von seiner Seite liefen Blut und Wasser herab […] in den Mund Adam's flossen herab das «Blut und das Wasser», und es wurde Adam erlöset und zog an die Stola der Glorie“ (Text: BEZOLD, 63.67); Vgl. dazu J. THEKEPARAMPIL, Adam-Christus in den Passionssedrē und in der Schatzhöhle, in: III Symposium Syriacum (OCA 221), Roma 1983, 323-332; BROCK, Epiklesis, 211-212; *DERS*., Holy Spirit, 88-90.

[409] D 14:38; FC II, 374.

[410] Bei EPHRÄM, *CNis* 39,7; *siehe* dazu SCHMIDT, Typologien, 61; Vgl. G. A. ANDERSON, The Cosmic Mountain. Eden and ist Early Interpreters in Syriac Christianity, in: G. A. ROBBINS (ed.), Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden, New York 1988, 187-223; weiters ist auf das Buch von CHR. BUCK, Paradise and Paradigm. Key Symbols in Persian Christianity and the Bahāʾī Faith, New York 1999 zu verweisen.

[411] Bei EPHRÄM, *HdP* 6,5; *HdF* 17,8.

[412] SCHMIDT, Typologie, 72-73; Vgl. C. W. SKINNER, Another Look at “the Lamb of God“, in: *BS* 161 (2004) 89-104, hier: 91; D.-A. GIULEA, Seeking to See Him at the Festival of Pascha: Glory-Soteriology in Early Christian Paschal Materials and Rabbinic Literature, in: B. LOURIÈ/A. ORLOV (ed.), Scrinium. Tome 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism, Petersburg 2007, 30-48; BUCUR, Mountain, 146-149; s*iehe* auch oben: 4.2.2.

[413] D 4:5-6; FC I, 139-141 (PS I 144,25-148,3).

[414] D 23:3; FC II, 528 (PS II 5,3ff. im Zusammenhang mit dem „Ölbaum“); Vgl. dazu D 6:6; FC I, 192-193 (PS I 265,9-24); D 9:1; FC I, 265f.; bei EPHRÄM, *CDiat* 21,25: „Lasst uns ferner behaupten, dass es angemessen war, dass der, der die Sünde aufhebe, ebenfalls sterben müsse, wenn Adam wegen der Sünde gestorben ist. Aber so, wie zu Adam gesagt worden ist: «An dem Tag, an dem du isst, wirst du sterben» (Gen 2,17), und er nicht an dem Tag, an dem er gegessen hat, selbst gestorben ist, sondern vielmehr in dem Sinn gestorben ist, dass er die Ankündigung seines Todes entgegennehmen musste, indem er seiner Ehre beraubt, aus der Paradies vertrieben und Tag für Tag vom Tod verfolgt worden ist, so essen auch wir in dem Bild des Lebens, das in Christus ist, seinen Leib anstelle der Früchte des Baumes und haben für uns seinen Altar anstelle des Gartens Eden. Durch sein (zu erg.: Christi) siegreiches Blut ist die Verfluchung (vgl. Gen 3,17-19) abgewaschen worden, und wir harren in der Hoffnung auf die Auferstehung des kommenden Lebens (vgl. Röm 8,23). Wir wandeln bereits in dem neuen Leben umher, weil wir dessen Versprechen schon empfangen haben“; *siehe* oben: 5.3.3.

dies-Christologie“ präzisiert. Wie gesagt handelt es sich hierbei um zwei Auffassungen, die einander ergänzen und nicht ausschließen. Sie dienen dazu, die universale Heilsbedeutung Christi als „Angesicht“ (*parṣūfā*) und „Ort“ (*ʾaṯrā*) zu verdeutlichen.[415]

Jesus verlässt die Scheol im triumphalen Sieg als „Töter des Todes“ (*qātoleh d-mautā*). Dies gilt ebenfalls als Beweis für die von Gott geschenkte alles umstürzende Wende der Welt durch das Leben. Damit ist die christliche Taufe eine Neuschöpfung in Jesus Christus, d.h. ein neues, ewiges, paradiesisches Leben, das den Tod nicht schmecken wird (1Kor 15,54f.; 6,4.22). Aphrahat will also, wie es scheint, zweierlei zum Ausdruck bringen. *Zum einen* geht es ihm darum, dass das christliche Leben als paradiesische Gemeinschaft und endzeitliches Heil in Christus beginnt. *Zum anderen* will Aphrahat auf das demütige Opferleben und die dienende Pro-Existenz Christi besonders hinweisen. Durch die prä-baptismale Ölbesiegelung[416] erhält der Täufling ein *Prägemal* Christi auf seinem Leib als Schutz- und Lebenszeichen, welches eine Vereinigung mit dem gegenwärtigen Christus und dessen sieghafter Kraft bewirkt. Daraus geht eine reinigende und heiligende Wirkung bzw. Rechtfertigung hervor.[417] Demnach bedeutet das christliche Leben nichts anderes als den Tod des Todes oder positiv gesagt als das Leben im Geist der Gegenwart Gottes,[418] wodurch das Paschafest zur Freudenfeier der christlichen Erlösung wird.

> „Wir freuen uns, dass unser Tod in sein Leben verschlungen wird (1Kor 15,54) und wir durch seinen Tod das Unterpfand des Lebens erhielten.“[419] „Also freuen wir uns über das Pfand, das von ihm weggeführt und nun mit dem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) in Herrlichkeit thront!“[420]

Gerade wenn darin die Grundstruktur des christlichen Glaubens zu sehen ist, dann ist es auch nur konsequent, dass das Christentum Aphrahats – im Hinblick auf den schon zitierten Satz: „Auch wir bewahren das Ungesäuerte (*paṭṭīrē*): das Fest unseres Erlö-

---

[415] Vgl. D 14:22; FC II, 352 (mit Zitat Lk 23,43: „Amen, ich sage dir; heute wirst du mit mir im Garten Eden sein“); ähnlich bei EPHRÄM, *HdP* 8,1-2; 12,10; dazu SCHMIDT, Typologien, 61.67; *siehe* dazu H. GIESEN, „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43). Zur individuellen Eschatologie im lukanischen Doppelwerk, in: C. G. MÜLLER (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Studien zum lukanischen Doppelwerk (BBB 151), Hamburg 2005, 151-177.
[416] Vgl. EPHRÄM, *HdEpiph* 5,9-11; ActThom, 157.
[417] D 23:49; FC II, 558-559.
[418] MELL, Hauskirche, 167-169.
[419] D 23:11; FC II, 538; Vgl. *Barn.* 15; *siehe* dazu UNNIK, Syriac Didascalia, 19.
[420] D 23:50; FC II, 560.

sers“[421] – eine bedeutende Weiterentwicklung der quartodecimanischen Praxis darstellt. Anders als beim klassischen Quartodecimanus, der das Paschafest nur am 14. bis zu den Frühstunden des 15. *Nisan* feierte, richtet sich das Christentum Aphrahats nach dem biblisch-jüdischen Festkalender (gemäß Ex 12,3.5f.)[422] und feiert die ganze Woche als Festwoche.[423] Demnach ist die Paschafeier seiner Gemeinde nicht ausschließlich am 14. *Nisan* und an einen Freitag gebunden. Wie deutlich aus dem ganzen Text dieser Darlegung (D 12:8) zu ersehen ist, entstehen die Probleme für Aphrahat nur dann, wenn das Pascha auf einen Sonntag fällt. Dann muss nämlich dieses Fest von Montag bis Montag begangen werden.[424] Bei dieser Deutung des Zusammenhangs ist klar, dass der Syrer Aphrahat doch kein absoluter Quartodecimaner war.[425] Folgender Text soll das Gesagte verdeutlichen, wenn Aphrahat sagt:

> „Wenn wir uns nämlich darum kümmerten und uns nur um den Vierzehnten sorgten und nicht um das Fest vom Zeitpunkt zu Zeitpunkt, so könnte es uns belieben, den Vierzehnten eines jeden Monats zu beachten und am Freitag einer jeden Woche zu trauern.[426] Vielmehr ziemt es sich für uns, alle Tage der Woche recht vor dem Herrn, unserem Gott, zu begehen. Von dem wenigen also, was ich dir geschrieben habe, sollst du dich belehren lassen und es dir nicht angeraten sein lassen, dich um die Anstrengung der Worte zu kümmern, in denen doch kein Gewinn liegt, sondern um ein reines Herz, das Gebot und Fest, die Zeiten und die vorgeschriebenen Gebräuche des Tages beachtet.“[427]

12.4.3. Christologisch-soteriologische Heilspräsenz und Spiritualität

Nach der Taufe (bei der Paschavigil) kommen alle Getauften beim Genuss der eucharistischen Nahrung, der lieblichen Früchte des paradiesischen Lebensbaumes,[428] zusam-

---

[421] D 12:8; FC II, 305 (der ganze Text ist bereits zitiert in: 12.4.1).
[422] G. ROUWHORST, Liturgical Time and Space in Early Christianity in Light of their Jewish Background, in: A. HOUTMAN u.a. (ed.), Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity (Jewish and Christian Perspectives Series Vol. 1), Leiden u.a. 1998, 265-284, hier: 271-272.
[423] ROUWHORST, Easter, 1377.
[424] Vgl. SCHWEN, Afrahat, 110; weitere Diskussion bei ROUWHORST, Easter, 1377-1378.
[425] Vgl. LEONHARD, Jewish Pesach, 214.
[426] Im Gegensatz zu jüdischen Fastentagen am Montag und Donnerstag fasteten die Christen am Mittwoch und Freitag (*Did* 8,1; Text: SCHÖLLGEN, 119); *siehe* dazu J. PANICKER, Fasting in the Syrian Tradition, in: M. TAMCKE/W. SCHWAIGERT/E. SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Wolfgang HAGE (StOKG 1), Münster 1995, 142-153.
[427] D 12:13; FC II, 312-313 (PS I 537,20-21, 540,1-5); *siehe* dazu LEHTO, Moral, 179.
[428] Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 21,25; mehr dazu J. P. AMAR, Perspectives on the Eucharist in Ephrem the Syrian, in: Worship 61 (1987) 441-454, hier: 446-453 (dort sind auch Belege und Literatur); *siehe* dazu: P. S. BROCK, A Hymn of St. Ephrem on the Eucharist, in: Harp 1 (1987) 61-68.

men. Dies ist die Festfreude über die durch Jesus Christus vollbrachte Erlösung.[429] Gilt der 14. *Nisan* für die Juden als Tag des gesetzlichen Paschamahles, so ist er für die frühsyrische Gemeinde die Feier der christlichen Erlösung überhaupt. Diese Aussage enthält jedoch ihre eigene Betonung, die dem christlichen Leben und Gottesdienst eine völlig neue Bedeutung gibt. Die wahre christliche Liturgie bedeutet nichts anderes als „das Leben Christi in uns, sein in unser Leben umgesetztes und gefeiertes Lebens."[430]

Auch in dieser Hinsicht lenkt Aphrahat den Sinn der biblischen Aussage treffend auf die wirksame heilende Gabe der Gegenwart Gottes in der eucharistischen Fleischwerdung des auferstandenen und verherrlichten Christus.[431] Parallel zur inkarnatorischen Gegenwart im Schoß Marias[432] und im Schoß des Jordan ist das eucharistische Brot das Fortbestehen der Menschennatur des verherrlichten Christus;[433] es ist Jesus selbst, seine Person in ihrer Ganzheit. In diesem Brot ist er leibhaftig gegenwärtig wie auch in der Taufe; er selbst und seine zum wahren Leben (= Heil) der Menschen gewirkten Taten sind in der Eucharistie stets präsent.[434]

---

[429] D 9:11; FC I, 265f.

[430] TAFT, Liturgie, 207.

[431] *Siehe* zuletzt oben: 12.3.3; wie Paul Sebastian BROCK in seinen zahlreichen Veröffentlichungen zeigt, heißt es in den frühostsyrischen Epiklesen: der Geist möge „kommen" (also nicht „Sende deinen Geist") und ruhen auf der Opfergabe; *siehe* besonders BROCK, Holy Spirit, 70-75.116-133; *DERS.*, Epiklesis, 183-218; *DERS.*, Towards a typology of the Epicleses in the West Syrian anaphoras, in: H.-J. FEULNER u.a. (ed.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler (OCA 260), Rome 2000, 173-192; *DERS.*, Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches, in: R. F. TAFT/G. WINKLER (ed.), Comparative Liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872-1948) (OCA 265), Rome 2001, 377-406 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006); und *DERS.*, The Background to Some Terms in the Syriac Eucharistic Epicleses, in: Harp 12 (2000) 1-12; dazu auch: A. GELSTON, Sacrifice in the Early East Syrian Eucharistic Tradition, in: S. W. SYKES (ed.), Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology, Cambridge 1991, 118-125, hier: 121; Vgl. dazu D. B. SPINKS, Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras, in: OCP 50 (1984) 347-371; R. MEßNER, Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese, in: H.-J. FEULNER u.a. (ed.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler (OCA 260), Rome 2000, 493-513; P. F. BRADSHAW, Eucharistic Origins (Alcuin Club Collections 80), London 2004, 124-128; E. RENHART, Liturgie und Spiritualität, in: CHR. LANGE/K. PINGGÈRA (Hg.), Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt 2010, 123-158, hier: 132.

[432] BROCK, Mary and the Eucharist, 52-53.

[433] BROCK, Holy Spirit, 84-88; TAFT, Liturgie, 210; BOTHA, Fire, 102-103.

[434] SWETNAM, 94; *DERS.*, Imagery, 158; *DERS.*, Christology, 81-82; Vgl. dazu GOLITZIN, Temple, 126-127; *siehe* dazu oben: 5.3.3; der Einwand gegen James SWETNAM, *siehe*: R. WILLIAMSON, The Eucharist and the Epistle to the Hebrews, in: NTS 21 (1974/75) 300-312; und weitere Disskusion bei P. WILLIAMS, The Eucharist and the Epistle to the Hebrews, in: LTR 12 (1999-2000) 95-103; Vgl. dazu LAMPE, Human Sacrifice, 203-209.

Ähnlich wie bei Ephräm dem Syrer liegt ein Schlüssel zum Eucharistieverständnis Aphrahats in der Inkarnation.[435] Sehr aufschlussreich für unsere Fragestellung ist dann die pneumatische Heilswirklichkeit, dass Gott in dieser Heiligen Eucharistie sich wirksam anwesend schenkt. Diese Tatsache besitzt eine eigentümliche Doppelseitigkeit, die man als theologische Vertiefung und christologische Ausweitung bezeichnen kann. Einerseits ist die Rede von der Gesamtheit der christologisch-soteriologischen Heilspräsenz, die in der Welt, in der Kirche und im Herzen des Menschen heute am Werk ist und bleibt;[436] andererseits gilt ihre Verankerung in Gott dem Vater. Denn derjenige, der sich in Jesus Christus und in der mit ihm angebrochenen pneumatischen Heilswirklichkeit tätig manifestiert, ist der einzige Gott. Auf diese Weise ist und bleibt die Souveränität Gottes gewahrt.

Das geheimnisvolle Einswerden des Menschen in und mit Christus

In einem weiterführenden Schritt ist der Zusammenhang der Gedanken von Taufe und Empfang des Leibes und Blutes Christi mit der asketischen, existenzialen Christusförmigkeit einzubeziehen. Die Absicht Aphrahats im Hinblick auf diese Thematik ist bereits im 5. und 7. Kapitel dieser Arbeit dargestellt. Auch die bis jetzt gewonnenen Resultate über den hermeneutischen Zugang zum Text der Heiligen Schriften sind ebenfalls durch die vorausgehenden Ausführungen bestätigt.[437] In dem hier zu untersuchenden Abschnitt ist nur die Betonung des Einwerdens des Menschen anzuführen.

Um dies begreiflich zu machen, ist nochmals an die Darlegung Aphrahats über die Erschaffung Adams, des ersten Menschen, zu erinnern.[438] Im Rahmen seiner Adams-Christologie stellt Aphrahat den Akt dieser geheimnisvollen „Formung“ in drei verschiedenen Phasen dar, nämlich im Ereignis der Menschwerdung Christi, im Taufgeschehen und in der Eucharistie. Infolgedessen gilt die sprachliche Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* bei Aphrahat als Umschreibung nicht nur für die Menschwer-

[435] AMAR, Perspectives, 444; Vgl. dazu R. J. DALY, Images of God and the Imitation of God: Problems with Atonement, in: TS 68 (2007) 36-51, hier: 40; *DERS.*, Sacrifice Unveiled. The True Meaning of Christian Sacrifice, New York 2011, 100.
[436] *Siehe* dazu P. S. BROCK, The Bridal Chamber of Light: a distinctive feature of the Syriac liturgical tradition, in: Harp 18 (2005) 179-191.
[437] *Siehe* oben: 6.5.2; 7.3.2 und 11.1.1.
[438] *Siehe* oben: 8. Kapitel.

dung Christi als das „Bild“ und die „Form“ des neuen Menschen, sondern auch für die „Menschwerdung“ aller Menschen. Gemäß Aphrahat vollzieht sich der Neubeginn als Akt dieser „Formung“ durch den Empfang der Taufe[439] und darauffolgend der Eucharistie.[440] Die leibliche sowie geistliche Einwohnungsgegenwart Christi bewirkt demnach eine subjektive „Verwandlung“ des Inneren sowie Äußeren des Menschen zu einer Neuschöpfung der Ebenbildlichkeit und dadurch zum großen Tempel Gottes als auch zur „Engelgleichheit“ bzw. „Christusse“,[441] d.h. Christwerdung und Christusförmigkeit.[442]

Theologisch lässt sich hier die wohlwollende Schöpfungsabsicht Gottes wieder erkennen: Mit *seinem Geist* will Gott selbst – schöpferisch, befreiend und führend – im Innersten des Menschen gegenwärtig sein (vgl. Ez 36,26f.). Die soteriologische Mystik legt die Einsicht nahe, dass eine innige, innerlich erfahrene Einswerdung mit Gott in Christus nur funktioniert, wenn der Lichtglanz Gottes (= der erleuchtende Ölbaum[443]) im Herzen des Menschen eingepflanzt wird und wenn die Weisheit sowie das Wort Got-

---

[439] In diesem Zusammenhang erinnert die sachlichen Verbindung an die Mariä Verkündigung und ihre Parallele zur Eva (Lk 1,26-35). Weitere Erklärung bei S. P. BROCK, St Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni De Ecclesia 26, in: ECR 7,2 (1976) 137-144; *DERS.*, The lost Old Syriac at Luke 1:35 and the earliest Syriac terms for the incarnation, in: W. L. PETERSEN (ed.), Gospel Traditions in the Second Century, Notre Dame 1989, 117-131 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006). Typologisch betrachtet, vollzieht sich ihre Taufe bei der Verkündigung bzw. beim Wohnungsnehmen Christi in ihrem Schoß; *siehe* dazu BROCK, Passover, 222-223; *DERS.*, Annunciation, 71-91; *DERS.*, Holy Spirit, 132; hier schreibt er: „She (Maria) is in fact the exemplar of what the Christian should become as a result of the gift of the spirit at baptism, the model of the person who cooperates fully and completely with the Holy Spirit. Viewed from this angel, we can see something of the profundity of Ephrem’s insight the Mary’s conception at the Annuciation was also her baptism.“

[440] Vgl. BECK, Glaube, 36; BOTHA, Fire, 103; P. MEYENDORFF, Liturgie und Spiritualität. I. Östliche liturgische Theologie, in: B. MCGINN/J. MEYENDORFF/J. LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 353-365; bezüglich der Tatsache der Einheit der beiden Sakramenten (Taufe und Eucharistie) schreibt er: „Das ist nicht zufällig; denn diese beiden wurden im Osten während der zur Debatte stehenden Periode noch als Quelle und Höhepunkt des christlichen Lebens betrachtet: Durch die Taufe wird man in die Kirche eingegliedert, und durch die Eucharistie wird diese Mitgleidschaft bestätigt und erfahren. Die Erfahrung der Liturgie aber ist die Erfahrung des Christentums; sie ist *die* Möglichkeit und Quelle der Erkenntnis Gottes und der Teilhabe am göttlichen Leben selbst. Damit wird der östliche Begriff von *theōsis* oder Vergöttlichung aufgegriffen; Liturgie wurde als ihr vollkommenster Ausdruck und ihre vollkommenste Verwirklichung gesehen. Das ist auch der Grund, weshalb Theologie und Liturgie im Osten so eng verbunden bleiben, das eine ohne das andere nicht denkbar ist“ (ebd. 353).

[441] D 6:11; FC I, 201; *siehe* oben: Kapitel 7; Vgl. dazu NELLAS, Deification, 23-42.121-140.

[442] Vgl. S. NES, The Uncreated Light: A Iconographical Study of the Transfiguration in the Eastern Church, Cambridge 2007, 44-45.

[443] D 23:3; FC II, 529.

tes und damit Christus selbst im Inneren des Menschen einwohnt bzw. sein Licht-Geist im Herzen des Menschen ruht.[444] Hierin ist die Auffassung Aphrahats über den Glauben als die Wirklichkeit des Kommens Gottes zu dem Menschen zugleich als die geschaffene Wirkung und Verwirklichung seines Innewohnens im Glaubenden deutlich zu erkennen. Umso verständlicher ist daher auch, dass die Heilsgegenwart Gottes/Christi dauernd im dauernden Glauben des Menschen ist.[445]

Die Rede von der personalen Integrität[446] als dem „Einswerden des Menschen"[447] ist bei Aphrahat nicht nur mit der wahrnehmbaren Tatsache von der Ersterschaffung Adams zu verbinden, sondern auch mit dem Prozess des Heilsgeschehens (nach dem Sündenfall) in der ganzen Heilsgeschichte der Menschheit.[448] Gerade deshalb bleibt zu beachten: Die tragende Idee vom Heil als Engelgleichheit bzw. Christusförmigkeit oder Vergöttlichung bzw. Verherrlichung (*theōsis*) bzw. Neuschöpfung in Christus und mit Christus, dem zweiten, himmlischen Adam, besagt mehr als nur einen Neubeginn. Denn Jesus Christus ist alles und einfachhin „alles in allem" (Kol 3,11)[449]: mit ihm, in ihm und durch ihn offenbart sich der gottbezogene Anfang und Bestand der Menschheit; in ihm und mit ihm hat sie ihre erlösende Mitte und ihr zusammenfassendes Ziel,[450] was letztendlich für Aphrahat bedeutet: Der eine und einzige Gott ist Grund und Horizont aller menschlichen Wirklichkeit; Gott allein ist Herr, Felsenkraft und Ziel der Geschichte.[451] In der Tat: Der Schöpfergott ruft die ganze Geschichte als Heilsgeschichte hervor, indem er sich sprechend offenbart und darin sich selbst mitteilt. So gesehen bestätigt sich die Eingangsannahme dieser Studie über die Würde Christi als „Bild des *unsichtbaren*

---

[444] Vgl. GOLITZIN, Place, Abschnitt 38.
[445] *Siehe* oben: 5.3.1.
[446] Vgl. SCHMIDT, Typologien, 56.
[447] Vgl. S. A. HARVEY, Asceticism and Siciety in Crisis John of Ephesus and the 'Lives of the Eastern Saints', Barkeley 1990, 8.
[448] Bei EPHRÄM, *HdF* 14,5; *HcHaer* 19,4; Vgl. HARRISON, Human Person, 81.
[449] Vgl. Eph 1,23; 1Kor 15,27f.; *siehe* dazu D 6:12; FC I, 202-203.
[450] TAFT, Liturgie, 203; Vgl. EPHRÄM, *HdF* 5,7; IRENÄUS, *Epid.* 99: Die Kirche steht und fällt mit der „Ökonomie seiner (zu erg.: des Sohnes Gottes) Fleischwerdung, die die Apostel verkündigt haben"; *Adv.haer.* 3,19,1; 4,38,4; 5 praef.; 5,36,3; ATHANASIUS, *de inc.* 54 (Text: UTA, 142-143); *siehe* dazu D. A. KEATING, "You are Gods, Sons oft the Most High": Deification and Divine Filiation in St. Cyrill of Alexandria and the Early Fathers, in: Letter & Spirit 4 (2008) 225-243, hier: 232-236 (dort sind auch Belege und Literatur).
[451] *Siehe* D 23:59-60; FC II, 568-570; Vgl. dazu C. THOMA, Der eine Gott Israels als Kraft und Ziel der Geschichte, in: Jud 39 (1983) 85-97.

Gottes".[452] Dabei zeigt sich zugleich die christologisch-soteriologische Bedeutung der christlichen Liturgiefeier. Sie ist eine Aktualisierung des Paschamysteriums Jesu Christi als „der Offenbarung Gottes und seines uns betreffenden Heilsplanes".[453]

Unter diesem Gesichtspunkt ist dabei Vieles von dem schon Gesagten über Christus als das Wort, das der Bund ist und über die Bundesbrüche in der Kette der heilsgeschichtlichen Erfahrung sowie die Verhärtung bzw. Spaltung des menschlich-adamitischen Herzens (*lebbā plīgā*) heranzuziehen, ohne es hier im Detail zu wiederholen.[454] Eine solche Auffassung findet ihre Vertiefung und Weiterführung bei Ephräm dem Syrer.[455] Es geht also um die schöpferische und erlösende dynamische Wirkung des Innewohnens Gottes/Christi bzw. *seines* Geistes für die „Menschwerdung des Menschen". Der Schwerpunkt der Auffassung Aphrahats liegt in der beständigen heilwirkenden *jetzigen* Gegenwart Christi für personale Integrität und damit zusammenhänged der aktiv-antwortenden Glaubensbegegnung mit dem Heilshandeln Christi für das *īḥīḏāyā*-Leben der Asketen und Asketinnen *vor* Gott.[456]

Folgt man den bisherigen Beobachtungen über diese Verhältnisbestimmung, muss dazu bemerkt werden: Der hier entfaltete Gedanke bietet ursprünglich dem atl. Glauben eine Vorstellung für die unzerstörbare Verlässlichkeit und die unbegrenzte Sicherheit der göttlichen Gegenwart. Soviel ist auch weiterhin klar: Die schützende, helfende und erlö-

---

[452] *Siehe* dazu D 23:61; FC II, 571-572 (PS II 128,8-17).
[453] TAFT, Liturgie, 204.
[454] APHRAHAT vergleicht den Menschen ohne den Geist Gottes mit Tieren bzw. geistlosen Kreaturen. Er betrachtet ihn als Torso, also als Fragment, das der Wiedervereinigung mit dem göttlichen Geist bedarf. Durch die Vereinigung infolge der Einwohnung Gottes im Menschen gewinnt der Mensch sein eigentliches Wesen; hingegen wird der Mensch ohne den Geist Gottes im tiefsten Sinn dieses Wortes „unmenschlich"; *siehe* oben: 5.3.4.
[455] *Siehe* EPHRÄM, *HdP* 7,15-18; BECK, Glaube, 30; GOLITZIN, Liturgy, 18-20; Vgl. dazu BROCK, Syriac Orient, 10.
[456] *Siehe* D 3:2; FC II, 122 (PS I 101,18-25); D 23:59; FC II, 569 (PS II 121,10-11). So kann APHRAHAT in D 7:21; FC I, 229 (PS I 349,21-21) sagen: „Sie (zu erg.: die Getauften) halten Wache Tag und Nacht und bellen wie Hunde, wenn sie über das Gesetz nachdenken Tag und Nacht (Ps 1,2). Sie lieben unseren Herrn und lecken seine Wunden, wenn sie seinen Leib nehmen und ihn auf ihre Augen legen und ihn lecken mit ihren Zungen, wie ein Hund seinen Herrn ableckt"; Vgl. CHILDERS, Virtuous Reading, 57; dazu auch S. P. BROCK, *Maggnānūtā*: A Technical Term in East Syrian Spirituality and Its Background, in: P. CRAMER (ed.), Mèlanges Antoine Guillaumont. Contributions à L'ètude des Christianismes Orientaux, Genève 1988, 121-129. Ähnlich bei EPHRÄM (Sermones II,4 Linie 9-10) ist der eucharistische Christus gleichsam wie eine Perle, die zum Gegenstand gläubiger Betrachtunng gilt, also „wenn sie seinen Leib nehmen und ihn auf ihre Augen legen"; Vgl. ActThom 143; *siehe* dazu: MURRAY, Mary, 126; BROCK, Mary and the Eucharist, 56; *siehe* auch oben: 1.2.3. (mit Anm. 148).

sende Wirkung der Einwohnungsgegenwart Gottes/Christi in den sakramentalen Ökonomie der Taufe und Eucharistie ermöglicht es den Gläubigen ein gottgemäßes *īḥīḏāyā*-Leben zu führen; sie fordert zugleich aber zu einem dem Geist gemäßen Lebenswandel bzw. einer Lebensentwicklung und zur täglichen Bewahrung der Jungfräulichkeit (*b^{e}ṯūlūṯā*) und Heiligkeit (*qaddīšūṯā*) bzw. Einheitlichkeit (*īḥīḏāyūṯā)* im Leben auf.

Der Mensch als die Gott dargebrachte Gabe

In der Ausführung über die Adam-Christus-Typologie ist der Gedanke Aphrahats von Jesus als einer „Korporativpersönlichkeit“ zu entnehmen.[457] Denn Jesus befreit den Menschen von der Schuld Adams nicht dadurch, dass er Adam schlicht hinter sich lässt, sondern indem er ihn, sein Geschick und seine Geschichte in sich aufnimmt, sich leibhaft mit ihm verbindet und so alles wieder neu herstellt. Der Mensch wird also immer im sühnenden Handeln Christi eingeschlossen.[458] Aphrahat sagt:

> „Obgleich er (zu erg.: Christus) nichts bedurfte, wurde unserer Bedürftigkeit wegen jener Ausweg gefunden. *Was uns gehört, hatte er auch schon von Anfang an*. Aber wer hätte uns das Seinige gegeben? Wahr ist nämlich das, was unser Herr uns verheißen hat: «Wo ich bin, werdet auch ihr sein» (Joh 14,3)“.[459]

In enger Verbindung mit der sprachlichen Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* spricht Aphrahat von ihr als dem „Anfang unserer Auferstehung“.[460] Wie bereits mehrmals erwähnt, bringt Jesus in seiner Funktion als Geschenk des Gebers (Gottes) die Menschen dem Geber nahe.[461] Im Zuge dieses letzten Gedankens ist eine Bemerkung darüber angebracht, dass die typologische Betrachtungsweise Aphrahats ein entscheidendes Argument dafür liefert, dass die Sühnetätigkeit Christi mit seiner Inkarnation beginnt. So kann Aphrahat bezeugen:

> „[…] weil Jesus sich mit dem Leib umkleidete und sich demütigte, befreite er die Kirche und ihre Söhne.“[462] „Als Jesus, der Töter des Todes, kam, zog er den Leib an aus dem Samen Adams, wur-

---

[457] *Siehe* oben: 9.3.1.
[458] BRUNS, Christusbild, 147.193; SHCHURYK, *L^{e}bēš pagrā*, 424-425; Vgl. BROCK, Holy Spirit, 64-65 (mit weiterer Belege von Ephräm dem Syrer); *siehe* auch oben: 9.2.
[459] D 6:10; FC I, 198-199 (Kursivierung vom Verfasser).
[460] *Siehe* oben: 12.1. (mit Anm. 7).
[461] *Siehe* oben: 12.2.4. (mit Anm. 153-156).
[462] D 21:20; FC II, 493 (PS I 980,15-17); bei EPHRÄM, *HdP* 6,7-8; das Paradies als „Garten des Lebens” gilt als Typus der Menschen und der Kirche; *siehe* dazu SCHMIDT, Typologien, 78-81; BROCK, Hymns of

de in seinem Leibe gekreuzigt und kostete den Tod […].“[463] „[…] Wäre er nicht geboren wie wir, hätte ihn der Weg nicht zum Tod geführt […] Wenn Christus nicht in seinem Leib, den er von uns (hatte), gestorben wäre, hätte er kein Unterpfand gehabt, um es uns zu überlassen, damit wir es vertrauensvoll entgegennähmen und so das Leben hätten aus dem Tod.“[464] „Josef wurde Vater Jesu Christi genannt. Jesus wurde aus der Jungfrau Maria geboren, aus dem Samen des Hauses David (vgl. Mt 1,13-16).“[465] „Er (zu erg.: Gott) sandte den Starken in der Gestalt unserer Schwachheit, um unsere Schwäche gegen die Macht des Bösen zu stärken. Er zog den Leib aus dem Staub an und zog ihn zu seiner Natur.“[466] „Der Anfang unserer Auferstehung ist der Leib, den er (zu erg.: Christus) von uns angezogen, aus der Knechtschaft befreit und zu sich hinaufgeführt hat.“[467]

Gemäß Aphrahat findet das sühnende Opferhandeln Christi seinen Gipfelpunkt im Abendmahlssaal. Diese Erklärung ist keineswegs unbegründet, denn darin kommt die freiwillige und bewusste Liebes- und Lebenshingabe Jesu, „die er bis ans Ende bewahrt“,[468] deutlich zum Ausdruck. Mit der Aufnahme dieser Exegese fließt ein weiterer Gedanke in Entsprechung mit der syrischen Überlieferung ein: Der Kreuzestod Jesu auf dem Golgothafelsen ist Konsequenz zugleich Abschluss und Besiegelung dieser geschenkten Selbstbindung und gnadenhaften Selbsthingabe Gottes. Demnach kommt die tragende Rolle der christlichen Liturgiefeier (Taufe und Eucharistie) als der gemeinsame existenzielle Ausdruck der Selbstschenkung Gottes in Christus und der Beziehung des Menschen Jesus zu Gott, seinem Vater, klar zum Vorschein.[469]

Weiters ist auch zu beachten, dass das Verlassen der Scheol im triumphalen Sieg als „Töter des Todes“ (*qātoleh d-mautā*) zugleich bedeutet, dass der Gekreuzigte als Fleischgewordener in seinem Leib bzw. in seiner Menschennatur das ganze Menschsein ins Adamsparadies zu Gott zurück trägt. Jesus, der Erhöhte, ist verherrlichtes Menschsein:

Paradise, 52-53; Vgl. auch *LG 12* (c. 285); hier ist die Rede von „drei Kirchen“, nämlich die Kirche im Himmel, die Kirche auf der Erde und die „kleine Kirche“ im Herzen des Menschen.

[463] D 22:4; FC II, 501 (PS I 996).

[464] D 23:11; FC II, 538 (PS II 32).

[465] D 23:20; FC II, 549 (PS II 65).

[466] D 23:49; FC II, 559 (PS II 96).

[467] D 23:50; FC II, 560 (PS II 97).

[468] D 23:51; FC II, 560 (PS II 98).

[469] TAFT, Liturgie, 213.216; *siehe* dazu K. GAMBER, Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche (Studia Patristica et Liturgica 9), Regensburg 1980, 34-42.

„Denn was er (zu erg.: Christus) von uns genommen hat, ist bei ihm in Ehre, und ein Diadem ist um sein Haupt gelegt (vgl. Hebr 2,9) […] Das Unsrige thront bei ihm in Ehre, und ein Diadem ist um sein Haupt gelegt; er lässt es bei König thronen“.[470]

Jesus Christus ist also der Darbringer zugleich der Dargebrachte. Was hier weiter auffällt, sind die Menschen in diesem proexistenten Sühnetod und Opferhandeln Christi immer mit eingeschlossen: Denn „[A]ls er (zu erg.: Christus) zu uns gekommen war, nahm er von uns das Unterpfand und ging an seinen Ort und sprach zu uns: «Ihr seid in mir, und ich bin in euch» (Joh 14,20). Der Apostel hat gesagt: «Er hat uns hinaufgeführt und uns bei sich im Himmel einen Platz (*ʾaṯrā)* gegeben».“[471] In dieser Sicht ist die funktionale Bedeutung der christlichen Liturgie gemäß Aphrahat zu entnehmen. Ihr Dienst besteht eben darin, Jesus darzustellen, der in uns handelt, uns schützt und rettet, uns in die persönliche Begegnung und Beziehung mit Gott bringt und als der lebendige, rettende Heilsbringer mit uns in freundlicher und bräutlicher Gemeinschaft der *q^{e}yāmā* ist.[472]

12.5. Der *Anti*judaismus – die Kehrseite der Christologie

Das *anti*jüdische Denken Aphrahats kann als Kehrseite seiner christologischen Hermeneutik angesehen werden. Für das hier zu behandelnde Thema sind drei Gesichtspunkte von Bedeutung.

Erstens ist auf die Verankerung seiner Argumentation in der Kontinuität biblischer Betimmungen zum jüdischen Pescha nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer im Jahr 70 n.Chr. hinzuweisen. Im Blick auf die bisherige Erörterung geht es hier um die Frage nach dem rechtmäßigen Ort der Paschafeier. Das kommt besonders im folgenden Passus zum Ausdruck:

„Groß und staunenswert sind diese Symbole, mein Lieber: Als Israel in seinem Land war, durfte es das Pascha nur in Jerusalem halten (vgl. Dtn 16,5ff.). Heute aber, da sie unter alle Völker und Zungen, unter Unreine und Unbeschnittene zerstreut sind, essen sie ihr Brot in der Unreinheit unter den Völkern, wie Ezechiel über sie gesagt hat, als er (zu erg.: Gott) ihm das Zeichen anwies, in Unreinheit sein Brot zu essen, und er ihn folgendermaßen bat: «Herr der Herrn, meine Seele ist

[470] D 6:10; FC I, 199.
[471] D 23:50; FC II, 559; *siehe* dazu D 21:18; FC II, 492; D 23:51-52; FC II, 560 (PS II 100,2-9) (Text ist bereits zitiert in: 3.2.2 und 4.4).
[472] TAFT, Liturgie, 208.

nicht beschmutzt. Auch ist kein unreines Fleisch in meinen Mund gekommen» (Ez 4,14). Wenn es Israel nämlich wie ich oben gesagt habe, nicht erlaubt war, als es noch in seinem Land war, an jedem beliebigen Ort das Pascha zu feiern, sondern nur vor dem einen Altar in Jerusalem (vgl. Dtn 16,5), wie soll es ihm heute möglich sein, das Geheimnis des Pascha zu begehen, da es unter Fremdvölker zerstreut ist? Also haben sie überhaupt keine Erlaubnis dazu."[473]

An anderer Stelle schreibt Aphrahat:

„Diese wenigen Worte der Beweisführung habe ich dir aufgeschrieben, damit du dich gegen die Juden verteidigen kannst, weil sie die gewohnheitsmäßige Zeit des Pascha einhalten, entgegen dem Gebot und ohne Erlaubnis. Sie stellen Schrein und Lade des Bundes wieder her, obwohl es ihnen nicht geboten wurde. Sie verstehen nicht den Propheten, der gesagt hat: «Sie werden nicht mehr sagen: 'Die Bundeslade des Herrn', auch wird sie nicht mehr in (ihrem) Herzen aufsteigen, noch werden sie sich daran erinnern, noch werden wir sie heimsuchen, noch soll sie weder angefertigt werden» (Jer 3,16). Also hat er gesagt, sie solle nicht wieder angefertigt werden, noch solle sie im Herzen aufsteigen, nocht solle dazu Anweisung gegeben werden. Wisse, mein Lieber, wer das tut, übertritt das Gebot."[474]

Thematisch, wie aus den angeführten Stellen deutlich zu sehen ist, kritisiert Aphrahat die gesetzlose Festpraxis der zeitgenössischen Juden. Die biblische Grundlage seiner angeführten Kritik ist die Vorschrift der deuteronomischen Kultzentralisation, der zufolge verboten ist, das Peschalamm irgendwo außerhalb Jerusalems bzw. des Jerusalemer Tempels, des einzigen Ortes (*māqōm*), „den der Herr dein Gott erwählt hat",[475] zu opfern (Dtn 16,5).[476] Wieder ist die *anti*jüdische Folgerung zwingend: Die Liturgiepraxis des Pescha in der Synagoge, aber auch andere Feste und Fastenzeiten der nachbiblischen Juden in der Diaspora stehen ganz gegen die göttliche Heilsordnung.[477]

---

[473] D 12:3; FC II, 300.
[474] D 12:11; FC II, 310.
[475] D 12:1; FC II, 299; Vgl. EPHRÄM, *HdA* 21,3-4. 21-22.24; GAMBERONI, *māqôm*, Sp. 1121; *siehe* dazu F. DUMERMUTH, Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen, in: ZAW 70 (1958) 59-98, hier: 61ff; I. WILSON, Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy (SDLDS 151), Atlanta 1995, 204-217.
[476] GRETHER, Name, 31-35; van der WOUDE, *šēm* Name, 951-957; Vgl. EPHRÄM, *CDiat* 14,13; 18,10; hier ist die Hervorherbung Jerusalem (gemäß Dtn 12,18; vgl. Lk 13,33) als Ort des Todes Christi.
[477] Vgl. JUSTIN, *dial*. 46,2; hierzu BUCHINGER, Jüdische Feste, 187; dazu die weiterführenden Ausführungen von M. MACH, Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian Anti-Judaism, in: O. LIMOR/G. G. STROUMSA (ed.), Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10), Tübingen 1996, 27-47; Vgl. dazu RUETHER, Nächstenliebe, 137 (mit Anm. 80). 149; CH. SHEPARDSON, Paschal Politics: Deploying the Temple's Destruction against Fourth-Century Judaizers, in: VigChr 62 (2008) 233-260, hier: 251. Zu erwähnen sind hier auch die Hinweise zu einer ähnlichen Aussage von JOHANNES

Zur weiteren Begründung seiner Position – das ist der *zweite* Gesichtspunkt – verweist Aphrahat dem gelehrten Disputator des Volkes gegenüber auf verschiedenen prophetische Texte, die den Untergang Jerusalems sowie die dauerhafte Zerstörung des Zweiten Tempels und das Exil der Juden[478] als Folgen der Sünde Israels voraussehen.[479] Um seine Kritik über die Unrechtmäßigkeit der jüdischen Haus-Pescha-Feier,[480] also der Feier in den Familien gemäß dem Mischna-Traktat Pesachim 10,[481] zu untermauern, hebt Aphrahat die Kirche als einziges „Haus" der Völkerfamilien hervor, in dem die bekennende, versammelte Gemeinde das Pascha Gottes dem Gesetz Christi gemäß feiert.[482] Aus dieser christologischen und ekklesialen Beschreibung Aphrahats lässt sich entnehmen, dass das jüdische Peschafest aufgrund der Zweiten Tempelzerstörung sein Ende findet.[483] Im Zusammenhang damit sind auch alle Institutionen dieses Alten Bundes mitsamt der Tora, der mosaischen Gesetzsgebung und der kultischen oder liturgischen Ordnungen und damit die des Priestertums im Jerusalemer Tempel als beendet erklärt.[484] Auf dem Hintergrund der Hermeneutik Aphrahats gewinnt diese Aussage zweifellos eine polemische Pointe.

Wie in der Darlegungen der frühsyrischen Kirche geläufig, handelt es sich hier um das Ende der jüdischen Peschafeier als Typos nach Gottes Willen, weil sie ihre Wahrheit, Verwirklichung und Erfüllung im Christusereignis gefunden hat. Diese sehr gezielte christologische Aussage führt weiter zum christlichen Paschamahl, das an die Stelle des jüdischen getreten ist. Hiermit ist der *anti*jüdische Ton nicht zu überhören, der der christologisch begründeten Ersetzung/Substitution des bleibend erwählten Judentums als

---

CHRYSOSTOMUS; *siehe* dazu W. KINZIG, 'Non-Separation': Closeness and Co-Operation between Jews and Christians in the Fourth Century, in: VigChr 45 (1991) 27-53, hier: 35f.

[478] D 21:3-6; FC II, 478f. (mit Verweis auf Dan 9,24.27; Ez 16,55; Dtn 29,22; Am 5,2); D 21:8; FC II, 492 (mit Beweis auf Dan 9,6.24; Lk 19,44); D 5:22; FC I, 174f; D 9:8; FC I, 264; *siehe* auch oben: 10. Kapitel (*bes.* 10.3.1; 10.6.1; 10.6.2); Vgl. EPHRÄM, *HdA* 17,14-17.

[479] D 12:3; FC II, 300-301; *siehe* auch oben: 10.6.

[480] Die Rede von der Freigabe der Hausschlachtung gemäß Dtn 12,15-16.21; 14,24; 15,22 wird hier von APHRAHAT nicht berücksichtigt.

[481] Weitere Diskussion bei ROUWHORST, Quratodeciman, 170.

[482] *Siehe* dazu D 23:53.55; FC II, 563.565; hier ist auch die Rede von der Kirche als ein Haus; Vgl. LOHSE, Passafest, 87; P. J. BOTHA, A Comparison between Aphrahat and Ephrem on the Subject of Passover, in: Acta Patristica et Byzantina 3 (1992) 46-62, hier: 51.

[483] Vgl. JUSTIN, *dial*. 40,1f.

[484] RUETHER, Nächstenliebe, 136; *siehe* oben: 10.1.

Volk Gottes durch die heidenchristlichen Kirche als das neue Volk Gottes entspricht.[485] Da sein Disputpartner diese Vorankündigung sowie ihre Verwirklichung und Konsequenz nicht wahrnehmen oder anders verstehen will,[486] bezeichnet Aphrahat ihn als „Unverständigen“,[487] ja, sogar mit zusätzlicher Schärfe als „dummen und idiotischen Menschen“.[488]

Hinsichtlich der Sünde Israels nehmen die geschichtliche Ablehnung, Verfolgung und Ermordung der Propheten eine herausragende Stellung ein. So setzt Aphrahat hier einen *dritten* Gedanken ein, der auf die historische Tempelzerstörung in der jüdischen Geschichte aufbaut. Die Sündhaftigkeit Israels erreicht ihren Höhepunkt bei der Verfolgung und Tötung Christi, des großen Königs und Propheten.[489] Bezüglich der Verleumdung bzw. Verfolgung Christi verdeutlicht Aphrahat unter anderem:

> „Auch Jiftach war verfolgt, und Jesus war verfolgt. Jiftach wurde von seinen Brüdern aus dem Hause seines Vaters verjagt (vgl. Ri 11,2); Jesus wurde von seinen Brüdern verjagt und ans Kreuz gebracht.“[490] „Auch Hiskija war verfolgt, und Jesus war verfolgt. Hiskija wurde verfolgt und geschmäht von seinem Feind Sanherib; Jesus wurde geschmäht von einem törichten Volk.“[491] „Auch Joschija war verfolgt; Jesus war verfolgt. Joschija wurde verfolgt und vom hinkenden Pharao getötet; Jesus wurde verfolgt und getötet vom Volk, das durch seine Sünden hinkte.“[492] „Auch Mordechai war verfolgt, Jesus war verfolgt. Mordechai wurde vom Übeltäter Haman verfolgt; Jesus wurde vom aufrührerischen Volk verfolgt.“[493]

---

[485] Besonders bei Ephräm *siehe*: P. J. BOTHA, Antithesis and Argument in the Hymns of Ephrem the Syrian, in: HTS 44 (1988) 581-595; *DERS.*, Christology and Apology in Ephrem the Syrian, in: HTS 45 (1989) 19-29; *DERS.*, Polarity: The Theology of Anti-Judaism in Ephrem the Syrian’s Hymns on Eastern, in: HTS 46 (1990) 36-46; Vgl. dazu B. KLAPPERT, Jesus Christus zwischen Juden und Christen, in: *DERS.*/H. STARCK (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, Neukirchen 1980, 138-166.

[486] Die Verschiedenheit der Deutung der Jerusalemer Tempelzerstörung durch das rabbinische Judentum und das Christentum in der Zeit der Alten Kirche kann hier nicht weiter dargestellt werden; *siehe* dazu: H.-M. DÖPP, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (TANTZ 24), Tübingen u.a. 1998, *bes.* 10. und 13. Kapitel: 201-218. 248-275; SHEPARDSON, Paschal Politics, 237-238 (mit weiterer Literatur); *siehe* auch oben: 2.4.2 (Anm. 126).

[487] Vgl. D 18:7; FC II, 437; D 19:3; FC II, 444 („Ein Volk ohne Sinn und ohne Verstand“ [Dtn 32,28]).

[488] D 12:5; FC II, 302; auch dazu D 18:1; FC II, 431.

[489] Vgl. HEID, Kreuz, 42.

[490] D 21:12; FC II, 487.

[491] D 21:16; FC II, 489.

[492] D 21:17; FC II, 490.

[493] D 21:20; FC II, 493.

Im 10. und 15. Kapitel der *XXI. Demonstratio* „Über die Verfolgung“ spricht Aphrahat nachdrücklich von den Juden als „mörderischem Volk“.[494] Wie auch an anderen Stellen, an denen er die biblisch-historischen Texte auslegt, bezieht er seine Aussagen besonders auf die endgültige Verwerfung und Vertilgung der Juden durch Gott als Folge des „Herrenmordes“.[495] Worauf oben schon verwiesen wurde, verneint Aphrahat explizit hier die fundamentale Prärogative Israels als ersterwähltes Volk Gottes, ja, seine bleibende Erwählung und sein Existenzrecht als Heilsbund, so auch die heilsgeschichtliche Enteignung der Geschichte Israels und die Substitution der Synagoge durch die triumphierende Kirche.[496]

12.6. Zusammenfassung

In diesem Kapitel steht das Christusbild Aphrahats als das „wahre Paschalamm“ im Mittelpunkt der Betrachtung. Dadurch, dass Aphrahat den Sinn dieser bibelbezogenen Bildrede fest mit dem göttlichen Benennungsname Christi als dem guten Hirten verbindet, lässt sich sein theologisches Christusbild wahrnehmen: Jesus Christus ist Heils*gabe* Gottes. Hierzu sind zwei Gedanken von Bedeutung. Zum einen geht es um die Betonung der singulären Beziehung Jesu zu bzw. seiner innersten Einheit mit Gott, dem guten Hirten; zum anderen ist es die Hervorhebung der Sonderstellung und Funktion Christi – bildlich als guter Hirte zugleich als fehlerloses, schuldloses Lamm – als Sichtbarmachung und Erweis der Güte sowie Freundlichkeit und der liebenden Barmherzigkeit Gottes: „In seinem Blut (zu erg.: Christi) hast du uns erlöst, durch ihn (zu erg.:

---

[494] D 21:10.15; FC II, 485.489; dazu auch D 16:8; FC II, 415-416; hier bezeichnet APHRAHAT die Juden als „Söhne Kains“; damit identifiziert er den Satz in Joh 8,44: „er (zu erg.: euer Vater) war von Anfang an ein Mörder“ Kain; D 21:18; FC II, 491, hier spricht er vom Juden als einer „Sammlung (zu erg.: Synagoge) von Missetätern“; Vgl. EPHRÄM, *HdF* 12,9; *HcHaer* 39,11; MELITO, Passa-Homilie, § 96. 114-118; *siehe* dazu: A. STEWART-SYKES, Melito’s Anti-Judaism, in: JECS 5 (1997) 271-283; RUETHER, Nächstenliebe, 123.127; S. G. WILSON, Passover, Easter, and Anti-Judaism: Melito of Sardis and Others, in: J. NEUSNER/E. S. FRERICHS (ed.), “To See Ourselves as Others See Us” Christian, Jews, “Others” in Late Antiquity, California 1985, 337-355, hier: 348.350f.; M. FIGURA, Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes, in: IKaZCom 39 (2010) 33-38, hier: 37.

[495] *Siehe* oben: 10.6.3.

[496] Vgl. S. G. WILSON, Melito and Israel, in: *DERS.* (ed.), Anti-Judaism in early Christianity: Separation and Polemic (SCJ 2/2), Waterloo/Ontario 1986, 81-102; G. G. STROUMSA, From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?, in: O. LIMOR/*DERS.* (ed.), Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10), Tübingen 1996, 1-26, hier: 22.

Christus) haben wir dich (zu erg.: Gott) erkannt.“[497] Dieselbe bildgebende Funktion bietet auch schon der von Aphrahat verwendete Benennungsname Christi als der „Anfangsstein der Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens (*kēpā rēšāytā d^{e}-šawyūṯā wa-ḏ^{e}-raḥmē*).“

Aphrahat greift die biblisch-jüdische Bildrede vom Blut-Leben auf, gewichtet sie aber christologisch in einer Paschalamm-Typologie. Hier setzt seine Argumentation von der Typosbeziehung der soteriologischen Funktion der geschlachteten Lämmer und des Kreuzestodes Jesu Christi ein. Dabei geht es hier schwerpunktmäßig nicht um den Tod an sich, sondern um die wahrnehmbare Heilsbedeutung des Blut-Lebens des Paschalammes als Offenbarung der Gerechtigkeit und des liebenden Ebarmens Gottes gemäß der ursprünglichen Tradition der biblisch-jüdischen Vorstellung. Nach Aphrahat konzentriert sich im Leiden-Tod Jesu seine univesale und definitive Heilsbedeutung, die sein ganzes proexistentes Leben umfasst. Demzufolge ist die Grundlage und der Ausgangspunkt der Christus-Paschalamm-Typologie Aphrahats zu verstehen: Es geht um die Fortsetzung, Radikalisierung und die Erfüllung der Liebes- und Lebenshingabe Gottes in Jesus Christus, dem wahren Paschalamm. In diesem Zusammenhang spricht Aphrahat eindeutig von Jesus Christus und der Gesamtheit seines Ereignisses als Siegel der Wahrheit der Gottesliebe.

Das theologische Christusbild Aphrahats, wie es sich aus den alttestamentlichen Zitaten ergibt, ist damit in einem biblisch-heilsgeschichtlichen Kontext situiert und bewegt sich im Rahmen der ersten, leibhaftigen Erscheinung Christi in Niedrigkeit (im Schoß Maria der Jungfrau) bis zum Kreuzestod auf Golgotha hin und weiter bis zum Eintritt in den Schoß der Erde, in die Scheol und seiner Auffahrt in das himmlische Adamparadies – zur Herrlichkeit und Verherrlichung im Schoß des Vaters, einschließlich seines tragfähigen und heilswirksamen Innewohnens in der „Mitte des Gartens des Lebens“, also mitten unter den Menschen (der Kirche) in der eucharistischen Fleischwerdung und im Herzen der einzelnen Gläubigen.

Die eucharistische Neugegenwartsweise Christi in seiner verherrlichten Menschennatur und der einwohnende Christus im Menschenherzen ist Heilsgabe Gottes, die die betrof-

[497] D 23:53; FC II, 563.

fene Person von ihrer „Mitte“ und ihrem „Zentrum“ aus zum großen Tempel Gottes „macht“. Dies bewirkt persönliche Begegnung und mystische Vereinigung mit Gott, der den Menschen als sein erlöstes Eigentum, seinen Freund und seine Braut an sich zieht, sich mit ihm verbindet und verbündet. Mit diesem Gedanken gewinnt die Lehre von der erfüllten und endgültigen Bedeutung der Offenbarung Christi einen weiteren Aspekt: Die göttlich-offenbarende Gegenwart in der Liturgie der Kirche und im Herzen des Menschen ist die Ursache des schauenden Erkennens. Die Folgerung, die Aphrahat daraus zieht, kann so lauten: mit dem im Menschen innewohnenden Christus dürfen die Asketen und Asketinnen jetzt zum Paradies, dem Lager der Schechina Gottes, „fliegen“ (= emporsteigen). Von ihrem „Standort“ und „Selbst-Stand“ aus, als den erlösten und wachenden Engel auf Erden, dürfen sie das göttliche Angesicht, d.h. den herrlichen Glanz der Schechina Gottes auf seinen Thron schauen und sehen; inmitten der ganzen „oberen Familie Gottes“ und gemeinsam in der himmlischen Liturgie mit den wachenden Engel des Himmels dürfen sie dienend und anbetend *vor* Gott stehen.[498] Die christliche Spiritualität ist für Aphrahat eine biblische und liturgische Spiritualität. Was die Besonderheit seines Ansatzes betrifft, liegt hier in einem Prozess der Vertiefung bzw. der Internalisierung der Apokalypse.

Die ganze Folge der Darlegungen Aphrahats ist von der Feststellung eingerahmt, dass sich die Vollendung des Lebens in der paradiesischen Glanzherrlichkeit bei Gott dem Vater findet. Methodisch gilt umso mehr das durchgängige Bemühen Aphrahats, die Heilsgeschichte als Einheit zu begreifen, in der das Bekenntnis der Heilshoffnung auf die eschatologische Herrlichkeit des Menschen Anhaltspunkte für eine Interpretation sucht. Aus der glaubenden Überzeugung, dass die Vollendung der Menschheit schon mit Christus eingebrochen ist, indem er den Menschen anfangsweise mit sich führt, ist eine Verbindung von Sühne- bzw. Opfergedanken und mystisch-asketischer *īḥīḏāyā*-Lebensform der Asketen und Asketinnen zu entnehmen. Dass in diesem Zusammenhang die Aufforderung zum „Schmücken“ des Leibes als des großen Tempels Gottes und zur „Darbringung“ des leiblichen Lebens auf den „Herzens-Altar“ im reinen Gebet

[498] *Siehe* oben: 5.3.3.; 6.4. und zuletzt 12.2.4.

(*qurbānē d^{e}ḵayyā*) als Opfer-Gabe herangezogen wurde, ist an sich begründet.[499] Das Opfer wird also anthropologisch und liturgisch als Gebet mit reinem Herzen aufgefasst. So kann Aphrahat sagen:

> „O du, der du betest, gedenke, dass du vor Gott ein Opfer darbringst! Schämst du dich denn nicht, Gebete darzubringen als Opfer, die nicht ohne Tadel sind?“ „Das Gebet, welches für dich mit Gott spricht“.[500]

Auf dem Hintergrund der christlichen Spiritualität ist ihr Zweck nach der Auffassung Aphrahats hervorzuheben. Es handelt sich da um das Leben Christi zu leben. Thematisch wiederholt sich hier die Gedankenverknüpfung zwischen der Menschengestalt Gottes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie bietet aber zugleich jene zwischen der Erniedrigung Gottes und der Erhöhung des Menschen.

Wie schon im 10. Kapitel dieser Arbeit bemerkt wurde, sind die vom Zeitgeist geprägten *anti*jüdischen Aussagen Aphrahats und die damit unweigerlich verknüpfte *anti*jüdische Hermeneutik in seinen Darlegungen klar erkennbar. Aphrahat zieht die Thematik des christlichen Pascha bewusst heran, um das Verhältnis zwischen dem Altem und dem Neuen Bund, zwischen Judentum und Christentum christologisch fundiert darzulegen.

Es bleibt grundlegend, dass das biblische Pascha bei Aphrahat tief im alttestamentlichen Typos (*ṭupsā*) des Leidens der Menschheit als Folge der Sünde Adams verankert ist. Die Befreiung des Menschen aus Sünde und Tod hat ihr konkretes Symbol in der historischen Befreiung Israels aus Ägypten. Der Übergang vom Typos (*ṭupsā*) zur Wahrheit (*š^{e}rārā*) vollzieht sich aber mit dem Kommen Gottes in der Fleischwerdung Jesus Christi und demnach mit der Erfüllung dieser Typologie im Christusereignis. Enthalten seine Darlegungen eine typologische Auslegung des Auszuges aus dem Totenhaus Ägyptens, so ist Aphrahat der Überzeugung, dass das atl.-jüdische Peschalamm Jesus Christus, das wahre Paschalamm Gottes, versinnbildlicht. Ähnlich wie es bei der Christologie Ephräms und der Osterpredigt Melitos, des Bischofs der lydischen Stadt Sardes, zu sehen ist, steht Aphrahat ganz in der Linie der johanneischen Passionschronologie. Als das wahre Paschalamm wurde Jesus auf dem Golgothafelsen geopfert und ist dadurch an die

---

[499] D 4:18; FC I, 152f. (PS I 177,4-9); Vgl. D 14:34; FC II, 367-368; *siehe* auch oben: 5.3.3.; dazu BROCK, Fire, 239; bei EPHRÄM, z.B. *HdF* 11,11f.; 72,10; dazu BRUNS, Arius hellenizans?, 49.
[500] D 4:13; FC I, 148; D 4:18; FC I, 153 (PS I 177,9); Vgl. D 9:4; FC I, 259 (PS I 416,25).

Stelle des atl.-jüdischen Peschalammes getreten. Die biblisch gerechtfertigte liturgische Tradition vom Pesachlamm wird also durch Jesus, dem wahren Paschalamm, ersetzt. Diese bezeugt zugleich eine tiefe Verbindung zwischen dem Taufgeheimnis und dem Paschamysterium. So ist es auch nicht weiter verwunderlich und nur so typologisch erklärbar, dass die christliche Liturgie Epiphanie dieser letzten und endgültigen Wirklichkeit Gottes ist.

In diesem Zusammenhang spielt die funktionale Bedeutung des biblischen Pascha als prophetischer Typos des Leidens und des Todes Christi und die damit verbundene Heilsbedeutung für die Christen eine tragende Rolle. Infolgedessen kommt dann die liturgische Realisation als eine tätige Prophetie im Sakrament der Taufe bzw. in der gedenkenden Jahresfeier der christlichen Pascha-Eucharistie am 14. *Nisan* in der Kirche als einzigem „Haus“ der Völkerfamilien in den Blick. Im Zusammenhang mit dem Erlösungs- bzw. Schutzmotiv der biblisch jüdischen Tradition ist Jesus Christus das lebendige Tempel-Heiligtum und der legitime Ort und zugleich das sichtbare Angesicht Gottes. Aphrahat geht es vor allem um die theologisch-christologische, aber biblisch-jüdische verankerte Frage: „Wo ist Gott?“ Darin beinhaltet sich zudem die Frage: „Wo ist nun eigentlich die wahre Stätte der Gottesverehrung?“ Hier bestätigt sich wieder, dass die formalen *anti*jüdischen Aussagen Aphrahats, die Juden und Christen, Israel und Kirche trennen, als Kehrseite seiner theologisch-christologischen und typologischen Schrifthermeneutik zu verstehen sind.

Abschließend ist folgendes zu bemerken: Dieses gedankliche theologisch-christologische Unterscheidende, ja Trennende zwischen Christentum und Judentum gilt jedoch noch nicht als Grund eines unterschiedlichen Festtermins von der frühsyrischen und nachbiblisch-jüdischen Paschafeier. Leider hat diese Israel- und Judentumsbezogenheit in der terminlichen Parallelität nur bis zum 5. Jh. n.Chr. gedauert. Demnach scheint der vorausgehende „Ostersfeststreit“ mit Großkirche des Orbis Romanus im 2. Jahrhundert und die Radikalisierung der *antijü*dischen Abgrenzung des ersten ökumeni-

schen Konzils von Nizäa (325)[501] zum Durchbruch der quartodecimanischen Minderheit in Kleinasien, Mesopotamien und Syrien beigetragen zu haben.[502]

[501] *Siehe* dazu THORNTON, Problematical Passovers, 408 mit Anm. 26 (Hinweis auf die Erwähnung der Konzilsentscheidung bei EUSEBIUS, *De Vita Constantini, 1.3,18-19* und *De Solemnitate Paschali, 8 (PG 24,701c-d)*; ATHANASIUS, *De Synodis 5* und *Ep. Ad Afros Episcopos, 2*; SOCRATES, *h.e. 1.9* und *5,22*).

[502] *Siehe* dazu F. BLANCHETIÈRE, The threefold Christian anti-Judaism, in: G. N. STANTON/G. G. STROUMSA (ed.), Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity, Cambridge 1998, 185-210, hier: 200; er bemerkt: „The decision taken by the Council of Nicea no longer follow the Jewish system of calculating the date of the Passover, and thereby to fix the date of Easter at a different time, was a significant one in so far as it marked the final step in separating Christianity from Judaism. The text containing the decision taken by the Council of Nicea is only available today in the form published by J. B. Pitra (Cantalamessa 1978 no. 53). According to this version, all that the Council required was for the churches to bury their differences and to celebrate their festivals on the same date, a decision everyone was supposedly happy accept.“

Dritter Teil : „*Auch* wir nennen diesen Christus Sohn Gottes“ – Zusammenfassende Übersicht, Ergebnis, Schlussbetrachtung und Ausblick

„Mit vielen Namen ist er (zu erg.: Jesus) bezeichnet worden.
Doch lassen wir all dieses beiseite, und zeigen wir von ihm,
dass er Sohn Gottes *ist* und Gott, der von Gott gekommen ist.“[1]
„Nachdem Jesus von den Toten erstanden war,
gab ihm sein Vater einen großen und überragenden Namen,
dass seine Brüder sich ihm unterwarfen
und seine Feinde unter seine Füße gelegt wurden (vgl. Phil 2,9f).“[2]
„Von Jesus als Gott reden heißt,
seine Beziehung zu dem einen Gott erfahren und benennen.“[3]

„*Auch* wir nennen diesen Christus Sohn Gottes.“ Diese Stellungnahme weist zunächst auf die christliche Erkenntnis und das österliche Glaubensbekenntnis hin, dass Jesus der Christus ist. Die verwendete Bezeichnung „Messias“ (*m^{e}šīḥā*) – Christus (*Χριστός*) geht von der konkreten Person Jesus von Nazareth und von den geschichtlichen Ereignissen um Jesus aus. Der Jude Jesus von Nazareth ist der vom Geist Gesalbte Gottes; er ist der „König Christus“ (*malkā m^{e}šīḥā*). Demzufolge ist sein Benennungsname „Sohn Gottes“ (*b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhā*). Die Begründung aus dem Glaubensmotiv ist zu beachten: „Durch den wir Gott erkannt haben.“[4] All dies galt als Gegenstand der vorgelegten Untersuchung.

Sie untersuchte das biblische Christusbild basierend auf den von Aphrahat syrisch geschriebenen *23 Demonstrationes*. In diesen literarischen Begegnungen mit Aphrahat ist festzuhalten, dass seine Darlegungen unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und apologetische Absichten aufweisen. Außerdem bieten sie keine systematische Darstellung (im Sinne einer systematischen Theologie bzw. soteriologischen Christologie), sondern bibelgemäße Momente und Ereignisse für eine solche, die „nach dem Sinne der ganzen Kirche, (und) nach der Überzeugung des ganzen Glaubens“[5] in Parabel, Typologie und Metapher sowie mit Bildern, Symbolen und Namenstitulaturen dargestellt werden. In

[1] D 17:2; FC II, 418.
[2] D 21:9; FC II, 484.
[3] M. KARRER, Jesus Christus im Neuen Testament (NTD Erg. 11), Göttingen 1998, 331.
[4] D 17:4; FC II, 419.
[5] D 22:26; FC II, 521 (PS I 1045,2-3).

(s)einem vielschichtigen Christusbild bleibt jedoch die Kernaussage unverändert bestehen: Dieser Christus *ist* „Sohn Gottes“ und „Gott“.[6]

I. Zusammenfassende Übersicht

1. Rückblick auf die Ausgangsfrage

Die Ausgangsfragen dieser Untersuchung stellen sich vor dem Problemhorizont der gelebten Erfahrung, Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit Gottes. Grundlegend für die Darlegungen Aphrahats ist die Beantwortung der Frage nach dem „Wo“ des Ortes, an dem und von dem aus das Handeln und Wirken Gottes in der Welt erkennbar und erfahrbar wird. Daher stellt sich die Frage: Wo und wie ist heute Gottes Gegenwart erfahrbar? Wo und wie kann der Mensch heute den Gott Jesu Christi erkennen und anerkennen? Bei der Frage „Wo wohnt Gott?“ handelt es sich um eine typische Vorstellung vom „Ort der Gottheit“, die von der Spannung zwischen „hier“ und „dort“, zwischen „Immanenz“ und „Transzendenz“ Gottes und ebenso zwischen himmlischer „Herkunft“ und irdischer „Ankunft“ geprägt ist.

2. Hermeneutik bezeugter Gottes- und Glaubenserfahrung

Die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats ist eine Hermeneutik bezeugter Gottes- und Glaubenserfahrung. Sie geht von der Wirklichkeit Christi als Mitte der Heiligen Schriften aus und hebt zugleich die Erkennbarkeit Gottes aus der religiösen Erfahrung der ganzheitlichen personalen Begegnung mit diesem König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) als Gesandter und Heilsbringer, als Wirkender, Gekreuzigter, Auferstandener und Erhöhter hervor. Dabei liegt aber das Gewicht seiner Darlegungen nicht in der spekulativen Frage, *wer* Jesus in sich ist, sondern in der Heilsbedeutung Christi, *was* dieser Jude Jesus für die Menschen und für die Welt bedeutet (Hebr 11,16). Aphrahat denkt nicht von der ontologischen Zwei-Naturen-Lehre her. Anders als bei den späteren Diskussionen ist seine Denkweise von der offenbarenden und erlösenden Funktion Jesu Christi geprägt.

[6] Vgl. D 21:13; FC II, 488: „David war Gottes Herz (vgl. 1Sam 13,14), und Jesus (*ist*) Sohn Gottes“; D 21:20; FC II, 494: „Jesu Boten zogen aus vom Volk, das ihn verfolgt hatte, und sprachen: «Dies *ist* Jesus, der Sohn Gottes» (Mt 27,54).“

Kurzum: Es geht bei Aphrahat um die konkrete Gottes- und Glaubenserfahrung, aus der eine soteriologisch akzentuierte Christologie zu entwickeln ist.

3. Die Wirklichkeit Christi als Einwohnung im Herzen des Menschen

Die Gotteserkenntnis ist für Aphrahat von zwei ineinandergreifenden Tatsachen bestimmt: Sie ist eine Sache der Sinne und des Herzens, das für den Verstand steht. Somit handelt es sich um eine sinnenhafte und zugleich geistig-spirituelle Erkenntnis.

Aphrahat ist sich dessen bewusst, dass Gott von keinem menschlichen Denken erfasst werden kann. Fest steht aber auch seine Überzeugung von einer Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes, d.h. dass Gott sich selbst auf vollkommene Weise zu erkennen gibt. Diese Erkenntnis als Offenbarung in der Welt wird biblisch verstanden und zwar als Herniederkommen und Einwohnung des transzendenten Gottes. Denn Gott thront nicht nur im Himmel, sondern er bewegt sich zu den Menschen, beispielsweise zu Adam und Eva, zu Abraham, zu den in Ägypten unterdrückten Israeliten und zu Mose. Gott existiert und seine Existenz ist Tätigkeit; er ist kein statisches Wesen. Seine Erscheinung am Berg Sinai/Horeb und sein „Wohnen“ in der Gottesdienststätte, also im Begegnungs- oder Offenbarungszelt oder im Jerusalemer Tempel gelten ebenfalls als weiterer Beweis dafür. Der *eine* Gott befindet sich auch mitten unter seinem Volk Israel. Im Sinne der Erfahrung und Erfahrbarkeit Gottes ist das Ruhen Gottes auf Erden gleichbedeutend mit göttlicher Anwesenheit mitten in der Israelgemeinschaft, in ihrer Institution sowie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Der statische und aktiv-dynamische Aspekt der Einwohnungsgegenwart Gottes lässt sich als *Selbst*erniedrigung, *Selbst*bindung und *Selbst*gabe Gottes verstehen. Dies steht in einer engen Verknüpfung mit der „bundeswilligen“ *Zusage* und *Verheißung* Gottes gemäß der biblischen Bundes- bzw. Zusammengehörigkeitsformel: „Ich nehme euch an als mein Volk *und* werde euer Gott sein“ (Ex 6,7) oder „Ich werde ihr Gott sein *und* sie werden mein Volk sein“ (Lev 26,12; vgl. Jer 7,23; 11,4; 30,22; 31,1; Ez 36,28; 37,23c).

Die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel spricht für eine solche erscheinende und einwohnende Gegenwart Gottes nicht nur *bei* den Menschen, sondern auch *in* jedem einzelnen Mitglied des Volkes. In jedem Menschen ist also der „inkar-

nierte“ Gott zu erblicken. Gemeint ist die ganzheitliche personale Begegnung des Menschen mit dem sich offenbarenden und lebendigen Gott im Herzen. Darin liegt die Bedeutung der Einwohnungsgegenwart Gottes.

Diese Beobachtungen sind deshalb von Bedeutung, weil sie den zentralen biblisch-jüdischen Glaubensinhalt darstellen: Der *eine* Gott Israels ist der lebendige Gott, der das Leben selber ist und der für das Leben des Menschen einsteht. Es geht um die Einzigartigkeit der Liebe und der „bundeswilligen“ Zuwendung Gottes zu den Menschen gemäß seiner Schöpfungsabsicht, nämlich Gemeinschaft mit den Menschen zu haben, und seine endgültige Nähe im schöpferischen und erlösenden Handeln.

Dieser Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung wird bei Aphrahat in einer anthropologisch und christologisch-soteriologisch reflektierten Heilspräsenz erweitert: Gott ist im Juden Jesus, dem Messias und König Christus, mit den Menschen. Es handelt sich nach Aphrahat klar um den *in* und *durch* Jesus Christus gegenwärtigen und sich offenbarenden Gott. Dieser Gedanke knüpft an die Ortsmetaphorik an, die in dieser Untersuchung als „Ort des Christus“ ausgeführt wurde. In dieser Erwägung ist auch der Befund wichtig, dass es eine solche Auslegungstradition in der jüdisch-rabbinischen und targumischen Tradition im Umgang mit der Schechina- und Memra-Vorstellung gibt, die ansatzweise in den Darlegungen Aphrahats festzustellen ist.

Die hier gewonnene Einsicht des Gesamtbildes Christi ergibt sich aus der Frage nach der bestimmenden Mitte der Denkbewegung Aphrahats: Von welchem theologischen Denkansatz her sind seine Darlegungen möglich oder gar notwendig? Indes verdient der Umgang Aphrahats mit diesem zentralen biblisch-jüdischen Glaubensinhalt besondere Beachtung, dass er ihn nämlich theologisch vertieft und in die Anthropologie, soteriologisch akzentuierte Christologie und Eschatologie integriert. Das Herausarbeiten der typischen Züge war wesentlicher Bestandteil dieser Untersuchung. Die Beantwortung der Frage nach der Ganzheit und Eigenart des Wirkens Christi in der Heilsgeschichte und damit seiner Einmaligkeit orientierte sich an fünf Ansätzen der Heilsfunktion und Son-

derstellung Christi.[7] Mit deren Hilfe wurde das vielschichtige Christusbild Aphrahats und seine Interpretationslinie dargestellt.

4. Die Formen der Einwohnungsgegenwart Christi

Die Berührungspunkte formaler und inhaltlicher Art der Darlegungen Aphrahats mit den biblisch-jüdischen Schechina- und Memra-Vorstellungen wurde bereits dargestellt. Dabei ist die ausgeprägte Theozentrik seines Denkhorizontes aufgewiesen. Zwei Gegenwartsformen sind für die christologisch-soteriologische Erweiterung Aphrahats von erheblicher Bedeutung: eine „fleischlich-leibliche“ (*paḡrānūṯā*) und eine „geistige“ (*rūḥānūṯā*), d.h. eine im Geist erfahrene Einwohnungsgegenwart Gottes.

4.1. Die erscheinende und bleibende Gegenwart Gottes im Menschen

Aphrahat ist der Überzeugung, dass die heilschaffende Wahrheit und Wirklichkeit Gottes eine leibliche, inkarnatorische Dimension hat. Die Annahme menschlicher Gestalt und menschlichen Lebens wird mit der syrischen Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* beschrieben. Dem Syrer Aphrahat geht es wie den jüdischen Rabbinen um die Wahrheit des Nahekommens und der Sorge Gottes.

Gemäß der christlichen Tradition findet diese Sorge ihren Ausdruck in der höchsten Form der Liebe: Der *Selbst*erniedrigung und *Selbst*hingabe. Aphrahat *sieht* diese schechinatische, einwohnende Gegenwart des transzendenten Gottes in der körperlichen Gestalt eines bestimmten jüdischen Menschen, Jesus von Nazareth. Auch in dieser Hinsicht lenkt Aphrahat den Sinn der biblischen Aussage treffend auf die Paradosisbewegung Gottes im Herabsteigen und Eingehen Christi in Raum und geschichtliche Zeit. Da das bildlich-gefasste Wort „Trennung“ (*puršānā*) von „Wesen“ (*ʾīṯyā*) und „Wesenheit“ (*ʾīṯutā*) des Vaters als Umschreibung für die „Aussendung“ des geliebten Sohnes (*b^{e}rā ḥabbīḇā*) zu den Menschen und seiner Menschwerdung für deren Heil dient, gilt sie als Grundlage für die Erhellung dieses Bekenntnisses.

Jesus Christus ist in seiner Größe (*rabbutā*) vom Himmel herabgestiegen, als das aus dem Schoß des Gottvaters gesandte „geliebte Kind“ (*raḥḥimā yaldā*) bzw. als der von

[7] *Siehe* Einleitung: unter dem 5. Abschnitt.

Gottvater gesandte „geliebte Sohn“ (*b^{e}rā ḥabbīḯbā*). In ihm ist die aktive Gegenwart des souveränen Willens und schöpferischen Geistes Gottes sichtbar geworden. Mit dieser Annahme bekräftigt sich die christologische Begründung der Soteriologie bei Aphrahat. Es handelt sich um die Aktualität der *Selbst*mitteilung und *Selbs*tbindung Gottes an die Menschen und damit die Heilsbedeutung Christi als des Offenbarten, Repräsentant und Gesandten Gottes (*šliḥā* bzw. *ʾīzgaddā d-(ʾ)allāhā*).

Daraus folgend ist dann die Bezeichnung Christi als Sohn Gottes (*b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhāʾ*) und Gott (*ʾallāhā*) zu entnehmen. Er ist von Gott gekommen – herabsteigend/katabatisch, um mit den Menschen Gemeinschaft zu stiften. Dieser Zusammenhang impliziert die Gleichzeitigkeit des gottmenschlichen Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch, die aber nicht mit einer terminologischen Präzisierung des griechischen Homousios im nizänischen Sinne zu erklären ist. Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist die Denkweise Aphrahats nicht einfach mit den späteren Diskussionen um die „Naturen“ Christi gemäß der griechischen Tradition von Logos-Sarx-Christologie oder Logos-Anthropos-Christologie gleichzusetzen. Biblisch verankert spricht Aphrahat hier vom reichen und armen Christus: „Der Reiche ist für uns arm geworden“ (2Kor 8,9; vgl. Phil 2,7).[8]

Eingebettet in eine Raumkategorie drückt Aphrahat diese Ganzheit und Gleichzeitigkeit aus, indem er von der Bewegung der Erniedrigung Gottes und der Erhöhung des Menschen spricht. Was hier vorliegt, ist das Ereignis der Hineinnahme des menschlich-irdischen Lebens (*k^{e}yānā makkīḵā*) in die Herrlichkeit der göttlichen Existenzweise (*k^{e}yānā rāmā*) durch Christus den Adamssohn (*bar ʾādām*). Die Erkennbarkeit seiner Ganzheit und Gleichzeitigkeit liegt in dieser Auffassung: Jesus Christus ist von oben, indem er von unten kommt (vgl. Joh 3,13). Die Göttlichkeit Jesu liegt also innerhalb seines Menschseins selber.

4.1.1. Schechinatische Christologie: Der Ort und das Angesicht Gottes

Dem Syrer Aphrahat geht es vorwiegend um die Wahrnehmbarkeit und Leibhaftigkeit der *Selbst*mitteilung Gottes und der gnadenhaften *Selbs*tbindung Gottes an die Men-

[8] D 2:19; FC I, 115.

schen. Anders als Ephräm entwickelt er seine christologische Reflexion nicht vom syrischen Begriff „*qnōmā*“ oder „*parṣopā*“ (griechisch: *ὑπόστασις*), also „Person“ im technischen Sinne einer göttlichen hypostatischen Selbstständigkeit. Bei ihm wird die Erklärung der Ganzheit und Gleichzeitigkeit Jesu nicht von der Frage nach einer abstrakten göttlichen Substanz mit dem theologischen Terminus *tlitāyutā* (*τρίας*), also nach dem „Wer“ (Gott ist) abgeleitet, sondern nach dem „Wo“ (Gott wohnt). Um die gelebte Heilserfahrung und damit seinen Gedanken über die Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit Gottes in irdischer Wirklichkeit Jesu als „Ort“ anschaulich zu machen, verwendet er die biblische Symbol- oder Bildersprache und Namenstitulatur.

Bildlich und namentlich gefasst, und zwar wieder in verschiedenen Variationen spricht Aphrahat von Jesus Christus als „Steinfelsen“ (*šōʿā d^{e}-ḵēpā*), „Anfangsstein“ (*kēpā rēšāytā*) sowie als „Tempel“ (*hayk^{e}lā*), „Licht“ (*nuhrā*) und als „Weinbeere“ (*ṭuṭitā*). Drei wichtige Aspekte dieses Christusbildes, nämlich Soteriologie, Anthropologie und Eschatologie, sind beachtenswert. Dazu gehören auch verschiedene Berührungspunkte formaler und inhaltlicher Art mit der rabbinischen Schechina-Vorstellung.

In Übereinstimmung mit dieser biblisch jüdisch-rabbinischen Tradition wurde der heilige Steinfelsen als Mittel- und Bezugspunkt des Jerusalemer Tempels – des Ortes der Einwohungsgegenwart Gottes bzw. des Hauses der Schechina Gottes – mit dem Golgothafelsen, dem Ort, an dem das Kreuz (der Kreuzesbaum) des großen Propheten (*ṣ^{e}līḇā da-n^{e}ḇīyā rabbā*), unseres Erlösers (*pārōqan*) stand, gleichgesetzt. Diese Vorstellung läuft parallel mit der Erschaffung Adams im „Mittelpunkt des Nabels der Erde“ und dessen Grab am „Ort“ des Heiligtums (des Golgotha-Hügels). Bildlich deutet sich nun die messianische Dimension der biblischen Offenbarung mit dem erleuchtenden Ölbaum und der paradiesischen Lichthaftigkeit (*ʾīqārā*) (vgl. Ex 29,43; Lk 2,30-32) des Kreuzes (*ṣ^{e}līḇā nuhrā*) zum Licht *für* die Welt-Völker (*nuhrā l^{e}-ʿammā*) an (vgl. Jes 49,6; Joh 8,12; auch Mt 5,14). Diese basiert grundsätzlich auf Jesus, dem Felsenmann und damit auf dem Christusereignis in seiner ganzen Einmaligkeit und Unableitbarkeit.

Bildlich gefasst ist dieser Christus der „Anfangsstein der Gerechtigkeit und des liebenden Erbarmens“ Gottes, der lebendig-leibhaftige Ort, von dem der göttliche Akt der Rechtsdurchsetzung, der Gerechtigkeit und des Erbarmens ausgeht. Auch in dieser Hin-

sicht ist die schrankenlose Bestimmung seiner Existenz als gesalbter Priester-König und Sohn Gottes zu sehen, in dem – im Symbol von „sieben Augen des Steines“ (Sach 3,9; 4,10; Jes 11,2) – die maßlose Fülle des Geistes *ruht* (Joh 3,34). Darin liegt die Messianität Jesu und seine Heilsbedeutung als Tempelheiligtum, also als Ort der Sühne, woraus eine christologisch-soteriologische Verbindung im Sinn typologischer Betrachtung des Hohepriestertums (*kāhnūṯā*) Jesu Christi nach der „Ordnung Aarons“ deutlich wird (vgl. Hebr 1,4-14; 2,17).

Der enge Zusammenhang mit der messianischen „Salbung“ (vgl. Gen 28,10-22) in der Geste der „Handauflegung“ des Johannes bei der Taufe Jesu am Jordanfluss liegt auf der Hand. Gemäß Aphrahat ist Johannes der Täufer mit dem königlichen Priestertum betraut (vgl. 2Kön 2,13). Hier ist eine adoptionische Christologie zu erahnen, lässt sich aber nicht zwingend folgern, denn es handelt sich vorwiegend um die Ganzheit und Gleichzeitigkeit Jesu Christi in seiner unbedingten Vertrauensbeziehung zu Gott, den er in seiner eigenen Weise „Vater“ (*ʾaḇā*) nennt und den er mit der vertraulichen Anrede „mein Vater“ (*ʾāby*) angesprochen hat.[9] Heilsgeschichtlich betrachtet ist Aphrahat der Überzeugung, dass Jesus Christus einerseits den Geist *von oben* und zum anderen den Geist *des* Johannes empfing.[10]

Eingebettet in die typologische Analogie legt Aphrahat den Schwerpunkt auf die Erlösungsfunktion von Joschua und „Jesus, unserem Erlöser“. In diesem Juden Jesus ist die Erlösung (*p̄urqānā*) der ganzen Menschheit wirkmächtig und gegenwärtig, d.h. in ihm kommt Gott selbst zu den Menschen, um ihnen beizustehen und sie zu retten: „JHWH schafft Heil“ oder abgekürzt „Gotthelf“. Darin ist sein Name „Jesus“ (*yešū ʿ*) Bestandteil des Gottesnamens. Die theozentrische Deutung des Namens „Jesus“ ist mit der hebräischen Vorgabe „Jeschua“ gleichbedeutend. Er bringt die exponierte Würde Christi in seiner besonderen Nähe zu Gott zum Ausdruck, erweist sich zugleich als Bestätigung der Namensoffenbarung an Israel und der nahenden Nähe der Gegenwart Gottes im Zeichen des JHWH-*adonaj*-Namens in Israel; er tritt also in das Geheimnis der Namensoffenbarung des kommenden Gottes ein (vgl. Ex 3,1-17). Damit verfestigt sich die An-

[9] *Siehe*: Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 23,46; Joh 3,35; 6,40; Vgl. Mt 6,9; Lk 11,2.
[10] Vgl. Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Lk 3,21-22; Joh 1,29-34.

nahme, dass Aphrahat an der Einzigkeit und Universalität Christi als dem bevollmächtigten Heils- und Lebensbringer (*maḥyānā*) bzw. dem von Gott geschenkten, gesandten messianischen Retter und Helfer (*pārōqā*) der Menschen festhält.

Typologisch und prophetisch-messianisch gedeutet ist der „fleischliche Leib“, d.h. die irdisch-menschliche Existenz Jesu sichtbare Manifestation und erlösende Präsenz Gottes, die bereits am Anfang bei der (ersten) Schöpfung der Welt, zwar noch verborgen, aber doch real und wirksam war. Mit dem Geheimnischarakter der Einwohnungsgegenwart Gottes als Schechina kommt hier das jüdisch-rabbinische Bekenntnis zu Gott als „Ort“ (*māqōm*) zur Geltung.

Von „fundamentaler“ Bedeutung ist ferner, dass Christus selbst der „Ort“ (*ʾaṯrā*) der gegenwärtigen Gottheit ist, der der Welt und den Menschen *Stand* verleiht. In Christus dem „Anfangsstein mit sieben Augen“ haben die Welt als das von Gott selbst gebaute „Schöpfungshaus“ und der Mensch als Haus (*baytā*) oder großer Tempel (*hayk^{e}lā rabbā*) Gottes ihren gottbezogenen Anfang und Bestand; in ihm haben sie ihre erlösende Mitte und ihr zusammenfassendes Ziel. Von diesem christologisch-soteriologischen „Standpunkt“ aus bekennt Aphrahat seinen Glauben.

Jesus Christus ist die schechinatische, einwohnende Gegenwart Gottes bzw. *seines* Geistes, der „Ort“ des Ereignisses Gottes. Demnach ist auch sein Würde-Name „Bild“, „Gleichnis“ bzw. „Angesicht“ zu verstehen (vgl. 2Kor 4,4; Kol 1,15), aus dem der heilvolle Lichtglanz (*zīwā*) und die große Herrlichkeit (*ʾīqārā/šuḇḥā*) Gottes erstrahlt (vgl. Ex 20,18f.; 24,16; 34,29-35; Jes 60,1-2) und durch den die Christusgläubigen das Antlitz des barmherzigen Vaters erkennen (vgl. Joh 1,18; 14,9). Dieser Christus verkörpert also in sich den Glanz Gottes (vgl. Mk 9,2-8 parr); er ist das konkrete Antlitz in Liebe und Hingabe; er zeigt diesen Glanz Gottes und seine große Herrlichkeit im Handeln am Menschen. Aus dem gesamten Kontext der spirituellen Schriftauslegung Aphrahats ergibt sich klar: Ort und Bild oder Angesicht liegen nicht verborgen in einem unsichtbaren „Wesen“ (*ʾīṯyā*) des Vaters, sondern im erlösenden Akt der liebenden Barmherzigkeit (*raḥmē*) und im rettenden Wort (*mḗmrā*) Jesu.

4.1.2. Memra-Christologie: Vom Ort zur Stimme, die das Wort ist

In einer anderen biblisch-syrischen Redeweise wurde dieser „Anfang“ (*b^{e}rēšīṯ*) – in bewusster Anspielung auf den Anfang des Ersten Testaments: „Im Anfang erschuf Gott“ (Gen 1,1) – als „Stimme“ (*qālā*) bezeichnet. Gott schuf alle Geschöpfe durch das Wort seines Mundes. Begleitet von der biblisch-jüdischen Auffassung über die Stimme (*qālā*) und das schöpferische Wort (*mēmrā*) als das, wie Gott handelt und kommuniziert, und worin er sich selbst mit dem JHWH-*adonaj*-Namen als Unterpfand der Gegenwart und Anrufbarkeit ausdrückt (Ex 3,13-15), bringt Aphrahat dieses in Zusammenhang mit der neuen Christus-Erfahrung als dem fleischgewordenen Schöpferwort auf die Formel: Christus ist „die Stimme und das Wort, das der Bund ist.“[11] Damit zeigt sich seine innigste Verbindung mit der von Urbeginn an zu ihm gehörenden Schöpfung, die nach Ansicht Aphrahats in enger Verbindung mit der Neuschöpfung in Christus steht.

In diesem Zusammenhang schreibt Aphrahat: „Das Wort und die Rede des Herrn aber ist Christus.“[12] Daraus lässt sich schließen: Der lebendige Gott ist im Juden Jesus, *seinem* Messias, wahrhaft anthropomorph, „menschenförmig“, d.h. er spricht und handelt menschlich. Ersichtlich ist das auch in seinem Zeichen-Namen „Immanu-schechina“ – „mit uns ist die Schechina“ oder „Immanuel“ – „Gott-mit-uns“ (Jes 7,14; Mt 1,23).

Die Einwohnungsgegenwart Gottes ist eine erlösende und tätig dienende Gegenwart. Analog zum Kommen Gottes und seiner Erscheinung im Dornbusch (Ex 3,1-17) sowie am Sinai, dem Ort des „Neuen Edens“ (Ex 19; 24; vgl. 1Kön 19; Dtn 33,2; Ps 68,19), wendet sich nun Gott durch diesen „Immanuel“ denen zu, die in Armut und Sklaverei, in Elend und in der Hilflosigkeit in dieser Welt nichts mehr zu erwarten haben (vgl. Ex 3,7-9; 2Kor 8,9; Phil 2,6-8). Jesus von Nazareth ist leibhaftiger „Gott-der rettet“, „Gott-für-uns“ und „Gott-mit-uns“, der „im Namen“ des *einen* Gottes Israels kommt. In ihm und durch ihn hat Gott seine Zusage und Verheißung wahrgemacht. Typologisch und prophetisch-messianisch gedeutet ist er Gott (*ʾallāhā*) und Sohn Gottes (*b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhā*), König (*malkā*), Wegführer (*haddāyā*), Retter und Erlöser (*pārōqā*) wie Mose und „heiliger Diener“, „Priester“ (*kumrā*) oder „Hohepriester“ (*rabbā kāhnā*) wie Aa-

[11] D 2:3; FC I, 101; D 23:44; FC II, 555.
[12] D 1:10; FC I, 87 (PS I 21,17-18).

ron. Er ist Bote und Diener der Versöhnung (*ʾīzgaddā d^{e}-tarʿūṯā*) (vgl. Gen 3,24; 2Kor 5,18-21; Eph 2,11-18), der sein Volk von seinen Sünden retten wird (Mt 1,21; Hebr 2,17).

Daher stellt Aphrahat typologisch das singuläre und universale Heilshandeln Jesu gegenüber allen anderen Menschen voran. Als gottgewirkte Erfüllung (*šūmlāyā*) der alttestamentlichen Geschichte bietet das Christusgeschehen ein absolutes Mehr an Heil. Außer Christus, dem auferweckten Gekreuzigten, so stellt Aphrahat fest, war niemand in der Lage, die Sünde und damit den Tod zu töten. Jesus Christus bleibt und ist der *einzige* Töter des Todes (*qātoleh d-mautā*). Das bedeutet aber auch, dass Christus „Erwecker“ (*mʿyrnʿ*) und „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*) der Verstobenen ist, und es schließt ein, dass er als „Erstgeborener der Toten“ bislang auch der *einzige* ist.

Die biblisch-jüdische Vorstellung von der Tora (*ʾorāytā*) bzw. Weisheit (*ḥeḵm^{e}ṯā*) wird hier in eine christologische Kategorie hinein interpretiert. Mit dem gleichen Modell wird Jesus Christus als die konkrete Gestalt gewordene Begegnung und Verbindung zwischen Gott und den Glaubenden aus der Völkerwelt, ja der ganzen Menschheit – den Toten *und* Lebenden, aufgefasst. Gemäß der jüdisch-rabbinischen Tradition ist der Ausdruck Schechina ersetzbar oder wird parallel bzw. abwechselnd mit Stimme (*qālā*) und Wort (*mḗmrā*) verwendet.

Somit ist die Denkbewegung Aphrahats vom „Ort“ Gottes zur „Stimme“ Gottes, die das „Wort“ ist und seine enge Berührung mit der targumischen Memra-Vorstellung ersichtlich. Die erlösende Solidarität Gottes als Schechina nach der jüdisch-rabbinischen Tradition wird hier weitergeführt mit der targumischen Memra-Theologie bis zum christologischen Höhepunkt: Christus macht nicht nur die Stimme Gottes hörbar, sondern er selbst ist die hörende Stimme Gottes und das repräsentierend wirkende Wort Gottes. Er ist die im Wort gefasste Liebe der lebendigen Tora, das rettende Wort und die Antwort zugleich, der den Menschen das Königreich Gottes erschließt. Dass er aber bereits verborgen *in* der jüdischen Schrift wirksam gegenwärtig war, weist auf seine Prä-position *vor* der Tora hin (vgl. Joh 1,15; 5,46; 8,58; vgl. auch Mk 1,1-3; Hebr 1,5ff; 2,5ff). Der Unterschied zu dieser Schechina- und Memra-Vorstellung ist hier zwar nicht einfach, der Sachverhalt aber eindeutig: Im Judentum steht diese Vorstellung in engem Zusam-

menhang mit dem Namen Israels, während sie im Christentum mit dem Namen Jesu Christi verbunden ist.

Aphrahat der Persische Weise ist ein wahrer Diener des Wortes. Als „Schüler der Heiligen Schriften“ (*talmīḏā d-kᵉṯābē qaddīše*) nimmt er also die gesamte Heilige Schrift als Einheit wahr. Dabei liegt das Einheitsprinzip weder in einer historischen noch in einer literarischen Kontinuität, sondern in Gott selbst. Denn der *Eine* und *Einzige* Gott, der sich in der Epoche des Ersten Testaments sprechend und tätig-dienend geoffenbart hat, ist derselbe, der sich in der Zeit des Zweiten Testaments offenbart und der heute zu uns spricht. Das aber bedeutet, dass vom Zweiten Testament her zu erkennen ist, dass dieser *Eine* und *Einzige* Gott der liebende Vater unseres Freundes, Bruders und Herrn Jesus Christus ist.

4.1.3. Paradies-Christologie: Von der Stimme zum Wort, das der Bund ist

Der göttliche Benennungsname Christi als das inkarnierte Wort, das der Bund ist, lenkt die Aufmerksamkeit auf die integrierende Kraft der Fleischwerdung Christi. Parallel zur Darstellung über den Anfangs- und Felsenstein sowie den Tempel als Mittel- und Bezugspunkt für die erlösende Gegenwart Gottes hebt Aphrahat die „Worte des Bundes“, d.h. die Weisungen/Gebote der Tora im Sinne von *ʾorāytā* oder *nāmōsā* als „Mitte“ des Gottesbundes hervor: Christus ist „das Wort, das der Bund ist.“ Die Wirklichkeit Jesu Christi ist die Verwirklichung und Bewahrung des *einen* Bundeshandelns Gottes.

Das beinhaltet eine christologische Erkenntnis über die himmlische Herkunft Christi, die ansatzweise zur Ontologie führen kann, jedoch bei der Vorgangsweise Aphrahats vorwiegend vom Beziehungsgefüge aus zu verstehen ist. Bildlich erklärt Aphrahat dies mit der süßen „Segenbeere“, die in der Traube, d.h. zunächst in Adam und weiter im Segenvolk Israel, verborgen war (vgl. Jes 65,8). Aphrahat greift die vorgegebene biblisch-jüdische Paradies-Tradition auf und spricht von Christus als einer konkreten Form der Heilsgabe Gottes (*ṭaybūṯā*) und der Verwirklichung der paradiesischen Bundesgemeinschaft Gottes mit der gesamten Menschheit. Daran schließt sich die wichtige Bezeichnung für die erlösten Menschen als Adamssöhne bzw. Adamskinder an. Dement-

sprechend werden die Asketen und Asketinnen auch „Bundessöhne“ (*b^{e}nay q^{e}yāmā*) und „Bundestöchter“ (*b^{e}nāṯ q^{e}yāmā*) genannt.

Die Deutungsweise Aphrahats setzt an bei der integrierenden Kraft des Segens im uranfänglich gestifteten Bund mit Adam (*ʾādām*) und Eva (*ḥawā*) im Paradies, die sich in weiterer Folge in den biblisch-geschichtlichen Ereignissen im Segenvolk Israel zeigt und in allen Bundesordnungen sowie in den Patriarchen, Propheten, Gerechten und Königen des Alten Bundes bewahrt. Mit dem durch Gott-König vom Jerusalemer Tempel (am paradiesesgleichen Zion) her bewirkten „Segen“ (*būrktā*), der hier konkret Ertrag und Fülle meint, gibt es Nahrung und Wohlstand, d.h. die paradiesische Erfahrung der ganzen Lebensfülle (vgl. Joh 10,10).

In dieser Bildrede stellt Aphrahat nicht nur die Rolle Christi als Segensmittler Gottes dar, sondern auch seine Identität als paradiesischer Segen schlechthin. In seiner Ganzheit und Gleichzeitigkeit als Heils*gabe* und Heils*geber* engagiert sich dieser König Christus (*malkā m^{e}šīḥā*) persönlich für die von ihm Gesegneten. Er verspricht den Gesegneten, mit seinem Vertrauen auf Gott und mit seiner tätig dienenden und erlösenden Solidarität dafür einzutreten, dass diese Zusage und Verheißung Gottes auch in Erfüllung geht (vgl. Gen 12,2-3; Joh 1,41). Die leiblich-konkrete Person Jesu Christi und die Gesamtheit des Christusereignisses ist die Erfüllung, also Bestätigung, Bekräftigung und Besiegelung des Ersten Testaments (vgl. Lk 24,13-35). Durch ihn wird die Völkerwelt an diesem Segen Israels teilhaben (vgl. Röm 11,13-24).

Für Aphrahat gelten auch die Rede Gottes an *ḥawā*-Eva (Gen 3,14-15) sowie die Geschehnisse in Bethel mit Jakob (Gen 28,10-22) und die Zusage im Zeichen des Segens (Gen 49,1-27) als Grundlage für die messianische Deutung. Somit zeigt sich, dass Aphrahat nicht nur die Prophetentexte (z.B. Sach 3,9; 4,10; Jes 11,2; 65,8; 2Sam 7,12-16) oder die Psalmentexte (z.B. Ps 2,7; 89,27f.; 110,3 syr.) als Bezüge für die Messianität Jesu verwendet. Für ihn ist die Einheit aus diesem ganzen Geflecht von Assoziationen wichtig. Deshalb gilt: Die Bibel als Ganzheit lesen!

Dieser Messias und König Christus ist das anfängliche und endgültige Heil „von Adam bis jetzt“; er ist die hörbare Stimme Gottes, die Adam im Garten Eden vernahm: „Wo bist du, Adam?“ und „Wie ist es mit deiner Herrlichkeit?“ (vgl. Gen 3,9); er ist Gottes

letztes Wort, das Gott „einst zu den Vätern gesprochen hat“ (Hebr 1,1) und das er auch heute zu uns spricht; er ist letztes Glied in der adamitischen Generationskette der Segensträger. Daraus lässt sich auf seine Ganzheit und Gleichzeitigkeit schließen: Der geborene Jude Jesus von Nazareth ist der in Gott und in Israel verwurzelte Messias-Christus.

Eingebettet in der Typosbeziehung zu Noach, dem Mann der Ruhe, spricht Aphrahat von einer „Umwandlung der Welt“ (*h^{e}laftā l^{e}-ʿālmā*) und mehrfach von einer „zweiten Welt“ (*ʿālmā tenyānā*), die nach der Sintflut beginnt (Gen 8,1-22; 9,1-17). Damit hebt er die Heilsbedeutung Jesu in der Kontinuität der *einen* Bundes- und Segensgeschichte Gottes als Wiederhersteller der zweiten Welt (*m^{e}šīḥā mahyāne(h) d-ʿālmā*) und zugleich als Leiter der Verbindung (*sebeltā*) und Eingangstor des Himmels (*tarʿā da-š^{e}mayyā)* nach der Tradition der Auslegung von Gen 28,12-17 hervor (vgl. Ps 118,20; Joh 1,51; 10,9). Gemäß Aphrahat ist die Funktion des Typos zeitlich begrenzt: bis der, den er offenbarte, da ist, d.h. bis zum ersten Kommen des Königs Christus (vgl. Joh 5,39).[13]

Eine weitere Grundlage für diese Erklärung liegt in der Entfaltung der zweigliedrigen Bundesformel: „Ich werde ihr Gott sein *und* sie werden mein Volk sein“ (Lev 26,12). Darin sieht Aphrahat Jesus Christus als das machtvolle und lebenstiftende Bindeglied, gleichsam als das endgültige und unüberbietbare „*Und*“ in der „Bundesbindung“ zwischen dem Schöpfer und den Menschen.

Anhand der christologisch-soteriologischen Akzentuierung zeigt sich, dass es in der Auseinandersetzung mit dem Judentum nicht um einen unbekannten, sondern um den in Israel bekannten Gott geht. Umstritten ist der besondere Ort der Präsenz Gottes, an dem und von dem aus das schöpferische Handeln und Wirken Gottes in der Welt erkennbar und erfahrbar wird.

Besonders auf die christologisch-soteriologische Frage, in welcher Relation Christus zu den atl. Figuren und Ereignissen steht, antwortet Aphrahat mit der Auffassung von der machtvollen Gegenwart des Gott-Königs bzw. *seines* Geistes „ohne Maß“ im König Christus als Segen und damit von der christologisch-messianischen Heilspräsenz in den

[13] Vgl. D 6:6; FC I, 193 (PS I 265,15-268,1) mit dem Hinweis auf Gen 3,9.

Personen (Erzvätern) und geschichtlichen Ereignissen (von Schöpfung, Erlösung und Heiligung). Er ist der Überzeugung, dass Christus (*m^{e}šīḥā*) selbst bzw. der Geist Christi (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) schon von Anfang an in den atl. Typoi wirksam war. Verdeutlichen lässt sich das anhand des dritten Korintherbriefes, der zeitweise zum neutestamentlichen Kanon der frühsyrischen Kirche gehörte: „Er (zu erg.: Gott) teilte vom Geist Christi und sandte ihn in die Propheten (3Kor 3,10).“[14]

Die biblischen Typoi weisen also nicht bloß auf den kommenden Erlöser-König hin, sondern Christus bzw. der Geist des Messias (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) wohnt bereits in ihnen. Der Jetzige, der Mensch werdend aus Maria in sein Eigentum kommt und der Zukünftige ist niemand anderer als der, der schon da war und der anfangs im Typos gegenwärtig und wirksam war. Die Inkarnation erscheint demnach nicht als Einschränkung der wahren Gottheit (*ʾallāhūṯā*), sondern im Gegenteil als Selbstvollzug der Gottheit Christi des Sohnes Gottes *(b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhāʾ)*.

Man kann den tiefsten Sinn der Gottessohnschaft und Gottheit Jesu nur durch sein pro-existent-dienendes Verhalten, in seinem *gesamten* Leben als „Mit-Sein“ und „Für-Sein“ und in seinem kenotischen Weg in der Menschwerdung sowie in seinem Hinaufstieg zum Kreuzesthron und Kreuzestod und seinem Hinabstieg in die Unterwelt (*šyōl*) begreifen.

4.1.4. Adams-Christologie: Die Menschengestalt Gottes und die Verwandlung des Menschen

Aphrahat verdeutlicht dies mit den Worten: „Der Anfang unserer Auferstehung ist der Leib, den er (zu erg.: Gott) von uns angezogen, aus der Knechtschaft befreit und zu sich hinaufgeführt hat.“[15] Adams-Christologie hält daher zwei Gedanken in sich vereinigt. Es geht um die Menschwerdung Gottes und die „Menschwerdung“ des Menschen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Einwohnungsgegenwart Gottes als Thema der Tempel-Theologie bei Aphrahat sowie die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdisch-menschlichen Leibes als Tempelheiligtum, als spezieller Ort der göttlichen Präsenz

[14] D 6:12; FC I, 202; an anderer Stelle heißt es: „Jesus Christus entstammte aus Maria, aus dem Samen des Hauses David im Geist der Heiligkeit“ (3Kor 3,5) (D 23:22; FC II, 550).
[15] D 23:50; FC II, 560; Vgl. D 23:11; FC II, 538 (PS II 32,9-13).

bzw. des schechinatischen Geistes Gottes zu verstehen. Diese Sicht verleiht dem Satz Gen 1,26 von der Erschaffung des Menschen im Bild Gottes großes theologisch-christologisches Gewicht. Gerade im Hinblick auf die Möglichkeit der Tempelwerdung des Menschen, d.h. der Wiedererlangung des Geistes bzw. der Wiederherstellung der Adams-Ebenbildlichkeit als Neu-Schöpfung ist diese Verknüpfung von entscheidender Bedeutung für die soteriologische Christologie und monastische Spiritualität des Persischen Weisen.

Aphrahat spricht von Jesus als Königssohn (*bar malkā*) und Adamssohn (*bar ʾādām*). Das beweisende Moment liegt in seinem „Anfang", d.h. in seiner Ankunft aus dem Schoß (*ʿubbā)* des Gottvaters (Joh 1,18) als der Eingeborene/Einzigartige (*īḥīḏāyā*), als Bild und Form des neuen Menschen (Adam), geboren aus der seligen Jungfrau Maria. Dabei ist vom Ineinander des christologisch-soteriologischen Tauschmotivs auszugehen, dass Gott Mensch wird, damit der Mensch wieder zum Bild und Gleichnis Gottes, zur Gottähnlichkeit der ursprünglichen Schöpfung wird. Im Sinne von der „Vergöttlichung" des Menschen als Neuschöpfung durch und in Jesus Christus spricht Aphrahat von der „Verwandlung" des Getauften zum „einzelnen Christusse" (*ḥāḏ m^{e}šīḥāyā*).

Bezeichnend hierfür ist dies: Die syrische Tradition bekennt Christus als *īḥīḏāyā*, als „den Einzigartigen", den eingeborenen Sohn Gottes (Joh 1,18). Ist Christus-*īḥīḏāyā*-Adam der mit Gott verbundene Sohn Gottes, so sind die Asketinnen und Asketen die mit Christus verbundenen Söhne und Töchter (vgl. Joh 1,12; 1Joh 3,1; Hebr 2,14-17). In einem übertragenen, geistigen Sinn sind sie auch *īḥīḏāyā*. Sie tragen also auch den Würdenamen Jesu und verstehen ihr *īḥīḏāyā*-Leben als eine christusähnliche Beziehung (vgl. Eph 1,13f.; 2,18f.). Hier begegnet uns die Gleichsetzung des *īḥīḏāyā* mit dem Rang des Gottessohnes als Teilhaber Christi (vgl. Röm 8,29). In diesem Sinne ist die Rede von „Christusförmigkeit" zu verstehen. Der Persische Weise Aphrahat ist ein „christusgleicher" Asket.

Jesus Christus ist der vertraute Bringer der Früchte des Lebens (vgl. Gen 3,24; 1Joh 4,8-9), Diener und Bote JHWHs (vgl. Hebr 1,4-14). Die „angelologische Konzeption" Aphrahats steht nahe zur jüdisch-rabbinischen Henoch- bzw. Menschenengel-Metatron-Tradition, findet sich aber immer im christologisch-soteriologischen und anthropologi-

schen Kontext. Im Bereich der Adams-Christologie herrscht die Vorstellung, dass „der Wachende“ (*ʿīrā*) bzw. „Wächter“ (*nāṭōrā*) sich sowohl im Gottes-Dienst als auch im Menschen-Dienst manifestiert. Die wachenden Engel Gottes sind auch Diener Gottes, haben aber keine soteriologische Funktion (vgl. Hebr 2,17). Die frühsyrische Tradition verdeutlicht dieses unverwechselbare Charakteristikum Christi in seiner doppelten Bewegung (Joh 3,13; vgl. Joh 1,8.51) mit dem Bildwort „Wachen“ bzw. „Wachsein“. In Christus-*īḥīḏāyā*-Adam sind die beiden Gegensätze vereint: Wachen/Leben und Schlafen/Totsein – göttliche Natur (*k*^{e}*yānā rāmā*) und menschliche Natur (*k*^{e}*yānā makkīḵā*).

Christus-*īḥīḏāyā*-Adam ist die schechinatische Erscheinung des Göttlichen im Menschlichen. Als menschgewordener Wachender ist er katabatisch von der himmlischen Sphäre gekommen, um die Menschen von ihrem „Sündenschlaf“ aufzuwecken oder aufzurichten. Jesus Christus und dessen Geist „macht“ den schwachen Leib wieder *salzig* lebendig (vgl. Mt 5,13), zu einer „engelhaften“ Gestalt wie Mose und Elija (vgl. Mt 22,30), zum großen Tempel und zu Wachenden aus dem Geist Gottes, d.h. zur Neuschöpfung. Weil Jesus – aus soteriologischer Erkenntnis heraus – „Erwecker“ (*mʿyrnʿ*) und „Lebendigmacher“ (*maḥyānā*) ist, ist seine Stellung im Vergleich zu anderen Boten/Engel Gottes (*ʿīrīn*/*mal(ʾ)aḵē*) im Heilsdrama hervorgehoben: Jesus ist der menschgewordene „Wachende“ und der „Schöpfer“ des Auferstehungsmenschen. Der zweite Ausdruck steht in Korrelation mit der urzeitlichen *Aufrichtung* des Leibes Adams bei der ersten Schöpfung (vgl. Gen 2,7).

Dementsprechend bezeichnet Aphrahat die noch in der irdischen Welt lebenden Asketinnen und Asketen als von Christus „Aufgerichtete”; sie gehören zu den „Aufrechtstehenden“, die sich alle Tage heiligen, wachen und bereit sind dienend *vor* Gott zu stehen; sie werden „Söhne und Töchter der Auferstehung“ (*b*^{e}*nay*/*b*^{e}*nāṯ q*^{e}*yāmtā*) genannt.

Christus und dessen Geist „schafft“ die Menschen zu „Verwandten der Hohen“ nach dem Modell der himmlischen Engel, die dienend und anbetend *vor* Gott stehen: Wie die Engel die Wachenden des Himmels sind, so sind die erlösten Menschen engelgleich die Wachenden auf Erden. Einwohnungsgegenwart Christi bewirkt demnach eine subjektive „Heilung“ und „Verwandlung“ des Inneren sowie Äußeren des Menschen zu einer Neuschöpfung und dadurch zur „Engelgleichheit“. Diese jetzige Wiederherstellung ist

zugleich eine geschenkte Möglichkeit, in den himmlischen Tempel zu „fliegen“ oder ins Paradies bzw. Lager der Schechina einzutreten. Das bedeutet in weiterer Folge: Der aus dem Geist betende Mensch kann heute und jetzt Gottes Angesicht schauen (vgl. Mt 5,8). In Christus und durch seinen Geist ist die sonst nur kultisch oder eschatologisch erreichbare Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. Ex 33,11; Dtn 34,10) schon jetzt möglich (vgl. Joh 12,40-41; 14,9).

In diesem Zusammenhang ist die Hermeneutik bezeugter Gottes- und Glaubenserfahrung Aphrahat nochmals zu vergegenwärtigen. Seine spirituelle Schriftauslegung ist von der glaubenden Feststellung eingerahmt, dass der Mensch – von seinem irdischen „Standort“ und „Selbststand“ als Einzelner (*īḥīḏāyā*-Adam) aus, im Heute und Jetzt – die erlösende Gegenwart Gottes in Jesus Christus und damit das schauende Erkennen vor dem Angesicht Gottes erfahren kann (Joh 14,9).

Für Aphrahat ist Jesus der vollendete Mensch (*īḥīḏāyā*-Adam), der endgültig offenbart, was das Menschsein *vor* Gott ausmacht. Der Jude Jesus ist der authentische Exeget Gottes. Darauf deutet auch hin, dass er zugleich der wahre Interpret des Menschen ist; er ist auch das Bild des wahren und guten Menschseins. Eine solche Betrachtungsweise liefert ein entscheidendes Argument dafür, dass die messianische Sühnetätigkeit mit der Inkarnation beginnt. Das Christusereignis steht für die Dynamik des „Anfangs“ der gottgemäßen „Menschwerdung“ der adamitischen Menschheit. Mit seiner Auferstehung und Erhöhung in den Himmel nimmt er diese Leib-Seele-Einheit des Menschen mit und zwar nicht in der Form des gegenwärtigen Zustandes der Erniedrigung und Vergänglichkeit, sondern im erhöhten, jungfräulichen Zustand der himmlisch-paradiesischen Herrlichkeit.

Der eschatologische Glaube, also der Glaube an Gott in Jesus Christus dem gekreuzigten Auferstandenen sowie die Hoffnung und Erwartung auf die endgültige Verherrlichung, ja, auf das noch bevorstehende Leben mit Christus bei Gott, liegt auf der Hand. Eine tiefe Erkenntnis aus der frühsyrischen „Theologie des Lebens“ steht hier in enger Verbindung mit dem Hauptthema der soteriologischen Christologie Aphrahats. Im Gegensatz zur Todesmystik des Paulus, die das Leiden und Sterben Jesu in Röm 6,3-11 (vgl. Kol 2,12-23) hervorhebt, liegt die Akzentuierung beim Syrer ganz auf dem Heil-

Leben (*ḥayyā*) im Bild des Mutterschoßes des Taufwassers (Jordan). *Kurzum*: Das Hauptthema der Erlösung bei Aphrahat ist nicht Kreuz und Rechtfertigung des Sünders, sondern die Wiedererlangung des Geistes und die Rückkehr zum paradiesischen Urzustand des Menschen.

Typologisch gesehen ist Mose-Adam in seiner Funktion beim Exodus Israels aus Ägypten Typos des Messias. Christus-*īḥīḏāyā*-Adam ist aber der große Erlöser (*pārōqā rabbā*) und Sohn Gottes (*b*^{e}*rāʾ d-(ʾ)allāhāʾ*).[16] Er ist kein Modell eines Weges zu Gott, vielmehr ist er selbst der einzige Weg zum Heil (*ḥayyē*). Da die Weisheit bzw. die Tora in ihm und durch ihn nicht nur Weisung zum Leben ist, *ist* er selbst das Leben. Aus diesem Gesichtspunkt ist die Ich-bin-Rede Jesu im Johannesevangelium zu verstehen: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Dieses ist keine Behauptung, sondern ein Lebenszeugnis Jesu. Denn er redet nicht nur vom Weg, sondern geht diesen Weg, auch und gerade wenn er nach Golgotha (*gāḡultā*) und in die Scheol (*šyōl*) führt. Dieser ist der Weg des Lebens, weil die Begegnung mit dem lebendigen Gott die sterblichen Menschen nicht im Abgrund des Todes belässt, sondern auf den Gipfel der paradiesischen Ruhe (*n*^{e}*yāḥā*) führt, d.h. zum Gott der Ruhe. Unter Einbeziehung dieser Perspektive ist der wichtige syrische Ausdruck *š*^{e}*rārā* für die Heilsbedeutung Christi als endgültige Wahrheit und Wirklichkeit zu verstehen.

Die Ruhe Gottes ist beides: eine gegenwärtige und zugleich eine eschatologische Wiederherstellung bzw. Wiedererlangung des Paradieses. Da der Gott der Ruhe nicht der statisch Ruhende ist, sondern der dynamisch „Kommende“, ist daraus zu schließen: Jesus ist der „Gekommene“, zugleich aber auch die „Mitte“ des christlichen Lebens und letztlich der „Kommende“ (Vgl. Joh 14,1-31). Diese Auffassung stimmt mit dem Bild Christi als „Anfangsstein“ (*kēpā rēšāytā*) überein: In Jesus Christus hat der Mensch seinen gottbezogenen Anfang und Bestand; in ihm hat er seine erlösende Mitte und sein zusammenfassendes Ziel.

Daher ist es auch berechtigt, vom „Ort des Christus“ durch seinen Abstieg *aus* dem Schoß (*ʿubbā*) des Vaters in den Mutter-Schoß (*raḥmā*) Mariens bis zu seinem Herabsteigen in den Schoß des Jordan, durch seinen Tod und seinen Abstieg bis zum Schoß

[16] D 23:11; FC II, 537.

der Unterwelt sowie durch seine Auferstehung und Erhöhung zum Schoß des Paradieses bzw. des Vaters zu sprechen. Mit dieser Auffassung lassen sich die aufgeworfenen Fragen „Wie wird unser Ende sein?“ und „Wie ist die biblisch bezeugte, christologisch vermittelte Herrlichkeit und Erniedrigung Gottes sowie die Erhöhung der armen Menschen erfahrbar?“ hinreichend beantworten. Als Anhaltspunkt bleibt: Die direkte Beziehung von Christus als Ort der Ruhe (vgl. Mt 11,28-30)[17] zur liebenden Barmherzigkeit (*raḥmē*) bzw. zum herzlichen Erbarmen (*raḥmē*) Gottes und eine sachliche Kontinuität der bildhaften Rede vom „Schoß“ (*ʿubbā* oder *raḥmā*), die sich beim Syrer Aphrahat um den Sinn des österlichen Bekenntnisses zur Sohnschaft und Gottheit Christi dreht.

4.2. Die im Geist erfahrene Einwohnungsgegenwart Gottes

Das „Anziehen des Leibes“ steht nicht nur mit der irdisch-menschlichen Existenz Jesu als Christus-*īḥīḏāyā*-Adam und dessen tätig-dienenden Pro-Existenz als Offenbarer und Gesandter im Heilsplan Gottes in Verbindung, sondern vor allem auch mit der im Geist erfahrenen Gegenwart Jesu Christi im „Symbol“ (*rāzā*) und „Zeichen“ (*ʾātā*). Das zentrale Motiv der Erlösung als Wiedervereinigung mit dem Messias bzw. *seinem* Geist, also der Geisteinwohnung und Christuseinwohnung im Herzen (*lebbā*) des Menschen, wird bei Aphrahat mit vier Arten der Einwohnungsgegenwart beschrieben, nämlich im Glauben, in der Taufe und Eucharistie sowie im Gebet und im Erkennen des Weltschöpfers.

Signifikant dafür ist ihre Verknüpfung mit der bildhaften Nennung des Geistes als Mutter (*ʾemmā*). Eine solche sprachlich-feminine Verwendung hat ihre tiefe Verankerung in der semitisch-jüdischen Gedankenwelt. Ihre Prägung im semitisch-orientalischen Milieu, in dem Aphrahat lebte sowie der syrischsprachigen Welt, in der er dachte und schrieb, ist nachweisbar. Bemerkenswert ist auch die funktionale sprachlich-feminine Verwendung des Heiligen Geistes als Mutter der Getauften bzw. der Kirche, aber nie als Mutter Jesu, dessen einzige Mutter Maria ist. Hiermit ist das Charakteristikum der pneumatologisch ausgerichteten Christologie bei Aphrahat festzustellen. Der Heilige Geist übernimmt eine mütterliche Rolle im ganzen Erlösungsprozess der Menschheit

[17] D 15:8; FC II, 404f.

und zwar als der Garant für die Universalisierung und individuelle Aneignung des Christusgeschehens. Vor diesem Hintergrund ist die Denkweise Aphrahats bezüglich der „geistigen“ (*rūḥānūṯā*) Einwohnungsgegenwart Christi herauszustellen.

Gemäß Aphrahat liegt die Ursache der Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit Gottes im Glauben (*haymānūṯā*). Der Glaube ist aber Gabe (*ṭaybūṯā*) und Kraft (*ḥaylā*) Gottes; Gott ist die innerste Dynamik des Menschen. Der Glaube an Gott in Jesus Christus ist keine menschliche Möglichkeit, sondern Wirkung Gottes: Nicht der Mensch kommt zum Glauben, sondern der Glaube kommt zum Menschen. In Jesu herabsteigender Hinwendung zu den Heillosen eröffnet sich der Gottesglaube. Der Messias Jesus ist „Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2); er fungiert in diesem Sinn als „Anfang“ des Glaubens. Er, der zweite und himmlische Adam-*īḥīḏāyā* ist der authentisch Glaubende, in dem Gott bzw. *sein* Geist wohnt und der auf Gott hin lebt, der die aktive Wirklichkeit Gottes in Gehorsam und Demut vollends bejaht. Für Aphrahat geht es im Glauben nicht in erster Linie um das Entfalten und Verstehen einer dogmatisch-fixierten Formel, sondern um das *Stehen* und *Stand*fassen auf dem göttlichen Boden, das Festmachen und die Verankerung im Felsensteinfundament Gottes bzw. auf dem „Steinfelsen-Christus“.

Die Taufe ist Siegel der Liebe und des Glaubens. Die funktionale Bedeutung der Taufe als „Zeichen“ (*ʾātā*), „Symbol“ oder „Geheimnis“ (*rāzā*) ist in der 8. Zeile des Glaubensbekenntnisses Aphrahats zu lesen: „dass man darüber hinaus auch glaubt an das Geheimnis der Taufe (*rāzā d*^{e}*-maʿmōḏīṯā*).“[18] Gemeint ist die verborgene, zeichenhafte und doch reale Gegenwart Christi durch *seinen Geist* im Salböl (*mešḥā*), im Taufwasser und im eucharistischen Brot (und Wein). Taufe und Eucharistie sind eine integrale Feier. Nach der ältesten Tradition der syrischsprachigen Christenheit – und zwar in der Nachahmung des bibelgemäßen Salbungsaktes und Taufereignisses Jesu – bestehen die Initiationsrituale aus prä-baptismaler Ölbesiegelung und Wassertaufe im *wahren* Jordan. Im Anschluss daran findet die Eucharistie-Feier statt.

Ausgehend von der Auffassung, dass Christus der Ort der Neuschöpfung, die gottgewirkte Erfüllung (*šūmlāyā*) und Vollendung (*šalmūtā*) der Heilsgeschichte ist, ist die

[18] D 1:19; FC I, 96 (PS I 14,19).

symbolisch-typologische Entfaltung Aphrahats zu verstehen. Viele Gedankenverknüpfungen kreisen hauptsächlich um ein Hauptthema, nämlich den *endgültigen* Akt der Neuschöpfung durch das Empfangen der Taufe, in der Christus oder sein Geist (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) bzw. der Heilige Geist (*rūḥā qaddīšā*) Gestalt im Christen gewinnt.

Unter Berufung auf die johanneische Fußwaschungsperikope (Joh 13,4-15) versinnbildlicht er das Resultat der Taufe für die „Sündenvergebung“ (vgl. Joh 13,8; Apg 19,3-6). Ähnlich wie bei den Vätern ist nun ein neuer Lebens*grund* geschenkt, d.h. der Grund des Heils, durch das Eingreifen Gottes als einem Akt der Neuschöpfung in Jesus Christus, seinem Messias. Aus der Vernichtung der Sündenknechtschaft durch die tötenden Wasser „schafft“ Gott nun eine neue Existenz (= einen neuen Bund) gleichsam wie eine neue Zeugung oder neue Geburt. Mit der Rettung aus dem Wasser beginnt das neue Leben in der gottebenbildlichen Freiheit, in einer innig-intimen und familiären Vertrautheit mit Gott. Diese neue Existenz im gestifteten neuen Bund ist und bleibt eine reine Heils*gabe* aufgrund der liebenden Einwohnungsgegenwart Gottes in der Taufe.

Adams-Christologisch geprägt versinnbildlicht die sprachliche Wendung „Anziehen des Leibes“ (*l^{e}ḇeš pagrā)* das Geheimnis der Taufe: Die Getauften ziehen Christus bzw. seinen Geist wie ein Gewand des Heils der Herrlichkeit an (vgl. 1Kor 15,49; Gal 3,27; Eph 4,24; aber auch Gen 3,19; Mt 21,19). Ein bemerkenswertes Charakteristikum der frühsyrischen Tradition ist, dass dieser Initiationsritus mit der „Hochzeitsfeier“ gleichgesetzt wird. Das Geheimnis der Taufe (mit dem „Brautgewand“ der Jungfrauen) liegt hier im Hinweis auf die innig-intime Beziehung in der Brautschaft mit dem König Christus, dem himmlischen Bräutigam (*ḥatnā*). Man kann darin auch eine typische Interpretation der syrischen Tradition sehen (vgl. Mt 25,7-10), die die Brautschaft mit Christus durch die Taufe mit der Eucharistie als Hochzeitsmahl zusammenbringt (vgl. Mt 22,12; Lk 14,10).

Die Stärke dieses Ansatzes liegt in der personalen Beziehung in einer ungeteilten, bedingungslosen und absoluten Liebe (vgl. Gen 2,24), die das Menschenherz gleichsam zur Brautkammer (*gnōnā*) macht. Ersichtlich ist ebenfalls (s)eine präsentisch akzentuierte Eschatologie, die Aphrahat in einer anschaulichen Hochzeitsgewandmetapher für das himmlische Gast- bzw. Hochzeitsmahl zu vermitteln hat. Damit sind zwei Tatbe-

stände angedeutet: Es handelt sich um das eschatologische Bewusstsein und die eschatologisch motivierte Lebenspraxis der Askese.

Unter Berufung auf Gen 1,2 und parallel zur anfänglichen Einwohnung Christi im Mutterschoß Mariens versteht Aphrahat die Wirklichkeit der Geisteinwohnung in der Eucharistie, d.h. im heiligen Leib und Blut als Gabe und Kraft Gottes für das Heil und Leben der Menschen. Der spezifische Ausdruck „Leben“ (*ḥayyē*), der wiederum mit dem syrischen Namen *ḥawā* – die Mutter aller Lebendigen (*ēmm koll ḥayy*) – für Eva in Verbindung steht (Gen 3,20), enthält nicht nur den Hinweis auf die christliche Taufe als „Zeichen des Lebenssymbols“ (*rūšmā d*^{e}*-rāzā d*^{e}*-ḥayyē*), sondern auch seine enge Verknüpfung mit der Heilsbedeutung Christi in seinen Worten und Taten (vgl. Joh 13,1; 19,33), woraus eine christologische Verbindung zum dienenden Knecht Gottes, guten (Ober-)Hirten (*raḇ rāʿawwātā*) und wahren (Pascha-)Lamm (*ʾemrā da-š*^{e}*rārā)* deutlich wird. Jesus Christus ist nicht nur *ein* dienender und guter, sondern *der* dienende Knecht und *der* gute Hirt; er ist zugleich *das* wahre (Pascha-)Lamm.

Mit dieser Bildsprache verdeutlicht Aphrahat die im Geist wirkmächtige Präsenz Christi als Sichtbarmachung und Erweis der Gerechtigkeit Gottes, aber auch der Sorge und der liebenden Barmherzigkeit Gottes im heilsgeschichtlichen Exodus der Völkerwelt. Die Verankerung dieser Auffassung im ägyptischen Urpascha Israels (Ex 12,1-50) ist ersichtlich. Typologisch gilt es deshalb: „In seinem Blut (Christi) hast *du* (Gott) uns erlöst, durch ihn (Christus) haben wir dich (Gott) erkannt.“[19] Aus diesem symbolischen Bild „Blut-Leben“ ist die Verbindung vom gerösteten eucharistischen Brot mit der „Gabe des Geistes“ beim Syrer Aphrahat festzuhalten (vgl. Joh 19,34). Der erhöhte Christus schenkt sich – wie bereits in Maria (bei seiner Menschwerdung), im Jordan (bei seiner Taufe) und in der Unterwelt (bei der Gabe der Lebensarznei) – durch seine pneumatische Selbstvergegenwärtigung in den eucharistischen Gaben von Brot und Wein. In diesen Symbolen ist der Symbolisierte selbst gegenwärtig und wirksam.

Die eucharistische Gegenwart Christi bewirkt persönliche Begegnung und mystische Vereinigung mit Gott (vgl. Ex 12,7; 24,8; Joh 19,29). Bei der im Geist erfahrenen Einwohnung ist der Jude Jesus Darbringer und zugleich Dargebrachter. Hier ist auch die

[19] D 23:53; FC II, 563.

funktionale Bedeutung der christlichen Liturgie gemäß Aphrahat festzuhalten. Ihr Dienst besteht darin, den gekreuzigten Auferstandenen darzustellen, der in uns handelt, uns schützt, rettet und uns in die persönliche Begegnung mit Gott bringt.

Die eucharistische neue Gegenwart Christi in seiner verherrlichten Menschennatur und der einwohnende Christus im Menschenherzen ist Heilsgabe Gottes, die die betroffene Person von ihrer „Mitte“ und ihrem „Zentrum“ aus zum großen Tempel Gottes „macht“. Dass in diesem Zusammenhang die Aufforderung zum „Bewahren“ und „Schmücken“ des Leibes als des großen Tempels Gottes und zur „Darbringung“ des leiblichen Lebens auf den innersten „Herzens-Altar“ im reinen Gebet (*qurbānē d*^{e}*ḵayyā*) als Opfer-Gabe herangezogen wurde, ist an sich begründet. Das Opfer wird also anthropologisch und liturgisch als Gebet mit reinem Herzen (*daḵyūṯā lebbā*) aufgefasst (vgl. Mt 5,8).

Für den Syrer Aphrahat ist der Trinitätsglaube nicht einfach Ausdruck theologisch-ontologischer Reflexion, sondern sichtbares Zeichen liturgisch-gottesdienstlicher Praxis der bekennenden An- und Ausrufung Gottes als Antwort auf die konkrete Heilserfahrung. Dies ist der fundamentale Erfahrungshorizont der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, aus dem heraus er lebte und dachte und auch seine Darlegung entwickelte. Daraus ist auch zu verstehen, weshalb die drei großen und preiswürdigen „Namen“ – des Vaters *und* des Sohnes *und* des Geistes der Heiligkeit – in der syrischen Tradition bei den liturgischen Gebeten, in der Anaklese (Anrede) und Doxologie (Lobpreis) oder als baptismale bzw. eucharistische Epiklese (Herbeirufung) *nebeneinander* in ihren gegenseitigen Beziehungen (Perichorese) in der Heilsgeschichte gestellt wurden. Eine derartige Formel im liturgischen Beten gilt als Quelle theologischer Erkenntnis und trägt zum *einheitlichen* trinitarischen Gottesglauben Aphrahats bei.

II. Ergebnis

Das vielschichtige Christusbild Aphrahats bietet nach orientalischem Denken eine Zusammenstellung von drei eng miteinander verknüpften Aspekten, nämlich dem soteriologischen, anthropologischen und eschatologischen. Die Art und Weise, wie Aphrahat das Ineinander dieser drei wichtigen Aspekte in Parabel, Typologie und Metapher sowie

mit Bildern, Symbolen und Namenstitulaturen zur Sprache bringt, steckt den Horizont und die Intention ab.

Dem Syrer Aphrahat geht es vorwiegend nicht um eine perspektivische Gesamtschau, sondern um die Zusammenstellung von miteinander zusammenhängenden Aspekten der Soteriologie im Christusgeschehen für die Welt-Völker. Da Gott und sein Geist sich schon von Anfang an zum innersten Herzen der Menschen-Welt macht, ist die ganze Geschichte auch Heilsgeschichte und von der Einwohnungsgegenwart Gottes bestimmt. Hier gilt die verbindliche Aussage, dass die Nähe oder Ferne der Schechina bzw. Memra Gottes den Heilszustand bestimmt.

Die Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit Gottes als „Ort der Welt“ findet ihre Fortsetzung in seinem auserwählten Volk Israels und dessen Mitglieder. In dieser langen Glaubensgeschichte Israels stellt der Jude Jesus aus Nazareth die höchste Vollendung und den Gipfelpunkt des geschichtlichen Heilshandelns Gottes dar. Eine doppelte Folgerung, die Aphrahat daraus zieht, lautet: Der geborene Jude Jesus von Nazareth ist der in Gott und in Israel verwurzelte Messias-Christus. Als solcher ist er spezifischer „Ort“ der Gottheit und des Ereignisses Gottes, an dem und von dem aus das schöpferische Handeln und Wirken Gottes in der Welt erkennbar und erfahrbar wird.

Das Christusbild Aphrahats, um das es in dieser Untersuchung ging, ist eine biblisch-jüdisch traditionsgebundene Deutung der Wirklichkeit und Wirksamkeit Jesu Christi. Ausgehend vom zentralen biblisch-jüdischen Glaubensinhalt und im Zusammenhang mit der Bundesgeschichte und Tempeltheologie steht die Heilsbedeutung Christi hier als „Mitte“ des Beziehungsgeschehens. Die bibelbezogene Bildrede „Ort“ bei Aphrahat ist also nicht nur „theo-logisch“ geprägt, sondern auch von der „soteriologisch-christologischen“ Heilspräsenz durchdrungen. Die auffallende Kombination von „Schechina“ und „Memra“ lässt sich über den „Ort des Christus“ als Gleichzeitigkeit der soteriologisch akzentuierten Schechina- und Memra-Christologie festhalten.

In Konsequenz der soteriologischen Auffassung ist die Anthropologie die Basis für seine Adams-*īḥīḏāyā*-Christologie. Die biblisch bezeugte Geschichte Gottes mit dem erstterschaffenen Adam im Paradies gilt für Aphrahat als Grundlage seiner Auffassung über den „Anfang“ der Heilsgeschichte. Anthropologisch greift er auf den paradiesischen

Urzustand Adams in seiner Glanz-Herrlichkeit und Einheitlichkeit (*īḥīḏāyūṯā*) zurück, gewichtet ihn namentlich und typologisch und legt ihm eine soteriologische Bedeutung zugrunde. Liegt hier eine betonte und bewusste Gleichzeitigkeit der soteriologischen Paradies- und Adams-Christologie vor, so lässt sich ihre Verknüpfung mit der anthropologisch-soteriologischen Bedeutung der Fleischwerdung Christi als Dynamik des Anfangs für die „Menschwerdung“ bzw. „Tempelwerdung“ des Menschen erkennen. In diesem Sinne ist die doppelte Funktion Christi als *der* Exeget Gottes und Interpret des Menschen festzuhalten; in Jesus offenbart uns Gott, dass er bescheiden und demütig ist; Jesus ist also Bild und Form Gottes und zugleich Bild und Form des neuen Menschen. Die hauptsächlichen Konnotationen der verwendeten Metaphern bei Aphrahat verbinden sich mit der Christozentrik der Menschheitsgeschichte „von Adam bis jetzt“ als Heilsgeschichte.

Aphrahat vermittelt ein komplexes Christusbild, das sich auch in der Feier der Taufe-Eucharistie widerspiegelt. Sie ist der Ort des sakramentalen Geschehens, in dem die gestörte Einheitlichkeit (*īḥīḏāyūṯā*) des Menschen sowie die gestörte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen durch den Empfang des Heiligen Geistes wiederhergestellt werden. Dass es sich dabei inhaltlich vorwiegend um eine „pneumatisch ausgerichtete Christologie“ handelt, zeigt wiederum das Hauptthema seiner soteriologischen Akzentuierung. Es geht Aphrahat um die Wiedererlangung des Heiligen Geistes und die Rückkehr zum paradiesischen Urzustand. Im ganzen Erlösungsprozess der Menschheit spielt der Geist wohl eine aktive Rolle, steht aber immer im Dienste von Christologie und Soteriologie.

Das vielschichtige Christusbild Aphrahats spiegelt sich ebenfalls in der monastischen Spiritualität wider. Durch die Einwohungsgegenwart Gottes ist die Möglichkeit der Vereinigung in der Verwandtschaft und Freundschaft mit Gott in Christus gegeben sowie die des mystischen Schauens Gottes. Für Aphrahat gibt es noch etwas Höheres in dieser Wiedergewinnung des Paradieses und der Gottebenbildlichkeit, nämlich das bräutliche Bei-Christus-Sein. Diese theologisch-christologische Überzeugung fordert von den Getauften eine entsprechende asketisch-zölibatäre *īḥīḏāyā*-Lebensform. Parallel zur jüdisch-rabbinischen Vorstellung liegt hier das spezifische Gewicht in der Höh-

wertigkeit des Menschen (Adams) als Bild Gottes und damit seiner Privilegierung durch die göttliche *īḥīḏāyā*-Namens-Verleihung.

Diese theologische Überzeugung fordert wiederum von der Gemeinde (*qᵉyāmā*) eine entsprechende Glaubenspraxis in Nachahmung (Gottes) und Nachfolge (Christi). Der Glaube soll sich in der tätig dienenden Liebe bewahrheiten und das Tun guter Werke bewirken. Dies erklärt auch, weshalb Aphrahat die mannigfaltigen Tugenden für eine asketische *īḥīḏāyā*-Lebenshaltung in der Nachfolge Christi in seinen spirituellen Schriftauslegungen sorgfältig aufzählt. Wichtig für ihn ist, dass die tätige Liebe in der Nachfolge Christi eine Liebesantwort des Gläubigen ist. Sie ist nicht die Ursache der Christusförmigkeit, sondern eine Konsequenz, *weil* Gott uns in seinem Sohn Jesus Christus geliebt hat. Dementsprechend ist die „inkarnatorische Spiritualität" gemäß der Botschaft und Lebenspraxis des „reichen und armen Christus" eine Widerspiegelung der Dynamik der soteriologischen Christologie der Armen und für die Armen. „Armen" bezieht sich dabei nicht ausschließlich auf die sozial oder materiell Notleidenden. Besonders die Asketen und Asketinnen sind aufgerufen, der dienenden Kenopraxis seines Meisters zu folgen (vgl. Phil 2,8; Hebr 2,7) – im Gegensatz zum Hochmut Adams (Gen 3,1-24)[20] – sich ebenfalls zu demütigen, um Anteil an der himmlischen Existenzweise Christi (*kᵉyānā rāmā*) zu erlangen. Biblisch verankert gilt die Art der christologischen „Naturenlehre" Aphrahats als Fundament seiner Spiritualität der Demut und des Dienens (vgl. Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14; Mt 20,25f.).

Die große eschatologische Wende ist für Aphrahat bereits mit der Dynamik des Anfangs im gesamten Christusereignis eingetreten. Mit ihm ist die Universalherrschaft Gottes als „Heilssphäre" schon gegenwärtig wirksam, d.h. mit dem ersten Kommen *seines* Messias in die Welt bricht schon real und definitiv („eschatologisch") die zukünftige Heilszeit an und ist durch diesen Königssohn unwiderruflich auf dem Weg zu ihrem Ziel- und Schlusspunkt und so zu ihrer verheißenen Vollkommenheit und Vollendung gebracht worden. Die jetzige spirituelle Existenz als Wiederherstellung des paradiesischen Urzustandes ist die Vorwegnahme dieser Erfüllung. Das mystisch-asketische *īḥīḏāyā*-Leben gilt zugleich als Ausdruck der unerschütterlichen Hoffnung auf die noch

[20] D 9:14; FC I, 268-269.

ausstehende Vollendung. Dieses Ergebnis wird durch die schon oft beobachtete Tatsache bestätigt, dass die Askese in engem Zusammenhang mit der Erwartung des Endes steht. Die eschatologische Rede Aphrahats bleibt jedoch im Gewand der Bibelsprache. Er spricht von der königlichen Hochzeit, vom Mahl an der himmlischen Tafel und von den brennenden Lampen der erwartungsvollen Jungfrauen. In diesem Zusammenhang ist die Bezeichnung „Söhne (und Töchter) der Auferstehung“ (*b^{e}nay*/*b^{e}nāṯ q^{e}yāmtā*) für die Asketen und Asketinnen zu verstehen.

Das vielschichtige Christusbild Aphrahats birgt in sich nicht nur sein glaubendes Vertrauen und seine begründete Hoffnung auf die absolute Zukunft, sondern auch ein dynamisches Verständnis der Heilsgeschichte, das sich im Ineinander von soteriologischer Christologie, Gottes-Dienst und Menschen-Dienst wiederspiegelt. Daraus ist die praktische Seite der aphrahatischen Hermeneutik bezeugter Gottes- und Glaubenserfahrung zu entnehmen. Der Jude Jesus war für Gott engagiert, weil er wurzelhaft aus dem Engagement Gottes lebte. Da Jesus im Einsatz Gottes lebte, war sein Leben ein proexistenter Dienst bis zum Tod – für die Armen und Sünder. Anders gesagt: Die Existenz Jesu war Lebens- und Todesdienst *für* das Heil (Leben) des Menschen, weil seine Pro-Existenz auf Gott hin sein eigentlichen Wesen war. Die Heilsbedeutung Christi als *dienender* Sohn Gottes steht hier für die Einheit dieser beiden Dienste. Sie gelten zugleich als zwei Ausdrucksmöglichkeiten für *eine* biblische Gesinnung in der Nachfolge zur Gleichförmigkeit mit *īḥīḏāyā*-Christus.

Somit gilt das bisher Gesagte als Bestätigung der ersten Hälfte des Untertitels dieser Untersuchung. So bleibt nun die zweite Hälfte in Form einer Schlussbetrachtung herauszustellen. Dem Kontext nach geht es um die explizite Auseinandersetzung mit dem Judentum.

III. Schlussbetrachtung

1. Jesus der Messias: Gottessohnschaft, Gottheit und Verehrung Christi im jüdisch-christlichen Spannungsverhältnis

Die Problematik der Sohnschaft und Gottheit Jesu sowie der kultischen Verehrung (*sagad*) Christi gilt als Herd von Spannungen und Konflikten mit den zeitgenössischen

Juden Aphrahats in Ostsyrien. Die Frage ist, in welchem Sinn Jesus „Sohn Gottes“ und „Gott“ im exklusiven Sinn genannt wird? Das impliziert die Frage nach der Sonderstellung und Heilsbedeutung Jesu Christi im Verhältnis zu Gott seinem Vater und damit der Rechtmäßigkeit der Verehrung Jesu mit dem *Einen* und *Einzigen* Gott in seiner absoluten Exklusivität: Wie versteht Aphrahat die Gottheit Jesu? Was begründet eine solche Anwendung des Gottesnamens auf Jesus Christus?

1.1. Jüdisch-Rabbinische Beschwerden und Vorwürfe

Die Apologetik der Sohnes-Christologie in der *XVII. Demonstratio*, aus der der Titel dieser Untersuchung hervorgeht, wurde in den bisherigen Ausführungen zum Teil ausgeklammert. Aphrahat soll also an diesem entscheidenden Punkt noch einmal selbst zu Wort kommen. Ganz in Form einer „counter-exegesis“ befasst er sich hier mit der Kritik des zeitgenössischen Judentums, die seiner Wahrnehmung nach als „Lästerung“ gilt. Den Inhalt dieser Kritik gibt Aphrahat in den folgenden zwei Stellen dieser *Demonstratio* zu erkennen.

> „Eine wortreiche Antwort gegen die Juden, die da lästern gegen das Volk aus den Völkern. Denn so sprechen sie: «Ihr betet an und verehrt einen geborenen Mann und nennt einen Menschensohn Gott. Obwohl Gott keinen Sohn hat, sagt ihr von diesem gekreuzigten Jesus, er sei Sohn Gottes.» Als Beweis führen sie an, dass Gott gesagt habe: «Ich bin Gott und keiner außer mir» (Dtn 32,39). Ferner hat er gesagt: «Du sollst keinen anderen Gott anbeten!» (Ex 34,14). «Also» (sagen sie) «stellt ihr euch gegen Gott und nennt einen *Menschensohn* Gott».“[21]

Durch die Stellung der Gottesrede (als Schriftbelege) aus Dtn 32,39 und Ex 34,14 erhalten die Einwände der Juden ein besonderes Gewicht. In Wirklichkeit steht hinter diesem Vorwurf das ernste Problem der „Koinzidenz“ der Gottheit des Juden Jesus und der Einzigkeit des Gottes Israels. Die Christen machen den bloßen Menschen Jesus zum Sohn Gottes. Mehr noch: sie machen diese menschliche Gestalt Jesu zu Gott, also zum zweiten Gott und verehren ihn als Messias, Sohn Gottes und Herr. Eine solche „Schittuf“, d.h. Verbindung, Zugesellung, Assoziierung, Vermischung oder Vergesellschaf-

[21] D 17:1; FC II, 418.

tung,[22] sei für die Juden ein heidnisches Vergehen gegen Gottes Gebot und eine beleidigende Gotteslästerung (vgl. Mk 14,64 parr).[23]

Aphrahat schließt diese *XVII. Demonstration* im Kapitel 12 mit folgenden Worten ab:

> „Diese kleine Beweisführung habe ich dir aufgeschrieben, mein Lieber, dass du dich gegen die Juden verteidigen kannst, da sie sagen, Gott habe keinen Sohn, und wir (zu erg.: Christen) ihn (zu erg.: Jesus Christus) Gott nennen und Gottes Sohn, König und Erstgeborenen aller Geschöpfe."[24]

Ähnlich wie bei seiner Widerlegung bezüglich des Neuen Bundes dokumentiert Aphrahat hier seinen Disput über die Gottheit Jesu mit Namenstitulaturen, damit seine Brüder, Freunde und Geliebten (*īḥīḏāyē*) sich mit dieser „kleinen Beweisführung" gegen die Juden verteidigen können. Die oft beobachtete Tatsache, dass „der Weise" (*ḥakkīmā)* Aphrahat in Bezug auf die soteriologische Christologie keine ontologische Definition gibt, sondern namentlich, typologisch, bildlich und symbolisch-figurativ argumentiert, gilt auch für diese Ausführung.

Im Folgenden sind die gegebene Antwort und Vorgangsweise Aphrahats näher zu betrachten: Wie legt Aphrahat das christliche Proprium des Glaubens, die *Selbst*erschließung und *Selbst*mitteilung des einen und einzigen Gottes Israels in Jesus Christus, dar, dass es vor dem gelehrten „Disputator Israels" verantwortet werden kann? Das Anliegen gilt indes auch hier, die Ansätze einer im christlich-jüdischen Disput verantworteten Christologie Aphrahats herauszustellen.

1.2. Die Antwort und Vorgangsweise Aphrahats

Aphrahat befasst sich auch hier nicht mit einer abstrakten Bezeichnung „Gott", sondern mit den biblisch-geschichtlichen Ereignissen, mit allbekannten und vertrauten Heilsbringern und Rettern nach den biblisch-jüdischen Vorstellungen. Diese tragen zur Ver-

---

[22] Siehe dazu ULRICH, Juden, Christen und Muslime, 16-17 (mit Literatur).

[23] Der gleiche Vorwurf wurde zweihundertfünzig Jahre später von Muhammad wiederholt. Er ist im Koran bzw. in der islamischen Tradition zu finden; *siehe* H. BUSSE, Monotheismus und islamische Christologie in der Bauschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: ThQ 161 (1981) 168-178; S. SCHREINER, «Unser Gott und Euer Gott ist ein und derselbe» Zum Verhältnis des Islam zu Judentum und Christentum, in: Jud 39 (1983) 98-112; H. HÜBNER, Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen (BThSt 64), Neukirchen 2004, 117-165; L. FATOOHI, Jesus the Muslim Prophet. History Speaks of a Human Messiah Not a Divine Christ, Birmingham 2010.

[24] D 17:12; FC II, 429.

tiefung des Gottesverständnisses Israels bei und stellen zugleich den zentralen biblisch-jüdischen Glaubensinhalt dar.

1.2.1. Die Vereinbarkeit des Gottesverständnisses

In seiner Grundthese „*Auch* wir (zu erg.: Christen) *nennen* diesen Christus Sohn Gottes" stellt Aphrahat schon in der ersten Widerlegung von vornherein klar, dass es bei Juden *auch* nichts Ungewöhnliches ist, einen Menschen mit dem Namen „Sohn Gottes" oder „Gott" zu bezeichnen. Als Stütze seiner Argumentation stellt er Mose als überragendes Beispiel dar: „Wir (Christen) haben ihn (Christus) Gott genannt, wie er (Gott) *auch* Mose mit seinem eigenen Namen bezeichnet hat (vgl. Ex 7,1)."[25] Das heißt: Der Wirklichkeit Gottes einen menschlichen Namen zu geben ist keine Verletzung des monotheistischen Prinzips. Dies gilt gleichermaßen für die Christen und deshalb macht es keinen großen Unterschied, wie Aphrahat hier schreibt:

> „*Auch* wenn wir (zu erg.: Christen) ihnen (zu erg.: den Juden) zugestehen, dass er (zu erg.: Christus) *Menschensohn* (*bar nāšā*) ist, und wir ihn verehrten und ihn Gott (*ʾallāhā*) und Herrn (*māryā*) *nannten*, ist es weder ungewöhnlich, wenn wir ihn so *nannten*, noch legten wir ihm einen ungewöhnlichen Namen bei, den diese (zu erg.: die Juden) nicht verwendeten."[26]

Die Bedeutung der von Juden verwendeten Bezeichnung „Menschensohn" (Dan 2 und 7) als Beweis für Jesu Menschsein ist auch für Aphrahat nicht sekundär: Jesus ist *auch* ein „gewöhnlicher Mensch"; er ist ein wahrhafter Mensch, ein Jude.[27]

Um seine These zu beweisen, dass die Namensbezeichnung „Gott" für diesen *Menschensohn Jesus* nichts Ungewöhnliches ist, führt er das gemeinsame jüdisch-christliche Verständnis an:

> „Denn der ehrwürdige Name der Gottheit wurde auch gerechten Menschen beigelegt und denen, die seiner würdig waren. Die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte, nannte er «meine Söhne» und «meine Freunde». So nannte er Mose, seinen Freund und Geliebten, Gott als er ihn

---

[25] D 17:4; FC II, 419-420: „Auch wir nennen diesen Christus Sohn Gottes, durch den wir Gott erkannt haben, wie er Israel «meinen erstgeborenen Sohn» genannt hat und wie er von Salomo gesagt hat «Er wird mir Sohn sein.» Wir haben ihn Gott genannt, wie er auch Mose mit seinem eigenen Namen bezeichnet hat (vgl. Ex 7,1). Auch David hat von ihnen gesagt: «Ich habe gesagt: 'Götter seid ihr und Söhne des Erhabenen allesamt'» (Ps 82,6)."

[26] D 17:2; FC II, 418 (PS I 785,16-17; 788,1-3) (Hervorhebung vom Verfasser).

[27] Anders z.B. bei JUSTIN DEM MÄRTYRER, *Dial* 76,1; hier gilt die Bezeichnung „Menschensohn" als Beweis für Jesu Göttlichkeit.

> erwählte und zum Haupt, Lehrer und Priester für sein Volk machte. Denn er hat zu ihm gesagt: «Ich habe dich für Pharao zum Gott bestellt» (Ex 7,1f). Er gab ihm seinen Priester zum Propheten: «Aaron, dein Bruder, wird für dich mit Pharao reden. Du wirst für ihn sein Gott sein, und er wird dir Übersetzer sein» (ebd.; Ex 4,16). Also nicht nur für Pharao, der böse war, machte er (zu erg.: Gott) Mose zum Gott, sondern auch für den heiligen Priester Aaron.“[28]

Hervorgehoben ist die Einheit und Einzigartigkeit JHWHs als Schöpfer und Erlöser. Er ist der Heilige, der souveräne Herr des Himmels und der Erde (Gen 1,1); der Schöpfer aller Dinge und Erhalter der Welt, der in der Geschichte und im Leben der Menschen wirkt. Er ist Erlöser, Befreier, Helfer und Heiligmacher. In diesem Zusammenhang weist Aphrahat besonders auf die biblische Prädizierung Gottes als König hin, der sich als solcher auf Erden inmitten seines Volkes zu dessen Wohl erweist. Die selbstständige Existenz und Machtausübung steht deshalb niemandem neben JHWH zu. Ihm, dem König der Herrlichkeit allein gebührt die Ehre.

Beim oben zitierten Text ist an den bereits besprochenen zentralen biblisch-jüdischen Glaubensinhalt zu erinnern. Ersichtlich ist die Thematik der initiativen und aktiven Rolle Gottes, seiner Demut und seines bewegenden Gebens in der Kommunikation und Relation mit Mose am Dornbusch (Ex 3,1-17). Der Grund dafür ist die besondere Vater-Liebe JHWHs, d.h. weil er in sich die Liebe ist, ist er es auch *mit* und *für* uns. Die Macht der rettenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes macht das Volk Israel zum „erstgeborenen Sohn Gottes“. Gott offenbart sich sprechend – im Zeichen seiner „bundeswilligen“ Zusage und Verheißung – durch die geschichtliche und namentliche Vermittlung, damit er mit diesem Namen nennbar, aus- und anrufbar wird.

Damit weist Aphrahat auf den inneren Zusammenhang zwischen geschichtlich erfahrener Erwählung Israels in seiner Gesamtheit als Lieblingssohn und bevorzugter „Sohn Gottes“ (Ex 4,22f) sowie seiner Befreiung und Berufung zum Gottes-Dienst (vgl. Ex 4,23; 5,1) und der Realisierung seiner barmherzigen rettenden Zuwendung hin. Gott ist aber zugleich menschlichen Blicken und menschlichem Zugriff entzogen. Er selbst gewährt durch diesen Namen seine *schechinatische* Nähe, ohne dass dadurch die unaufhebbare Distanz zwischen ihm als Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf aufgehoben wird.

---

[28] D 17:3; FC II, 419.

1.2.2. Menschengestalt Gottes und Ebenbildlichkeit des Menschen

Wichtig in diesem Disput ist aber auch die Bedeutung „Wort“ (*mḗmrā*) als eine offenbarende Anrede – herabsteigend/katabatisch – an Mose. Im Wort (Gottes), d.h. durch eine Willensentscheidung und Willenserklärung Gottes, wurde Mose zum Gott ernannt. Der sprechende Gott ist somit der Namensgeber. Das Passivum – Mose wurde benannt – verweist auf den berufenden Schöpfer-Gott-König und Erlöser mit seiner Identifizierung als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, der aktiv und persönlich im ganzen Ersten Testament gehandelt hat.

Der Akt der namentlichen Vermittlung und des Namensgebens ist von der semitischen Tradition her zu verstehen. Aphrahat argumentiert also noch ganz auf diesem Hintergrund. So steht der göttliche Name für das anvisierte Beziehungsgeschehen zwischen Göttlichem (Himmel) und Menschlichem (Erde), also für die Vermittlung göttlicher Gegenwart und göttlichen Beistands sowie für das bekennende An- und Ausrufen Gottes, aber auch für die göttliche Vollmacht und Beauftragung.

Die Formulierung „für den Pharao“ impliziert, dass Mose in dieser Beziehung die Rolle Gottes einnimmt, während der Pharao, dessen Ansprüche biblisch nicht akzeptiert werden, als Mensch agiert. So wird ein Gefälle zugunsten Mose begründet. Die Gleichnamigkeit Mose mit Gott rückt ihn in Gottes Nähe. Diese Verleihung schließt aber zugleich Gehorsamspflicht und Verantwortung mitein. Mose ist beauftragter Heilsbringer und Helfer. Er ist Auserwählter JHWHs in einer konkreten Stunde Israels. Zum Gott wurde er also bestellt, um als Mensch den wahren Gott, dessen Zuneigung und dessen heilschaffendes Handeln mitten in seinem Volk präsent und transparent zu machen.

Davon ausgehend wird der Name der Gottheit für Mose als das Ergebnis göttlicher Erwählung gesehen. Dieser Name wird hier für den vertrauten Diener und erwählten Boten JHWHs, des *einen* und *einzigen* Gottes Israels verwendet. Er bezieht sich auf die Rollenhaftigkeit des Namensträgers, durch den Gott und seine schützende Fürsorge erkennbar und erfahrbar werden. Aus diesem funktionalen Werkzeugscharakter heraus ist die alttestamentliche Göttlichkeitskonzeption nicht unbedingt als physische Abstammung, sondern als „repräsentative“ Göttlichkeit zu verstehen. Es genügt deshalb zu sagen: Von

Mose als Gott reden heißt, seine Beziehung zu dem *einen* Gott Israels erfahren und benennen.[29]

Aphrahat geht aber noch weiter zurück. Er ist der Meinung, dass eine solche Art und Weise der göttlichen Namensverleihung bereits beim ersterschaffenen Mensch (Adam) vollzogen wurde. Weitere Belege dafür sind in der jüdisch-rabbinischen Tradition und syrischen Schatzhöhle gut überliefert. Diese theologisch-anthropologische Erwägung ist verwandt mit dem palästinensischen Targum zu Gen 3,22: „Und Gott der HERR sagte: «Siehe, der *erste* Adam, den Ich geschaffen habe, ist einzig (*īḥīḏāy*) in der Welt, sowie auch Ich einzig (*īḥīḏāy*) bin in den Himmeln der Höhe»“.

Mit dem vorhandenen Vorstellungsmodell bindet Aphrahat nun die vielen Namen Jesu und alle Bildworte und Aussagen über die Messianität und Heilsbedeutung Christi an diese eine Namensbezeichnung „Sohn Gottes“. Die tragende Schriftstelle bei Aphrahat lautet: „Alle Einzelnen/Einzigartigen (*īḥīḏāyē*) erfreut (*mᵉḥaddē*) der Eingeborene/Einzigartige (*īḥīḏāyā*) aus dem Schoße (*ʿubbā)* seines Vaters (Joh 1,18).“ In diesem Namen bündeln sich also alle übrigen Namen. Demzufolge ist es wohl richtig zu sagen, dass diese Namensbezeichnung ein Resümee der Heilsbedeutung Christi ist; sie ist eine Art kernhafte Zusammenfassung der christlichen Erkenntnis und des österlichen Glaubensbekenntnisses.

Beachtenswert ist auch der Sinngehalt dieser Namensbezeichnung in Zusammenhang mit der schöpferischen und gärtnerischen Tätigkeit des Gott-Königs im Garten Eden. Vor dem Hintergrund der biblisch-jüdischen Anschauung, dass in jedem Mensch der „inkarnierte“ Gott zu erblicken ist, bringt Aphrahat die Präexistenz Adams mit einer Psychologie des Gedachten zur Geltung und hebt zugleich die erhabene Stellung des Menschen und seine Sohnesrelation zu Gott hervor. So ist die Gottessohneigenschaft des Menschen nicht als ontische Gottgleichheit, sondern als Sonderstellung im Weltganzen aufzufassen. Dies verdeutlicht Aphrahat mit dem Ehebündnis Adams gemäß der jüdisch-rabbinischen Tradition.

[29] Vgl. DidSyr 9 und 19; IgnEph 6,1; IgnSmyr 8,1; *siehe* dazu oben im ersten Teil: 2.6.

Dabei bezieht er sich hier nicht nur auf die Erfahrung des prophetischen, priesterlichen und königlichen Menschenpaares im Garten Eden, sondern auch auf das Sinai-Ereignis, dem Ort des „Neuen Edens“. Der Schöpfer und Gott-König ist gleichsam ein Gärtner, der ohne Neid den Menschen seine Namen und Ehrentitel verleiht.[30] Er macht sich sogar klein, um im kleinen Herzen des Menschen, also in seiner innersten Kammer, eine Wohnung zu nehmen. Dies bringt Aphrahat im folgenden Passus zum Ausdruck:

> „Bezüglich der Anbetung hat er (zu erg.: Gott) seinem Volk aufgetragen: «Du sollst nicht die Sonne anbeten, nicht den Mond, auch nicht die Himmelsheere. Auch sollst du nicht danach trachten, die Geschöpfe auf Erden anzubeten» (Dtn 4,17.19). Sieh nur die Güte und Barmherzigkeit des guten Schöpfers, der den Menschen den Namen der Gottheit nicht vorenthalten hat, den Namen der Anbetung, den Namen des Königtums und den Namen der Herrschaft, denn er ist der Vater der Geschöpfe, die auf Erden sind. Mehr als alle seine Geschöpfe hat er die Menschen geehrt, erhoben und verherrlicht, da er sie mit seinen heiligen Händen formte und von seinem Geist in sie blies. Er wurde ihnen zur Wohnstatt von Anfang an und wohnt und wandelt in ihnen.“[31]

Die Bedeutung des göttlichen Namens gilt als Exponent seiner Persönlichkeit, die durch Erwähnung göttlicher Attribute bzw. Eigenschaften als „Ergebnis“ der *schechinatischen* Einwohnungsgegenwart und Pro-Existenz Gottes zum Ausdruck gebracht wird. Wie bereits erörtert, wurden diese Entsprechungen bei Aphrahat zum Leitmotiv für die Vorstellung der Menschlichkeit und Menschengestaltigkeit Gottes in Jesus Christus. Auch in der huldvollen An-Wesenheit Gottes liegt zugleich der dynamische Aspekt des Namens Gottes, der für die Funktion und Autorität Jesu als *des* Exegeten Gottes bzw. als Interpret des Gottesnamens JHWH-*Adonaj*-HERR wichtig ist.

1.2.3. Geist-Erfüllung und Geist-Wirkung Christi

Die Privilegierung Adams durch die göttliche *īḥīḏāyā*-Namens-Verleihung steht in engem Zusammenhang mit der Gabe des Heiligen Geistes (*rūḥā qaddīšā*) bzw. des Geistes Gottes (*rūḥā d-(ʾ)allāhā*). Aphrahat verwendet diese protologische Vorstellung als Stütze seiner Argumentation, indem er die „Geistmitteilung“ mit der Sendung Christi bzw. des Geistes des Messias (*rūḥā d-m^{e}šīḥā*) verknüpft. Anhand 3Kor 3,10 verdeut-

---

[30] An anderer Stelle weist APHRAHAT auf die Könige der Welt hin, die den Namen der Gottheit tragen. Namentlich wird Nebukadnezzar, der gottlose König, erwähnt; *siehe*: D 17:6; FC II, 420f.
[31] D 17:6; FC II, 421.

licht Aphrahat die Bestimmung Christi, dass er nämlich die Fülle der göttlich-dynamischen Kraft bereits *vor* seiner Menschwerdung in sich hat.

Jesus ist vom Geist, d.h. durch die Kraft des göttlichen Geistes geboren (3Kor 3,5). Die schrankenlose Bestimmung seiner irdischen Existenz als vom Geist Gesalbter Gottes wird mit dem atl. Symbol von „sieben Augen des Steines“ (Sach 3,9; 4,10; Jes 11,2) sowie der „Johannes-Elija-Typologie“ und durch das Geistereignis bei der Taufe im Jordan (Joh 3,34) untermauert. Dem Syrer Aphrahat geht es wie den jüdischen Rabbinen um das *Ruhen* des Geistes Gottes als Schechina. Daraus folgend stellt Aphrahat in seiner Widerlegung fest: Im Juden Jesus von Nazareth *wohnt* die Fülle des Geistes „ohne Maß“.

Aufgrund der biblischen Vorgaben und ihrer typologischen Betrachtung vom Stein – Geistbegabten Tempel – ist der König Christus der Träger des Geistes in Fülle und wird so zum Geisttäufer durch die liebende und erlösende Hingabe seines Lebens. Er ist der eine, der Unschuldige (*zakkāyā)*, der von Gott bzw. aus dem Schoß (*ʿubbā*) des Vaters kommt und aus dem Mutterschoß (*raḥmā*) der Jungfrau geboren wurde. Dass die Motive Schechina und Memra sowie Tempel und Leib vielfach ineinander übergehen können, ergibt sich aus dem Glauben an die leibhaftige Selbsthingabe Jesu am Kreuz.

Besondere Beachtung verdient dabei das bibelgemäße Moment der Erscheinung Christi, des Auferstandenen, vor Maria aus Magdala: „An dem Ort, wo man ihn (Jesus) gekreuzigt hatte, war ein Garten, und in dem Garten war ein neues Grab.“ Jesus wurde in diesem Grab beigesetzt (Joh 19,41-42). „Maria meinte, es sei der Gärtner, und sagte zu ihm (Jesus): Herr, wenn du ihn weggebracht hast, sag mir, wohin du ihn gelegt hast. Dann will ich ihn holen“ (Joh 20,15). Eine solche Begegnung sagt mit aller Deutlichkeit: Die Schädelstätte wurde zum Paradies!

Wie bereits wiederholt festgestellt, wird die Gesamtheit des Christusereignisses bei Aphrahat in einer Gleichzeitigkeit der anthropologischen und pneumatologischen gewendeten Christologie aufgefasst. Diese Auffassung steht parallel zur jüdisch-rabbinischen Schechina-Vorstellung. Gerade von dieser frühsyrischen „Spirit-oriented Christology“ her bestätigt sich wieder die christologisch-soteriologische Namensbe-

zeichnung Jesu als „Messias“ (*m^{e}šīḥā*), als „König Christus“ (*malkā m^{e}šīḥā*) und Königssohn (*bar malkā*), zugleich als „eingeborener Sohn“ (*īḥīḏāyā)* und Herr (*māryā*).

1.2.4. Die heilsgeschichtliche und soteriologische Bedeutung Christi

Aphrahat ordnet die Heilsbedeutung Christi in die geschichtliche Vorstellung des göttlichen Heilshandelns durch einen beauftragten Heilsbringer und Retter des Ersten Testamentes ein. Jesus Christus (Messias) ist „Gott wie Moses“; er ist Retter „wie Josua, der Sohn Nuns“, „Priester wie Aaron“, „König wie David“, „Prophet wie alle Propheten“ und „Hirte wie die Hirten“. Aus dem Parallelismus, d.h. aufgrund der gleichen Anwendung auf den Menschen, kann man folgern: die Gerechten Moses, Josua, Aaron, David, die Propheten und zuletzt Jesus Christus sind *Menschen*, die Gott nahe stehen. Ihre Hingabe und Erkenntnis sind demnach in besonderer Weise hervorragend, wodurch sie die göttliche Gegenwart realisieren und Gott in der Welt sichtbar machen.

Außer der Akzentuierung der Nähe Christi zu und seiner Einheit mit Gott hat Aphrahat die Erlösungsfunktion Christi innerhalb der Heilsgeschichte als sichtbare Nähe Gottes zu allen Menschen aufgezeigt. Diese Tatsache lässt sich durch die Stelle stützen, in der Aphrahat sagt: Christus ist „Erstgeborener und Sohn wie Israel“. Er „hat uns Söhne genannt“ (vgl. Ps 18,44); er „macht uns zu seinen Brüdern“ (Ps 22,22) und „wir sind seine Freunde“ (vgl. Joh 15,15; Jes 41,8). Es ist einsichtig, dass Jesus Christus, der als „Sohn Gottes“ bezeichnet wird, vor dem biblisch-jüdischen Hintergrund in die Nähe zu allen Menschen gerückt wird.

Damit ist eine für Aphrahat wichtige Sicht angesprochen. Der Sohn-Gottes-Name sagt an erster Stelle etwas über die besondere Stellung Christi innerhalb der Heilsgeschichte aus und bietet seine Erlösungsfunktion an. Das Gesagte spricht für den christologischen Schwerpunkt Aphrahats als relationale und funktionale Christologie. Gemeint sind der Vollzug und die Funktion des Heilshandelns Gottes an Jesus, sein Eintreten in die Welt, sein pro-existentes Leben und Sterben, seine Scheolfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt sowie seine Verherrlichung bzw. Einsetzung zur Rechten des Vaters als Anbruch des Eschaton.

Wie in der Sicht des monotheistischen JHWH-Glaubens ist jeder Gedanke mythischer bzw. physischer Gottessohnschaft auch bei Aphrahat ausgeschlossen. Denn Aphrahat gebraucht das Wort *b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhāʾ* eher für die Zugehörigkeit. Im Vergleich zu *yaldā,* d.h. „Sohn" in einem mehr physisch-genealogischen Sinn legt Aphrahat in seiner Beweisführung den Akzent auf *b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhāʾ* und meint damit „zu Gott gehörig", „Gottes teilhaftig". Daher zeigt er wiederum die grundsätzliche Vereinbarkeit des christologisch-soteriologischen Gottesverständnisses mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition auf.

So hält Aphrahat es für möglich und auch für durchaus plausibel, dass ein Jude auch diesen Messias (*m^{e}šīḥā*) – Christus (*Χριστός*) als „Gott" bzw. „Sohn Gottes" bezeichnet. Aphrahat ist davon überzeugt, dass ein Jude das tun kann, ohne seinen jüdischen Denkhorizont, näherhin ohne die monotheistische Grundlage des biblisch-jüdischen JHWH-Glaubens zu verlassen. Seine Schlussfolgerung liegt auf der Hand: es ist weder unmöglich noch unerhört noch gegen den Glauben an *einen* Gott, wenn die „Messianer" (*m^{e}šīḥāyē*), d.h. die Christinnen und Christen (*Χριστοῦ*) vom Gesalbten Gottes (*m^{e}šīḥā*), Jesus dem *Menschen* (*ʾādām*) sagen: er *ist* „Sohn Gottes" (*b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhā*) und „Gott" (*ʾallāhā*).

Wenn darin die anthropologische Dimension der soteriologischen Christologie zu sehen ist, dann ist es auch richtig zu sagen, dass die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Jesus Christus in direktem Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes steht. Aphrahat bemüht sich, das vielschichtige Christusbild in seiner Relation und Funktion als geschlossene Einheit zu begreifen. Aufgrund des geschichtlichen Handelns Christi und seiner Wirksamkeit plädiert Aphrahat deshalb dafür, dass in diesem Gesandten und Gesalbten Gottes sich alle drei Verheißungen der Propheten als kompakte Einheit der priesterlichen, prophetischen und königlichen Funktion vereinen.

Diesbezüglich sind drei Gedanken Aphrahats von Bedeutung:

Erstens geht es um die Bestimmung Christi als „eingeborener Sohn" (*īḥīḏāyā)* in seiner ungeteilten Ganzheit und in seiner singulären Beziehung zu bzw. seiner innersten Einheit mit dem *einen* Gott (Joh 10,30). Der Jude Jesus von Nazareth ist der *īḥīḏāyā* durch seine einzigartige Beziehung zu Gott, den er seinen Vater nannte und dem geschichtli-

chen Heilshandeln Gottes, aufgrund der Gegenwart Gottes bzw. *seines* Geistes in seiner Person. Demgemäß ist das Eins-Sein Jesu Christi mit dem Gottvater im Sinn der Gemeinschaft und Handlungseinheit zu verstehen, und zwar in Unterschiedenheit der „Person“ vom Vater und Sohn.

Zweitens handelt es sich um die funktionale Aufgabenbestimmung Christi. Er ist dazu da, um Gott sichtbar zu machen und zwar von der Schöpfung bis zur Vollendung. Dabei wird aber dem Vater die Schöpfung vorrangig zugeordnet, während dem Christus die Erlösung bzw. Neu-Schöpfung zuerkannt wird. Die Betonung des relationalen und funktionalen Verhältnisses Jesu zu Gott beinhaltet eine gewisse Subordination. Diese Unterordnung Christi steht aber in einer so engen Gemeinschaft, die seine Partizipation an Gottes Gottheit nicht ausschließt. Bezugnehmend auf das bisherig Gesagte, dass die Göttlichkeit Jesu innerhalb seines Menschseins liegt, ist es auch berechtigt zu sagen: Von Jesus als Gott reden heißt, seine Pro-Existenz, also seine gehorsame Dienstbereitschaft und Kenopraxis, mit der er in Demut (*makkīḵūṯā*) Gottes Willen vollzieht, und (aber) gerade dadurch seine besondere Nähe und seine singuläre Beziehung zu dem *einen* Gott zu erfahren und zu benennen!

Drittens geht es um die Universalität Christi in Kontinuität und Diskontinuität. Die Universalität des Unheils, wofür traditionellerweise der ersterschaffene Mensch (Adam) steht, verlangt – im Sinne der Erfahrung der Treue Gottes zur Menschenwelt insgesamt[32] – die Erschließung des Heils in Christus-*īḥīḏāyā*-Adam für alle ohne Unterschied. Daher stellt Aphrahat typologisch die singuläre und universale Erlösungstat Jesu und zwar als „analogieloses Ereignis“ gegenüber allen anderen Adamskindern voran. Jesus Christus steht bei aller Analogie zu seinen alttestamentlichen Vorläufern nicht auf derselben Ebene. Kontinuität und Diskontinuität bestimmen das Verhältnis von alttestamentlichen Vorbildern und der Erfüllung im Juden Jesus.

Abschließend ist zu betonen: Aphrahat hat den verwendeten Namen „Sohn Gottes“ für Jesus Christus von seinem jüdischen Ursprung her unmissverständlich wiedergegeben. Wichtig ist in diesem Zusammenhang ferner die Art und Weise der Darlegung, wie Aphrahat sein apologetisches Anliegen zu erfüllen sucht. Anhand der alttestamentlichen

[32] Vgl. Jer 31,1ff; Ez 37,26; Hos 2,20-25; 2Tim 2,13.

Vorstellungen bzw. Schriftzitate führt Aphrahat die Juden zur Einsicht, dass der christliche Glaube an die „Gottessohnschaft“ und „Gottheit“ Christi nicht von irgendeinem Unbekannten verfasst, sondern bereits im Ersten Testament unzweifelhaft festgelegt worden ist. Auf diese Weise gelingt es Aphrahat, die sachliche Nähe der Bezeichnung „Sohn Gottes“ mit der jüdisch-alttestamentlichen Tradition zu beweisen. Das trägt ferner zum Verständnis der inneren, kontinuierlichen Einheit der Heilsgeschichte und des Zusammenhanges zwischen Erstem und Zweitem Testament und damit zwischen Christentum und Judentum bei.

Die glaubende Stellungnahme Aphrahats lautet deshalb: „*Auch* wir (Christen) nennen diesen Christus Sohn Gottes“. Dazu ist die Begründung aus dem Glaubensmotiv einzuschließen: „Durch den wir (Christen) Gott erkannt haben“. In diesem hermeneutischen Sinn ist die Heilsbedeutung Christi als gottgewirkte Erfüllung zu verstehen. Damit ist aber auch gesagt, dass das Erste Testament und sein Verheißungscharakter nunmehr durch *diesen* Christus endgültig sinnvoll verstehbar und auch universal verkündbar geworden ist: „Denn vom Glauben an Christus sind erfüllt alle Enden der Erde, wie David gesagt hat: «In alle Welt ging aus der Klang der frohen Botschaft des Gesalbten» [*ba(r)ṯ qālā da-s^{e}ḇarṯeh da-m^{e}šīḥā*] (vgl. Ps 19,5).“[33]

1.2.5. Die Verehrung Adams und Christus als Ebenbild Gottes

Die Christen beten nicht nur *zu* Gott dem Vater, sondern auch *zu* Jesus Christus. In gleicher Weise werden die Anbetung und der Lobpreis nicht nur Gott, sondern auch Jesus Christus zuteil. Parallel zur Namensverleihung *īḥīḏāyā*-Adams argumentiert Aphrahat hier mit Ehre, Glanz-Herrlichkeit und Ebenbildlichkeit Adams, die Gott ihm bei der Erschaffung im Paradies geschenkt hat (vgl. Ps 8,6 syr.). Das beinhaltet schon ein relationales und funktionales Verhältnis zum Schöpfergott. Adam ist die machtvolle Repräsentanz, das „Standbild“ bzw. „Gleichnis“ (*d^{e}mūṯā*) Gottes, der bevorzugte Ort der Einwohnungsgegenwart Gottes in Raum und Zeit, an dem die Welt sich ihres Schöpfers bewusst wird und sich ihm in Verehrung zuwendet. Die Menschen werden deshalb ih-

[33] D 1:8; FC I, 86 (PS I 20,5-7).

rerseits zum Spiegel für das Strahlen des göttlichen Glanzes bzw. der göttlichen Herrlichkeit.

Vor dem Hintergrund des Versagens des ersterschaffenen Menschen (Adam) zeigt Aphrahat nun die innere Dynamik und das positive Moment des Ineinanders von Kontinuität und Diskontinuität. Darin liegt seine Einmaligkeit und Gleichzeitigkeit: Jesus Christus ist das wahre „Bild“ und „Gleichnis“ Gottes, zugleich „Bild“ und „Form“ des neuen Menschen vor Gott; er ist der authentischen Exeget Gottes und zugleich der wahre Interpret des Menschen.

Folgerichtig begründet Aphrahat die Anwendung des Gottesnamens sowie die christliche Verehrung Jesu: Der biblisch-geschichtliche Heilsweg kommt endgültig in diesem Christus-*īḥīḏāyā*-Adam zur Erfüllung (vgl. Lk 4,16-30). Durch das Hinunterkommen Christi und sein Zelten unter den Menschen ist die Huld des Antlitzes Gottes definitiv in die Welt gekommen, mehr noch als bei Mose-Adam, denn Jesus Christus ist nicht nur Repräsentant Gottes, sondern er selbst ist in letztgültiger Weise der „Ort“ des vollkommenen Innewohnens Gottes (vgl. Kol 1,19; 2,9).

In diesem Zusammenhang bestätigt sich nochmals die exponierte Stellung Christi als „Angesicht“ (*parṣūfā*) und „Ort“ (*ʾaṯrā*) Gottes. Als gottgewirkte Erfüllung und Erfüller bezeugt Jesus auf vollkommene Weise die rechte Erkenntnis von der Gottesnähe zu den Menschen. Er macht den Schöpfer Gott in der Welt präsent und führt zugleich den Menschen helfend und dienend wieder zur Gottesnähe, zur wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung (vgl. Ex 4,23; 5,1). Aufgrund seiner uneingeschränkten Verbundenheit mit Gottvater ist Jesus in seiner Funktion der wahre und volle Repräsentant Gottes.

Die weiteren Deutungsmöglichkeiten Aphrahats erstrecken sich nun von einer Adam-Christus-Typologie über eine Mose-Christus-Typologie mit dem herrlich thronenden Gott-König über der Himmelsfeste (Jes 6,1-2; 66,1) und der prophetischen Thronwagenvision (Ez 1,26; vgl. Ez 10,1-22; Sir 49,8; 1Chr 28,8; Dan 7,9) aus der Hekhal-Perspektive bis zum Aufstieg Henochs zum Ort der Gottesnähe (Gen 5,24). Zudem ist auch angedeutet, dass ein solcher Gedanke eng mit der Merkabah-Tradition zusammenhängt.

Dem Syrer Aphrahat geht es auch um den Aufstieg des Menschen, seine Einkleidung und Verwandlung zum Menschenengel Metatron sowie seine göttliche Namensverleihung und Inthronisation neben dem Thron Gottes. Die Anknüpfung der Höhewertigkeit des Menschen innerhalb der himmlischen Hierarchie im Vergleich zu den Engeln findet ihren Höhepunkt in der Verehrung dieses transfigurierten Menschen (vgl. Eph 2,6; Phil. 3,21). Diese Beschreibungen laufen parallel zur Schilderung der Himmelreise und Transfiguration Henochs gemäß dem 3. Henochbuch, was ihre gemeinsame Verankerung in der jüdisch-rabbinischen Tradition vermuten lässt.

Vor diesem Hintergrund ist die beschreibend-erklärende Argumentation Aphrahats über die Verehrung Adams und Christus als Ebenbild Gottes zu verstehen. Bezüglich der Analogie und Unterschiede zur Henoch-Metatron-Tradition hebt Aphrahat die doppelte Bewegung Gottes – katabatisch und anabatisch – von Herrlichkeit zur Herrlichkeit in Jesus dem Christus-Adam-Metatron hervor.[34] Dabei ist die ausgeprägte Theozentrik seines Denkhorizontes festzuhalten. Der eine ursprunglose Gott hat sich bewegt; er allein ist der Ursprung der ersten Bewegung Jesu nach unten (Abstieg); er ist auch die Ursache der letzteren Bewegung Jesu nach oben (Aufstieg); er allein erhöht diesen Adamssohn (*barʾ ādām*) nach seinem Tod und hat ihm die große Herrlichkeit und den Namen gegeben, der „größer ist als alle Namen“ (Phil 2,9), nämlich den Namen des HERRN (*māryā*).

Daraus ist zu schließen: Der Mensch Jesus Christus ist der „Ort“ vor dem Angesicht Gottes, an dem Gott sich sowohl *in* der Geschichte, als auch *als* und *durch* Geschichte offenbart. Diese Feststellung ist keineswegs unbegründet, wenn man den impliziten Gedanken Aphrahats über die „Korporativpersönlichkeit“ in der Adam-Christus-Typologie einbezieht. Denn Jesus befreit den Menschen von der Schuld Adams nicht dadurch, dass er Adam schlicht hinter sich lässt, sondern indem er ihn, sein Geschick und seine Geschichte in sich aufnimmt, sich leibhaft mit ihm verbindet und so alles wieder neu herstellt. So hat Christus das Ende mit dem Anfang der Bundesbewegung Gottes verbunden und vor allem hat er das ganze Menschengeschlecht in sich zusammengefasst. So gesehen bestätigt sich nicht nur das irdische Heilswirken Jesu in seiner

[34] D 8:24; FC I, 253-254 (mit Zitat Joh 3,13 und Hinweis auf 2Kön 2,11).

Einmaligkeit, sondern auch die glaubende Feststellung Aphrahats über den wahren Grund der bildhaften, exemplaren Wirklichkeit Jesu Christi für die Auferstehung, Erhöhung und Verherrlichung des Menschen (vgl. Eph 2,6).

Der gekreuzigte Auferstandene ist deshalb nicht nur Ort und Zeit der eschatologischen Offenbarung, sondern zugleich die legitime Stätte der wahren, eschatologischen Gottesverehrung (vgl. Joh 4,20-23; 12,28), „dass im Namen Jesu ein jedes Knie sich beugen" muss, „nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel, dass sie sich beugen, anbeten und sprechen: «Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes, des Vaters» (Phil 2,9-11)."[35] Hierher gehört auch der eingangs zitierte Text: „Nachdem Jesus von den Toten erstanden war, gab ihm sein Vater einen großen und überragenden Namen, dass seine Brüder sich ihm unterwarfen und seine Feinde unter seine Füße gelegt wurden (vgl. Phil 2,9f)."[36]

Eine solche christliche Erkenntnis und österliche Glaubensaussage beinhaltet in sich schon die Antwort auf die aufgeworfenen Fragen: „Wo ist Gott?" und damit „Wo ist nun eigentlich die wahre Stätte der Gottesverehrung?" Dabei zeigt sich der christologisch-soteriologische Aussagewert, der zugleich für die Antwort der leitenden Ausgangsfrage dieser Untersuchung steht: „Wo und wie ist heute Gottes Gegenwart erfahrbar?", „Wo und wie kann der Mensch heute den Gott Jesu Christi erkennen und anerkennen?" Eine Tatsache fällt besonders auf und ist auch von Bedeutung für eine im christliche-jüdischen Disput verantwortete Christologie. Dem Syrer Aphrahat geht es wie den jüdischen Rabbinen um die bekennende An- und Ausrufung des göttlichen Namens im Gebet bzw. im liturgischen Gottesdienst. Der theologische Denkansatz Aphrahats findet hier seine Zuspitzung, indem man sagt: An- und Ausrufen verbindet, Bekennen allein trennt!

IV. Ausblick: Glauben in christlicher und interreligiöser Perspektive

Zurück zu dem in der Einleitung dieser Arbeit zitierten Text: „Wer eine religiöse Erfahrung – und genau darum geht es in der Begegnung mit Jesus – bezeugen will, wird sich

[35] D 14:31; FC II, 363 (PS I 653,1-3).
[36] D 21:9; FC II, 484.

in seiner eigenen religiösen Tradition und mit ihrer Hilfe artikulieren und so diese Erfahrung selbst zu verstehen suchen. Wer sie anderen verständlich zu machen sucht, wird auch deren religiösen Hintergrund beachten.“[37] Unsere bisherigen Erörterung und Überlegungen haben gezeigt, dass der Horizont und die Intention der *23 Darlegungen* Aphrahats genau in dieser Absicht stehen.

Aphrahats Bezugnahme auf die schechinatische Gegenwart Gottes ist vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit seinen jüdischen Zeitgenossen zu lesen. In seiner Haltung gegenüber dem Judentum bleibt aber die explizite Beziehung auf die Schriften Israels relevant. In diesem Zusammenhang verdient die bleibende Bedeutung der soteriologischen Christologie Aphrahats für den interreligiösen Dialog unsere Aufmerksamkeit. Hier sind wichtige Gesichtspunkte in einigen erläuterten Thesen festgehalten.

(1) Die Hermeneutik der Einheit und der Dynamik des Beziehungsgeschehens

Diese biblische Hermeneutik Aphrahats steht in einer „doppelten Relationalität“. *Zum einen* ist sie auf den Schöpfergott in seiner Einheit und Einzigartigkeit als ein dem Menschen und der Welt Zugewandter bezogen. *Zum anderen* bezieht sich auf den geschöpflichen Anfang des Menschen und damit auf das ursprüngliche Ineinander von paradiesischer Einheit bzw. Einheitlichkeit des Einzelnen und der ganzen Menschheit.

Dem Syrer Aphrahat geht es wie der jüdisch-rabbinischen Theologie um die Sinndeutung der Einzigartigkeit der Liebe und der „bundeswilligen“ Zuwendung Gottes zu den Menschen gemäß seiner Schöpfungsabsicht. In diesem Zusammenhang ist wichtig, dass Aphrahat in seiner Anthropologie auf den Ursprung des Menschen bei Gott zurückgreift, der zugleich Schöpfer und Erlöser ist – „von Adam bis jetzt“. In diesem Horizont und aus der christlichen Perspektive bietet Aphrahat seine reflektierte Paradies- und Adams-Christologie als Verstehenshilfe an. Auf diese Weise verdeutlicht er zugleich die sich unterscheidende Bezugnahme der christlichen Botschaft zur jüdischen Religion. Der Sinn ist der, dass es nicht heilsentscheidend ist, dass Jesus, der Sohn Gottes, aus dem jüdischen Volk stammt, sondern dass er in seiner Ganzheit und Einzigartigkeit dem Menschengeschlecht als solchem angehört.

---

[37] BAUSENHART, Einführung in die Theologie, 78.

Die Hermeneutik der Einheit und der Dynamik des Beziehungsgeschehens zielt auf die spirituelle Wahrnehmung und Vertiefung der eigenen Gottes- und Glaubenserfahrung. Christlich daran ist die Erkennbarkeit Gottes in der persönlichen Begegnung mit dem König Christus als Gesandter und Heilsbringer, als Wirkender, Gekreuzigter, Auferstandener und Erhöhter. Unter Berücksichtigung des Kontextes der Auseinandersetzung mit dem Judentum wird aber klar, dass eine derartige Hermeneutik grundlegend ist für einen christlich-jüdischen Dialog. In diesen weiteren Kontext eingeordnet scheint Aphrahat mit seiner spirituellen Schriftauslegung sagen zu wollen: Der interreligiöse Dialog lebt wesentlich aus der religiösen Erfahrung der ganzheitlichen personalen Begegnung mit dem lebendigen Gott, mit der schechinatischen, einwohnenden Gegenwart Gottes im konkreten Leben der Menschen und in der Welt,[38] ja in der Menschheitsgeschichte als *einer* „von Adam bis jetzt". Die dynamische Einheitlichkeit von spiritueller Erfahrung und gelebter Spiritualiät steht deshalb parallel zum dynamischen Ineinander von binnengemeindlichem und interreligiösem Dialog.

(2) Dialog unter dem Wort Gottes: Biblischer Interiorismus und wechselseitiger Inklusivismus

Die biblische Hermeneutik Aphrahats beinhaltet zweifellos eine spirituelle, aber auch polemische Pointe. Bezeichnend hierfür ist, dass sein vielschichtiges Christusbild von der „Mitte" der zwei-einen Bibel hervorgeht. In Übereinstimmung mit der biblisch jüdisch-rabbinischen Tradition und zwar bildlich gefasst, hebt Aphrahat die Würdestellung Jesu als „Mitte" *und* „Mittelpunkt" der Heiligen Schriften hervor. Auf dem Weg zu einem christlich-jüdischen Dialog ist zweierlei zu betonen. Zum einen handelt es sich um den Standpunkt als Zeugen und Bekenner; zum anderen geht es um die innere Verbindung der zwei-einen Bibel. Unter Berücksichtigung des Zusatzes „*auch*", wie Aphrahat selbst mit großer Überzeugungskraft und Klarheit feststellt, ist es richtig zu sagen: Das Bekenntnis zu Jesus, dem dienenden Sohn Gottes, ist keine Erfindung der Christen. Das ist schon dadurch hinreichend belegt, dass dieses österliche Glaubensbekenntnis auf die israelitisch-jüdische Tradition angewiesen ist. Somit ist das Erste Tes-

[38] *Siehe* dazu A. GOLDBERG, Die Vorstellung von der Schekhina bei Muhammed, in: Kairos 14 (1972) 188-199.

tament der unverzichtbare und entscheidende Horizont für die Wahrnehmung der Heilsbedeutung Jesu Christi. Der interreligiöse Dialog muss also an den Wurzeln beginnen.

Aphrahat ist sich aber dessen bewusst, dass er nicht einfach von einem neutralen Standpunkt aus in die religiöse Auseinandersetzung tritt. Die Vergewisserung der eigenen Identität ist Voraussetzung für das Eintreten in den christologischen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen. Im Glauben fest und zugleich offen für die Religionen und aus seiner christlichen Überzeugung heraus setzt er das Judentum notwendig in Beziehung zu ihr. Es zeigt sich, dass der interreligiöse Dialog wirklich wahrhaft und für alle nutzbringend ist, wenn ein Wechselspiel zwischen der Kenntnisnahme fremder Standpunkte und der Reflexion auf den eigenen Standpunkt stattfindet, und auch wenn die Gläubigen jeder Religionen ihren Standpunkt mit all seinen Ansprüchen leben können.

Aus der Basis der bisherigen Beobachtungen hinsichtlich der Haltung Aphrahats Gegenüber dem Judentum zeigt sich ein biblisch-hermeneutischer „Interiorismus“,[39] wobei allerdings eine Nähe zu einer „wechselseitigen Inklusivität“[40] festzustellen ist. Eine emphatische Feststellung von JACOB NEUSNER, dass bei Aphrahat keinerlei *Anti*semitismus bzw. *Anti*judaismus zu erkennen ist, könnte aus dieser Vorgangsweise ausgewertet werden. Doch sind die vom Zeitgeist geprägten *anti*jüdischen Aussagen Aphrahats und die damit unweigerlich verknüpfte *anti*jüdische Hermeneutik in seinen Darlegungen nicht zu leugnen.

(3) Über-setzung: Jesus Christus, der dienende Sohn Gottes

Die Schriftauslegung Aphrahats versteht sich zunächst als Beitrag, das Mysterium Jesu Christi für seine Gemeinde in einer verantwortlichen Weise und wahrheitsgemäß lebendig und lebensnahe zu erklären. Aphrahat bemüht sich ebenfalls, die Wirklichkeit der Pro-Existenz Jesu herauszustellen, zu zeigen, was die Bezeichnung „dienender Sohn Gottes“ in Wahrheit meint und es in den frühsyrischen Kontext mit seinen Problemstellungen zu „über-setzen“. So haben sich diese „Werke des Glaubens“ als „kleine Denkwürdigkeiten“ – wie Aphrahat bezeichnet – in diesem Dienst zu bewähren, sie seine

[39] G. GÄDE, Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn u.a. 2003, 131-190.
[40] H. WALDENFELS, Christus und die Religionen, Regensburg 2002, 101.

Brüdern und Schwestern „einen Zugang“ zur persönlichen Begegnung mit dem wirklichen und lebendigen Jesus zu ermöglichen. Schon hier ist deutlich, dass die Dialogfähigkeit ein notwendiger Bestandteil der soteriologischen Christologie sein muss. Hierher gehört auch die Frage nach dem christologischen Fundament der Kompetenz des Verkündigers. Die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats und damit die Hermeneutik der Einheit ist daher ein Exempel für Relevanz und Unentbehrlichkeit, indem die soteriologische Christologie den Dialog sucht und auf die Fragen der Menschen eingeht.

Der Hermeneutik bezeugter Gottes- und Glaubenserfahrung Aphrahats entsprechend geht diese spirituelle Schriftauslegung aus einer christologischen Homologese hervor, von der sich das Proprium des christlichen Glaubens „Jesus *ist* Sohn Gottes“ bekenntnismäßig nicht nur für sich selbst, sondern auch gegenüber der Öffentlichkeit der Welt artikuliert und bewahrt hat. Es kann kein Zweifel sein, dass die biblische Bildsprache und das vielschichtige Christusbild Aphrahats in der Lage sind, unnötige Verstehensbarrieren im interreligiösen Dialog aus dem Weg zu räumen. Das Ergebnis dieser Arbeit zielt besonders auch dahin, das christlich-christologische Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem dienenden Sohn Gottes auch als notwendigen Inhalt des wahren christlich-islamischen Dialogs fortzusetzen – im trilateralen Dialog (Trialog) zwischen Juden, Christen und Muslimen.

Die heutigen Theologen kommen von verschiedenen Ausgangssituationen und setzen deshalb unterschiedliche Akzente in ihrem Denken und Tun. Dabei ist der zweite eingangs zitierte Text in der Einleitung dieser Untersuchung nochmals in Erinnerung zu rufen: „Das heutige Christentum ist aber kein Maßstab für die Christlichkeit der alten Vorstellungen, sondern umgekehrt ist das Urchristentum der Maßstab, welcher die Unchristlichkeit der heutigen Theologie aufzeigt.“[41] In diesem Zusammenhang schließe ich diese Arbeit mit den Worten Aphrahats ab:

> „Wenn jemand es liest und mit Verstand hört, ist es gut; wenn nicht, muss ich sagen, dass ich für Leute mit Verstand geschrieben habe, nicht aber für Spötter.
> Wenn ferner ein Leser Worte findet, die von uns in einer anderen Weise gesagt wurden als bei einem anderen Weisen, möge er dadurch nicht verwirrt werden, denn ein jeder spricht so zu den Hörern, wie er es begreift. Ich, der ich dieses geschrieben habe, spreche folgendermaßen, auch wenn

[41] QUISPEL, Makarius, 52.

von den Worten einige mit denen eines anderen Sprechers nicht übereinstimmen sollten: Jene Weisen haben schön gesprochen, doch auch mir schien es gut, so zu sprechen.“[42]

[42] D 22:26; FC II, 521f (PS I 1045,3ff).

Abkürzungen

Die in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen von Lexika, Quellensammlungen und Zeitschriften richten sich im allgemein nach SIEGFRIED SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (*IATG*), Berlin/New York [2]1992. Über die genannte Abkürzungen hinaus bzw. abweichend von diesen sind der „Lexikon für Theologie und Kirche“ (*LThK*), Hg. v. WALTER KASPER, Abkürzungsverzeichnis (11. Band), Freiburg u.a. [3]1993-2001, Sonderausgabe 2006 und Theologische Realenzyklopädie (*TRE*), Hg. v. GERHARD KRAUSE – GERHARD MÜLLER, Berlin/New York 1976 zu entnehmen.

BIBLIOGRAPHISCHE ABKÜRZUNGEN:

Anderslautende und neue bibliographische Abkürzungen:

ATM	Altes Testament und Moderne.
AwK	Altertumswissenschaftliches Kolloquium.
BBR	Bullentin for Biblical Research.
BWM	Bibelwissenschaftliche Monographien.
DCLY	Deuterocanonical and Cognate Literatur Yearbook.
ECS	Early Christian Studies.
EOC	Einführungen in das orientalische Christentum.
GECS	Gorgias Eastern Christian Studies:
GAKL	BARDENHEWER, Otto: Geschichte der Altkirchlichen Literatur 5. Bde, Freiburg 1902-1913 (Darmstadt [2]2007).
GSyL	BAUMSTARK, Anton: Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte, (Bonn 1922) Repr. Berlin 1968.
HASO	VÖÖBUS, Arthur, History of Asceticism in the Syrian Orient, 3 Bde.: I (CSCO 184/subs. 14), Louvain 1958; II (CSCO 197/sub. 17), Louvain, 1958; III (CSCO 500/sub. 81), Louvain 1988.
HGANT	BERLEJUNG, Angelika/FREVEL, Christian (Hg.), Handbuch theologischer Grundbe-griffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006.
Hugoye	Hugoye: Journal of Syriac Studies (http://syrcom.cua.edu/Hugoye)
JAAS	The Journal of the Assyrian Academic Society
JCGK	GRILLMEIER, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I-II,4, Freiburg u.a: Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) [3]1990; Bd. 2,1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518), 1986; Bd. 2,2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, 1989; Bd. 2,3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Mit Beiträgen von Alois GRILLMEIER, Theresia HAINTHALER, Tanios Bou MANSOUR, Luise ABRAMOWSKI, hg. von Theresia HAINTHALER, 2002; Bd. 2,4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451, 1990.
JECS	Journal of Early Christian Studies.
JGRChJ	Journal of Greco-Roman Christitianity and Judaism.
LTR	Lutheran Theological Review
NHC	Nag Hammadi Codex/Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichean Studies, Forstezung der Reihe NHS.
NSBT	New Studies in Biblical Theology
Oikonomia	Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie.
PETSE	VÖÖBUS, Arthur, Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Stockholm.
RPhTh	Religion in Philosophy and Theology.
SOD	Veröffentlichung der Stiftung Oratio Dominika.
Sophia	Sophia. Quelle östlicher Theologie.
TEG	Traditio Exegetica Graeca.
VIOTh	Veröffentlichung des Instituts für Orthodoxe Theologie.

ALTTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN UND RABBINISCHES SCHRIFTUM:

APA : KAUTZSCH, Emil (Hg), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 2 Bde., Tübingen 1900 (Nachdruck Darmstad 1994).

AOT : SPARKS, Hedley Frederick Davis (ed.), The Apocrypal Old Testament, Oxford (1984) Repr. 1987.

OTP I : CHARLESWORTH, James Hamilton (ed.), The Old Testament Pseudopigrapha Vol 1: Apocalyptic Literature & Testaments, New York, 1983.

OTP II : CHARLESWORTH, James Hamilton (ed.), The Old Testament Pseudopigrapha Vol 2: Expansions oft he 'Old Testament' and Legend Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, New York, 1985.

RIESSLER : RIESSLER, Paul (dt.Übers.), Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel, Freiburg 1979.

APOKRYPEN DES NEUEN TESTAMENTS:

AAA : WRIGHT, William, Apocryphal Acts of the Apostles, Edinburgh 1871 (repr.: Amsterdam 1968)

AAAp : LIPSIUS, Richard Adelbert/BONNET, Maximilianus, Acta Apostolorum Apocrypha 2,2, Leipzig 1903 (photomechanischer Nachdruck: Hidelsheim 1972).

Agrapha : RESCH, Alfred, Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente (Nachdruck der revidierten Auflage von 1906), Darmstadt 1967.

ApoNT : ELLIOTT, James Keith, The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocry-phal Christian Literature in an English Translation, Oxford (repr.) 2009.

GOODSPEED : GOODSPEED, Edgar J. (Hg.), Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen, (Göttingen 1914) Repr. Göttingen 1984.

NTApo ^{6}I : Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I: Evangelien, begr. v. Edgar HENNECKE, hg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER, Tübingen ^{6}1990.

NTApo ^{6}II : Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, begr. v. Edgar HENNECKE, hg. v. Wilhelm SCHNEEMELCHER,. Tübingen ^{6}1997.

HILFSMITTEL

BAUER, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften den Neuen Testaments und der fürchristlichen Literatur (Hg. v. Kurt ALAND/Barbara ALAND), Berlin/New York ^{6}1988.

BROCKELMANN, Carl, Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar, Leipzig ^{12}1976.

SMITH, Jessie Payne (ed.), A Compendious Syriac Dictionary, Eugene/Oregon 1999 (Oxford 1902)

Einige syrische Wörter werden in folgender Umschrift – in der Reihenfolge des syrischen Alphabets – geboten:

ʾ b g d h w (o/u) z ḥ ṭ y (i)

k l m s ʿ p ṣ q r š t

Quellen- und Literaturverzeichnis

In diesen Quellen- und Literaturverzeichnis sind alle Schriften und Werke aufgeführt, die in der vorliegenden Arbeit zitiert oder angemerkt sind. Aufgenommen ist jeweils die benutzte Edition einer Quellschrift bzw. die benutzte Auflage eines Buches.

1. Quellen

1.1. Primär-Quelle, Textausgaben und Übersetzungen: APHRAHAT *Demonstratio (D)*

WRIGHT, William (ed.), The Homilies of Aphrahat, the Persian Sage. Edited from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixt Centuries in the British Museum with an English Translation. I. The Syriac Text, (London 1869) repr. 2010.

BICKELL, Gustav (dt.Übers.), Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt (BKV[1]), Kempten 1874.

BERT, Georg (dt.Übers.), Aphrahat's, des Persischen Weisen, Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert (TU 3,3/4), Leipzig 1888.

PARISOT, Ioannes (ed./tr.), Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes, in: Rene GRAFFIN (ed.), Patrologia Syriaca, I/1 [Demonstrationes 1-22] und I/2 [Demonstratio 23], 1-489, Paris 1894 und 1907.

GWYNN, John (ed./tr.), Aphrahat: Selections Translated into English from the Hymns and Homilies of Ephraim the Syrian and from the Demonstrations of Aphrahat the Persian Sage, in: Philip SCHAFF/Henry WACE (ed.), A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (NPNF Second Series) vol. 13/2 (Oxford: Parker & Co 1898) Repr. Grand Rapids, Mich: Eerdmans 1989, 343-412 (Demonstrationes 1, 5-6, 8, 10, 17 und 21-22).

BRAUN, Oskar (dt.Übers.), Persische Märtyrerakten – *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer. Mit einem Anhang: Ostsyrisches Mönchsleben* (BKV[2] 22), München 1915.

HALLOCK, Frank Hudson (tr.), On Charity, in: JSOR 14 (1930) 18-31 (Demonstratio 2).

——: On Penitents, in: JSOR 16 (1932) 43-56 (Demonstratio 7).

NEUSNER, Jacob (tr.), Aphrahat and Judaism, the Christian-Jewish Argument in fourth-century Iran (StPB 19), Leiden 1971, 19-119 (Demonstrationes 11-13, 15-19, 20 und 23 (nur im Auszügen).

JANSMA, Taeke (tr.), Aphraates' Demonstrationes VII §§ 18 and 20. Some Observation on the Discourse on Penance, in: ParOr 5 (1974) 21-48.

BROCK, Sebastian Paul (tr.), The Syriac Father on Prayer and the Spiritual Life (CistSS 101), Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1987, 5-28 (Demonstratio 4).

BRUNS, Peter (dt. Übers.), Aphrahat: Unterweisung/Demonstrationes, 2. Bde. (FC 5/1+2), Freiburg i. Br. u.a. 1991.

VALAVANOLICKAL, Kuriakose Antony, Aphrahat: Demonstrations (Catholic Theological Studies of India 3), Changanassery 1999, 18-188 (Demonstrationes 1-10).

LEHTO, Adam, The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage (GECS 27), Piscataway/New Jersey 2010.

1.2. Weitere Quellen, Textausgaben und Übersetzungen

ATHANASIUS VON ALEXANDRIA ***De incarnatione verbi*** *(de inc.)*

HEIL, Uta (Hg./dt.Übers.), Athanasius von Alexandria. Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung des Wortes Gottes. Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa, Frankfurt a.M. 2008.

BARDAISAN ***Liber Legum Regionum*** *(LLR)*

KRANNICH, Torsten/STEIN, Peter (eingl./dt.Übers.), Das „Buch der Gesetze der Länder" des Bardesanes von Edessa, in: ZAC 8 (2004) 203-229.

BARNABASBRIEF (*Bar.*)

LINDEMANN, Andreas/PAULSEN, Henning (Hg.), Die Apostolische Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver FUNK/Karl BIHLMEYER und Molly WHITTAKER mit Übersetzungen von Martin DIBELIUS und Dietric-Alex KOCH, Tübingen 1992, 23-75.

PROSTMEIER, Ferdinand Rupert, Der Barnabasbrief (KAV 8), Göttingen 1999.

CYRILL VON JERUSALEM ***mystagogicae catecheses*** *(myst.cat.)*

RÖWEKAMP, Georg (dt.Übers.), Cyrill von Jerusalem. Mystagogische Katechesen (FC 7), Freiburg i. Br. u.a. 1992.

CYRILLONAS, DER SYRISCHE DICHTER ***Hymnus über die Fußwaschung***

BICKELL, Gustav (dt.Übers.), Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus, Isaak v. Antiochien und Jakob v. Sarug, Kempten 1872, 32-36.

DIDACHE/TRADITIO APOSTOLICA (*Did.*)

LINDEMANN, Andreas/PAULSEN, Henning (Hg.), Die Apostolische Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver FUNK/Karl BIHLMEYER und Molly WHITTAKER mit Übersetzungen von Martin DIBELIUS und Dietric-Alex KOCH, Tübingen 1992, 1-21.

GEERLINGS, Wilhelm (dt. Übers.), Didache. Zwölf-Apostel-Lehre (FC 1), Freiburg i. Br. u.a. 2000.

DIDASCALIA APOSTOLORUM (*DA*)

CONNOLY, Richard Hugh, Didascalia Apostolorum. The Syriac Version Translated and Accompanied by the Verona Latin Fragments, Oxford 1929.

FUNK, Franciscus Xaverius (ed.), Didascalia et Constitutiones Apostolorum vol. I-II, Paderborn 1905.

SYRISCHE DIDASCALIA APOSTOLORUM *(DidSyr.)*

ACHELIS, Hans – FLEMMING, Johannes, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts II: Die syrische Didaskalia (TU 25 NF. 10, 2. Heft), Leipzig 1904.

VÖÖBUS, Arthur, The Didascalia Apostolorum in Syriac I-II (CSCO 402/408), Louvain 1979.

STEWART-SYKES, Alistair, The Didascalia Apostolorum. An English Version with Introduction and Annotation (STT 1), Turnhout 2009.

DOCTRINA ADDAI (*doct.Ad.*)

HOWARD, George (ed./tr.), The Teaching of Addai (SBLTT 16, Early Christian Literature Series 4), Chico 1981.

PEPPERMÜLLER, Rolf, Griechische Papyrus der Doctrina Addai, in: VigChr 25 (1971) 289-301.

EGERIA REISEBERICHT

RÖWEKAMP, Georg (dt.Übers./eing.), Egeria Reisebericht (FC 20), Freiburg u.a. ^{2}2000.

EPHRÄM, DER SYRER

Commentarii in Diatessaron (CDiat)

LANGE, Christian (dt.Übers.), Ephraem der Syrer. Kommentar zum Diatessaron (FC 54/1+2), Turnhout 2008.

MCCARTHY, Carmel (ed./tr.), Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron. An English Translation of *Chester Beatty* Syriac MS 709 with Introduction and Notes (JSSt.Sup. 2) Manchester 1993.

Commentarii in Genesim (CGen)

TONNEAU, Raymond Marie (ed.), Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum (CSCO 153), Louvain 1955.

MATHEWS, Edward G/AMAR, Joseph P. (eds.), St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works: Commentary on Genesis (FC 91), Washington, 1994, 57-213.

Commentarii in Exodum (CEx)

TONNEAU, Raymond Marie (ed.), Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum (CSCO 153), Louvain 1955.

MATHEWS, Edward G/AMAR, Joseph P. (eds.), St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works: Commentary on Exodus (FC 91), Washington, 1994, 217-265.

Carmina Nisibena (CNis)

BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Carmina Nisibena (1. Teil) (CSCO 219), Louvain 1961; Carmina Nisibena (2. Teil) (CSCO 241), Louvain 1963.

Hymni contra Haereses (HcHaer)

BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen Contra Haereses (CSCO 170), Louvain 1957.

Hymni contra Iulianum (HcJul)

BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen des Paradise und Contra Julianum (CSCO 174),

Hymni de Azymis (HdA)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Paschahymnen [de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione) (CSCO 249), Louvain 1964.
Hymni de Crucixione (HdC)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Paschahymnen [de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione) (CSCO 249), Louvain 1964.
Hymni de Ecclesia (HdE)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Ecclesia (CSCO 199), Louvain 1960.
Hymni de Epiphania (HdEpiph)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Nativitate (Epiphanie) (CSCO 187), Louvain 1959.
Hymni de Fide (HdF)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Fide (CSCO 155), Louvain 1955.
Hymni de Ieiunio (HdIeiun)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Ieiunio (CSCO 247), Louvain 1964.
Hymni de Nativitate (HdN)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Nativitate (Epiphanie) (CSCO 186), Louvain 1959.
Hymni de Paradiso (HdP)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen des Paradise und Contra Julianum (CSCO 175), Louvain 1957.
BROCK, Sebastian Paul, St. Ephrem the Syrian. Hymns of Paradise, New York 1990.

Hymni de Paschate (*HdPasch* cfr. HdA/de Azymis, HdC/de Crucifixione, HdR/de Resurrectione)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Paschahymnen [de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione) (CSCO 249), Louvain 1964.
Hymni de Resurrectione (*HdR)*
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Paschahymnen [de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione) (CSCO 249), Louvain 1964.

Hymni de Virginitate (HdV)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Hymnen de Virginitate (CSCO 224), Louvain 1962.
Sermo de Domino Nostro (SdDN)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Sermo de Domino Nostro (CSCO 271), Louvain 1966.
Sermones de Fide (SdF)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Sermones de Fide (CSCO 213), Louvain 1961.
Sermones I-IV (Sermones)
BECK, Edmund, Des Heiligen Ephraem des Syrers. Sermones I (CSCO 306), Louvain 1970; Sermones II (CSCO 312), Louvain 1970; Sermones III (CSCO 321), Louvain 1972; Sermones IV (CSCO 335), Louvain 1973.
Prosa Refutationes (PrRef)
MITCHEL, Charles Wand (Hg.), S. Ephräim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan (Bd. I: The Discourses Adressed to Hypatius; Bd. II: The Discourses Called "of Domnus" and Six Other Writings), vervollständigt durch Anthony Ahley BEVAN und Francis Crawford BURKITT, London 1912/1920; (*siehe*: AdHyp, AdvBard, AdvMarc.)
BECK, Edmund (Hg.), Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan. Übersetzt und erklärt, in: OrChr 60 (1976) 24-68.

EPIPHANIUS VON SALAMIS *Panarion Haereses (pan.)*
HOLL, Karl (Hg.), Epiphanius (Ancoratus und Panarion), 3. Bde. (GSC 25/31/37), Leipzig 1915-1933.

EUSEBIUS VON CAESAREA *historica ecclesiastica (h.e)*
KRAFT, Heinrich (Hg.) (dt.Übers. HAEUSER, Philip. Durchges. GÄRTNER, Hans Armin), Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte, Darmstadt 1997 (Studienausg., unveränd. Nachdr. der 3. Aufl. 1989).

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN
Die gesammte Briefe:
LINDEMANN, Andreas/PAULSEN, Henning (Hg.), Die Apostolische Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver FUNK/Karl BIHLMEYER und Molly WHITTAKER mit Übersetzungen von Martin DIBELIUS und Dietric-Alex KOCH, Tübingen 1992, 176-241:

An die Epheser	*(IgnEph.)*
An die Magnesier	*(IgnMagn.)*
An die Traller	*(IgnTral.)*
An die Römer	*(IgnRöm.)*
An die Philadelphier	*(IgnPhil.)*
An die Smyrnäer	*(IgnSmyr.)*
An die Polykarp	*(IgnPolyk.)*

IRENÄUS VON LYON *Epideixis – Adversus Haereses (epid. – Adv. haer.*)
BROX, Norbert (Hg.), Irenäus von Lyon. Epideixis – Adversus Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung – Gegen die Häresien I-V (FC 8/1-5), Freiburg i. Br. u. a. 1993-2001.

JUSTINUS, DER MÄRTYRER

Dialogus cum Tryphone Iudaeo (Dial)
GOODSPEED, Edgar Johnson (Hg.), Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen, (Göttingen 1914) Repr. Göttingen 1984, 90-265.
GRESCHAT Katharina/TILLY Michael (Hg.) [dt.Übers. Philipp HAEUSER], Justinus. Dialog mit dem Juden Tryphon, Wiesbaden 2005.
Apologies (Apol.)
GOODSPEED Edgar Johnson (Hg.), Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen, (Göttingen 1914) Repr. Göttingen 1984, 24-77.
MINNS, Denis/PARVIS, Paul (ed./comm.), Justin, Philosopher and Martyr: Apologies, Oxford 2009.

LIBER GRADUUM (*LG)*
KITCHEN, A. Robert/PARMENTIER, Martien F. G. (tr.), *The* Book *of* Steps. The Syriac *Liber Graduum* (CistSS 196), Kalamazoo, Michigan 2004.

PS.-MAKARIOS (MAKARIOS/SYMEON)
KLOSTERMANN, Erich/BERTHOLD, Heinz (Hg.), Neue Homilien des Makarius/Symeon I aus Typus III (TU 72), Berlin 1961.
DÖRRIES, Hermann/KOLSTERMANN, Erich/KROEGER, Matthias, Die 50 Geistlichen Homilien des Makarius (PTS 4), Berlin 1964.
BERTHOLD, Heinz (Hg.), Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B) (GCS o. Nr.), 2. Bde., Berlin 1973.
STROTHMANN, Werner (Hg.), Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios (GOF.S. Bd. 21), Wiesbaden 1981.
STROTHMANN, Werner (Hg.), Schriften des Makarios/Symeon unter dem Namen des Ephraem (GOF.S. Bd. 22), Wiesbaden 1981.
MALONEY, George A. (ed.), Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter, New York 1992.
FITSCHEN, Klaus (Hg.), Pseudo-Makarios. Reden und Briefe (BGrL 52), Stuttgart 2000.

MELITO VON SARDES *(Pascha)*
LOHSE, Bernhard (Hg.), Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes (TMUA XXIV), Leiden 1958.
BLANK, Josef (Hg.), Meliton von Sardes: Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (Sophia 3), Freiburg i. B. 1963.
HALL, Stuart George (ed.), Melito of Sardis. *On Pascha* and Fragments, Oxford 1979.

ODEN SALOMON (*OdSal*)
BAUER, Walter (übers.), Die Oden Salomos, in: NTApo II, 576-625.

CHARLESWORTH, James Hamilton (ed. & tr.), The Odes of Salomon, Edited with Translation and Notes, Oxford 1973.
——: The Odes of Salomon the Syriac Texts, Missoula 1977.
——: Oden of Salomon. A New Translation and Introduction, in: *DERS.* (ed.), OTP II, 725-771.
LATTKE, Michael, Die Oden Salomos in ihre Bedeutung für Neues Testament und Gnosis Bd. 1 (OBO 25/1), Göttingen 1979.
——: Odes Salomos (dt.Übers.) (FC 19), Freiburg i. Br. u.a. 1995.
——: The Odes of Salomos: a Commentary by Michael LATTKE; translation by Marianne EHRHARDT; edited by Harold ATTRIDGE, Minnepolis 2009.
——: Die Oden Salomos: Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung, Darmstadt 2011.

DIE SYRISCHE SCHATZHÖHLE (*syrSchatzh.)* **– SPELUNCA THESAURORUM** (*SpTh*)
BEZOLD, Carl (dt.Übers.), Die Schatzhöhle. »Mĕʿārath Gazzē« (The Cave of Treasures/La Caverne des Trèsors). Eine Sammlung Biblischer Geschichten aus dem Sechsten Jahrhundert Jemals *Ephraem Syrus* Zugeschrieben. Syrischer Text und arabische Version, Amsterdam 1981.
GÖTZE, Albrecht, Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen, Heidelberg 1922.
RIESSLER, Paul (dt.Übers.), Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel, Freiburg [4]1979, 942-1013.

KLEMENS VON ROM *De Virginitate* der Ps.-Clementin *(De virg.)*
BEELEN, Joannes Theodorus (ed.), Clementis Romani. Epistolae binae de virginitate, Louvain 1856.
DUENSING, Hugo, Ps.-Clementin, Über die Jungfräulichkeit. Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, in: ZKG 63 (1950/51) 166-188.

JUBILÄUMBUCH (*Jub)*
BERGER, Klaus, Das Buch der Jubiäen (=JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.

TATIAN *Oratio ad Graecos* (*Or*.)
GOODSPEED, Edgar Johnson (Hg.), Die ältesten Apologeten: Texte mit kurzen Einleitungen, (Göttingen 1914) Repr. Göttingen 1984, 266-305.
GRÖNE, Valentin, Tatians Rede an die Griechen (BKV[1] 46), Kempten 1872.
WHITTAKER, Molly (ed./tr.). TATIAN: Oratio ad Graecos. And Fragments, (Oxford 1982) Repr. 2003.

TESTAMENTUM DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI (*TDN)*
COOPER, James/MACLEAN, Arthur John (tr.), The Testament of our Lord, Eugene 1902 (repr. 2008).
RAHMANI, Igantius Ephraem II (ed./tr.), Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, Hildesheim 1968.
SCHMIDT, Carl/WAJNBERG, Isaak (Hg.), Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (TU 43/III), Leipzig 1919.

THOMASAKTEN (*ActThom*)
DRIJVERS, Hendrik Jan Willem (dt.Übers. mit Einleitung), in: NTApo [6]II, 288-367.
KLIJN, Albertus Frederik Johannes, The Acts of Thomas: Introduction – Text – Commentary (NTSupp 5), Leiden 1962.

THOMASEVANGELIUM (*EvThom*)
BETZ, Otto/SCHRAMM, Tim, Perlenlied und Thomas-Evangelium. Texte aus der Frühzeit des Christentums, Zürich u.a. 1985.
BLATZ, Beate, Das koptische Thomasevangelium, in: NTApo [6]I, 93-113.
FIEGER, Michael, Das Thomasevangelium: Einleitung, Kommentar und Systematik (NTAbh 22), Münster 1991.
NORDSIECK, Reinhard, Das Thomasevangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien, Neukirchener [3]2006.
SCHRÖTER, Jens/BETHGE, Hans-Gebhard, Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2), in: Hans-Martin SCHENKE u.a. (Hg.), Nach Hammadi Deutsch, Berlin [2]2010 (Studienausgabe/2., überarbeitete Auflage) 124-139.

Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha
GIUSEPPE, Visonà, Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha [SPMed 15], Milano 1988; dt.Ü., eingl. u. komm. von Susanne HAUSAMMANN, Zum heiligen Pascha. Das Zeugnis einer frühchristlichen Osterfeier aus der Zeit zwischen dem zweiten und vierten Jahrhundert, Schliern 2000.

1.2. Jüdische Werke

MIDRASCHIM:

Midrasch Rabba (*Gesamtaufgabe*):
FREEDMAN, Harry/SIMON, Maurice (Hgg.), Midrash Rabbah, 10 Bde., London [3]1961 (= London 1939-1951).
Genesis Rabba (*GenR*)
WÜNSCHE, August (Hg.), Bibliotheca Rabbinica. Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die haggadische Auslegung der Genesis, Hildesheim 1967 (=Leipzig 1881).
NEUSNER, Jacob, Genesis Rabbah. The Judaic Commentary on the Book of Genesis. A New American Translation, 3. Bde. (BJSt 104-106), Atlanta 1985.
PIRKE DE RABBI ELIZIZER (*Pirk.R.El.*)
BÖRNER-KLEIN, Dagmar (Hg.), Pirke de-Rabbi Elieser. Nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852 (SJ 26), Berlin 2004.

TALMUD

Gesamtausgabe:
GOLDSCHMIDT, Lazarus (Hg.), Der Babylonische Talmud, 12 Bde., Frankfurt 1996 (Berlin 1929-1936).

TARGUM:

NAUMANN, Paul, Targum. Brücke zwischen den Testamenten I-II. Targum-Synopse ausgewählter Texte aus den palästinischen Pentateuch-Targumen, Konstanz 1991/1997.

Targum Onqelos (Targ. Onq.)
GROSSFELD, Bernhard (Hg.), The Targum Onqelos to Genesis: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (ArBib 6), Edinburgh 1988.
GROSSFELD, Bernhard (Hg.), The Targum Onqelos to Exodus: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (ArBib 7), Edinburgh 1988.
Targum Pseudo-Jonathan (Targ.Ps.-Jon)
MAHER, Michael (Hg.), Targum Pseudo-Jonathan. Genesis, translated with Introduction and Notes (ArBib 1b), Edinburg 1992.
Targum Neofiti Genesis (Targ. Neof.Gen)
MCNAMARA, Martin (Hg.), Targum Neofiti 1: Genesis (ArBib 1A), Edinburg 1992.
Targum Neofiti Exodus (Targ. Neof.Exo)
MCNAMARA, Martin (Hg.), Targum Neofiti 1: Exodus (ArBib 2), Edinburg 1994.
Targum Neofiti Numeri (Targ. Neof.Num)
MCNAMARA, Martin (Hg.), Targum Neofiti 1: Numbers (ArBib 4), Edinburg 1995
Targum Neofiti Deuteronomium (Targ. Neof.Deut)
MCNAMARA, Martin (Hg.), Targum Neofiti 1: Deuteronomy (ArBib 5A), Edinburg 1997
Targum Jesaja ... (Targ. Jes.)
CHILTON, Bruce, The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes (ArBib 11), Edinburgh 1987.

JÜDISCHE LEGENDE:
GINZBERG, Louis, The Legends of the Jews: 1-7 Bd., Jewish Publ. Soc. of America (Nachdr. d. Ausgabe, Philadelphia 1909-1955).

MISCHNA
CORRENS, Dietrich (Hg.), Die Mischna. Ins Deutsche übertragen, mit einer Einleitung und Anmerkungen, Wiesbaden 2005.

PESSACH-HAGGADA:
SHIRE, Michael (Hg.), Die Pessach-Haggada (mit Illustrationen aus Handschriften der British Library, Vorwort: Rabbiner Walter HOMOLKA, aus dem Hebräischen von Annette BÖKLER), Berlin [2]2001.

2. Säkunderliteratur: Aphrahat und syrische Literatur

ABOUZAYD, Shafiq, Virginity in Aphrahat, in: V Symposium Syriacum (OCA 236), Roma 1990, 123-133.

——: Iḥidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A.D., Oxford 1993.

ABRAMOWSKI, Luise, Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos, in: OrChr 68 (1984) 80-90.

——: Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel – ein Versuch. Mit Exkurs: Jesus der Naziräer, in: ZThK 81 (1984) 417-446 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Formula and Context: Studies in Early Christian Thought (CStS 365), Ashgate 1992).

ABRAMOWSKI, Rudolf, Der Christus der Salomooden, in: ZNW 35 (1936) 44-69.

ADAM, Alfred, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, in: ZKG 65 (1953/54) 209-239.

——: Rezension zu VÖÖBUS, Arthur, History of Asceticism in the Syrian Orient vol. 1, in: GGA 213 (1960) 127-145.

——: Der Monachos-Gedanke innerhalb der Spiritualität der Alten Kirche, in: Gerhard MÜLLER/Winfried ZELLER (Hg.), Glaube-Geist-Geschichte. FS Ernst BENZ, Leiden 1967, 259-265.

——: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. Die Zeit der alten Kirche, Gütersloh [2]1970.

ADELMANN, Anette, „Abraham, der das Gesetz beachtete, obwohl das Gesetz ihm nicht gegeben wurde …“ – Aphrahats Patriarchenbild zwischen jüdischer Auslegungstradition und antijüdischer Polemik, in: Annelies KUYT/Gerold NECKER (Hg.), Orient als Grenzbereich? Rabbinisches und außerrabbinisches Judentum (AKM 60), Wiesbaden 2007, 37-50.

ALTANER, Berthold/STUIBAR, Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg u.a. [8]1993 (Sonderausgabe).

AMAR, Joseph P., Perspectives on the Eucharist in Ephrem the Syrian, in: Worship 61 (1987) 441-454.

——: Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian, in: OCP 58 (1992) 123-156.

ANDIA, Ysabel de, Adam as a Child by Ireneus of Lyons and in the St Ephrem’s Hymns of Paradise, in: The Harp 22 (2007) 257-268.

ARAI, Sasagu, ‘To make her male’: An Interpretation of Logion 114 in the Gospel of Thomas, in: StPatr 24 (1993) 373-376.

ARNOLD-DÖBEN, Victoria, Die Bildersprache des Manichäismus, Köln 1978.

ASMUSSEN, Jes Peter, Das Christentum im Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus, in: StTh 16 (1962) 1-24.

AßLAG, Julius, Art., *Akrostichis* oder *Akrostichon*, in: Hubert KAUFHOLD (Hg.), Kleines Lexikon des Christlichen Orients, Wiesbaden [2]2007.

ATIYA, Aziz S., A History of Eastern Christianity, London 1968.

AUNE, David Edward, The Odes of Salomon and Early Christian Prophecy, in: NTS 28 (1982) 435-460.

BAARDA, Tjitze, The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage, I: Aphrahat’s Text of the Fourth Gospel, Amsterdam 1975.

BARDENHEWER, Otto: Geschichte der Altkirchlichen Literatur 5. Bde (GAKL), Freiburg 1902-1913 (Darmstadt [2]2007).

BARNARD, Leslie William, The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the first two Centuries, in: VigChr 22 (1968) 161-175.

BAUER, Walter, Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche, Gießen-Ricker 1903.

——: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10), Tübingen 1934 (engl.Ü.: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Philadelphia 1971).

BAUMSTARK, Anton: Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte (GSyL), (Bonn 1922) Repr. Berlin 1968.

BECK, Edmund, Die Theologie des heiligen Ephräms in seinen Hymnen über den Glauben (StAns 21), Romae 1949.

——: Ephraems Reden über den Glauben (StAns 33), Romae 1953.

——: Das Bild vom Spiegel bei Ephräm, in: OCP 19 (1953) 5-24.

——: Die Eucharistie bei Ephräm, in: OrChr 38 (1954) 41-67.

——: Ein Beitrag zur Terminologie des ältesteten syrischen Mönchtums, in: Antonius Magnus Eremita (StudAns 38), Roma 1956, 254-267.
——: Symbolum – Mysterium bei Aphrahat und Ephräm, in: OrChr 42 (1958) 19-40.
——: Ephraen Syrus, in: RAC 5 (1965) Sp. 520-531
——: Ephräm des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre (CSCO vol. 419), Leuven 1980.
——: Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme (CSCO vol. 425/Subs. 62), Leuven 1981.
——: Das Bild vom Weg mit Meilensteinen und Herbergen bei Ephräm, in: OrChr 65 (1981) 1-39.
——: Zur Terminologie von Ephräms Bildtheologie, in: Margot SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 239-277.
——: Glaube und Gebet bei Ephräm, in: OrChr 66 (1982) 15-50.
——: Dōrea und Charis – Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräm des Syrers (CSCO 457/Sub. 72), Löwen 1984.
——: *Besrâ* (*sarx*) und *pagrâ* (*sōma*) bei Ephräm dem Syrer, in: OrChr 70 (1986) 1-22.
BECKER, Adam H., Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat's Demonstration 20, in: JECS 10 (2002) 305-327.
BEGGIANI, Seely Joseph, Introduction to Eastern Christian Spirituality. The Syriac Tradition, Scranton 2001.
——: The Typological Approach of Syriac Sacramental Theology, in: TS 64 (2003) 543-557.
BENIN, Stephen D., Commandments, Covenants and the Jews in Aphrahat, Ephrem and Jacob of Sarug, in: David R. BLUMENTHAL (ed.), Approaches to Judaism in Medieval Times (BJSt 54), Chico/Califronia 1984, 135-156.
BENZ, Ernst, Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlichen-orthodoxen Kirche, in: ErJb 22 (1953) 364-432.
BETZ, Otto, Felsenmann und Felsengemeinde, in: ZNW 48 (1957) 49-77.
BEYER, Klaus, Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur, in: ZDMG 116 (1966) 242-254.
BLUM, Georg Günter, Art., *Afrahat*, in: TRE 1 (1977) 625-635.
——: Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche in 3. und 4. Jahrhundert, in: ZKG 91 (1980) 11-32 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, »In der Wolke des Lichtes« [Hg. von Karl PINGGÈRA] (Oikonomia 40), Erlangen 2001, 199-221).
——: Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik, in: *DERS.*, »In der Wolke des Lichtes« Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens (Hg. von Karl PINGGÈRA) [Oikonomia 40], Erlangen 2001, 25-45.
BONDI, Roberta C., Die Spiritualität der Christen syrischer Sprache, in: Bernard MCGINN/John MEYENDORFF/Jean LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 174-181.
BOTHA, Pieter J., Antithesis and Argument in the Hymns of Ephrem the Syrian, in: HTS 44 (1988) 581-595.
——: Christology and Apology in Ephrem the Syrian, in: HTS 45 (1989) 19-29.
——: Polarity: The Theology of Anti-Judaism in Ephrem the Syrian's Hymns on Eastern, in: HTS 46 (1990) 36-46.
——: A Comparison between Aphrahat and Ephrem on the Subject of Passover, in: Acta Patristica et Byzantina 3 (1992) 46-62.
——: God in a Garment of Words: The Metaphor of Metaphoric Language in Ephrem the Syrian`s Hymn `On Faith` XXXI1, in: Acta Patristica et Byzantina 3 (1992) 63-79.
——: Fire Mingled with Spirit: St. Ephrem's Views on Angels and Angelic Life of Christians, in: The Harp 8-9 (1995-1996) 95-104.
BÖHLING, Alexander, Der christliche Orient als weltgeschichtliches Problem, in: ZRGG 17 (1965) 97-114.
BRADE, Lutz, Überlegungen zu Afrahats Aussagen über Engel, in: OrChr 62 (1978) 98-102.
BRAKMANN, Heinzgerd, Heimkehr zum Taufort. Zum Ursprung der syrischen „Prozession der Ankunf im Hafen" am Karmontag, in: Ernst DASSMANN/Klaus THRAEDE (Hg.), Vivarium. FS Th. KLAUSER (JAC.E 11), Münster 1984, 1-10.

BROCK, Sebastian Paul, Early Syrian Ascetism, in: Numen 20 (1973) 1-19 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Syriac Perspectives on Late Antiquity [CStS 199], London 1984).
——: The Epiklesis in the Antiochene Baptismal *Ordines*, in: I Symposium Syriacum (OCA 197), Roma 1974, 183-218 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: Some Aspects of Greek Words in Syriac, in: Albert DIETRICH (Hg.), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Symposium, Reinhausen bei Göttingen 1971 (AAWG.PH 96), Göttingen 1975, 80-108 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Syriac Perspectives on Late Antiquity [CStS 199], London 1984).
——: St Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni De Ecclesia 26, in: ECR 7.2 (1976) 137-144.
——: The Mysteries Hidden in the Side of Christ (Joh 19,34 in Syriac Tradition), in: Sobornost/ECR 7 (1978) 462-472.
——: Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh, in: II Symposium Syriacum (OCA 205), Roma 1978, 325-347.
——: Mary and the Eucharist: an oriental perspective, in: Sobornost/ECR 1.2 (1979) 50-59.
——: The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition (SCS 9), Kottayam, 1979.
——: Jewish Tradition in Syriac Sources, in: JJS 30 (1979) 212-232, (wieder abgedruckt in: *DERS*., Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology [CStS 357], London 1992).
——: The Transition to a Post-Baptismal anointing in the Antiochene Rite, in: Bryan D. SPINKS (ed.), The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies: In Honour of Arthur Hubert COURATIN (BEL.S 19), Roma 1981, 215-225.
——: Mary in Syriac Tradition, in: Alberic STACPOOLE (ed.), Mary's Place in Christian Dialogue, Middlegreen 1982, 182-191.
——: Clothing Metaphers as a Means of theological Expression in Syriac Tradition, in: Margot SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 11-40 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology [CStS 357], London 1992).
——: The Prayer of the Heart in Syriac Tradition, in: Sobornost/ECR 4.2 (1982) 131-142.
——: Christian in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalities, in: SCH 18 (1982) 1-19 (wiederabgedruckt in: *DERS*., Syriac Perspectives on Late Antiquity [CStS 199], London 1984).
——: Passover, Annunciation and Epiclesis. Some Remarks on the Term *aggen* in the Syriac Ver-sions of Lk. 1:35, in: NT 24 (1982) 222-233 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: An Early Interpretation of *pāsaḥ*:*'aggēn* in the Palestinian Targum, in: John Adney EMERTON/Stefan C. REIF (ed.), Interpreting the Hebrew Bible. Essays in Honour of E. I. J. ROSENTHAL (UCOP 32), Cambridge 1982, 27-34 (wieder abgedruckt in: *DERS*., Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: Syriac Perspectives on Late Antiquity (CStS 199), London 1984.
——: "One of the Soldiers Pierced …" The Mysteries Hidden in the Side of Christ, in: COri 9 (1986) 51-59.
——: Two Syriac Verse Homilies on the Binding of Isaac, in: Musèon 99 (1986) 61-129 [wieder abgedruckt in: *DERS*., From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999].
——: The Priesthood of Baptised: Some Syriac Perspectives, in: Sobornost/ECR 9.2 (1987) 14-22.
——: The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life (CistSS 101), Kalamazoo, Michigan 1987.
——: A Hymn of St. Ephrem on the Eucharist, in: The Harp 1 (1987) 61-68.
——:/HARVEY, Susan Ashbrook, Holy Women of the Syrian Orient, London 1987.
——: The Spirituality of the Heart in Syrian Tradition, in: The Harp 1: 2 & 3 (1988) 93-115.
——: *Maggnānūtā*: A Technical Term in East Syrian Spirituality and Its Background, in: Patrick CRAMER (ed.), Mèlanges Antoine Guillaumont. Contributions à L'ètude des Christianismes Orientaux, Genève 1988, 121-129.
——: The lost Old Syriac at Luke 1:35 and the earliest Syriac terms for the incarnation, in: William Lawrence PETERSEN (ed.), Gospel Traditions in the Second Century, Notre Dame 1989,

117-131 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: St. Ephrem the Syrian. Hymns of Paradise, New York 1990.
——: The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature, in: Janet Martin SOSKICE (ed.), After Eve. Women, Theology and the Christian Tradition (Women and Religion Series), London 1990, 73-88.
——: Some Important Baptismal Themes in the Syriac Tradition, in: The Harp 4 (1991) 189-214.
——: 'Come, compassionate Mother…, come Holy Spirit': a forgotten aspect of early Eastern Christian imagery, in: *ArSt* 3 (1991) 249-257 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology (CStS 357), London 1992.
——: The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian (CistSS 124), Kalamazoo 1992.
——: Eusebius and Syriac Christianity, in: Harold W. ATTRIDGE/Gōhei HATA (ed.), Eusebius, Christianity, and Judaism (StPB 42), Leiden u.a. 1992, 212-234 [wieder abgedruckt in: *DERS.*, From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999, Ch. II].
——: Fire from Heaven: From Abel's Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity, in: StPatr 25 (1992) 229-243 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: From Annunciation to Pentecost: The Travels of a technical Term, in: Ephrem CARR u.a. (ed.) Eulogema: Studies in Honor of Robert TAFT SJ (StAns 110), Rome 1993, 71-91 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Li-turgy [CStS 863], London 2006).
——: Syriac Poetry on Biblical Themes, 2. A Dialogue Poem on the Sacrifice of Isaac (Genesis 22), in: The Harp 7 (1994) 55-72.
——: The Scribe Reaches Harbour, in: ByF 21 (1995) 195-202 [wieder abgedruckt in: *DERS.*, From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999, Ch. XV].
——: Greek Words in Syriac: Some General Features, in: Studia Classica Israelica 15 (Studies in Memory of Abraham WASSERSTEIN), Jerusalem 1996, 251-262 [wieder abgedruckt in: *DERS.*, From Ephrem to Romanos (CStS 664), Ashgate 1999, Ch. XV].
——: The *Ruaḥ* Elōhīm of Gen. 1,2 and its Reception History in the Syriac Tradition, in: Jean-Marie AUWERS/Andre WÉNIN (ed.), Lectures et relectures de la Bible. FS P. M. BOGAERT (BEThL 144), Leuven 1999, 327-349 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: Towards a typology of the Epicleses in the West Syrian anaphoras, in: Hans Jürgen FEULNER u.a. (ed.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele WINKLER (OCA 260), Rome 2000, 173-192 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: The Background to Some Terms in the Syriac Eucharistic Epicleses, in: The Harp 12 (2000) 1-12.
——: Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches, in: Robert F. TAFT/Gabriele WINKLER (ed.), Comparative Liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872-1948) (OCA 265), Rome 2001, 377-406 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy [CStS 863], London 2006).
——: The Bridal Chamber of Light: a distinctive feature of the Syriac liturgical tradition, in: The Harp 18 (2005) 179-191.
——: The Syriac Orient: a third "lung" for the Church?, in: OCP 71 (2005) 5-20.
——: An Archaic Syriac Prayer over Baptismal Oil, in: StPatr 41 (2006) 1-12.
——: Syria and Mesopotamia: The Shared Term Malka *Mshiḥa*, in: Markus BOCKMUEHL/James Carleton PAGET (ed.), Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity, London 2007, 171-182.
——: The earliest Syriac literature, in: Frances YOUNG/Lewis AYRES/Andrew LOUTH (ed.), The Cambridge History of Early Christian Literature, New York ^{3}2010, 161-171.

——: Some Prominent Themes in the Writings of the Syriac Mystics of the 7th/8th Century AD (1st/2nd cent. H), in: Martin TAMCKE (Hg.), Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient (GOF.S 38), Wiesbaden 2010, 49-59.
——: Three Syriac Fathers on Reading the Bible, in: Sobornost/ECR 33 (2011) 6-21.
BROX, Norbert, Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: *DERS.*, Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie (Hg. v. Franz DÜNZL u.a.), Freiburg u.a. 2000, 107-141 (Erstveröffentlichung in: ZKG 83 (1972) 291-324).
——: Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas, in: Kairos 26 (1984) 1-16.
BRUNS, Peter, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen (Hereditas 4), Bonn 1990.
——: Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. Ein Beitrag zur Rezeption des Nizänums im syrischen Sprachraum, in: ZKG 101 (1990) 21-57.
——: *Aithallahas Brief über den Glauben*. Ein bedeutendes Dokument frühsyrischen Theologie, in: OrChr 76 (1992) 46-73.
——: Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche, in: AHC 32 (2000) 1-22.
——: Abgar-Legende, in: LACL (3 2002), 2-3.
——: Addai (Doctrina Addai), in: LACL (3 2002), 7.
——: Ephräm der Syrer, in: LACL (3 2002), 221-224.
——: Bardaisan (griech.: Bardesanes), in: LACL (3 2002) 106-107.
——: Symbol/Symbolerklärung, in: LACL (3 2002) 660-662.
——: Thomas-Literatur, in: LACL (3 2002) 691-693.
——: Aphrahat der Persische Weise, in: Wassilios KLEIN (Hg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 31-35.
BUCHAN, Thomas, "Blessed Is He Who Has Brought Adam From Sheol" (Gorgias Dissertation 13/GECS 2), Piscataway/New Jersey 2004.
——: Paradise as the Landscape of Salvation in Ephrem the Syrian, in: Michael J. CHRISTENSEN/Jeffery A. WITTUNG (ed.), Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Tradition, Michigan 2008, 146-159.
BUCK, Christopher, Sapiential Theōsis: A New Reading of Ephrem the Syrian's *Hymns* on Paradise, in: JAAS 9.2 (1995) 80-125.
——: Paradise and Paradigm. Key Symbols in Persian Christianity and the Bahā'ī Faith, New York 1999.
BUCKLEY, Jorunn Jacobsen, An Interpretation of Logion 114 in *the Gospel of Thomas*, in: NT 27 (1985) 245-272.
BUCUR, Bogdan Gabriel, Matt. 18:10 in Early Christology and Pneumatology: A Contribution to the Study of Matthean *Wirkungsgeschichte*, in: NT 49 (2007) 209-231.
——: Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible?, in: TS 68 (2007) 92-112.
——: "The Feet that Eve Heard in Paradise and Was Afraid": Observations on the Christology of Byzantine Festal Hymns, in: Philosophy and Theology 18 (2007) 3-26.
——: Early Christian angelomorphic Pneumatology: Aphrahat the Persian Sage, in: *Hugoye*: Journal of Syriac Studies 11 (2008) 1-41 (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol11No2/HV11N2Bucur.html; Zugriff: 12.09.2009).
——: Hierarchy, Prophecy, and the Angelmorphic Spirit: A Contribution to the Study of the Book of Revelation's Wirkungsgeschichte, in: JBL 127 (2008) 173-194.
——: „The Mountain of the Lord": Sinai, Zion, and Eden in Byzantine Hymnographic Exegesis, in: Basil LOURIÈ/Andrei ORLOV (ed.), Scrinium. Tome 5: Symbola Caelestis: Le symbolisme liturgique dans le monde chrètien, Piscataway/New Jersey 2009, 129-172.
——: Exegesis of Isaiah 11:2 in Aphrahat the Persians Sage, in: Craig A. EVANS/H. Daniel ZACHARIAS (ed.), Early Christian Literature and Intertextuality, London 2009, 188-199.
——: Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses (SVigChr 95), Leiden/Boston 2009.
——: The Divine Face and the Angels of the Face. Jewish Apocalyptic Themes in Early Christology and Pneumatology, in: Robert J. DALY (ed.), Apocalyptic Thought in Early Christianity, Michigan 2009, 143-153.
——: Sinai, Zion, and Tabor: An Entry into the Christian Bible, in: JTI 4 (2010) 33-52.

BUMAZHNOV, F. Dmitrij, Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffs MONAXOΣ (Mönch), in: StPatr 39 (2006) 293-299.
——: Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONAXOΣ-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten, in: ZAC 10 (2006) 252-259.
——: Gebet als Opfer in *Dem.* IV des Aphrahat. Eine spirituelle Lehre im Dienste der antijüdischen Polemik der ostsyrischen Kirche im frühen 4. Jahrhundert, in: Hans KLEIN u.a. (Hg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus 4.-8. Augustus 2007 (WUNT 249), Tübingen 2009, 427-436.
——: Some Further Observations Corcerning the Early History of the Term MONAXOΣ (Monk), in: StPatr 45 (2010) 21-26.
BUNDY, D. David, The Peshitta of Isaiah 53:9 and the Syrian Commentators, in: OrChr 67 (1983) 32-45.
——: Isaiah 53 in East and West, in: Margot SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 54-73.
BURGES, Stanley M., The Holy Spirit: Eastern Christian Traditions, Masschusetts [3]2000.
BURKITT, Francis Crawford, Early Eastern Christianity, London 1904.
——: Evangelion Da-Mepharreshe. The Old Syriac Version of the Four Gospels Vol I-II (London 1904), repr. Piscataway/NJ 2003.
——: Urchristentum im Orient, Tübingen 1907 (= Early Christianity Outside the Roman Empire [Cambrige 1899], repr. Gorgias Reprint Series Vol 24, Piscataway/NJ 2002).
CAMPENHAUS, Hans Freiherr von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen [2]1963.
——: Die Entstehung der christlichen Bibel, Berlin 1968.
——: Das Bekenntnis im Christentum, in: ZNW 63 (1972) 210-253.
——: Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefs an Viktor (Euseb. Hist. Eccl. 5,24,12-17), in: *DERS.*, Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 300-330.
CANTALAMESSA, Raniero, Ostern in der Alten Kirche (TC 4), Bern u.a. 1978.
CARR, Ephrem, The Rolle of the Holy Spirit in the Consecration of Oils in the East, in: Ecclesia Orans 25 (2008) 177-192.
CHADWICK, Henry, Some Reflections on the Character and Theology of the Odes Salomos, in: Patrick GRANDFIELD/Josef Andreas JUNGMANN (Hg.), Kyriakon. FS Johannes QUASTEN in Two Volumes, Aschendorf, Münster Westfalen 1970, 266-270.
CHALASSERY, Joseph, The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition, Rome 1995.
CHARLESWORTH, James Hamilton, The Odes of Salomon – Not Gnostic, in: CBQ 31 (1969) 357-369.
——: Qumran, John and the Odes of Salomon, in: *DERS.* (ed.), John and Qumran, Lodon 1972, 107-136.
——:/CULPEPPER, R. Alan, The Odes of Salomon and the Gospel of John, in: CBQ 35 (1973) 298-322.
CHEDIATH, Geevargese, The Three Crucial Terms in Syriac Theology – Kyana, Qnoma, and Parsopa, in: The Harp 15 (2002) 59-65.
CHILDERS, Jeff W., 'Humility Begets Wisdom and Discernment': Character and True Know-ledge in Aphrahat, in: StPatr 41 (2006) 13-22.
——: Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat, in: Vahan H. HOVHANESSIAN, Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East. Select Papers from the SBL Meeting in San Diego, 2007, New York u.a. 2009, 23-32.
——: Virtuous Reading: Aphrahat's Approach to Scripture (Analecta Gorgiana 121), Piscataway/New Jersey 2009 (Erstveröffentlichung in: George A. KIRAZ (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. BROCK*, Piscataway/New Jersey 2008, 43-70).
CLARK, Elizabeth A., Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton 1999.
COHICK, Lynn H., The *Peri Pascha* Attributed to Melito of Sardes. Setting, Purpose, and Sources (BJSt 327), Providence 2000.
CONNOLLY, Richard Hugh, Aphraates and Monasticism, in: JThS 6 (1905) 522-539.
——: The Early Syriac Creed, in: ZNW 7 (1906) 202-223.

CONNORS-NELSON, Catherine, The Way of Perfection in the Acts of Thomas, in: Studies in Spirituality 11 (2001) 144-165.
CORBETT, John H., The Pauline Tradition in Aphrahat, in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 13-32.
CRAMER, Winfrid, Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer (OCA 173), Roma 1965.
——: Mt 18,10b in frühsyrischer Deutung, in: OrChr 59 (1975) 130-146.
——: Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (MBTh 46), Münster 1979.
——: Der heilige Geist und die Taufe Jesu im armenischen Glaubensbekenntnis, in: OrChr 65 (1981) 40-61.
——: Die Seligpreisung der Friedensstifter: Zur Rezeption der Bergpredigt bei Afrahat, in: Manfred GÖRG (Hg.), Lingua Restituta Orientalis. FS Julius ASSFALG (ÄAT 20), Wiesbaden 1990, 68-87.
DARLING, Robin A., The "Church from the Nations" in the Exegesis of Ephrem", in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 111-121.
DAVIDS, Stevan L., The Gospel of Thomas and Christian Wisdom, New York 1983.
——: The Christology and Protology of the Gospel of John, in: JBL 111 (1992) 663-683.
DAY, Juliette, The Baptismal Liturgy of Jerusalem. Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt, London 2007.
DECONICK, D. April/FOSSUM, Jarl, What is Early Jewish and Christian Mysticism, in: *DERS*. (ed.), Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBLSS 11), Atlanta 2006, 1-24.
——: Mysticism and the *Gospel of Thomas*, in: Jörg FREI/Enno Edzard POPKES/Jens SCHRÖTER (Hg.), Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie (BZNW 157), Berlin u.a. 2008, 206-221.
——: Holy Misogyny: Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter, London 2011.
——/FOSSUM, Jarl, Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas, in: VigChr 45 (1991) 123-150.
DELCOGLIANO, Mark, Aphrahat on the Modes of Christ's Indwelling, in: OCP 74 (2008) 181-193.
DEMPSEY, Deirdre Ann, The Phrase "Purity of Heart" in Early Syriac Writings, in: Harriet A. LUCKMAN/Linda KULZER (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana RAASCH, Collegeville/Minesota 1999, 31-44.
DEPPE, Klaus, Die Rolle des Alten Testaments im Streit zwischen Christen und Juden nach dem Zeugnis Afrahats, in: Gernot WIESSNER (Hg.), Erkenntnisse und Meinungen I (GOF.S 3), Wiesbaden 1973, 83-107.
DÖRRIES, Hermann, Die Theologie des Makarios/Symeon (AAWG.PH 105), Göttingen 1978.
DRIJVERS, Hendrik Jan Willem, Bardaiṣan of Edessa (SSN 6), Assen 1966.
——: Edessa und das jüdische Christentum, in: *DERS*., East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity (CStS 198), London 1984, 4-33 [Erstveröffentlichung in: VigChr 24 (1970) 4-33].
——: The 19th Ode of Salomon: Ist Interpretation and Place am Beispiel in Syrian Christianity, in: JThS 31 (1980) 337-355 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, East of Antiochia. Studies in Early Syriac Christianity (CStS 198), London 1984).
——: Die Legende des Heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im Syrischen Christentum, in: Margot SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 187-217 (wie-der abgedruckt in: *DERS.*, East of Antiochia. Studies in Early Syriac Christianity (CStS 198), London 1984).
——: Kerygma und Logos in den Oden Salomos dargestellt am Beispiel der 23. Ode, in: RITTER, Adolf Martin (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Carl ANDRESEN, Göttingen 1979, 153-172 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, East of Antiochia. Studies in Early Syriac Christianity (CStS 198), London 1984).
——: Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker, in: Jacob TAUBES (Hg.), Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 2), München u.a. 1984, 109-120 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994).

——: Jew and Christians at Edessa, in: JJS 36.1 (1985) 88-102 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994).

——: Salomon as Teacher. Early Syriac Didactic Poetry, in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 123-134 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994).

——: Abgarsage, in: NTApo I ([6]1990), 389-395.

——: Apocrypal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoëne, in: Apocrypha 1 (1990) 231-247.

——: Syrian Christianity and Judaism, in: Judith LIEU u.a. (ed.), The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire, London 1992, 124-146 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994).

——: Early forms of Antiochene Christology after Chalcedon, in: *DERS.*, History and Religion in Late Antique Syria (CStS 464), London 1994, 99-113.

——: The Image of Edessa in the Syriac Tradition, in: Herbert Leon KESSLER/Gerhard WOLF (eds.), The Holy Face and the Paradox of Representation (Papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Roma and the Villa Spelman, Florence, 1996, vol. 6), Bologna 1998, 13-31.

——:/REININK, Gerrit Jan, Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten, in: Tjitze BAARDA et al (eds.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. KLIJN, Kampen 1988, 91-110

DROST-ABGARJAN, Armenuhi, Zur Eschatologie Aphrahats des Persischen Weisen. Differenzen in der armenischen Version des Demonstrationes, in: Martin TAMCKE/Andreas HEINZ (Hg.), Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. FS Wolfgang HAGE (StOKG 36), Münster 2005, 295-312.

DUGMORE, Clifford W., A Note on the Quartodecimans, in: StPatr 4 (1961) 411-421.

DUNCAN, Edward Joseph, Baptism in the Demonstrations of Aphrahat (SCA 8), Washington 1945.

EHLERS, Barbara, Bardesanes von Edessa – ein syrischer Gnostiker. Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H. J. Drijvers, Bardaisan of Edessa, in: ZKG 81 (1970) 334-351.

——: Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Christentums in Edessa, in: NT 12 (1970) 284-317.

EILERS, Wilhelm, Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage (SÖAW.PH 274,2), Wien u.a. 1971.

EL-KHOURY, Nabil, Willensfreiheit bei Ephräm dem Syrer, in: OS 25 (1976) 60-66.

——: Die Interpretation der Welt bei Ephräm dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte (TTS 6), Mainz 1976.

ELM, Susanna, Virgins of God: The Making of Ascetism in Late Antiquity, Oxford 1994.

ELZE, Martin, Tatian und seine Theologie (FKDG 9), Göttingen 1960.

ENGBERDING, Hieronimus, Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Literatur, in: OCP 3 (1937) 5-44.

ENGELBRECHT, Edward, God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist, in: JECS 7 (1999) 509-526.

EURINGER, Sebastian, Der Locus Classicus des Primates (Mt. 16,18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm, in: Albert Michael KOENIGER (Hg.) Beiträge zur Geschichte des Christ-lichen Altertums und der byzantinischen Literatur. FS Albert EHRHARD, Bonn/Leipzig 1922, 141-171.

FAIRADAY, Brenda Fitch, Isaac of Niniveh's Biblical Typology of the Cross, in: StPatr 35 (2001) 385-390.

FELBER, Anneliese, Syrisches Christentum und Theologie vom 3.-7. Jahrhundert, in: Peter W. HAIDER/Manfred HUTTER/Siegfried KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 288-299.

FERGUSON, Everett, Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries, Cambridge 2009.

FERREIRA, Johna, The Hymn of the Pearl. The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translation, and Notes (ECS 3), Sydney 2002.

FIANO, Emanuel Angelo, Aphrahat's Christology. A Contextual Reading (Master Thesis Univ. Duke), Durham NC (USA) 2010.

FIEDROWICZ, Michael, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn u.a. [3]2000.

——: Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg i. Br. u.a. 2007.

——: Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter, Freiburg u.a. 2010.

FIGURA, Michael, Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes, in: IKaZCom 39 (2010) 33-38.

FISCHER, Joseph Anton, Die Synoden im Osterfeststreit des 2. Jahrhundert, in: AHC 8 (1976) 15-39.

FRANK, Karl Suso, Angelikos Bios. Begriffanalytische und begriffgeschichtliche Untersuchu-ngen zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum (BGAM 26), Münster 1964.

FRANZMANN, Majella, The Odes of Salomon, Man of Rest, in: OCP 51 (1985) 408-421.

——: Potrait of a Poet: Reflections on “the Poet” in the Odes of Salomos, in: Edgar W. CONRAD/Edward G. NEWING (ed.), Perspectives on Language and Text. Essays and Poems in Honor of Francis I. ANDERSEN’s Sixtieth Birthday, Eisenbrauns 1987, 315-326.

FRIEDL, Alfred, Ephräm der Syrer, † 373, in: Wassilios. KLEIN (Hrsg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 36-56.

FUNK, Salomon, Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen. Diss. Phil. Lips., Wien 1891.

GAVIN, Frank, The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church, in: JAOS 40 (1920) 103-120.

——: Aphraates and the Jews: A Study of the Controversial Homilies of the Persian Sage in their Relation to Jewish Thought. Contributions to Oriental History and Philology Vol. IX, New York 1966.

GELSTON, Anthony, Sacrifice in the Early East Syrian Eucharistic Tradition, in: Stephen Whitefield SYKES (ed.), Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology, Cambridge 1991, 118-125.

GINZBERG, Louis, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in den Apokryphen Literatur, Berlin 1900.

——: Art., *Aphraates*, The Persian Sage, in: JE I (1901) 663-665.

GIULEA, Dragoş-Andrei, Seeking to See Him at the Festival of Pascha: Glory-Soteriology in Early Christian Paschal Materials and Rabbinic Literature, in: Basil LOURIÈ/Andrei ORLOV (ed.), Scrinium. Tome 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism, Petersburg 2007, 30-48.

GOLITZIN, Alexander, The Form of God and Vision of Glory: Some Thoughts on the Anthropomorphite of 399 AD, in: Iaon ICA Jr. (tr.), in Mistagogia: Experienta lui Dumnezeu în Ortodoxie (*Sibiu:Deisis*,1998),184-267; publiziert Online in: http://www.mu.edu/ maqom/morphe. html,1-43 (Zugriff: 06.10.2011).

——: Temple and Throne of Divine Glory: “Pseudo-Macarius“ and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship, in: Harriet A. LUCKMAN/Linda KULZER (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana RAASCH, Collegeville/Minesota 1999, 107-129.

——: Liturgy and Mysticism: The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity (=Talk given at Brown University, November 1993. Composed in its present form in December 1994, partially published in English (= pp. 2,16-37), with appropriate notes, of the present MS) in Pro Ecclesia VIII.1 (1999) 159-186, and complete in Romanian translation in Mistagogia: Experienta lui dumnezeu în Ortodoxie, tr. Iaon ICA Jr. (*Deisis: Sibiu*, 1998) 23-86), publiziert online: http://www.mu.edu/macom: 1-32 (Zugriff 06.10.2011).

——: „Earthly Angels and Heavenly Men“: The Old Tetstament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of „Interiorized Apocalyptic“ in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature, in: DOP 55 (2001) 125-153.

——: «The Demons Suggest an Illusion of God’s Glory in a Form»: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in some Late Fourth, Early Fifth Century Monastic Literature, in: StMon 44.1 (2002) 13-43.

——: The Place of the Presence of God: Aphrahat of Persia’s Potrait of the Christian Holy Man, in: Synaxis Eucharistias: Charisteria eis timen tou Gerontos Aimilianou. An Essay in Honour of Archimandrite Aimilianos of the Monastery of Simonos Petras, Mount Athos (Athen: Indiktos, 2003) 391-447; publiziert online (ohne Seite) in:http://www.marquette.edu/macom/aimilianos.html. (Zugriff: 20.12.2008).

——: Recovering the Glory of Adam: Divine Light Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourt-Century Syro-Mesopotamia, in: James R. DAVILA (ed.), The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity, Leiden 2003, 275-308.

——: The Image and Glory of God in Jacob of Serug's Homily, «On that Chariot that Ezekiel the Prophet saw», in: Basil LOURIÈ/Andrei ORLOV (ed.), Scrinium. Tome 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism, Petersburg 2007, 180-212.

——: Heavenly Mysteries: Themes from Apocalyptic Literature in the Macarian Homilies and Selected Other Fourth-Century Ascetical Writers, in: Robert J. DALY (ed.), Apocalyptic Thought in Early Christianity, Michigan 2009, 174-192.

GRESCHAT, Katharina, Taten und Verkündigung der zwölf Apostel: Zitation und Rezeption der Apostelgeschichte bei Aphrahat, in: Tobias NICKLAS/Michael TILLY (ed.), The Book of Acts as Church History – Apostelgeschichte als Kirchengeschichte: Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations – Text, Texttraditionen und antike Auslegungen (BZNW 120), Berlin u.a. 2003, 399-422.

GRIFFITH, Sidney Harrison, 'Singles' in God's Service; Thouhgt's on the Ihidaye from the Works of Aphrahat and Ephraem the Syrian, in: The Harp 4 (1991) 145-159.

——: The Image of the Image Maker in the Poetry of St. Ephraem the Syrien, in: StPatr 25 (1993) 258-269.

——: Monks, «Singles», and the «Sons of the Convenant». Reflections on Syriac Ascetic Terminology, in: Ephrem CARR/Stefano PARANTE/Abraham A. THIERMEYER/E. VELKOVSKA (eds.), ΕΥΛΟΓΗΜΑ: Studies in Honour of Robert TAFT (StAns 110/AnLit 17), Roma 1993, 141-160.

——: Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism, in: Vincent L. WIMBUSH/Richard VALANTASIS (eds.), Asceticism, New York 1995, 220-245.

——: „Spirit in the Bread; Fire in the Wine": The Eucharist as „Living Medicine" in the Thought of Ephraem the Syrian, in: MoTh 15 (1999) 225-246.

——: Images of Ephraem: The Syrian Holy Man and His Church, in: Everett FERGUSON (ed.), Recent Studies in Early Christianity. A Collection of Scholarly Essays, New York/London 1999, 299-325 (Zuvor in: Traditio 45 (1989/90) 7-33).

——: Syriac/Antiochene Exegesis in Saint Ephrem's Teaching *Songs De Paradiso*: The 'Types of Paradise' in the 'Treasury of Revelations', in: Robert D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 27-52.

GRILLMEIER, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche (JCGK 1-2,4 Bde.), Freiburg u.a. [3]1990-2002.

——: Der Gottessohn im Totenreich, in: *DERS*., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschu-ngen und Perspektiven, Freiburg 1975, 76-174.

——: Rez. zu BRUNS, Peter, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen (Hereditas 4), Bonn 1990, in: ThPh 66 (1991) 587-588.

GUINAN, Michael D., Where are the Dead? Purgatory and immediate Retribution in James of Sarug, in: I Symposium Syriacum (OCA 197), Roma 1974, 541-549.

HAEFELI, Leo, Die Peschitta des Alten Testamentes. Mit Rücksicht auf ihre Textkritische Bearbeitung und Herausgabe (ATA IX. Bd. 1. Heft), Münster 1927.

——: Stilmittel bei Afrahat, dem persischen Weisen (LSST NF IV), Leipzig 1968.

HAGE, Wolfgang, Der Einfluß des orientalischen Christentums auf den werdenden Islam, in: Willi HÖPFNER (Hg.), Der Islam als nachchristliche Religion, Wiesbaden 1971, 7-19.

——: Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches, in: ZKG 84 (1973) 174-187.

——: Nestorianische Kirche, in: TRE 24 (1994) 264-276.

——: Das orientalische Christentum (RM Bd. 29,2), Stuttgart 2007.

HAMBYE, Edouard R., The Symbol of the 'Coming to the Harbour' in the Syriac Tradition, in: I Symposium Syriacum (OCA 197), Roma 1974, 401-411.

HARNACK, Adolf von, Militia Christi, Tübingen 1905.

——: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Wiesbaden [4]1924.

——: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion, Darmstadt [2]1996 (Unveränd. Reprographischer Nachdr. der 2., verb. und verm. Aufl. Leipzig, Hinrichs 1924).

——/FLEMMING, Johannes, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Aus dem syrischen übersetzt von Johannes FLEMMING, bearbeitet und herausgegeben von Adolf HARNACK (TU 35/4), Leipzig 1910.

HARRIS, James Rendel, Ephrem's Use oft he Oden of Salomon, in: ExpTim 8/3 (1912) 113-119.

HARRISON, Carol, The Childhood of Man in Early Christian Writes (Theophilus, Irenaeus, Clement), in: Aug. 32 (1992) 61-76.

HARRISON, Nonna Verna, The Human Person as Image and Likeness of God, in: Mary B. CUNNINGHAM/Elisabeth THEOKRITOFF (ed.), The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology, Cambridge [3]2010, 78-92.

HARTENSTEIN, Judith/PETERSEN, Silke, Das Evangelium nach Thomas. Frühchristliche Überlieferungen von Jüngerinnen Jesu oder: Maria Magdalena wird männlich, in: Luise SCHOTTROFF u.a. (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung (Sonderausgabe), Gütersloh [3]2007, 768-777.

HARTIN, Patrick J., The Role and Significance of the Character of Thomas in the *Acts of Thomas*, in: Jon Ma. ASGEIRSSON u.a. (ed.), Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas (NHMS 59), Leiden u.a. 2006, 239-253.

HARVEY, Susan Ashbrook, Asceticism and Society in Crisis John of Ephesus and the 'Lives of the Eastern Saints', Barkeley 1990.

——: The Edessan Martyrs and the Ascetic Tradition, in: V. Symposium Syriacum, Roma 1990, 195-206.

——: Sacred Bonding: Mothers and Daughters in Early Syriac Hagiography, in: JECS 4 (1996) 27-56.

——: Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination, California 2006.

HAYMAN, A. Peter, The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemical Literature, in: Jacob NEUSNER/Ernest S. FRERICHS (ed.), "To See Ourselves as Others See Us" Christian, Jews, "Others" in Late Antiquity, California 1985, 423-441.

HEAL, Kristian S., Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature, in: BYU Studies 41,1 (2002) 29-48.

HEGERMANN, Harald, Jesaja 53 in Hexpla, Targum und Peschitta (BFChTh 56), Gütersloh 1954.

HEINZ, Andreas, Fest und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (m'ad'dono) (Sophia 31), Trier 1998.

——: Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeier der Thomas-Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari (Sophia 35), Trier 2008.

HESS, Hamilton, Salvation motifs in the Odes of Salomon, in: StPatr 20 (1989) 182-190.

HIDAL, Sten, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des Heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer Auslegungsgeschichtlichen Stellung (CB OTS 6), Lund/Sweden 1974.

——: Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers, in: Oskar SKARSAUNE/Reidar HVALVIK (eds.), Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries, Peabody/Massachusetts [2]2007, 568-580.

HILL, Charles E., *The Epistola Epistolorum*: An Asian Tract from the Time of Polycarp, in: JECS 7 (1999) 1-53.

HORN, B. Cornelia, The Virgin and the Perfect Virgin: Traces of Early Eastern Christian Mariology in the Odes of Salomos, in: StPatr 40 (2003) 413-428.

——: Überlegungen zur Rolle der Pneumatologie Ephräm des Syrers im Umfeld des Ersten Konzils von Konstantinopel, in: Martin TAMCKE (Hg.), Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzenheiligen 2002 (StOKG 33), Münster 2004, 29-51.

——: Frühsyrische Mariologie: Maria und ihre Schwestern im Werk Aphrahat des Persischen Weisen, in: Martin TAMCKE/Andreas HEINZ (Hg.), Die Suryoye und ihre Umwelt. 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004. FS Wolfgang HAGE (StOKG 36), Münster 2005, 313-332.

——: Reverting the God-Given Order: Sarah and the Mother of the First-Born in Aphrahat's *Demonstrations*, in: The Harp 20 (2006) 386-398.

——: Qurʾānic Perspectives on Jesusʾ Death and the Apocryphal *Acts of John*, in: Tobias NICKLAS u.a. (Hg.), Gelitten-Gestorben-Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum (WUNT 273), Tübingen 2010, 143-164.

HOVHANESSIAN, Vahan, Third Corinthians. Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy (Studies in Biblical Literature 18), New York 2000.

HUBER, Wolfgang, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (BZNW 35), Berlin 1969.

HUDAL, Alois, Zur Christologie bei Afrahates Syrus, in: ThG 3 (1911) 477-487.

HUNT, Emile J., Christianity in the Second Century. The Case of Tatian, London/NewYork 2003.

——: Tatian's Use of Speech and Fire Metaphors: The Development of a Judaeo-Christian Philosophical Tradition, in: StPatr 40 (2003) 429-433.

HUNTER, David G., Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity. The Jovianist Controversy, (New York 2007) Repr. 2010.

JANSMA, Taeke, „And the Spirit of God moved upon the face of the Waters". Some remarks on the Syro-hexaplaric reading of Gen. I 2, in: VT 20 (1970) 16-24.

——: Ephrem on Genesis XLIX 10. An Enquiry into the Syriac Text as Presented in his Commentary on Genesis, in: ParOr 4 (1973) 247-256.

——: Aphraates' Demonstration VII §§ 18 and 20. Some Observations on the Discourse on Penance, in: ParOr 5 (1974) 21-48.

JANßEN, Martina, „Evangelium des Zwillings?" Das Thomasevangelium als Thomasschrift, in: Jörg FREI/Enno Edzard POPKES/Jeans SCHRÖTER (Hg.), Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie (BZNW 157), Berlin u.a. 2008, 222-248.

JARKINS, Stephanie K. Skoyles, Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God. A Study of Early Syriac Theological Anthropology (ECS 8), Gorgias Press 2008.

JOHNSON, Caroline, Ritual Epicleses in the Greek *Acts of Thomas*, in: François BOVON u.a. (ed.), The Apocryphal Acts of the Apostles, Cambridge 1999, 171-204.

JOOSTEN, Jan, The Old Testament Quotations in the Old Syriac and Peshitta Gospels: A Contribution to the Study of the Diatessaron, in: *Textus* 15 (1990) 55-76.

——: Greek and Latin Words in the Peshitta Pentateuch. First Soundings, in: VII Symposium Syriacum (OCA 256), Roma 1998, 37-47.

——: Tatian's *Diatessaron* and the Old Testament Peshitta, in: JBL 120 (2001) 501-523.

JUCKEL, Andreas, Eine ostsyrische Angelologie, in: Piotr O. SCHOLZ/Reinhard STEMPEL (Hg.), Nubia et Oriens Christianus. FS C. Detlef G. MÜLLER (Bibliotheca Nubica I), Köln 1987, 115-159.

JUDGE, Edwin A., The Earliest Use of Monachos for 'Monk' and the Origins of Monasticism, in: JbAC 20 (1977) 72-89.

JUHL, Diana, Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit (OBC 9), Wiesbaden 1996.

KAFFKA, Holger, „Die Schädelstätte wurde zum Paradies". Das Kreuz Christi im orthodoxen Gottesdienst der byzantinischen und slawischen Tradition (Oikonomia 35), Erlangen 1995.

KANIYAMPARAMPIL, Emmanuel, The Spirit of Life. A Study of the Holy Spirit in the Early Syriac Tradition (OIRSI 268), Kerala 2003.

——: The Spirit of Life: Towards a Theology of the Holy Spirit in the Early Syriac Tradition, in: The Harp 18 (2005) 279-287.

——: Feminine-Maternal Images of the Spirit in Early Syriac Tradition, in: Letter & Spirit 3 (2007) 169-187.

KANNENGIESSER, Charles, Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity Vol. 1, Leiden/Boston 2006.

KAUTT, James Louis, Aphrahat in der Auseinandersetzung mit den Juden: Ein Vergleich seiner Argumentation in den antijüdischen Demonstrationes mit der Justins im Dialog mit Trypho (Diplomarbeit Ebenhard-Karls-Universität Tübingen), Tübingen 1995.

KAWERAU, Peter, Ostkirchengeschichte I. Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean (CSCO. vol. 451/subs.70), Leuven 1983.

——: Das Christentum des Ostens (RM 30), Stuttgart 1972.

KAZAN, Stanley, Isaac of Antioch's Homily against the Jew (Part Two): The attitude towards the Jews in Syriac Literature, in: OrChr 46 (1962) 87-98.

KEIL, Volkmar, Eigenarten syrischen Mönchtums im Spiegel der Apopthegmata Patrum, in: Martin TAMCKE/Wolfgang SCHWAIGERT/Egbert SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Wolfgang HAGE (StOKG 1), Münster 1995, 266-277.

KERSCHENSTEINER, Josef, Der altsyrische Paulustext (CSCO vol. 315/sub. 37), Leuven 1970.

KIRSCHNER, Bruno, Alfabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie, in: OrChr 6 (1906) 1-69.

KIRSTEN, Ernst, Edessa, in: RAC 4 (1959) 552-597.

KLAUCK, Hans-Josef, Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung, Stuttgart 2005.

——: Apokryphe Evangelien: Eine Einleitung, Stuttgart [3]2008.

KLIJN, Albertus Frederik Johannes, The word kejān in Aphraates, in: VigChr 12 (1958) 57-66.

——: Die Wörter „Stein“ und „Felsen“ in der syrischen Übersetzung des NT, in: ZNW 50 (1959) 99-105.

——: Die Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien, Neukirchen 1965.

——: Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature (NT.S 46), Leiden 1977.

——: The Apocryphal Correspondence between Paul und the Corinthians, in: VigChr 17 (1963) 2-23.

——: The ’Singel One’ in the Gospel of Thomas, in: JBL 81 (1962) 271-278.

KNAPP, Henry M., Melito’s Use of Scripture in *Peri Pascha*. Second-Century Typology, in: VigChr 54 (2000) 343-374.

KÖBERT, Raimund, Zwei Fassungen von Mt 16,18 bei den Syrern, in: *Bib* 40 (1959) 1018-1020.

KOCH, Hugo, Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche, in: ZNW 12 (1911) 37-69.

KOCHUPARAMPIL, Jose, Syriac Fathers on Mary and the Eucharist, in: The Harp 22 (2007) 283-297.

KOESTER, Craig R., The Dwelling of God. The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament (CBQ MS 22), Washington 1989.

KOFSKY, Aryeh/RUZER, Serge, Logos, Holy Spirit and Messiah: Aspects of Aphrahat’s Theolo-gy Reconsidered, in: OCP 73 (2007) 347-378.

KOLLAMPARAMPIL, Antony George, The Theme of Sheol in the Syriac Liturgy: The Path to Its Reception, in: EL 113 (1999) 296-315.

——: From Symbol to Truth. A Syriac Understanding of the Paschal Mystery, Roma 2000.

——: Eucharistic Life in the Syriac Tradition, in: The Harp 21 (2006) 251-261.

KOLTUN-FROMM, Naomi, A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamian, in: JJS 47 (1996) 45-63.

——: Aphrahat and the Rabbis on Noah’s Righteousness in Light of the Jewish-Christian Polemic, in: Judith FRISHMAN/Lucas Van ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Je-wish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 57-71.

——: Psalm 22’s Christological Interpretive Tradition in Light of Christian Anti-Jewish Polemic, in: JECS 6 (1998) 37-57.

——: Sexuality and Holiness: Semitic Christian and Jewish Conceptualizations of Sexual Behavior, in: VigChr 54 (2000) 375-395.

——: Yokes of the Holy-One: The Embodiment of a Christian Vocation, in: HThR 94 (2001) 207-220.

——: Zipporah’s Complaint. Mose is Not Conscientious in the Deed! Exegetical Traditions of Moses’ Celibacy, in: Adam H. BECKER/Annette Yoshiko REED (ed.), The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Minneapolis 2007, 283-306.

——: Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community, Oxford-New York 2010.

KOONAMMAKKAL, Thomas Kathanar, Divine Names and Theological Language in Ephrem, in: StPatr 25 (1993) 318-223.

——: Christ and Christians: An Ecclesiological Theme in Ephrem, in: COri 15 (1994) 163-169.

——: Ephrem’s Ideas on Singleness, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies 2 (1999) 1-15 (http://www.leidenuniv.nl/99/peschitta/syrcom/Hugoye/Vol2No1/HV2N1Koonammakkal.html; Zugriff: 12.09.2009).

KOSTER, Marinus D., Aphrahat’s use of his Testament, in: Bas ter Haar ROMENY, The Peschitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium (MPIL 15), Leiden 2006, 131-141.

KREMER, Thomas, Ephräm versus Bardaiṣan. Das Ringen der syrischen Christentheit mit dem Erbe parthischer Kosmologie, in: Jürgen DUMMER/Meinolf VIELBERG (Hg.), Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie (AwK 19), Stuttgart 2008, 119-155.

——: St. Ephrem's Commentary on Genesis: Some observations concerning his exegetical method, in: The Harp 23 (2008) 221-234.

——: Interpretatio Syriaca. Der exegetische Beitrag Ephräms des Syrers zum Verständnis der biblischen Urgeschichte, in: TThZ 119 (2010) 165-182.

——: Mundus Primus: Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers (CSCO 641/Sub.Tomus 128), Louvain 2012.

KRETSCHMAR, Georg, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (BHTh 21), Tübingen 1956.

——: Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia, 5. Band: Der Taufgottesdienst, Kassel 1970, 1-348.

——: Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie, in: RSR 60 (1972) 287-325.

——: Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung fürhchristlicher Askese, in: Karl Suso FRANK (Hg.), Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, Darmstadt 1975, 129-182 (Erstveröffentlichung in: ZThK 61 (1964) 27-67).

——: Der Heilige Geist in der Geschichte, in: Walter KASPER (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85), Freiburg 1979, 92-130.

——: Early Christian Liturgy in the Light of contemporary historical Research, in: StLi 16 (1986/87) 31-53.

——: Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit, in: Herbert BUSSE/Georg KRETSCHMAR, Jerusalemer Heiligtumstradition in altkirchlicher und frühislamischer Zeit (ADPV), Wiesbaden 1987, 29-115.

KRONHOLM, Tryggve, Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition (CB OTS 11), Lund/Sweden 1978.

——: The Trees of Paradise in the Hymns of Ephraem Syrus, in: ASTI 11 (1977/78) 48-56.

——: Art., *raḥam*, *raḥ^{a}māh*, in: ThWAT VII (1993) Sp. 477-482.

KRUSE, Heinz, The Return of the Prodigal. Fortunes of a Parable on Its Way to the Far East, in: Orientalia 47 (1978) 163-214.

——: Das Brautlied der syrischen Thomas-Akten, in: OCP 50 (1984) 291-330.

——: Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten, in: OrChr 69 (1985) 33-53.

——: Die 24. Oden Salomos, in: OrChr 74 (1990) 25-43.

KÜHNEWEG, Uwe, Hätte Eva sich nicht von Adam getrennt … Geschlechtereinigung und Rückkehr ins Paradies in Judentum, Frühchristentum und Gnosis, in: Martin TAMCKE/Wolfgang SCHWAIGERT/Egbert SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Wolfgang HAGE (StOKG 1), Münster 1995, 234-265.

LAGRAND, James, How was the Virgin Mary „like a man"? A Note on Mt. i 18b and Related Syriac Christian Texts, in: NT 22 (1980) 97-107.

LANE, David John, Of Wars and Rumours of Peace: Apocalyptic Material in Aphrahat and Šubhalmaran, in: Peter J. HARLAND/C. T. Robert HAYWARD (eds.), New Heaven and New Earth. Prophecy and the Millennium: Essays in Honour of Anthony GELSTON, Leiden 1999, 229-245.

LANGE, Christian, The Descent of Mary and the Syriac Commentary on the Diatessaron, in: The Harp 15 (2002) 107-116.

——: The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron (CSCO vol 616/sub. 118), Leuven 2005.

LANGER, Gerhard, Das Judentum in Syrien von den Hasmonäer bis um 700 n.Chr., in: Peter W. HAIDER/Manfred HUTTER/Siegfried KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 242-260.

LARENTZAKIS, Gregor, Das Osterfestdatum nach dem I. Ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom, in: ZKTh 101 (1979) 67-78.

LATTKE, Michael, Die Oden Salomos: Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte, in: ZNW 98 (2007) 277-307.

LEEMANS, Johan, "God Became Human in Order that Humans Might Become God": A Reflection on the Soteriological Doctrine of Divinization, in: Terrence MERRIGAN/Jacques HAERS (ed.), The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (BETL 152), Leuven 2000, 207-216.

LEHTO, Adam, Moral, Ascetic, and Ritual. Dimensions to Law-Observance in Aphrahat's Demonstrations, in: JECS 14 (2006) 157-181.

——: Women in Aphrahat: Some Observations, *Hugoye:* Journal of Syriac Studies 4 (2001) 187-207 (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol4No2/HV4N2Lehto.html; Zugriff: 24. 11.2007).

LIZORKIN, Eliyahu, Aphrahat's Demonstrations. A Conversation with the Jews of Mesopotamia (CSCO Vol. 642/Sub. 129), Leuven 2012.

LOEPP, Dale, The Adamic Creation Tradition in the Seventeenth *Demonstration* of Aphrahat, in: Vahan H. HOVHANESSIAN, Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East. Select Papers from the SBL Meeting in San Diego 2007, New York u.a. 2009, 9-21.

LOOFS, Friedrich, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Aphraates, in: *DERS.*, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus (TU 46,2), Leipzig 1930.

LOSSKY, Vladimir, The Mystical Theology of the Eastern Church, Cambridge 1957 (Repr. 2005) (Dt. Mystische Theologie [Orthodoxe Perspektiven 6], Münster 2009).

LÖSSL, Josef, Hermeneutics and Doctrine of God in Tatian's *Ad Graecos*, in: StPatr 45 (2010) 409-412.

LUND, Jerome Alan, A Non-Peschitta Jeremiah Citation by Aphrahat, in: ArSt 5.I (2007) 133-140.

MARJANEN, Antti, The Potrait of Jesus in the *Gospel of Thomas*, in: Jon Ma. ASGEIRSSON u.a. (ed.), Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas (NHMS 59), Leiden u.a. 2006, 209-219.

MARTIKAINEN, Jouko-Nestori, Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug (GOF.S 20), Wiesbaden 1981.

——: Die Muttergestalt des Heiligen Geistes in der fruehen syrischen Theologie, in: Fredric CLEVE/Esko RYÖSKÄS (Hg.), Makarios-Symposium über den Heiligen Geist, Åbo 1989, 114-127.

——: „Dein Kleid ist dein Licht – dein Gewand ist dein Glanz". Die Perle als ästhetisches und theologisches Symbol bei Aphrahat dem persischen Weisen, Ephraem dem Syrer und Makarios/Symeon, in: Bärbel KÖHLER (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. FS Gernot WIEßNER, Wiesbaden 1998, 117-126.

——: Bild, Metapher und Mystik bei Aphrahat dem Persischen Weisen, in: Martin TAMCKE (Hg.), Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007, Göttingen 2008, 13-17.

MATHEWS, Edward G., Water in the First Creation Account of Genesis I in the *Commentary on Genesis* of Ephrem the Syrian, in: Lawrence BOADT/Mark S. SMITH (ed.), Imagery and Imagination Biblical Literature. Essays in Honor of Aloysius FITZGERALD, F.S.C (CBQMS 32), Washington 2001, 129-144.

——: "What Manner of Man?": Early Syriac Reflections on Adam, in: Robert D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 115-149.

MATTAN, Abraham, The School of Nisibis – Edessa: First Theological University in Christendom, in: COri 6 (1985) 30-39.

MAUDE, Mother Mary, Rhythmic Patterns in the Homilies of Aphraates, in: ATR 17 (1935) 225-233.

MCCULLOUGH, J. Cecil, Aphrahat the Biblical Exegete, in: StPatr 18 (1990) 263-268.

MCCULLOUGH, William Stewart, A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam (Map of the Sassanian empire reprint from the Cambridge Ancient History, vol. XII), Chico (USA) 1982.

MCNEIL, Brian, Suffering and Martyrdom in the Odes of Salomon, in: William HORBURY/*DERS.* (edd.), Suffering and Martyrdom in the New Testament. Studies presented to G. M. STYLER by the Cambridge New Testament Seminar, Cambridge 1981, 136-142.

——: The Odes of Salomon and the Scriptures, in: OrCh 67 (1983) 104-122

MCVEY, Kathleen Elizabeth, Ephrem The Syrian's Use of Female Metaphors to Describe the Deity, in: ZAC 5 (2001) 261-288.

——: Ephrem the Syrian, in: Philip F. ESLER (ed.), The Early Christian World II, London/New York 2004, 1228-1250.

MEßNER, Reinhard, Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese, in: Hans-Jürgen FEULNER u.a. (ed.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele WINKLER (OCA 260), Rome 2000, 493-513.

MEYENDORFF, Paul, Liturgie und Spiritualität. I. Östliche liturgische Theologie, in: Bernard MCGINN/John MEYENDORFF/Jean LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 353-365.

MEYER, Marvin William, Making Mary Male: The Categories 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas, in: NTS 31 (1985) 554-570.

MOLENBERG, Corrie, Two Christological Passages in Ephrem Syrus' *Hymns on Faith*, in: StPatr 20 (1989) 191-196.

MORGAN-WYNNE, John Eifion, The Experience of Spirit in the Odes of Salomon, in: StPatr 18 (1989) 173-181.

——: Holy Spirit and Religious Experience in Christian Literatur ca. AD 90-200, Paternoster 2006.

MORRISON, Craig E., The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat's Fifth Demonstration, "On Wars", in: *Hugoye*: Journal of Syriac Studies 7 (2004) 1-32 (http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol7No1/HV7N1Morrison. html; Zugriff: 13. 07.2010).

——: The Recasting of Elijah in Aphrahat's VI Demonstration, in: The Harp 19 (2006) 325-340.

——: The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage, in: Robert D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 1-25.

MOSIG-WALBURG, Karin, Die Christenverfolgung Shâpûr II. vor dem Hintergrund des persisch-römischen Krieges, in: Arafa MUSTAFA u.a. (Hg.), Inkulturation des Christentums im Sassanidenreich, Wiesbaden 2007, 171-186.

MUEHLBERGER, Ellen, Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism, in: JECS 16 (2008) 447-478.

MÜLLER, Caspar Detlef G., Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (= Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. I, Lieferung D2), Göttingen 1981.

MÜLLER, Karl, Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 126), Tübingen 1927.

MURRAY, Robert, The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of Aphraates and Ephrem, in: OCP 30 (1964) 315-362.

——: A Hymn of St Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit, and the Sacraments, in: ECR 3.2 (1970) 142-150.

——: Mary, the Second Eve in the Early Syriac Fathers, in: ECR 3 (1971) 372-384.

——: Aphrahat on Celibacy, in: Jud 28 (1972) 117-129.

——: The Lance which Re-opened Paradise. A Mysterious Reading in the Early Syriac Fathers, in: OCP 39 (1973) 224-234 und „The Lance which Re-opened Paradise": A Correction, 491.

——: The Exhortation to Candidates for ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church, in: NTS 21 (1974/75) 59-80.

——: Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition, Cambrigde 1975.

——: The Features of the Earliest Christian Asceticism, in: Peter BROOKS (ed.), Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon RUPP, London 1975, 65-77.

——: The Theory of Symbolism in St. Ephräm's Theology, in: ParOr 6/7 (1975/76) 1-20.

——: Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature, in: Robert H. FISCHER (ed.), A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and Its Enviroment, Primarly in the Syrian East, Chicago 1977, 109-131.

——: The Characteristics of Earliest Syriac Christianity, in: Nina G. GARSOÏAN u.a. (eds.), East of Byzantium. Syria and Armenian in the formative period (Dumbarton Oaks Symposium 1980), Washington 1982, 3-16.

——: Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat, in: III Symposium Syriacum (OCA 221), Roma 1983, 79-85.

——: The Origin of Aramaic *ʿir*, Angel, in: Orientalia 53 (1984) 303-317.
——: Some Themes and Problems of Early Syriac Angelology, in: V Symposium Syriacum (OCA 236), Roma 1990, 143-153.
——: "Circumcision of Heart" and the Origins of the Qyāmâ, in: Gerrit J. REININK/Alex C. KLUGKIST, After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honouer of Professor Han J.W. DRIJVERS (OLA 89), Leuven 1999, 201-211.
MUTO, Shinichi, Interpretation in the Greek Antiochenes and the Syriac Fathers, in: Bas ter Haar ROMENY (ed.), The Peschitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium (MPIL 15), Leiden 2006, 207-222.
——: The Universality and the Locality in Early Persian Christianity as Reflected in Aphrahat's *Demonstrations*, in: The Harp 23 (2008) 29-39.
MYERS, Susan E., Initiation by Anointing in Early Syriac-Speaking Christianity, in: StLi 31 (2001) 150-170.
——: Spirit Epicleses in the *Acts of Thomas* (WUNT 2. Reihe 281), Tübingen 2010.
NADUVILEZHAM, Joseph, Paschal Lamb in Ephrem of Nisibis, in: The Harp 5 (1992) 53-66.
NAEH, Shlomo/WEITZMAN, Michael Perry, Tīrōš – Wine or Grape? A Case of Metonymy, in: VT 44 (1994) 115-120.
NAGEL, Peter, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (TU 95), Berlin 1966.
NASH, Kathleen, The Language of Mother in the *Gospel of Thomas*: Keeping Momma out of the Kingdom (*Gos. Thom.* 22), in: Mary Ann BEAVIS (ed.), The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom (BiSe 86), London u.a. 2002, 174-195.
NEDUNGATT, George, The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church, in: OCP 39 (1973) 191-215 und 419-444.
——: The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter, in: OCP 46 (1980) 62-88.
NELLAS, Panayiotis, Deification in Christ. Orthodox Perspectives on Natur of the Human Person (tr. Norman RUSSEL) (Contemporary Greek Theologians 5), New York 1987.
NEUSNER, Jacob, The Jewish-Christian Argument in Fourth-Century Iran: Aphrahat on Circumcision, the Sabbath, and the Dietary Laws, in: JES 7 (1970) 282-298.
——: Aphrahat and Judaism, the Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran (StPB 19), Leiden 1971.
——: Babylonian Jewry and Schapur II's Persecution of Christianity from 339-379 A.D., in: HUCA 43 (1972) 77-99.
NEWBOLD, William Romaine, The Descent of Christ in the Odes of Salomon, in: JBL 31 (1912) 168-209.
NICKLAS, Tobias, „Söhne Kains". Berührungspunkte zwischen Textkritik und Interpretationsgeschichte am Beispiel Joh 8,44 bei Aphrahat, in: RB 108-3 (2001) 349-359.
——: Die altsyrische Sinaiticus-Handschrift (Sy^{s}) als Zeuge antijüdischer Tendenzen, in: ArSt 1 (2003) 29-53.
NIKOLAOU, Theodor, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche (VIOTh 3), St. Ottilion 1996.
NÖLDEKE, Theodor, Besprechung zu William WRIGHT (ed.), The Homilies of Aphrahat, the Persian Sage, in: GGA (1869) 1521-1532.
——: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari, Leiden 1879 (Repr. Graz 1973).
NOVAK, Michael Anthony, The Odes of Salomos as Apocalyptic Literature, in: VigChr 66 (2012) 527-550.
O'NEILL, James Caird, The Origins of monasticism, in: Rowan WILLIAMS (ed.), The Making of orthodoxy (Essays in honour of Henry CHADWICK), Cambridge 1989, 270-280.
ONUKI, Takashi, Traditionsgeschichte von Thomas 17 und ihre christologische Relevanz, in: *DERS.*, Heil und Erlösung: Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis (WUNT 165), Tübingen 2004, 220-239.
ORTIZ de Urbina, Ignatius, Die Gottheit Christi bei Afrahat (OCA 31/1,87), Roma 1933.
——: Art., *Aphraates*, TRE I (1986) 687-688.

OWENS, Robert J., The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage (MPIL 3), Leiden 1983.
——: Aphrahat as a Witness to the Early Syriac Text of Leviticus, in: Peter B. DIRKSEN/Martin Jan MULDER (eds.), The Peshitta: Its Early Text and History (MPIL IV), Leiden u.a. 1988, 1-41.
——: The Early Syriac Text of Ben Sira in the Demonstrations of Aphrahat, in: JSSt 34 (1989) 39-75.
PAGELS, Elaine, Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John, in: JBL 118 (1999) 477-496.
PALMER, Andrew, Paradise Restored, in: OrChr 87 (2003) 1-46.
PANICKER, Geevarghese, Prayer with Tears: A Great Feast of Repentance, in: The Harp 4 (1991) 111-133.
PANICKER, John, Fasting in the Syrian Tradition, in: Martin TAMCKE/Wolfgang SCHWAIGERT/Egbert SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Wolfgang HAGE (StOKG 1), Münster 1995, 142-153.
PANIKER, Thomas P. G., Significance of the Word "RACHME" in the Context of the History of Salvation, in: The Harp 11-12 (1998-99) 1-5.
PERLER, Othmar, Typologie der Leiden des Herrn in Melitons Peri Pascha, in: Patrick GRANFIELD/Josef Andreas JUNGMANN (ed.), Kyriakon. FS Johannes QUASTEN Vol. 1, Münster [2]1973, 256-265.
PETERSEN, Silke, "Zerstört die Werke der Weiblichkeit!" Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHMS 48), Leiden u.a. 1999.
PETERSEN, William Lawrence, The Parable of the Lost Sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics, in: NT 23 (1981) 128-147.
——: Eusebius and the Paschal Controversy, in: Harold W. ATTRIDGE/Gohei HATA (ed.), Eusebius, Christianity, and Judaism, Detroit 1992, 311-325.
——: The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration, in: VigChr 46 (1992) 241-256.
——: Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship (SVigChr 25), Leiden/New York 1994.
——: Tatian, in: TRE 32 (2001) 655-659.
PETERSON, Erik, Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, in: ZKG XLII [NF] 5 (1923) 161-202.
——: Das Problem des Nationalismus im Alten Christentum, in: *DERS.*, Frühkirche, Judentum und Gnosis, (Freiburg 1952) repr.: Darmstadt 1982.
——: Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli, in: *DERS.*, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Freiburg u.a. 1959, 183-208.
——: Von den Engel, in: *DERS.*, Theologische Traktate (Ausgewählte Schriften 1 mit einer Einleitung von Barbara NICHTWEIß), Würzburg 1994, 195-243.
PIERCE, Mark, Themes in the «Odes of Salomon» and Other Early Christian Writings and their Baptismal Character, in: EL 98 (1984) 35-59.
PINGGÈRA, Karl, Rabbula von Edessa † 503, in: Wassilios KLEIN (Hrsg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 57-70.
PLOOIJ, Daniël, Der Descensus ad inferos in Aphrahat und Oden Salomos, in: ZNW 14 (1913) 222-231.
POKORNÝ, Petr, A Commentary on the Gospel of Thomas. From Interpretations to the Interpreted, New York 2009.
POPKES, Enno Edzard, „Ich bin das Licht" – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik, in: Jörg FREY/Udo SCHNELLE (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und tradtionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 641-674.
POPKES, Enno Edzard, Einleitung zur Parabeln im Thomasevangelium, in: Ruben ZIMMERMANN (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 851-861.
PORTON, Gary G., The Grape-Cluster in Jewish Literature and Art of Late Antiquity, in: JJS 27 (1976) 159-176.
POSSEKEL, Ute, Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian (CSCO vol 580/Sub. 102), Louvain 1999.

——: Ephrem's Doctrine of God, in: Andrew B. MCGOWAN/Brian E. DALEY/Timothy J. GADEN (ed.), God in Early Christian Thought. Essays in Memory of Llyod G. PATTERSON (SVigChr 94), Leiden u.a. 2009, 195-237.

PRATSCHER, Wilhelm, Das Christentum in Syrien in den ersten zwei Jahrhunderten, in: Peter W. HAIDER/Manfred HUTTER/Siegfried KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 273-284.

QUASTEN, Johannes, Die Ostervigil im Testamentum Domini, in: Balthasar FISCHER/Johannes WAGNER (Hg.), Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit, Basel u.a. 1959, 87-95.

——: Patrology Vol. I: The Beginnings of Patristic Literature – From the Apostles Creed to Irenaeus, Westminster 1992.

QUISPEL, Gilles, Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle (NT.S XV), Leiden 1967.

RAASCH, Juana, The Monastic Concept of Purity of the Heart and Its Sources. I., in: StMon 8 (1966) 7-33.

——: The Monastic Concept of Purity of the Heart and its Sources. IV. Early Monasticism, in: StMon 11.2 (1969) 269-314.

RATCLIFF, Edward C., The Old Syrian Baptismal Tradition and its Resettlement under the Influence of Jerusalem in the Fourth Century, in: *DERS.*, Liturgical Studies (ed. Arthur Hubert COURATIN/David H. TRIPP), London 1976, 135-154 (wieder abgedruckt in: Jacob VELLIAN (ed.), Studies on Syrian Baptismal Rites (SCS 6), Kottayam 1973, 85-99).

RENHART, Erich, Liturgie und Spiritualität, in: Christian LANGE/Karl PINGGÈRA (Hg.), Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt 2010, 123-158.

RICHTER, Gustav, Über die ältesten Auseinandersetzung der syrischen Christen mit Juden, in: ZNW 35 (1936) 101-114.

RIST, Josef, Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sasanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen, in: OrChr 80 (1996) 17-42.

ROMENY, Bas ter Haar, Hypothese on the Development of Judaism and Christianity in Syria in the Period after 70. C.E., in: Huub van de SANDT (ed.), Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, Assen/Minneapolis 2005, 13-33.

ROMPAY, Lucas Van, Antiochene Biblical Interpretation. Greek and Syriac, in: Judith FRISHMAN/Lucas Van ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 103-123.

——: The Christian Syriac Tradition of Interpretation, in: Magne SÆBØ (ed.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Vol. I,1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300) (HBOT I/1), Göttingen 1996, 612-641.

ROUWHORST, Gerard A. M., Das manichäische Bemafest und das Passafest der syrischen Christen, in: VigChr 35 (1981) 397-411.

——: The Date of Easter in the Twelfth *Demonstration* of Aphraates, in: StPatr 17 (1982) 1374-1380.

——: The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach, in: QuLi 77 (1996) 152-173.

——: Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity, in: VigChr 51 (1997) 72-93.

——: Liturgical Time and Space in Early Christianity in Light of their Jewish Background, in: Alberdina HOUTMAN u.a. (ed.), Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity (Jewish and Christian Perspectives Series Vol. 1), Leiden u.a. 1998, 265-284.

——: The Reading of Scripture in Early Christian Liturgy, in: Leonard V. RUTGERS (ed.), What Athens has to do with Jerusalem. Essays on Classical, Jewish, and Early Christian Art and Archeology in Honor of Gideon FOERSTER (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 1), Leuven 2002, 305-331.

——: Liturgy on the Authority of the Apostles, in: Anton HILHORST (ed.), The Apostolic Age in Patristic Thought (SVigChr 70), Leiden/Boston 2004, 63-85.

——: Die Rolle des heiligen Geistes in der Eucharistie und der Taufe im frühsyrischen Christentum, in: Bert GROEN/Benedikt KRANEMANN (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229), Freiburg u.a. 2008, 161-184.

——: Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels. Forschungsgeschichte, historische Interaktion, Theologie, in: GdK 2/2, 491-572.

RUDOLPH, Kurt, War der Verfasser der Oden Salomos ein "Qumran-Christ", in: RQ 4 (1964) 522-555.
——: Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung (FRLANT 88), Göttingen 1965.
RUFFATTO, Kristine, The Concept of Rest in the Greek Acts of Thomas, in: OCP 75 (2009) 133-155.
RUSSELL, Paul Snowden, "The Son as the Revealer of the Father in Ephraem the Syrian's Sermon I *De Fide*", in: The Harp 13 (2000) 135-139.
——: Nisibis as the Background to the Life of Ephrem the Syrian, in: Hugoye – Journal of Syriac Studies 8 (2005) 179-235 (Online publiziert bei *Beth Mardutho*; Zugriff: 12.09.2009).
——: Theòtokos the Theologian: A Syrian Appreciation of Mary's "Keeping things and ponde ring them in her heart", in: Maura HEARDEN/Virginia M. KIMBALL (ed.), Mary for the Love Glory of God. Essays on Mary and Ecumenism, Bloomington 2011, 193-227.
RUZER, Serge, Reflections of Genesis 1-2 in the Old Syriac Gospels, in: Judith FRISHMAN/Lucas Van ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 91-102.
RÜCKER, Adolf, Die „Ankunft im Hafen" des syrisch-jakobitischen Festritual und verwandte Riten, in: JLW 3 (1923) 78-92.
——: Die Zitate aus dem Matthäusevangelium im syrischen 'Buche der Stufen', in: BZ 20 (1932) 342-354.
RYAN, Stephen Desmond, Psalm 22 in Syriac Tradition, in: Robert D. MILLER (ed.), Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (GECS 6), Piscataway/New Jersey 2008, 189-221.
SANDT, Huub van de/FLUSSER, David, The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity, Minneapolis 2002.
SCHAEDER, Hans Heinrich, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, in: ZKG 51 (1932) 21-73.
SCHIPPMANN, Klaus, Grundzüge der Geschichte des Sassanidischen Reiches, Darmstadt 1990.
SCHLARB, Cornelia, Die (un)gebändigte Witwe. Exegetische Überlegungen zur Entwicklungen eines Frauenamtes in der Syrischen Didaskalia, in: Martin TAMCKE/Wolfgang SCHWAIGERT/Egbert SCHLARB (Hg.), Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte. FS Wolfgang HAGE (StOKG 1), Münster 1995, 36-75.
SCHÖLLGEN, Georg, Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie, in: IV Symposium Syriacum (OCA 229), Roma 1987, 149-159.
——: Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (JAC.E 26), Münster 1998.
SCHLÜTZ, Karl, Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten (ATA XI. Bd. 4. Heft), Münster i.W. 1932.
SCHMIDT, Margot, Die Augensymbolik bei Ephräm und Parllelen in der Deutschen Mystik, in: *DERS.* (Hg.),Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 278-301.
——: Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters, in: OrChr 68 (1984) 27-57.
——: Alttestamentliche Typologien in den Paradieseshymnen von Ephräm dem Syrer, in: Franz LINK, Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Erster Teil: Von den Anfängen bis zum 19. Jahrhundert (Schriften zur Literaturwissenschaft 5/1), Berlin 1989, 55-81.
——: Unverwüstliches Erbe. Die Wirkweite von Mose Gottesschau in der christlichen Mystik, in: *DERS.*/Fernando Dominguez REBOIRAS (Hg.), Von der Suche nach Gott. FS H. RIEDLINGER (MyGG I 15), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 3-38.
SCHWAIGERT, Wolfgang, Aspects of the Persecution of Christian in the Sasanian Empire During the Reign of Shapur II (309-279), in: The Harp 1 (1988) 73-82.
SCHWEMER, Anna Maria, Die ersten Christen in Syrien, in: Dmitrij BUMAZHNOV/Hans Reinhard SEELIGER (Hg.), Syrien im 1.-7. Jahrhundert (STAC 62), Tübingen 2012, 168-193.
SCHWEN, Paul, Afrahat: Seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte des Christentums im Osten (NSGTK II) [Berlin 1907] Repr. Aalen 1973.
SEGAL, Benzion Judah, Edessa. 'The Blessed City', Piscataway/NJ ^{2}2001.

SHCHURYK, Oleh, *L^{e}bēš pagrā* as the Language of „Incarnation“ in the *Demonstrations* of Aphrahat the Persian Sage, in: ETL 83/4 (2007) 419-444.

SHEDINGER, Robert F., Did Tatian Use the Old Testament Peshitta? A Response to Jan Joosten, in: NT 41 (1999) 265-279.

SHEMUNKASHO, Aho, The Healing of Interior und Exterior Blindness in Ephrem, in: StPatr 35 (2001) 494-501.

——: Healing in the Theology of Saint Ephrem (Gorgias Dissertations Near Eastern Studies 1), Piscataway/New Jersey 2002.

SHEPARDSON, Christine, Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria (North American Patristics Society. Patristic Monographs Series Vol. 20), Washington 2008.

——: Paschal Politics: Deploying the Temple's Destruction against Fourth-Century Judaizers, in: VigChr 62 (2008) 233-260.

SLEE, Michelle, The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict (JSNTSup 244), London 2003.

SNAITH, John G., Aphrahat and the Jews, in: John Adney EMERTON/Stefan C. REIF (ed.), Interpreting the Hebrew Bible. Essays in honour of E. I. J. ROSENTHAL (UCOP 32), Cambridge 1982, 235-250.

ŠPIDLÍK, Thomáš, Tempel und Bild, in: Margot SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 353-360.

——:The Spirituality of the Christian East. A Systematic Handbook (CSS 29), Kalamazoo/Michigan 1986.

SPINKS, Bryan D., Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras, in: OCP 50 (1984) 347-371.

——: Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New Testament to the Council of Trent, Ashgate/Burlington (2006) repr. 2009.

STEIMER, Bruno, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen (BZNW 63), Berlin u.a. 1992.

——: Didascalia, in: LACL (^{3}2002), 196-197.

STEWART-SYKES, Alistair, The Lamb's High Feast. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis (SVigChr XLII), Leiden u.a. 1998.

——: The Asian Origin of *Epistula Apostolorum* and of the new prophecy, in: VigChr 51 (1997) 416-438.

——: Melito's Anti-Judaism, in: JECS 5 (1997) 271-283.

——: On Pascha: with the Fragments of Melito and Other Material Related to the Quartodecimans (Popular Patristics Series 20), New York 2001.

STRAND, Kenneth A., Sunday Easter and Quartodecimanism in the Early Christian Church, in: AUSS 28 (1990) 127-136.

STROTHMANN, Werner, Jesus-Sirach-Zitate bei Afrahat, Ephraem und im Liber Graduum, in: Robert H. FISCHER (ed.), A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian lite-rature and its environment, primarly in the Syrian East, Chicago 1977, 153-158.

TAMCKE, Martin, „Wir sind nicht von Abrahams Samen!“ Deutungen Abrahams in der ostsyrischen Literatur, in: Reinhard Gregor KRATZ/Tilman NAGEL (Hg.), »Abraham, unser Vater« Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 112-132.

TAYLOR, Stephen S., Paul and the Persian Sage: Some Observations on Aphrahat's Use of the Pauline Corpus, in: Craig A. EVANS/James A. SANDERS (eds.), The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition (JSNTSup 154), Sheffield 1998, 312-331.

THEODOROU, Evangelos, Die Weihe (Cheirotonia) oder Segnung (Cheirothesia) der Diakonissen, in: Anne JENSEN/Grigorius LARANTZAKIS (Hg.), Diakonat und Diakonie in frühchristlicher und ostkirchlicher Tradition (GrTS 23), Graz 2008, 34-134.

——: Frauenordination in der Orthodoxon Kirche? Anmerkungen zum Diakonat der Frau, in: Dietmar W. WINKLER (Hg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive (Orientalia – patristica – oecumenica vol. 2), Münster 2010, 43-70.

THEKEPARAMPIL, Jacob, Adam-Christus in den Passionssedrē und in der Schatzhöhle, in: III Symposium Syriacum (OCA 221), Roma 1983, 323-332.

——: Christ as Gardener in the Syriac Tradition, in: The Harp 15 (2002) 263-274.
TOEPEL, Alexander, Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine quellenkritische Untersuchung (CSCO vol 618/subs. 119), Leuven 2006.
TONNEAU, Raymond M., Moses in der syrischen Tradition, in: Auguste LUNEAU (Hg.), Mose in Schrift und Überlieferung, Düsseldorf 1963, 267-287.
TUBACH, Jürgen, Bar Dayṣans Name, in: Martin TAMCKE (Hg.), Syriaca. Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegewartslage der syrischen Kirchen. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (July 2000, Wittenberg) (StOKG 17), Münster u.a. 2002, 11-18.
TUSCHLING, Ruth M. M., Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian (STAC 40), Tübingen 2007.
UNNIK, Willem Cornelis Van, The Significance of Moses‘ Law for the Church of Christ according to the Syriac Didascalia, in: *DERS.*, Sparsa Collecta, Part Three: Patristica-Gnostica-Liturgica (NTSup 31), Leiden 1983, 7-39.
URO, Risto, The Social World of the *Gospel of Thomas*, in: Jon Ma. ASGEIRSSON u.a. (ed.), Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas (NHMS 59), Leiden u.a. 2006, 19-38.
VALANTASIS, Richard, Is the *Gospel of Thomas* Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory, in: JECS 7 (1999) 55-81.
VALAVANOLICKAL, Kuriakose Antony, The Use of the Gospel Parables in the Writings of Aphrahat and Ephrem (Studies in the Religion and History of Early Christianity Bd. 2), Frankfurt u.a. 1996.
VARGHESE, Baby, West Syrian Liturgical Theology, Adelhorst 2004.
——: Liturgical Use of the Word *Rozo*: A Preliminary Survey, in: The Harp 18 (2005) 125-133.
——: Eucharist in the Syriac Acts of Judas Thomas, in: The Harp 21 (2006) 239-250.
VISOTZKY, Burton L., Three Syriac Cruxes, in: JJS 42 (1991) 167-175.
VOGEL, Aloisio, Zur Lehre der Erlösung in den Homilien Aphraats. Die Deutung der Christuserlösung als Vollendung der alttestamentlichen Heilsgeschichte bei Aphraat, dem persischen Weisen, Diss., Eigenverlag Hof 1966.
VOGL, August, Die Scheolvorstellungen Afrahats, in: OS 27 (1978) 46-48.
——: Allein – Mit großer Menge. Ein Motiv des Abstiegs in den Scheol bei den alten Syrern, in: OCP 45 (1979) 171-177.
VÖÖBUS, Arthur, Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church, in: Papers of the Estonian Theological Society in Exile Vol. 1. Stockholm (= PETSE 1), Stockholm 1951, 35-58.
——: Peschitta und Targum des Pentateuchs. Neues Licht zur Frage der Herkunft der Peschitta aus dem altpalästinischen Targum (PETSE 9), Stockolm 1958.
——: History of Asceticism in the Syrian Orient vol. 1 (CSCO 184 = subs. 14), Louvain 1958; vol. 2 (CSCO 197 = sub. 17), Louvain, 1958; vol. 3 (CSCO = sub. 81), Louvain 1988. (HASO)
——: Aphrahat: Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum, in: JbAC (1960) 152-155.
——: The Institution of the Benai Qeiāmā und Benat Qeiāmā in the Ancient Syrian Church, in: CH 30 (1961) 19-27.
——: Methodologisches zum Studium der Anweisungen Aphrahats, in: OrChr 46 (1962) 25-32.
——: New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity, in: VigChr 26 (1972) 291-296.
WAGNER, Mary Anthony, A Reflection on the Use of “Heart“ in Select Prayer Texts in Early Christianity, in: Harriet A. LUCKMAN/Linda KULZER (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana RAASCH, Collegeville/Minesota 1999, 131-139.
WALDMANN, Helmut, Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom (Tübinger Gesellschaft Wissenschaftliche Reihe 5), Tübingen 1996.
WALTERS, J. Edward, Son of Man, Son of God: Aphrahat’s Biblical Chritology, in: Vahan S. HOVHANESSIAN (ed.), The Old Testament *as* Authoritative Scripture *in the* Early Churches *of the* East (Bible in the Christian Orthodox Tradition Vol. 1), New York u.a. 2010, 9-17.
WARE, Kallistos, Weisen des Gebetes und der Kontemplation. I. in der Ostkirche, in: Bernard MCGINN/John MEYENDORFF/Jean LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 394-411.

WEITZMAN, Michael Perry, From Judaism to Christianity: The Syriac Version of the Hebrew Bible, in: Judith LIEU u.a. (ed.), The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire, London 1992, 147-173.

——: From Judaism to Christianity. Studies in the Hebrew and Syriac Bibles (JSSt.Sup 8) (ed. by: Ada RAPOPORT-ALBERT/Gillian GREENBERG), Manchester 1999.

WENSINCK, Arent Jan, Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Salomon, in: ExpTim 8/3 (1912) 108-112.

WIDENGREN, Geo, „Synkretismus" in der syrischen Christenheit, in: AAWG.PH 3/96, Göttingen 1971, 38-64.

——: Bardesanes von Edessa und der syrisch-mesopotamische Gnostizismus. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus, in: Peder BORGEN (Hg.), The Many and the One: Essays on Religion in the Graeco-Roman World (FS Herman Ludin JANSEN), Trondheim 1985, 153-181.

WIESEHÖFER, Josef, Ancient Persia from 550 BC to 650 AD, London/New York 1996.

WIESSNER, Gernot, Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II. (AAWG.PH 3. Folge, 67), Göttingen 1967.

WILKEN, Robert Louis, The Interpretation of the Baptism of Jesus in the Later Fathers, in: StPatr 11 (1972) 268-277.

——: Melito, the Jewish Community at Sardis, and the Sacrifice of Isaac, in: TS 37 (1976) 53-69.

WILSON, Stephen G., Passover, Easter, and Anti-Judaism: Melito of Sardis and Others, in: Jacob NEUSNER/Ernest S. FRERICHS (ed.), "To See Ourselves as Others See Us" Christian, Jews, "Others" in Late Antiquity, Chico/California 1985, 337-355.

——: Melito and Israel, in: *DERS.* (ed.), Anti-Judaism in early Christianity: Separation and Polemic (SCJ 2/2), Waterloo/Ontario 1986, 81-102.

WINKLER, W. Dietmar, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (StOKG 26), Münster 2003.

——: Narsai von Nisibis, † 503, in: Wassilios KLEIN (Hrsg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 111-123.

——: Nestorius (um 381-451/453), in: Gregor Maria HOFF/Ulrich H. J. KÖRTNER (Hrsg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte: Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert, Stuttgart 2012, 148-165.

WINKLER, Gabriele, Zur frühchristlichen Tauftradition in Syrien und Armenien unter Einbezug der Taufe Jesu, in: OS 27 (1978) 281-306.

——: The History of the Syriac Prebaptismal Anointing in the Light of the Earliest Armenian Sources, in: II Symposium Syriacum (OCA 205), Roma 1978, 118-125.

——: Eine bemerkenswerte Stelle im armenischen Glaubensbekenntnis: *Credimus et in Sanctum Spiritum qui descendit in Jordanem proclamavit missum*, in: OrChr 63 (1979) 130-162.

——: Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichte und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts (OCA 217), Roma 1982.

——: Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Ruhe in Mt 11,27-29 und dem Ruhen des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen, in: *Le Musèon* 96 (1983) 267-326 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Studies in Early Christian Liturgy and Its Context [CStS 593], London 1997).

——: The Blessing of the Water in the Oriental Liturgies, in: Conc(D) 178 (1985) 53-61.

——: Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Deutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen, in: Teresa BERGER/Albert GERHARDS (Hgg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (PiLi 7), St. Ottilien 1990, 7-29.

——: Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitaten, in: Hanns Christof BRENNECKE u.a., Logos. FS Luise ABRAMOWSKI (BZNW 67), Berlin/New York 1993, 499-510 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Studies in Early Christian Liturgy and Its Context [CStS 593], London 1997).

——: Studies in Early Christian Liturgy and Its Context (CStS 593), London 1997.

——: Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen (OCA 262), Roma 2000.

——: Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken (OCA 267), Roma 2002.

——: The Original Meaning and Implications of the Prebaptismal Anointing, in: *Worship* 52 (1978) 24-45 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Studies in Early Christian Liturgy and Its Context [CStS 593], London 1997).

WRIGHT, William, A Short History of Syriac Literature, (London 1894), repr. 2005.

WÜNSCH, Dietrich, Evangelienharmonie, in: TRE 10 (1982) 626-629.

YOUSIF, Pierre, Typologie und Eucharistie bei Ephräm dem Syrer und Thomas von Aquin, in: Margot SCHMIDT (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (EichB 4), Regensburg 1982, 75-107.

YSEBAERT, Joseph, The Eucharist as a Love-meal (agape) in Didache 9-10, and is Development in the Pauline and in the Syrian Tradition, in: Anton HILHORST (ed.), The Apostolic Age in Patristic Thought (SVigChr 70), Leiden/Boston 2004, 11-27.

YUVAL, Israel Jakob, Easter and Passover As Early Jewish-Christian Dialoge, in: Paul F. BRADSHAW/Lawrence A. HOFFMAN (ed.), Passover and Eastern. Origin and History to Modern Times (Two Liturgical Traditions 5), Notre Dame 1999 (repr. 2002), 98-124.

2. Weitere Sekundärliteratur

Die bibliographischen Angaben der weiterführenden Literatur, die das Thema der Untersuchung nicht direkt betreffen, sind nur in den Anmerkungen zu finden.

AALEN, Sverre, Die Begriffe ’Licht’ und ’Finsternis’ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (SNVO.HF 1951/1), Oslo 1951.

AARON, David H., Shedding, Light on God’s Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam, in: HThR 90 (1977) 299-314.

ABELSON, Joshua, The Immanence of God in rabbinical Literature, London 1912.

ABRAMS, Daniel, The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Meṭaṭron in the Godhead, in: HThR 87 (1994) 291-321.

ALEXANDER, Desmond T., From Adam to Judah: The Significance of the Family Tree in Genesis, in: EvQ 61 (1989) 5-19.

——: Genealogies, Seed and the compositional Unity of Genesis, in: TynBul 44 (1993) 255-270.

——: The Passover Sacrifice, in: Roger T. BECKWITH/Martin J. SELMAN (ed.), Sacrifice in the Bible, Carlisle 1995, 1-24.

——: Messianic Ideology in the Book Genesis, in: Philip E. SATTERTHWAITE/Richard S. HESS/Gordon J. WENHAM (ed.), The Lord’s Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts, Michigan 1995, 19-39.

——: Royal Expectations in Genesis to Kings: Their Importance for Biblical Theology, in: TynBul 49 (1998) 191-212.

——: From Eden to the New Jerusalem. Exploring God’s Plan for Life on Earth, Nottingham 2008.

ALEXANDER, Philip S., From Son of Adam to Second God, in: Michael E. STONE/Theodore A. BERGEN (eds.), Biblical Figures Outside the Bible, Harrisburg 1998, 87-122.

AMSLER, Samuel, Art., *qūm, aufstehen*, in: THAT 2 (^{6}2004), 635-641.

ANDERSON, Gary A., The Cosmic Mountain. Eden and ist Early Interpreters in Syriac Christianity, in: Gregory Allen ROBBINS (ed.), Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden, New York 1988, 187-223.

——: Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden, in: HThR 82:2 (1989) 121-148.

——: The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums, in: CBQ 52 (1990) 21-29.

——: The Garments of Skin in Apocryphal Narrative and Biblical Commentary, in: James L. KUGEL (ed.), Studies in Ancient Midrash, Cambridge 2001, 101-143.

——: The Genesis of Perfection. Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination, Louisville/London 2001.

BAECK, Leo, Zwei Beispiele midraschischer Predigt, in: MGWJ 69 (1925) 258-271.

BALCH, D. L., Backgrounds of I Cor. VII: Saying of the Lord Q; Moses as an Ascetic ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ in II Cor. III, in: NTS 18 (1971/72) 351-364.

BARKER, Margaret, On Earth as it is in Heaven. Temple Symbolism in the New Testament, Edinburgh/Scotland 1995.

——: The High Priest and the Worship of Jesus, in: Carey C. NEWMAN u.a. (ed.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJSup 63), Leiden u.a. 1999, 93-111.

BARR, James, Theophany and Anthropomorphismen in the Old Testament, in: Congress Volume Oxford 1959 (VT Suppl. 7), Leiden 1960, 31-38.

BAUCKHAM, Richard, Jesus and the God of Israels. *God Crucified* and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity, Cambridge 2008.

BAUSCHKE, Martin, Jesus – Stein des Antoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 29), Köln 2000.

——: Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam, Frankfuhrt 2008.

BAYER, Bathja/SHILOAH, Amnon, Art., *Maqām*, in: EJ 13 (^{2}2007) 507-508.

BEALE, Gregory K., The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwel-ling Place of God (NSBT 17), Leicester 2004.

——: Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation, in: JETS 48 (2005) 5-31.

BEKKUM, Wout Jac. van, What's in the Divine Name? Exodus 3 in Biblical and Rabbinic Tradition, in: George H. van KOOTEN (ed.), The Revelation of the Name JHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianty (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions 9), Leiden/Boston 2006, 3-15.

BENNER, Thomas, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (Paderboner Theologische Studien 26), Paderborn u.a. 2001.

BERG, Werner, Israels Land, der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heils im Alten Testament, in: BZ 32 (1988) 35-51.

BERGER, Teresa, Lex Orandi – Lex Credendi – Lex Agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik, in: ALW 27 (1985) 425-432.

BIEBERSTEIN, Klaus, Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Bernd JANOWSKI/Beata EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine orientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 503-539.

BIETENHARD, Hans, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2), Tübingen 1951.

——: Logos-Theologie im Rabbinat. Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schriftum, in: ANRW II 19.2 (1979) 580-618.

BLAIR, H. A. Sherbone, Allegory, Typology and Archetypes, in: StPatr 17 (1982) 263-267.

BLUM, Matthias, Juden und Christen beten den gleichen Gott an, in: Rainer KAMPLING/Michael WEINRICH (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 58-66.

BOCKMUEHL, Markus, "The Form of God" (Phil. 2:6). Variations on a Theme of Jewish Mysticism, in: JThS 48 (1997) 1-23.

BORGEN, Peder, Observations on the Targumic Character of the Prologue of John, in: NTS 16 (1969/1970) 288-295.

——: Logos was the True Light. Contributions to the Interpretation of the Prologue of John, in: NT 14 (1972) 115-130.

BORSCH, Frederick Houk, Further Reflections on "The Son of Man": The Origins and Development of the Title, in: James H. CHARLESWORTH (ed.), The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity, Minneapolis 1992, 130-144.

BOUSTAN, S. Ra‘anan, Rabbi Ishmael’s Priestly Genealogy in *Hekhalot* Literature, in: April D. DECONICK (ed.), Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBLSS 11), Atlanta 2006, 127-141.

BOUYER, Louis, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie (ThRom 8), Einsiedeln 1976.

——: Von der jüdischen zur christlichen Liturgie, in: IKaZCom 7 (1978) 509-519.

BOYARIN, Daniel, The Gospel of *Memra*: Jewish Binitarism and the Prologue to John, in: HThR 94 (2001) 249-284.

——: Beyond Judaisms: Meṭaṭron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism, in: JSJ 41 (2010) 323-365.

BÖHL, Felix, Über das Verhältnis von Shetija-Stein und Nabel der Welt in der Kosmologie der Rabbinen, in: ZDMG 124 (1974) 253-270.

BRADSHAW, Paul Frederic, The Use of the Bible in Liturgy: Some Historical Perspectives, in: in: StLi 22 (1992) 35-52.

——:/HOFFMAN Lawrence A. (ed.), Passover and Eastern. Origin and History to Modern Times (Two Liturgical Traditions 5), Notre Dame 1999 (repr. 2002).

——:/HOFFMAN Lawrence A. (ed.), Passover and Eastern. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons (Two Liturgical Traditions 6), Notre Dame 1999.

——: Eucharistic Origins (Alcuin Club Collections 80), London 2004.

——:/JOHNSON, Maxwell E., The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity (Alcuin Club Collections 86), Collegeville/Minnesota 2011.

BRANDENBURGER, Egon, Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos, in: Walter STROLZ (Hg.), Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte (SOD Bd.13), Freiburg i. Br. u.a.1986, 182-223.

BRÄNDLE, Rudolf, Die Auswirkungen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels auf Johannes Chrysostomus und andere Kirchenväter, in: Simon LAUER/Hanspeter ERNST (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). FS Clemens THOMA (JudChr 15), Bern u.a. 1995, 231-246.

BRONGERS, Hendrik Antonie, Die metaphorische Verwendung von Termini für die Kleidung von Göttern und Menschen in der Bibel und im Alten Orient (AOAT 211), in: Wilhelmus Cornelis DELSMAN u.a. (Hgg.), Von Kanaan bis Kerala (FS J. P. M. van der PLOEG), Neukirchen 1982, 61-74.

BUCHINGER, Harald, Jüdische Feste als Herausforderung christlicher Theologie und Liturgie. Eine Spurensuche in der Paschatheologie palästinischer Autoren, in: Albert GERHARDS/Hans Hermann HENRIX (Hg.), Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum (QD 208), Freiburg u.a. 2004, 184-207.

BUCKENMAIER, Achim, Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Joseph Ratzinger, in: Jan-Heiner TÜCK, Annäherungen an »Jesus von Nazareth«. Das Buch des Papstes in der Diskussion, Mainz 2007, 80-93.

——: Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zu Jacob Neusners „Ein Rabbi spricht mit Jesus“, in: *DERS.*/Rudolf PESCH/Ludwig WEIMER, Der Jude Jesus von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI., Paderborn 2008, 17-43.

BUNTA, Silviu, The Likeness of the Image: Adamic Motifs and עלם Anthropology in Rabbinic Traditions about Jacob’s Image Enthroned in Heaven, in: JSJ 37 (2006) 55-84.

BUSSE, Heribert, Monotheismus und islamische Christologie in der Bauschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: ThQ 161 (1981) 168-178.

——: Tempel, Grabeskirche und Ḥaram aš-šarīf, in: *DERS.*/Georg KRETSCHMAR, Jerusalemer Heiligtumstradition in altkirchlicher und frühislamischer Zeit (ADPV), Wiesbaden 1987, 1-27.

——: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt [2]1991.

——: Geschichte und Bedeutung der Kaaba im Licht der Bibel, in: Ferdinand HAHN/Frank-Lothar HOSSFELD u.a. (Hg.), Zion. Ort der Begegnung. FS Laurentius KLEIN (BBB 90), Bodenheim 1993, 169-185.

——: Rangstufen im Prophetenamt aus der Sicht des Islams, in: Ingo BALDERMANN u.a. (Hg.), Prophetie und Charisma (JBTh 14), Neukirchen 1999, 174-193.

——: Ahmad, Muhammad und der Paraklet in der islamischen Exegese von Sure 61:6, in: Timo GÜZELMANSUR (Hg.), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung, Regensburg 2012.

CARSON, Don A., Jesus the Son of God: A Christological Title Often Overlooked, Sometimes Misunderstood, and Currently Disputed, Wheaton/Illinois 2012.

CAZELLES, Henri, Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee (ThRom 13), Einsiedeln 1983.

CHERNUS, Ira, Mysticism in Rabbinic Judaism. Studies in the History of Midrash (SJ 11), Berlin u.a. 1982.

CHILTON, Bruce, Typologies of *memra* and the fourth Gospel, in: Paul V. M. FLESHER (ed.), Targum Studies Vol. 1: Textual and Contextual Studies in the Pentateucal Targums, Antlanta 1992, 89-100.

CLARKE, Ernest George, Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and New Testament, in: SR 4 (1974/75) 366-377.

CLEMENTS, Ronald Ernst, God and Temple, Oxford 1965.

COHEN, Martin Samuel, The Shi'ur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism, Lahnham-New York-London, 1983.

COHEN, Naomi G., *From* Nabi *to* Mal'ak *to* "*Ancient Figure*", in: JJS 36 (1985) 12-24.

COHEN, Norman J, Shekhinta ba-Galuta. A midrashic Response to the Destruction, in: JSJ 13 (1982) 147-159.

COLLINS, Adela Yarbro, Art., *Watcher*, in: DDD ([3]1999) 893-895.

——/COLLINS, John Joseph, King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature, Cambridge 2008.

COLOE, Mary L., God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel, Minnesota 2001.

CONGAR, Yves, Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte, in: Conc 9 (1973) 156-163.

——: Der Heilige Geist, Freiburg i. Br. 1982.

CRÜSEMANN, Frank, »Ihnen gehören … die Bundesschlüsse« (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog, in: KuI 9 (1994) 21-38.

——: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh [1]2005.

——: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

CULLMANN, Oscar, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.

——: Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3), Zürich [4]1962.

DALFERTH, Ingolf Ulrich, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997.

DAN, Joseph, The Religious Experience of the *Merkawah*, in: Arthur GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), London 1985, 289-307.

——: The Ancient Jewish Mysticism, Tel-Aviv 1993.

——: Jewish Mysticism and Jewish Ethics, London 1996.

——: The Seventy Names of Metatron, in: *DERS.*, Jewish Mysticism Vol 1: Late Antiquity, Northvale/New Jersey/Jerusalem 1998, 229-234.

——: Heart and Fountain: An Anthology of Jewish Mystical Experiences, New York 2002.

——: Die Kabbala. Eine kleine Einführung, Stuttgart 2007.

DANIÈLOU, Jean, Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963.

DASSMANN, Ernst, Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (KStTh 10), Stuttgart [2]2000.

DAUBE, David, The New Testament and Rabbinic Judaism, London [2]1998.

DAVIDSON, Richard M., Typology in Scripture – A Study of Hermeneutical τύπος Structures, Michigan 1981.

DAVIES, William David, Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theo-logy, London [3]1970.

DEISLER, Alfons, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament, in: MySal Bd. 2, 226-269.

——: Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg [12]1995.
DEMBOWSKI, Hermann, Jesus Christus verbindet und trennt …Anfangserwägungen zum christlich-jüdischen Dialog, in: Edna BROCKE/Jürgen SEIM (Hg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneurung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen [2]1988, 25-45.
DIETRICH, Ernst Ludwig, Der Mensch als Androgyn, in: ZKG 58 (1939) 297-345.
DOHMEN, Christoph/STEMBERGER, Günter, Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2), Stuttgart u.a. 1996.
DOHMEN, Christoph, Das Alte Testament nicht kennen heißt das Christentum nicht kennen, in: *DERS.*/Franz MUßNER, Nur die Halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg u.a. 1993, 16-74.
——: »Nicht sieht mich der Mensch und lebt« (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament, in: Die Macht der Bilder (JBTh 13), Neukirchen 1998, 31-51.
——: Exodus 19-40 (HThKAT), Freiburg u.a. 2004.
——: Mose, das leuchtende Angesicht der Tora, in: *Bib* 86 (2005) 583-591.
——: Gottes unerkennbare Gegenwart. Der Spannungsbogen zwischen Offenbarung und Mysterium, in: BiKi 63 (2008) 6-12.
DONNER, Herbert, Der Felsen und der Tempel, in: ZDPV 93 (1977) 1-11.
DÖPP, Heinz-Martin, Art., *Schechina*, in: Neues Lexikon des Judentums (2000) 739-740.
DUENSING, Hugo, Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, in: ZKG 63 (1950/51) 166-188.
EBACH, Jürgen, Gottes Name(n) oder: Wie die Bibel von Gott spricht, in: BiKi 65 (2010) 62-67.
EGO, Beate, Der Diener im Palast des himmlischen Königs. Zur Interpretation einer priesterlichen Tradition im rabbinischen Judentum, in: Martin HENGEL/Anna Maria SCHWEMER, Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 361-384.
——: Der Strom der Tora. Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit, in: *DERS.*/Armin LANGE/Peter PILHOFER (Hg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 118), Tübingen 1999, 204-214.
——: Die Wasser der Gottestadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologi-schen Implikationen, in: Bernd JANOWSKI/*DERS.* (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 361-389.
——: Abraham's Faith in the *One* God – A Motif of the Image of Abraham in Early Jewish Li-terature, in: Hermann LICHTENBERGER/Ulrike MITTMANN-RICHERT (Hg.), Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature (DCLY 2008), Berlin u.a. 2009, 337-354.
EICHRODT, Walther, Vom Symbol zum Typus. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese, in: ThZ 13 (1957) 509-522.
ELBOGEN, Ismar, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim 1967 [jetzt 1995] (= [3]1931).
ELIOR, Rachel, Mysticism, Magic, and Angelology. The Perception of Angels in Hekhalot Lite-rature, in: JSQ 1 (1993) 3-35.
——: From Earthly Temple to Heavenly Schrines. Prayer and Sacred Song in the Hekahlot Lite-rature and Its Relation to Temple Tradition, in: JSQ 4 (1997) 217-267.
——: The Jerusalem Temple. The Representation of the Imperceptible, in: Studies in Spirituality 11 (2001) 126-143.
——: The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism in Late Antiquity, Oxford 2005.
ELßNER, R. Thomas/HEITER Theresia, Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu (BZF 38), Stuttgart 2006.
ERNST, Hanspeter, Rabbinische Traditionen über Gottes Nähe und Gottes Leid, in: Clemens THOMA/Michael WYSCHOGROD (Hg.), Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen (JudChr 7), Bern u.a. 1984, 157-177.
ESKOLA, Timo, Messiah and the Throne. Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse (WUNT 2. Reihe Bd. 142), Tübingen 2001.
FABRY, Heinz-Josef, Art., *leḇ/leḇāḇ* in: ThWAT IV (1984) 413-451.

FAHR Heinz/GLEßMER Uwe, Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5 (Edition des MS T.-S. B. 13,12) [Orientalia Biblica et Christiana Bd. 3], Glückstadt 1991.

FASCHER, Erich, Jerusalems Untergang in der urchristlichen und altkirchlichen Überlieferung, in: ThLZ 89 (1964) 81-98.

FATOOHI, Louay, Jesus the Muslim Prophet. History Speaks of a Human Messiah Not a Divine Christ, Birmingham 2010.

FEINBERG, Paul D., Hermeneutics of Discontinuity, in: John S. FEINBERG (ed.), Continuity and Discontinuity. Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments (Essays in Honor of S. Lewis JOHNSON, Jr.), Crossway 1988, 109-128.

FEUCHTWANG, David, Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien, in: MGWJ 54 (1910) 535-552; 713-729.

FISCHER, Georg, Gottes Offenbarung am Dornbusch und die Berufung des Mose (Ex 3-4), in: BiKi 62 (2007) 227-231.

FISCHER, Günter, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14,2f (EHS.T Bd. 38), Frankfurt/M 1975.

FISHBANE, Michael, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.

——: Arm of the Lord: Biblical Myth, Rabbinic Midrash, and the Mystery of History, in: Samuel E. BALENTINE/John BARTON (eds.), Language, Theology, and the Bible (Essays in Honour of James BARR), Oxford 1994, 271-292.

——: The „Measures“ of God's Glory in the Ancient Midrash, in: Ithamar GRUENWALD/Shaul SHAKED/Gedaliahu Guy STROUMSA (eds.), Messiah and Christos. Studies in the Je-wish Origins of Christianity. Presented to David FLUSSER, Tübingen 1992, 53-74.

FITZMYER, Joseph A., The Son of David Tradition and Mt 22:41-46 and Parallels, in: *DERS.*, Essays on the Semitic Background of the New Testament, London 1971, 113-126.

——: A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays (SBLMS 25), Missoula 1979.

FLAMANT, Jacques, Der christliche Kalender. Die Anfänge der kirchlichen Zeitrechnung, in: Luce PIETRI (Hg.), Die Zeit des Anfangs (bis 250) [Die Geschichte des Christentums: Religion. Politik. Kultur. Bd. 1], Freiburg u.a. 2003, 442-454.

FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T., Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology (WUNT 2. Reihe 94), Tübingen 1997.

——: The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus, in: Carey NEWMAN u.a. (ed.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJSup 63), Leiden u.a. 1999, 112-128.

FORTE, Bruno, Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes – Gott der Geschichte (TTS 22), Mainz 1984.

——: Jesus of Nazareth, History of God, God of History. Trinitarian Christology in a Pluralistic Age, in: Terrence MERRIGAN/Jacques HAERS (ed.), The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (BETL 152), Leuven 2000, 99-120.

FOSSUM, Jarl Egil, The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism (WUNT 36), Tübingen 1985.

——: The Son of Man's Alter Ego. John 1,51, Targumic Tradition and Jewish Mysticism, in: *DERS.*, The Image of Invisible God. Essays on the influence of Jewish Mysticism on Early Christology (NTOA 30), Göttingen 1995, 135-151.

——: The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis, in: Peter SCHÄFER (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. HENGEL, Bd. I, Judentum, Tübigen 1996, 529-539.

——: Art., *Glory*, in: DDD (^{3}1999) 348-352.

FRAADE, D. Steven, Ascetical Aspects of Ancient Judaism, in: Arthur GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), London 1985, 253-288.

FRANKEMÖLLE, Hubert, Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTAbh NF 10), Münster i.W. ^{2}1984.

——: Mose in Deutungen des Neuen Testaments, in: KuI 9 (1994) 70-86.

——: Die „Kirche Gottes in Christus“. Zum Verhältnis von Christentum und Judentum als Anfrage an christliches Selbstverständnis, in: Josef ERNST/Stephan LEIMGRUBER (Hg.), Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. FS J. J. DEGENHARDT, Paderborn 1995, 381-394.

——: Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.) [KStTh 5], Stuttgart 2006.

FREEDMAN D. N./WILLOUGHBY, B. E., Art., *mal'āḵ*, in: ThWAT 4 (1984) 887-904.

FRETTLÖH, Magdalena Luise, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmu-ngen, Gütersloh 1999.

——: Gotteslehre als Utopie – oder: eine Einladung in die Lob-Räume Gottes, in: EvTh 59 (1999) 220-226.

——: Von den Orten Gottes zu Gott als Ort. *Māqōm*, eine rabbinische Gottesbenennung, und die christliche Lehre von der immanenten Trinität, in: *DERS.*/Jan-Dirk DÖHLING (Hg.), Die Welt als Ort Gottes – Gott als Ort der Welt. Friedrich-Wilhelm Marquardts theologische Utopie im Gespräch, Gütersloh 2001, 86-124.

——: Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens *māqōm* für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität, in: Rudolf WETH (Hg.), Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, Neukirchener 2005, 197-232.

FUHS, Hans Ferdinand, Sehen und Schauen. Die Wurzel *ḥzh* im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang (FzB 32), Würzburg 1978.

——: Art., *rā'āh*, in: ThWAT 7 (1993) 225-266.

GAMBERINI, Paul, Incarnation at the Crossroad: The Doctrine of the Pre-existence of Jesus Christ in Dialogue with Judaism and Islam, in: ITQ 73 (2008) 99-112.

GAMBERONI, Johann, Art., *māqôm*, in: ThWAT 4 (1984) 1113-124.

GASTER, Moses, Das Schiur Komah, in: MGWJ 37 (1893) 179-185. 213-230.

GÄDE, Gerhard, Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn u.a. 2003.

GESE, Harmut, Natus ex Virgine, in: *DERS.*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974, 130-146.

——: Der Tod im Alten Testament, in: *DERS.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BevTh 78), München 1977, 31-54.

——: Der Johannesprolog, in: *DERS.*, Alttestamentliche Vorträge zur biblischen Theologie (BEvTh 78), München 1977, 152-201.

——: Die Sühne, in: *DERS.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 85-106.

GIESCHEN, Charles A., Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence (AGJU XLII), Leiden 1998.

GLADD, Benjamin L., The Last Adam as the “Life-Giving Spirit“ Revisited: A Possible Old Testament Background of One of Paulus Most Perplexing Phrases, in: WTJ 71 (2009) 297-309.

GLENNY, Edward W., Typology: A summary of the Present Evangelical Discussion, in: JETS 40 (1997) 627-638.

GOLDBERG, M. Arnold, Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhinah im Targum Onkelos als Kriterium einer relativen Datierung, in: Jud 19 (1963) 43-61.

——: Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur (SJ 5), Berlin 1969.

——: Die Vorstellung von der Schekhina bei Muhammed, in: Kairos 14 (1972) 188-199.

——: Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sach 2,14 (PesR 35) (FJS 3), Frankfurt a.M. 1977.

——: Service of the Heart: Liturgical Aspects of Synagogue Worship, in: Asher FINKEL/Lawrence FRIZZELL (eds.), Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays (in Honour of John M. OESTERREICHER), New York 1981, 195-211.

——: Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?, in: *DERS.*, Mystik und Theologie des rabbinischen Judentum. Gesammelte Studien I (Hg. Margarete SCHLÜTER/Peter SCHÄFER) [TSAJ 61], Tübingen 1997, 275-303.

GOOD, Edwin M., The “Blessing“ on Judah, Gen 49 8-12, in: JBL 82 (1963) 427-432.

GOTTSTEIN, Alon Goshen, The Body as Image of God in Rabbinic Literature, in: HThR 87.2 (1994) 171-195.

GRÄßER, Erich, „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in: Norbert LOHFINK, „Ich will euer Gott werden“: Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1981, 177-205.

——: Zwei Heilswege? Zum theologischen Verständnis von Israel und Kirche, in: Paul-Gerhard MÜLLER/Werner STENGER (Hg.), Kontinuität und Einheit. FS F. MUßNER, Freiburg 1981, 411-429.

GREENBERG, Moshe, Ezechiel 1-20 (HThK AT), Freiburg u.a. 2001.

GREINER, Dorothea, Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart [2]1999.

GRETHER, Oskar, Name und Wort Gottes im Alten Testament (BZAW 64), Giessen 1934.

GRÖZINGER, Karl Erich, Middat Ha-Din und Middat Ha-Rahamim. Die sogenannten Gottesattribute ’Gerechtigkeit’ und ’Barmherzigkeit’ in der rabbinischen Literatur, in: FJB 8 (1980) 95-114.

——: Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur. Talmud Midrasch Mystik (TSAJ 3), Tübingen 1982

——: The Names of God and the Celestical Powers: Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature, in: Joseph DAN (ed.), Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism: Early Jewish Mysticism [Jerusalem Studies in Jewish Thought 6 (1987)] 53-69.

GRUBER, Mayer I., The Meaning of *’ôrāyĕtā’* in the Babylonian Talmud, in: *DERS*., The Motherhood of God and Other Studies, Atlanta 1992, 231-247.

GRUENWALD, Ithamar, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (AGAJU 14), Leiden 1980.

——: From Apocalyptism to Gnosticism, Frankfurt 1988.

HAAG, Ernst, Bund des Volkes, Licht der Heiden (Jes 42,6), in: Josef BLANK/Gotthold HASENHÜTTL (Hg.), Glauben an Jesus Christus (Neue Beiträge zur Christologie), Düsseldorf 1980, 28-41.

HAARMANN, Michael, »Dies tut zu meinem Gedenken!« Gedenken bei Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen 2004.

HAHN, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1963 (engl.Ü.: The Titles of Jesus in Christology. Their History in Early Christianity, Cambridge (repr.) 2002).

——: Theologie des Neuen Testaments Bd. II, Tübingen 2002.

HAHN, Scott W., Temple, Sign, and Sacrament: Towards a New Perspective on the Gospel of John, in: Letter & Spirit 4 (2008) 107-143.

HALL, Stuart George, The Origins of Easter, in: StPatr 15 (1984) 554-567.

——: Typologie, in: TRE 34 (2002) 208-224.

HALPERIN, David J., The Merkabah in Rabbinic Literature, New Haven 1980.

HAMP, Vinzenz, Der Begriff „Wort” in den aramäischen Bibelübersetzungen. Ein Exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulation, München 1938.

HANSON, Richard Patrick Crosland, Eucharistic Offering in the Early Church (GLS 19), Bramcote, Notts 1979.

HARAN, Menahem, Temples and Temple Service in Ancient Israel, Oxford 1978.

HARTMANN, Richard, Der Felsendom in Jerusalem und seine Geschichte (Zur Kunstgeschichte des Auslandes Heft 69), Strassburg 1909.

HARTENSTEIN, Friedhelm, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen 1997.

——: Wolkendunkel und Himmelfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: Bernd JANOWSKI/Beate EGO (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2004 (Studienausgabe), 125-179.

——: Zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament, in: Jörg FREY/Jens SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2007, 119-137.

——: Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34 (FAT 55), Tübingen 2008.

HAYKIN, Michael A. G., The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the fourth Century (SVigChr 27), Leiden u.a. 1994.

HAYWARD, C. T. Robert, The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel, in: NTS 25 (1978/1979) 16-32.

——: Divine Name and Presence, the Memra (Publications of the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies), Allanheld/Osmun 1981.

HEID, Stefan, Kreuz-Jerusalem-Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie (JAC.E, 31), Münster 2001.

HEIDE, Albert van der, Midrash and Exegesis, in: Judith FRISHMAN/Lucas Van ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 43-56.

HENGEL, Martin, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975 (engl.Ü.: The Cross of the Son of God, London 1986).

——: Hymnus und Christologie, in: *DERS.*, Studien zur Christologie (Kleine Schriften IV: Hg. Claus-Jürgen THORNTON) (WUNT 201), Tübingen 2006, 185-204.

HENRIX, Hans Hermann, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg [2]2008.

HENTEN, Jan Willem van, Art: Angel II und Archangel, in: DDD ([3]1999) 50-53 und 80-82.

HENTSCHEL, Georg, Gott, König und Tempel. Beobachtungen zu 2Sam 7,1-17 (EThS 22), Leipzig 1992.

HERMISSON, Hans-Joachim, Jesus Christus als externe Mitte des Alten Testaments, in: Christof LANDMESSER/Hans-Joachim ECKSTEIN/Hermann LICHTENBERGER (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. HOFIUS (BZNW 86), Berlin u.a. 1997, 199-234.

HEUSI, Karl, Der Ursprung des Mönchtums, Aalen 1981 (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1936).

HIMMELFARB, Martha, From Prophecy to Apocalypse: The *Book of the Watchers* and Tours of Heaven, in: Arthur GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), New York 1988, 145-165.

——: The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Wachters, and the Wisdom of ben Sira, in: Jamie SCOTT/Paul SIMPSON-HOUSLEY, Sacred Places and Profane Spaces. Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam (Contributions to the Study of Religion 30), New York 1991, 63-78.

——: Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses, New York 1993.

——: Merkavah Mysticism since Scholem: Rachel Elior's *The Three Temples*, in: Peter SCHÄFER (Hg.), Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum und Islam//Mystical Approaches to God: Judaism, Christianity, and Islam, München 2006, 19-22.

HOFMANN, Peter, Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, Paderborn u.a. 2006.

HOFIUS, Otfried, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: ZThK 80 (1983) 262-286.

——: Gemeinschaft mit den Engel im Gottesdienst der Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Skizze, in: ZThK 89 (1992) 172-196.

——: „Der in des Vaters Schoß ist" Joh 1,18, in: *DERS.*/Hans-Christian KAMMLER (Hg.), Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (WUNT 88), Tübingen 1996, 24-32.

HOHEISEL, Karl, Jonas im Koran, in: Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS E. DASSMANN (JbAC Erg. 23. 1996), Münster 1996, 611-621.

HOLMBERG, Bengt, Jewish *Versus* Christian Identity in the Early Church?, in: RB 105 (1998) 397-425.

HOPING, Helmut, Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums, in: Hans Jürgen MÜNK/Michael DURST (Hg.), Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute, Freiburg/Schweiz 2003, 117-159.

——: Das Mysterium Israels und die Messianität Jesu. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie, in: *DERS.*/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Streitfall Christologie. Vergewisserung nach der Shoah (QD 214), Freiburg i.Br. u.a., 2005, 159-181.

——: Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004.

HORBURY, William, The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews, in: JSNT 19 (1983) 43-71.

——: Messianism among Jews and Christians: twelve biblical and historical studies, London 2003.
HORNSCHUH, Manfred, Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistola Apostolorum, in: ZKG 73 (1962) 1-8.
HORST, Pieter Willem van der, Der Zölibat im Frühjudentum, in: Wolfgang KRAUS/Karl-Wilhelm NIEBUHR (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (WUNT 162), 3-14 [= Celibacy in Early Judaism, in: RB 109-3 (2002) 390-402].
HOSKINS, Paul M., Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John, Eugene 2006.
HUFFMON, Herbert B., Art., *Name*, in: DDD ([3]1999) 610-612.
HUGENBERGER, Gordon P., Introductory Notes on Typology, in: Gregory K. BEALE (ed.), The Right Doctrine from Wrong Text?: Essays on the Use of the Old Testament in the New, Michigan 1994, 331-341.
HULTGÅD, Anders, Art., *Adam* III.: Religionsgeschichte, in: TRE I (1977) 427-431;
——: Das Paradies: Vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen, in: Martin HENGEL u.a. (Hg.), La Citè de Dieu. Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strassbourg 19.-23. Sept. 1998 (WUNT 129), Tübingen 2000, 1-44.
HURTADO, Larry W., Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Michigan/Cambridge 2005.
——: "Jesus" as God's Name, and Jesus as God's Embodied Name in Justin Martyr, in: Sara PARVIS/Paul FOSTER (ed.), Justin Martyr and His Worlds, Minneapolis 2007, 128-136.
HUTTER, Manfred, Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15), in: BZ 30 (1986) 258-262.
——: Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis, in: Peter W. HAIDER/Manfred HUTTER/Siegfried KREUZER (Hg.), Religionsgeschichte Syriens von der Frühzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart u.a. 1996, 261-272.
IDEL, Moshe, Enoch is Metatron, in: *Imm* 24/25 (1990) 220-240.
IMSCHOOT, Paul van, Art., *Schekina*, in: Herbert HAAG (Hg.), Bibel-Lexikon [3]1982, Sp 1536.
JACKSON, M. Howard, The Origins and Development of the *Shiʿur Qomah* in Jewish Mysticism, in: JSJ 34 (2000) 373-415.
JANOWSKI, Bernd, Sühne als Heilsgeschehen. Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterchriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen [2]2000.
——: Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie, in: *DERS.*, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchener 1999, 249-284.
——: Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Othmar KEEL/Erich ZENGER (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg 2002, 24-68.
——:/DAN, Joseph/MOLTMANN, Jürgen, Art., *Shekhina*, in: RGG VII ([4]2004) 1274-1275.
——: Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchener [2]2004, 5-59.
——: „Ich will in euerer Mitte wohnen". Zur Geschichte und Struktur der exilischen Schekina-Theologie, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchener [2]2004, 119-147.
——: Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchener [2]2004, 214-246.
——: Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: *DERS.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1, Neukirchener [2]2004, 247-280.
——: *Konflikt*Gespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen [2]2006.
——: Gottes Weisheit in Jerusalem. Sirach 24 und die biblische Schekina-Theologie, in: Hermann LICHTENBERGER/Ulrike MITTMANN-RICHERT (Hg.), Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature (DCLY 2008), Berlin u.a. 2009, 1-29.
——: Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu, in: Volker HAMPEL/Rudolf WETH (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen 2010, 55-72.

JENNI, Ernst, Art., *ʾaḥ, Bruder*, in: THAT 1 ([6]2004) 98-104.
——: Art., *bàjit, Haus*, in: THAT 1 ([6]2004) 308-313.
——: Art., *Jhwh, Jahwe*, in: THAT 1 ([6]2004) 701-707.
——: Art., *jṣʾ, hinausgehen*, in: THAT 1 ([6]2004), 755-761.
——: Art., *lbš, sich bekleiden*, in: THAT 1 ([6]2004) 867-870.
JEREMIAS, Joachim, Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des Neuen Testamentes, in: Golgotha (Angelos, Beihefte 1), Leipzig 1926, 34-96 [= Angelos, 2. Band, Heft 2/3, Leipzig 1926, 74-128].
——: Κεφαλὴ γωνίας -ʼΑκρογωνιαῖος, in: ZNW 29 (1930) 264-280.
——: Der Eckstein, in: Angelos, I. Band (Heft 1/2), Leipzig 1925, 65-70.
——: Die «Zinne» des Tempels, in: ZDPV 59 (1936) 195-208.
JONGE, Martinus de, Jesus' Death for Others and the Maccabean Martyrs, in: Tjitze BAARDA et al (eds.), Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. KLIJN, Kampen 1988, 142-151.
——: Art., *Thrones*, in: DDD ([3]1999) 864-866.
JOOß, Elisabeth, Raum. Eine theologische Interpretation (BEvTh 122), Gütersloh 2005.
KAMMLER, Hans-Christian, Die Prädikation Jesu Christi als »Gott« und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b, in: ZNW 94 (2003) 164-180.
KANAGARAJ, Jey J., 'Mysticism' in the Gospel of John. An Inquiry into its Background (JSNT.S 158), Sheffield 1998.
KARRER, Martin, Jesus Christus im Neuen Testament (NTD Erg. 11), Göttingen 1998.
KEEL, Othmar, Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Pascha und zur Etymologie von פָּסַח, in: ZAW 84 (1972) 414-439.
——: Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
——: Das sogenannte altorientalische Weltbild, in: BiKi 40 (1985) 157-161.
——: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament Am Beispiel der Psalmen, Göttingen [5]1996.
——/SCHROER, Silvia, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg/CH 2002.
KELLY, John Norman Davidson, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972 (Original: Early Christian Doctrines, London [5]1985).
——: Early Christian Creeds, New York [3]1972.
KESSLER, Hans, Christologie, in: Theodor SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 2000, 241-442.
KIM, Jintae, The Concept of Atonement in Early Rabbinic Thought and the New Testament Writings, in: *JGRChJ* 2 (2001–2005) 117-145.
——: Targum Isaiah 53 and the New Testament Concept of Atonement, in: JGRChJ 5 (2008) 81-98.
KISTER, Menahem, "First Adam" and "Second Adam" in 1 Cor 15:45-49 in the Light of Midrashic Exegesis and Hebrew Usage, in: Reimund BIERINGER u.a. (ed.), The New Testament and Rabbinic Literature (JSJSup 136), Leiden/Boston 2010, 351-365
——: The tree of life and the turning sword: Jewish biblical interpretation, symbols, and theological patterns and their Christian counterparts, in: Markus BOCKMUEHL/Guy Gedeliahu STROUMSA, Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views, Cambridge 2010 (repr. 2011), 138-154.
KOCH, Klaus, Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 – Targum. Eine Beitrag zu der Praxis der aramäischen Bibelübersetzung, in: JSJ 3 (1972) 117-148.
KÖSTER, Helmut, Gnomai Diaphoroi: Ursprung und Wesen der Mannifaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums, in: *DERS.*/James M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 107-146.
——: Ein Jesus und Vier ursprüngliche Evangeliengattungen, in: *DERS.*/James M. ROBINSON, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971.
KRAUS, Hans-Joachim, Perspektiven eines messianischen Christusglaubens, in: Jakob Josef PETUCHOWSKI/Walter STROLZ (Hg.), Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (QD 92), Freiburg 1981, 237-261.

——: Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition, in: Edna BROCKE/Jürgen SEIM (Hg.), Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen [2]1988, 1-23.

KRÜGER, Thomas, Das „Herz" in der alttestamentlichen Anthropologie, in: Andreas WAGNER, Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009.

KUHN, Peter, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (StANT 18), München 1968.

——: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch) (AGJU 13), Leiden 1978.

——: Bat Qol. Die Offenbarungsstimme in der rabbinischen Literatur. Sammlung, Übersetzung und Kurzkommentierung der Texte, Regenburg 1989.

——: Offenbarungsstimmen im Antiken Judentum. Untersuchungen zur Bat Qol und verwandten Phänomen, Tübingen 1989.

KUSCHEL, Karl-Josef, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994.

——: Adams Kinder. Biblische und koranische Grundlagen für einen Trialog von Juden, Christen und Muslimen (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XLIII), Basel 2007.

——: Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007.

KUYT, Annelies, The 'Descent' to the Chariot. Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature (TSAJ 45), Tübingen 1995.

LABUSCHAGNE, Caspar Jeremiah, Art., *qōl, Stimme*, in: THAT 2 ([6]2004) 629-634.

LANDES, George M., The „Three Days and the Three Nights" Motif in Jonah 2:1, in: JBL 86 (1967) 446-450.

LANGER, Birgit, Gott als »Licht« in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1-3.19f. (ÖBS 7), Klosterneuburg 1989.

LENTZEN-DEIS, Fritzleo, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen (FThSt 4), Frankfurt 1970.

LEONHARD, Clemens, Pessachhaggada und Osternacht. Gegenseitige Beeinflussung von jüdischer und christlicher Liturgie, in: KuI 16 (2001) 45-47.

——: Die älteste Haggada, in: ALW 45 (2003) 201-231.

——: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (SJ 35), Berlin-New York 2006.

LEROY, Herbert, Jesus von Nazareth – Sohn Gottes. Zur Verkündigung des Apostels Paulus und der Evangelisten, in: ThQ 154 (1974) 232-249.

LEVENSON, Jon Douglas, Sinai and Zion. An Entry into the Jewish Bible, Minneapolis u.a. 1985.

——: The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience, in: Arthur GREEN (ed.), Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages (World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest Vol. 13), New York 1988, 32-61.

LEVINE, Baruch A., On the Presence of God in Biblical Religion, in: Jacob NEUSNER (ed.), Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell GOODENOUGH (SHR 14), Lieden 1968, 71-87.

LEVISON, John R., Potraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch (JSPE.S 1), Sheffield 1988.

——: Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data, in: NTS 43 (1997) 35-57.

——: The Spirit in First Century Judaism (AGJU 29), Leiden u.a. 1997.

LIEBERMAN, Saul, »Metatron, the Meaning of his Name and his Function« (Appendix), in: Ithmar GRUENWALD, Apocalyptic and Merkavah Mysticism (AGAJU 14), Leiden 1980, 235-241.

LIETZMANN, Hans, Geschichte der Alten Kirche, Berlin-New York [5]1999.

LINDBLOM, Johannes, Der Eckstein in Jes 28,16, in: MOWINCKEL, Sigmund, Interpretationes ad vetus testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae, Oslo 1955, 123-132.

LIOY, Dan, Jesus as Torah in John 1-12, Eugene/Oregon 2007.

——: Axis of Glory. A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motiv in Scripture (SBL 138), New York 2010.

LODAHL, E. Michael, Shekhinah/Spirit. Divine Presence in Jewish and Christian Religion (Stu-dies in Judaism and Christianity), New York 1992.

LOHFINK, Norbert, „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: Helmut MERKLEIN/Erich ZENGER (Hg.), „Ich will euer Gott werden“: Beispiele biblischen Redens von Gott (Jub.-Bd.) [SBS 100], Stuttgart [2]1982, 11-73.

——: Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg u.a. 1987.

——: Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. u. a. 1989.

——: Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25), in: *DERS.*/Erich ZE-NGER, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994, 37-83.

——: Kinder Abrahams aus Steinen – Wird nach dem Alten Testament Israel einst der „Bund“ genommen werden?, in: Hubert FRANKEMÖLLE (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172) Freiburg i. Br. u. a. 1998.

LORENZ, Rudolf, Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius (FKDG 31), Göttingen 1979.

LOHSE, Bernhard, Das Passafest der Quartodecimaner (BFChTh 54), Gütersloh 1958.

——: Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der Alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen Bd. I), München-Wien 1969.

LONGENECKER, Bruce W., The unbroken Messiah: A Johannine Feature and its Social Function, in: NTS 41 (1995) 428-441.

LUBAC, Henri de, „Typologie“ und „Allegorie“, in: *DERS.*, Typologie – Allegorie – geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung (ThRom 23), Einsiedeln [2]2007, 265-317.

MAASS, F., Art., *kpr.*, *sühnen*, in: THAT 1 ([6]2004) 842-857.

MACCAFFREY, James, The House with Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14,2-3 (AnBib 114), Rome 1998.

MACH, Michael, Entwicklungsstadien des jüdischen Engelsglaubens in vorrabinischer Zeit (TSAJ 34), Tübingen 1992.

——: Justin Martyr’s *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian Anti-Judaism, in: Ora LIMOR/Guy Gedeliahu STROUMSA (ed.), Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10), Tübingen 1996, 27-47.

MAIER, Johann, Vom Kultus zur Gnosis. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der „jüdischen Gnosis“. Bundeslade, Gottesthron und Märkābāh (Kairos Bd. 1), Salzburg 1964.

——: Anthropomophismen in der jüdischen Gotteserfahrung, in: Walter STROLZ (Hg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung, Freiburg u.a. 1978, 39-99.

——: Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (EdF 177), Darmstadt 1982.

——: Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterung, München [2]2004.

——: Judentum. Studium Religionen, Göttingen 2007.

MANSOUR, Tanios Bou, Einführung: Zur syrischen Christologie vor Chalcedon, in: JCGK 2/3, 438-448.

MARKSCHIES, Christoph, Der Mensch Jesus Christus im Angesicht Gottes. Zwei Modelle des Verständnisses von Jes 52,13-53,12 in der patristischen Literatur und deren Entwicklung, in: Bernd JANOWSKI/Peter STUHLMACHER, Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte (FAT 14), Tübingen 1996, 196-249.

MARMORSTEIN, Arthur, The Old Rabbinic Doctrine of God. 1. The Names & Attributes of God, London 1927.

MARTIN, R. Albert, The Earliest Messianic Interpretation of Gen 3:15, in: JBL 84 (1965) 425-427.

MAUSER, Ulrich, Εἷς Θεός und Μόνος Θεός in biblischer Theologie, in: Einheit und Vielfalt biblischer Theologie (JBTh 1), Neukirchen 1986, 71-78.

MCCAFFREY, James, The House with Many Rooms: The Temple Theme of Jn. 14,2-3 (AnBib 114), Rome 1998.

MCGINN, Berhnard, Die Mystik im Abendland. Bd. I: Ursprünge, Freiburg u.a. 2010 (Sonderausgabe).

MCNAMARA, Martin, *Logos* of the Fourth Gospel and *Memra* of the Palestinian Targum (Ex 12[42]), in: ExpTim 79 (1968) 115-117 (wiederabgedruckt in: *DERS.*, Targum and New Testament. Collected Essays (WUNT 279), Tübingen 2011, 439-443).

——: The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch (AnBib 27A), Rome [2]1978.

——: "To Prepare a Resting-Place for You": A Targumic Expression and John 14:2-3, in: *DERS.*, Targum and New Testament. Collected Essays (WUNT 279), Tübingen 2011, 444-449.

MEEKS, Wayne A., The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology (NT.S 14), Leiden 1967.

——: Moses as God and King, in: Jacob NEUSNER (ed.), Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell GOODENOUGH (SHR 14), Leiden 1968, 354-371.

——: The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, in: *DERS.*, In Search of the Early Christians (ed. by Allen R. HILLTON/H. Gregory SNYDER), New Haven/London 2002, 3-54.

MELL, Ulrich, Christliche Hauskirche und Neues Testament. Die Ikonologie des Baptisteriums von Dura Europos und das Diatessaron Tatians (SUNT 77), Göttingen 2010.

MENKE, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008.

MERKT, Andreas, Symbolum. Historische Bedeutung und patristische Deutung des Bekenntnisnamens, in: RömQ 96 (2001) 1-36.

MEßNER, Reinhard, Was ist eine Doxologie?, in: Bert GROEN/Benedikt KRANEMANN (Hg.), Liturgie und Trinität (QD 229) Freiburg u.a. 2008, 129-160.

——: Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn [2]2009.

MESSNER, Reinhold, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: Luce PIETRI (Hg.), Die Zeit des Anfangs (bis 250) [Die Geschichte des Christentums: Religion. Politik. Kultur. Bd. 1], Freiburg u.a. 2003, 340-454.

METTINGER, N. D. Tryggve, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies (CB OTS 18), Lund 1982.

——: In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, Philadelphia 1988.

METZGER, Bruce Manning, The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations, Oxford 1977.

——: Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung, Darmstadt [2]2012.

METZGER, Martin, Gottheit, Berg und Vegetation in der vorderorientalischen Bildtradition, in: ZDPV 99 (1989) 54-94.

——: Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, in: *DERS.*, Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThS 57), Neukirchener 2003, 1-38, [= UF 2 (1970), 139-158]

——: Thron als Manifestation der Herrschermacht, in: *DERS.*, Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThSt 57), Neukirchener 2003, 94-151 (= Trutz RENDTORFF (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 250-296).

——: „Thron der Herrlichkeit". Ein Beitrag zur Interpretation von Jeremia 17,12f., in: *DERS.*, Schöpfung, Thron und Heiligtum. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (BThSt 57), Neukirchener 2003, 152-187 (= Rüdiger LIWAK/Siegfried WAGNER (Hg.), Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. FS. S. HERMANN, Stuttgart u.a. 1991, 237-262).

MICHL, Johann, Der Weibessame (Gen 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung, in: *Bib* 33 (1952) 371-401. 476-505.

MOLTMANN, Jürgen, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 45-53 [Erstveröffentlichung in: Conc(D) 17 (1981) 209-213].

——: Schechina: Das Geheimnis der Gegenwart Gottes im Judentum und Christentum, in: Gesche LINDE u.a. (Hg), Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. FS Hermann DEUSER (MTS 90), Marburg 2006, 245-255.

MOORE, George Foot, Intermediaries in Jewish Theology. Memra, Shekinah, Metatron, in: HThR 15 (1922) 41-85.

MORRAY-JONES, R. A. Christopher, Hekhalot Literature and Talmudic Tradition: Alexander's Three Test Cases, in: JSJ 22.1 (1991) 1-39.

——: Transformational Mysticism in the Apokalyptic-Merkabah Tradition, in: JJS 43 (1992) 1-31.

——: The Temple Within, in: April D. DeConick (ed.), Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism (SBLSS 11), Atlanta 2006, 145-178.

Moule, Charles Francis Digby, 'Some Reflections on the „Stone" Testimonia in Relation to the Name Peter', in: NTS 2 (1955/1956) 56-58.

——: The Origin of Christology, Cambridge 1977.

Murmelstein, Benjamim, Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre (Diss. Universität Wien), Wien 1927.

Muslu, Ramazan, The Shortest Way to God is (through) Love, in: Martin Tamcke (Hg.), Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient (GOF.S 38), Wiesbaden 2010, 181-193.

Newman, Carey, Paul's Glory-Chritology: Tradition and Rhetoric (NT.S 69), Leiden 1992.

Neyrey, Jerome H., Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26, in: CBQ 41 (1979) 419-437.

——: The Jacob Allusions in John 1:51, in: CBQ 44 (1982) 596-605.

Niditch, Susan, The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature, in: JJS 34 (1983) 137-146.

Ninow, Friedbert, Überlegungen zu einer biblischen Typologie, in: Spes christiana 12 (2001) 1-29.

Nitsche, Bernhard, Christus ohne Israel? Jüdische Erwählung und christliche Glaubensreflexion, in: HerKorr 57 (2003) 306-311.

——: Christologie, Paderborn 2012.

Nowell, Irene, The Concept of Purity of heart in the Old Testament, in: Harriet A. Luckman/Linda Kulzer (ed.), Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch, Collegeville/Minesota 1999, 17-29.

Oberhänsli-Widmer, Gabrielle, Biblische Figuren in der rabbinischen Literatur. Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba (JudChr 17), Bern u.a. 1998.

Omar, Irfan A., Reflecting Divine Light: *al-Kidr* as an Embodiment of God's Mercy (*raḥma*), in: Martin Tamcke (Hg.), Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient (GOF.S 38), Wiesbaden 2010, 167-180.

Orlov, Andrei A., The Enoch-Metatron Tradition (TSAJ 107), Tübingen 2005.

——: Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition, in: Basil Louriè/Andrei Orlov (ed.), Scrinium. Tome 3: The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism, Petersburg 2007, 323-336.

Osten-Sacken, Peter von der, Die altkirchliche Belege für die synagogale Form des Sanctus (Keduscha/Jes. 6,3; Ez. 3,12) in: Manfred Weippert/Stefan Timm (Hg.), Meilenstein. FS H. Donner (ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 172-187.

Ostmeyer, Karl-Heinrich, Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses, in: NTS 46 (2000) 112-131.

——: Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3 (WUNT 2. Reihe 118), Tübingen 2000.

——: Typos – weder Urbild noch Abbild, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Bildsprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen (Übergä-nge 38), München 2000, 215-236.

Perlitt, Lothar, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen 1969.

——: Mose als Prophet, in: EvTh 31 (1971) 588-608

Pfammatter, Josef, Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe (AnGr 110), Roma 1960.

Plataroti, Domenico, Zum Gebrauch des Wortes *MLK* im Alten Testament, in: VT 28 (1978) 286-300.

Podella, Thomas, Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (FAT 15), Tübingen 1996.

Popkes, Wiard, Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (AThANT 49), Zürich 1967.

Propp, William H., The Skin of Moses Face – Transfigured or Disfigured, in: CBQ 49 (1987) 375-385.

——: That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6), in: VT 43 (1993) 495-518.

QUASTEN, Johannes, Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Tauflitiurgien des Ostens und Westens, in: Pisciculi. FS Franz Joseph Dölger (AuC Erg.Bd. 1), Münster 1939, 220-244.

QUISPEL, Gilles, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, in: ErJb 22 (1954) 195-234.

——: Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis, in: ErJb 36 (1967) 9-30.

——: Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis, in: VigChr 34 (1980) 1-13.

RAD, Gerhard von, Das jüdische Königsritual, in: *DERS.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1961, 205-213.

——: Theologie des Alten Testaments Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferu-ngen Israels, München [10]1992.

RAHNER, Hugo, Flumina de ventre Christi, in: *Bib* 22 (1941) 269-302 und 367-403.

——: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg, 1964.

RAHNER, Johanna, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes". Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998.

RAHNER, Karl, Christologie heute?, in: *DERS.*, Schriften zur Theologie 12, Zürich u.a. 1975, 353-367.

RAPP, Ursula, Zippora. Das Verschwinden einer Ehefrau, in: Irmtraud FISCHER/Marcedes Navarro PUERTO/Andrea TASCHL-ERBER (Hg.), Tora (Die Bibel und die Frauen. Hebräische Bibel – Altes Testament Bd. 1.1), Stuttgart 2010, 292-304.

RASCHER, Angela, Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief (BZNW 153), Berlin u.a. 2007.

RATZINGER, Josef, Schwierigkeiten mit dem Apostolicum: Höllenfahrt – Himmelfahrt – Auferstehung des Fleisches, in: Peter BRUNNER u.a., Veraltetes Glaubensbekenntnis? [Dokumentation einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern], Regensburg 1968, 97-124.

——: Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund (Urfelder Reihe 1), Bad Tölz [4]2005.

——: – BENEDIKT XVI., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth [2]2005

——: Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg u.a. 2007.

——: Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg u.a. 2011.

REINDL, Joseph, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments (EthSt 25) Leipzig 1970.

RENDTORFF, Rudolf, Die „Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160), Stuttgart 1995.

REXER, Jochen, Die Entwicklung des liturgischen Jahres in altkirchlicher Zeit, in: Das Fest: Jenseits des Alltags (JBTh 18), Neukirchen 2003, 279-305.

RINGGREN, Helmer, Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East, Lund 1947.

RIßE, Günter, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria" Eine Studie zum Christusbild im Koran, Bonn 1989.

ROGERSON, John W., "The Hebrew Conception of Corporate Personality", in: JThS 21 (1970) 1-16.

RÖLLIG, Wolfgang, Art., *Bethel*, in: DDD ([3]1999) 173-175.

RONNING, John L., *The* Jewish Targums *and* John's Logos Theology, Peabody/Massachusetts 2010.

RÖSEL, Martin, Art., *Pesach* I. Altes Testament, in: TRE 26 (1996) 231-236.

ROSENKRANZ, Simone, Vom Paradies zum Tempel, in: Simon LAUER/Hanspeter ERNST (Hg.), Tempelkult und Tempelzerstörung (70 n.Chr.). FS Clemens THOMA (JudChr 15), Bern u.a. 1995, 27-131.

ROSLER, Salomon, Adam in der Agadah (Diss. Universität Wien), Wien 1928.

ROWLAND, Christopher, John 1.51, Jewish Apokalyptic and Targumic Tradition, in: NTS 30 (1980) 498-507.

——: Apocalyptic, Mysticism, and the New Testament, in: Peter SCHÄFER (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. FS. M. HENGEL, Bd. I. Judentum, Tübingen 1996, 405-430.

——: The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity, New York 1982.

RUETHER, Rosemary Radford, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog Bd. 7), München 1978.

RUITEN, Jacques T.A.G.M. van, Eden and the Temple. The Rewriting of Gen 2:4-3:24 in the *Book of Jubilees*, in: Gerard P. LUTTIKHUIZEN (Hg.), Paradise Interpreted. Representation of Biblical Paradise in Judaism and Christinity (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions II), Leiden 1999, 63-94.

RÜTHY, Albert Emil, «Sieben Augen auf einem Stein» Sach. 3,9, in: ThZ 13 (1967) 523-529.

SCHAPER, Joachim, The messiah in the garden: John 19.38-41, (royal) gardens, and messianic concepts, in: Markus BOCKMUEHL/Guy Gedeliahu STROUMSA, Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views, Cambridge 2010 (repr. 2011), 17-27.

SCHÄFER, Peter, Die Termini „Heiliger Geist“ und „Geist der Prophetie“ in den Targumim und das Verhältnis der Targumim zueinander, in: VT 20 (1970) 17-24.

——: Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur (StANT 28), München 1972.

——: Die Torah der messianischen Zeit, in: ZNW 65 (1974) 27-42.

——: Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur, in: Kairos 16 (1974) 122-133.

——: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur Rabbinischen Engelvorstellung (SJ 8), Berlin/New York 1975, 43f.

——: Art., *Adam* II.: Im Judentum (Frühjudentum), in: TRE I (1977) 424-425.

——: Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur, in: Kairos 21 (1980) 201-225.

——: New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkabah Mysticism, in: JJS 14 (1984) 19-35.

——: Adam in der jüdischen Überlieferung, in: Walter STROLZ (Hg.), Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte (SOD 13), Freiburg u.a. 1986, 69-93.

——: Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991.

——: (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. HENGEL, Bd. I, Judentum, Tübigen 1996.

——: Jesus im Talmud, Tübingen 2007.

——: Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum, Frankfurt 2008.

——: The Origins of Jewish Mysticism, Tübingen 2009.

SCHÄFER, Thomas, Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie. Liturgiegeschichtliche Untersuchung (Texte und Arbeiten 1. Abt. Heft 47), Beuron/Hohenzollern 1956.

SCHENKER, Adrian, Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischer Metapher, in: FZPhTh 25 (1978) 3-55.

——: Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10-12, in: MThZ 34 (1983) 195-213.

——:Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31-34, in: Erich ZENGER (Hg.), Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg i. Br. u.a. 1993, 85-112.

——: „Ein Königreich von Priestern“ (Ex 19,6). Welche Priester sind gemeint? in: IKaZCom 25 (1996) 483-490.

——: Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (FRLANT 212), Göttingen 2006.

SHEPHERD, Michael B., Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah, in: JETS 51 (2008) 45-58

SCHILD, Erwin, Wo wohnt Gott?, in: BiLi 74 (2001) 215-218.

SCHILLEBEECKX, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. u.a. 1975.

——: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg u.a. 1977.

——: Ich glaube an Jesus von Nazaret, in: Josef BLANK/Gotthold HASENHÜTTL (Hg.), Glauben an Jesus Christus (Neue Beiträge zur Christologie), Düsseldorf 1980, 11-27.

SCHILSON, Arno, Liturgie als Ort der Gegenwart und Wirksamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu, in: IKaZCom 31 (2002) 22-33.

SCHÖCK, Cornelia, Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna (Islamkundliche Untersuchungen 168), Berlin 1993.

SCHÖNBORN, Christoph Kardinal, Der Mensch als Abbild Gottes, Augsburg 2008.

SCHÖNEMANN, Eva, Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie, Göttingen 2006.

SCHLUND, Christine, »Kein Knochen soll gebrochen werden« Studie zu Bedeutung und Funktion des Pesachfestes in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium (WMANT 107), Neukirchen 2005.

SCHMIDT, Werner Heinrich, Art., *br', schaffen*, in: THAT 1 ([6]2004) 336-339.

SCHNACKENBURG, Rudolf, Die Kirche als Bau. Epheser 2,9-22 unter ökumenischem Aspekt, in: Morna Dorothy HOCKER/Stephen G. WILSON (Hg.), Paul and Paulinism. FS C. K. BARRET, London 1982, 258-272.

——:„Der Vater, der mich gesandt hat". Zur johanneischen Christologie, in: Cilliers BREYTENBACH/Henning PAULSEN (Hg.), Anfänge der Christologie. FS F. HAHN, Göttingen 1991, 275-291.

——: Das Johannesevangelium (HThK IV/3), Freiburg 1975.

——: Das Johannesevangelium (HThK IV/2), Freiburg [2]1977.

——: Das Johannes-Evangelium (HThK IV/1), Freiburg [7]1992.

——: Freundschaft mit Jesus, Freiburg 1995.

SCHNIDER, Franz, Art., *Pesach* II. Judentum, TRE 26 (1996) 236-240.

——:/STENGER, Werner, Die Kirche als Bau und die Erbauung der Kirche. Statik und Dynamik eines ekklesiologischen Bildkreises, in: Conc (D) 8 (1972) 714-720.

SCHOEDEL, William R., Jewish Wisdom and the Formation of the Christian Ascetic, in: Robert Louis WILKEN (ed.), Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity, London 1975, 169-199.

SCHOLEM, Gershom Gerhard, Kabbalistische Konzeption der Schechinah, in: ErJb 21 (1953) 45-47 [= Nachdr. mit neuem Titel: Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit, in: *DERS.*, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962, 135-191].

——: Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: ErJb 25 (1956) 87-119 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfürt a.M. 1970, 53-89).

——: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957 (StW 330, [1]1980).

——: Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Zürich 1962.

——: Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York [2]1965.

——: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfürt a.M. 1970.

——: Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin/New York [2]2001.

SCHOLTISSEK, Klaus, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg u.a. 2000.

SCHRECKENBERG, Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, Bd. I: 1.-11. Jh. (EHS.T XXIII /172), Frankfurt a. M. [2]1990.

SCHREINER, Josef, Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament (StANT 7), München 1963.

SCHREINER, Stefan, «Unser Gott und Euer Gott ist ein und derselbe» Zum Verhältnis des Islam zu Judentum und Christentum, in: Jud 39 (1983) 98-112.

——: Partner in Gottes Schöpfungswerk – zur rabbinischen Ausslegung von Gen 1,26-27, in: Jud 49 (1993) 131-145.

——: Kalif Gottes auf Erden. Zur koranischen Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Ulrike MITTMANN-RICHERT u.a. (Hg.), *Der* Mensch *vor* Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antiken Judentum und Koran. FS H. LICHTENBERGER, Neukirchner 2003, 25-37 (wieder abgedruckt in: *DERS.*, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. Friedmann EIßLER/Matthias MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 19-31).

——: Die „Bindung Isaaks" in islamischem Gewande, in: Jud 59 (2003) 49-55.

——: Die „Bindung Isaaks". Die ʿAqeda in jüdischer und islamischer Überlieferung, in: *DERS.*, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. Friedmann EIßLER/Matthias MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 46-74.

——: Muhammads Rezeption der biblischen Jona-Erzählung, in: *DERS.*, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. Friedmann EIßLER/Matthias MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 173-195.

——: Die Analogie von Schlaf und Tod im Koran, in: *DERS.*, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. Friedmann EIßLER/Matthias MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 239-250.

——: Erlösung und Heil – menschliche Sehnsucht und göttliches Erbarmen. Intertextuelle Spuren in Bibel und Koran, in: *DERS.*, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Hg. v. Friedmann EIßLER/Matthias MORGENSTERN) (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen 2012, 262-281.

SCHREMER, Adiel, Marriage, Sexuality, and Holiness: The Anti-Ascetic Legacy of Talmudic Judaism, in: Rivkah BLAU (ed.) Gender Relationship in Marriage and Out, New York 2007, 35-63.

SCHRÖTER, Jens, Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphertheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus, in: Jörg FREY/Jan ROHLS/Ruben ZIMMERMANN (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin/New York 2003, 53-73.

SCHUBERT, Kurt, Die Stellung des Menschen in den Messianischen Vorstellungen der Kabbala, in: Kairos 22 (1980) 157-162.

SCHULZ, Hans-Joachim, Der „Alexandrismus“ der ersten Konzilien und der byzantinischen Liturgie: Legitimiert durch die johanneische Christologie?, in: Klemens RICHTER/Benedikt KRANEMANN (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg u.a. 1995, 150-186.

——: Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg 1996.

——: Der Grundsatz ‚Lex orandi – Lex credendi’ und die liturgische Dimension der ‚Hierarchie der Wahrheiten’, in: LJ 49 (1999) 171-181.

SCHUMACHER, Joseph, Die Liturgie als ‚locus theologicus’, in: FoKTh 18 (2002) 161-185.

SCHÜRMANN, Heinz, Die Anfänge der christlichen Osterfeier, in: ThQ 131 (1951), 414-425.

——: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg i. Br. u.a. [2]1976.

——: Jesu Tod im Verstehenshorizont seiner Umwelt, in: *DERS.*, Jesus. Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge (hg. von Klaus SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 193-201.

——: Jesu Tod – unser Leben. Ein Versuch zu verstehen, in: *Ders.*, Jesus. Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge (hg. von Klaus SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 268-285.

——: Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von Morgen? Eine theologische Meditation, in: *DERS.*, Jesus. Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge (hg. von Klaus SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 316- 345.

——: Jesu Aufbruch zum Jordan – Beginn der ureigenen Basileia – Verkündigung Jesu, in: *DERS.*, Jesus. Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge (Hg. von Klaus SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 31-44.

——: „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: *DERS.*, Jesus. Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge (hg. von Klaus SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 286-315.

——: Christus als Lebensraum und als Lebensform. Grundlegung einer theologischen Ständelehre bei Paulus, in: *DERS.*, Im Knechtdienst Christi. Zur Weltpriesterlichen Existenz (hg. v. Klaus SCHOLTISSEK), Paderborn 1998, 145-160.

SCHWANKL, Otto, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg u.a. 1995.

——: Die Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, in: Karl KERTELGE (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg u.a. 1990.

SCHWANZ, Peter, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Halle (Saale) 1970.

SCHWARZ, Adolf, Die Schatzkammer des Tempels zu Jerusalem, in: MGWJ 63 (1919) 227-252.

SCHWINDT, Rainer, Geschichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (HBS 50), Freiburg u.a. 2007.

SEEBASS, Horst, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg u.a. 1982.

SEEBERG, Reinhold, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, Leipzig 1895.

SEGAL, Alan Franklin, Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism (SJLA 25), Leiden 1977.

——: Bund in den rabbinischen Schriften, in: KuI 5 (1990) 147-162.

SEGAL, Benzion Judah, The Hebrew Passover. From the earliest times to A.D. 70 (LOS 12), London 1963.

SELLIN, Ernst, Der Stein des Sacharja, in: JBL 50 (1931) 242-249.

SHEPHERD, Michael B., Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah, in: JETS 51 (2008) 45-58.

SHIMOFF, Sandra R., Gardens: From Eden to Jerusalem, in: JSJ 26 (1995) 145-153.

SIEVERS, Joseph, „Where Two or Three …“: The Rabbinic Concept of *Shekinah* and Matthew 18, 20, in: Asher FINKEL/Lawrence FRIZZELL (eds.), Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays (in Honour of John M. OESTERREICHER), New York 1981, 171-182.

SIMON, Marcel, Versus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425, London 1996.

SMEND, Rudolf, Die Bundesformel, in: *DERS.*, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1 (BEvTh 99), München 1986, 11-39.

——: Zur Geschichte von האמין, in: *DERS.*, Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Bd. 1 (BEvTh 99), München 1986, 118-123.

——: Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart u.a. [4]1989.

SONNEMANS, Heino, Der einzige und drei-eine Gott. Trinität im Disput mit Judentum und Islam, in: Ferdinand HAHN/Frank-Lothar HOSSFELD u.a. (Hg.), Zion. Ort der Begegnung. FS Laurentius KLEIN (BBB 90), Bodenheim 1993, 271-294.

SPENCER, Michael D., Moses as Mystic, in: Studies in Spirituality 17 (2007) 127-146.

SPEYER, Wolfgang, Das Weiblich – Mütterliche im christlichen Gottesbild, in: Kairos NF 24 (1982) 151-158.

SPIECKERMANN, Hermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.

——: „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll“. Pantheismus im Alten Testament?, in: ZThK 87 (1990) 415-436.

STAATS, Reinhart, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996.

STÄHLER, Klaus Der Gärtner als Herrscher, in: Rainer ALBERTZ (Hg.), Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients (AOAT 248), Münster 1997, 109-114.

STEGEMANN, Wolfgang, Tora – Nomos – Gesetz. Zur Bedeutung des Judentums für das Christentum, in: Martin STÖHR (Hg.), Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche (VIKJ 20), Berlin 1993, 148-168.

STEINS, Georg, Priesterschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6, in: BZ 45 (2001) 20-36.

STEMBERGER, Günter, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (AB 56), Rom 1972.

——: Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterung, München 1989.

——: Das Problem der Auferstehung im Alten Testament, in: *DERS.*, Studium zum rabbinischen Judentum (SBAB 10), Stuttgart 1990, 19-45.

——: Zur Auferstehungslehre in der rabbinischen Literatur, in: *DERS.*, Studium zum rabbinischen Judentum (SBAB 10), Stuttgart 1990, 47-88.

——: Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments, in: *DERS.*, Studium zum rabbinischen Judentum (SBAB 10), Stuttgart 1990, 357-374.

——: Reaktion auf die Tempelzerstörung in der rabbinischen Literatur, in: Johannes HAHN (Hg.), Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung (WUNT 147), Tübingen 2002, 207-236

——: Einführung in die Judaistik, München 2002.
——: Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken, in: Andreas VONACH/Reinhard MESSNER (Hg.), Volk Gottes als Tempel (Synagoge und Kirchen Bd. 1), Münster 2008, 107-121.
——: Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 2009.
STENDEBACH, Franz Josef, 'Das Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten', in: BZ 17 (1973) 29-38.
STENZEL, Alois, Liturgie als theologischer Ort, in: MySal Bd. 1, 606-620.
STERN, David, *Imitatio Hominis*: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature, in: Prooftexts 12 (1992) 151-174.
STOEBE, Hans Joachim, Art., *rhm, sich erbarmen*, in: THAT II ([6]2004) 761-768.
STOLZ, F., Art., *lēb, Herz*, in: THAT 1 ([6]2004) 862-867.
STORDALEN, Terje, Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature, Leuven 2000.
STRACK, Leberecht Hermann/STEMBERGER, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch, München [7]1982.
——:/BILLERBECK, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 4 Bde. (StrB.), München [10]1994.
STROUMSA, Guy Gedeliahu, From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?, in: Ora LIMOR/*DERS.* (ed.), Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christian and Jews (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10), Tübingen 1996, 1-26.
STRUPPE, Ursula, Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu *k^ebôd* JHWH (ÖBS 9), Klosterneuburg 1988.
STUDER, Basil, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985 (engl.Ü: Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church, Edinburgh 1993 [Repr. 2002]).
——: Lex orandi – lex credendi: Der Taufglaube im Gottesdienst der Alten Kirche, in: Emidio CAMPI/Leif GRANE/Adolf Martin RITTER (Hg.), Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht (FKDG 76), Göttingen 1999, 139-149 (wieder abgedruckt in: Basil STUDER, Durch Geschichte zum Glauben. Zur Exegese und zur Trinitätslehre der Kirchenväter (StAns 141), Roma 2006, 29-42).
STUFLESSER, Martin, STUFLESSER, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MThA 51), Altenberge 1998.
——: Towards a Liturgical Ethics? Observations and Questions on the Relationship of *Lex Orandi – Lex Credendi – Lex Agendi*, in: *DERS.*/Stephan WINTER (Hg.), »Ahme nach, was du vollziehst …« Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik (StPaLi 22), Regensburg 2009, 1-21.
SWETNAM, James, Jesus as *Λόγος* in Hebrews 4,12-13, in: *Bib* 62 (1981) 214-224.
——: Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews, in: *Bib* 70 (1989) 74-95.
SWIDLER, Leonard, Jeshua. A Model for Moderns, Sheed & Ward TM 1988 (= Berarbeitete und leicht gekürzte Ausgabe in Deutsch: Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991).
THISELTON, Anthony C., The Supposed Power of Words, in: JThS 25 (1974) 283-299.
THOMA, Clemens, Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66-70/73 n.Chr.) auf das rabbinische Judentum, in: BZ 12 (1968) 30-54.186-210.
——: Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978.
——: Jüdische und christliche Exilserfahrungen und Exilstheologie. Deutung des nachbiblischen Judentums aus christlich-theologischer Sicht, in: Rudolf MOSIS (Hg.), Exil-Diaspora-Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 81), Düsseldorf 1978, 78-94.
——: Jüdische Zugänge zu Jesus Christus, in: Josef BLANK/Gotthold HASENHÜTTL (Hg.), Glauben an Jesus Christus, Düsseldorf 1980, 145-174.
——: Die Šeḵîna und der Christus, in: Jud 40 (1984) 237-247.
——:/LAUER, Simon, Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqtā deRav Kahanā (PesK) [JudChr 10], Bern u.a. 1986.

——: Memoria der Rettung – Feier des Glaubens im Judentum, in: Angelus A. HÄUßLING, Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes (SKAB 140), Düsseldorf 1991, 45-61.

——:/LAUER, Simon, Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1-63 [JudChr 13], Bern u.a. 1991.

——: Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.

——: Kabbala, in: Jakob Josef PETUCHOWSKI/Clemens THOMA, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg u.a. 1995, 191-197.

——:/ERNST Hanspeter, Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil: Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63-100; ShemR 1-22 (JudChr 16), Bern u.a. 1996.

——: Geborgen unter den Fittichen der Schekhina, in: FrRu 11 (2004) 162-170.

——: Gott wohnt mitten unter uns: Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt, in: FrRu 14 (2007) 82-85.

THUNBERG, Lars, Der Mensch als Abbild Gottes. I. Die östliche Christenheit, in: Bernard MCGINN/John MEYENDORFF/Jean LECHLERCQ (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Erster Band: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, Würzburg 1993, 299-317.

TOEPEL, Alexander, Tröster und Siegel. Ein Beitrag zur Prophetologie, in: Timo GÜZELMANSUR (Hg.), Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine kornaische Bedeutung, Regensburg 2012, 51-72.

TOORN, Karel van der, Art., *Yahweh*, in: DDD (^{2}1999) 910-919.

TOWNER, Wayne Sibley, The Rabbinical 'Enumeration of Scriptural Examples', Leiden 1973.

TROMP, Johannes, Literary and Exegetical Issues in the Story of Adam's Death and Burial (GLAE 31-42), in: Judith FRISHMAN/Lucas Van ROMPAY (eds.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays (TEG 5), Louvain 1997, 25-41.

TÜCK, Jan-Heiner, Die Selbstgabe Jesu Christi ‚für alle' als Anstoß zu einer eucharistischen Erinnerungssolidarität, in: Magnus STRIET (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das »pro multis«, Freiburg u.a. 2007, 93-110.

——: Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze, in: Jesus Begegnen. Zugänge zur Christologie (Theologische Module Bd. 3), Freiburg u.a. 2009.

ULRICH, Michael, Juden, Christen und Muslime rufen den *einen* Gott an und die christlichen Bekenntnisse über Gott-Vater, Sohn und Heiligen Geist (Ästhetik-Theologie-Liturgik Bd. 41), Münster 2005.

UNTERMAN, Alan, Art., *Shekhinah*, in: EJ 18 (^{2}2007) 440-441.

URBACH, Ephraim Elimelech, The Sages: Their Concepts and Belief, vol. I, trans. Israel ABRAHAMS (Hebrew University: Jerusalem Magnes Press 1975), rep. Cambridge, 1995.

VERMES, Geza, „The Torah is a Light", in: VT 8 (1958) 436-438.

VIELHAUER, Philipp, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin u.a. 1975.

——: Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament Bd. 2 [ThB 65] (Hg. Günter KLEIN), München 1979.

VINCENT, Jean Marcel, Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament (BThSt 34), Neukirchen 1988.

——: Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes, in: RB 103-1 (1996) 5-39.

VISONÀ, Giussepe, Art., *Ostern/Osterfest/Osterpredigt*, in: TRE 25 (1995) 517-530.

VOGT, Ernst, Vom Tempel zum Felsendom, in: *Bib* 55 (1974) 23-64.

VOLLENWEIDER, Samuel, Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden. Überlegungen zu einem ontologischen Problem in der paulinischen Anthropologie, in: *DERS.*, Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 163-192.

——: „Der Name, der über jedem anderen Namen ist". Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament, in: Ingolf U. DALFERTH/Phillip STOELLGER (Hg.), Gott nennen, Gottes Namen und Gott als Name (RPhTh 35), Tübingen 2008, 173-186.

VORGRIMLER, Herbert, Liturgie als Thema der Dogmatik, in: Klemens RICHTER (Hg.), Liturgie ein vergessenes Thema der Theologie (QD 107), Freiburg 1986, 113-127.

WAGNER, Andreas, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloh 2010.
WAHLE, Anna, Das Problem der rabbinischen Anthropologie (Diss. Universität Wien), Wien 1971.
WALDENFELS, Hans, Christus und die Religionen, Regensburg 2002.
WEIMER, Peter, Zur Freiheit geschaffen. Aspekte des alttestamentlichen Freiheitsverständnis, in: BiKi 34 (1979) 86-90.
——: Sinai und Schöpfung: Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte, in: RB 95 (1988) 337-385.
WEINFELD, Moše, Deuteronomy and Deuteronomic School, Oxford 1972, 190ff.
——: Art., *kāḇôḏ*, in: ThWAT IV (1984) Sp. 23-40.
WEIPPERT, Helga, «Der Ort, den Jahwe erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen». Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel, in: BZ [NF] 24 (1980) 76-94.
WENSINCK, Arent Jan, The Ideas of the Western Semitic Corcerning the Navel of the Earth (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschapen te Amsterdam 17/1), Amsterdam 1916.
WESTRA, Liuwe H., How Did *Symbolum* Come to Mean 'Creed', in: StPatr 45 (2010) 85-91.
WESTERMANN, Claus, Das Alte Testament und Jesus Christus, Stuttgart 1968.
WIDENGREN, Geo, Muhammad the Apostle of God and his Ascension (King and Savior V), Uppsala-Wiesbaden 1955.
——: Iranische Geisteswelt von den Anfängen bis zum Islam, Baden-Baden 1961.
——: Die Religionen Irans, Stuttgart 1965.
WILCKENS, Ulrich, Der Brief an die Römer (Röm 6-11), 2. Teilband (EKK VI/2), Zürich u.a. 1980.
WILDERBERGER, Hans, Jesaja. 1. Teilband. Jes 1-12 (BK X/1), Neukirchen 1972.
——: «Glauben» im Alten Testament, in: *DERS.*, Jahwe und sein Volk. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (hg. von Hans Heinrich SCHMID/Odil Hannes STECK) (ThB 66), München 1979, 161-191 (= Ersveröffentlichung in: ZThK 65 (1968) 129-159).
——: Art., *'mn*, fest, sicher, in: THAT 2 (^{6}2004) 177-209.
——: Art., *'āmēn*, in: THAT 1 (^{6}2004) 193-194.
WILLIAMS, Rowan, Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor (GLS 31), Bramcote, Notts 1982.
WILLI-PLEIN, Ina, Haggai, Sacharja, Maleachi (Zürcher Bibelkommentare AT 24.4), Zürich 2007.
WIMMER Stefan Jakob/LEIMGRUBER, Stephan, Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2005.
WOHLMUTH, Josef, Eucharistie – Feier des Neuen Bundes, in: Klemens RICHTER/Benedikt KRANEMANN (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg u.a. 1995, 187-207.
——: Eucharistie – Feier des neuen und ewigen Bundes, in: *DERS.*, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderbron u.a. 1996, 156-175.
WOLFF, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh ^{7}2002.
WOUDE, Adam Simon van der, Art., *jād*, *Hand*, in: THAT 1 (^{6}2004) 667-674.
——: Art., *ṣūr*, *Fels*, in: THAT 2 (^{6}2004) 538-543.
——: Art., *šēm*, *Name*, in: THAT 2 (^{6}2004) 937-963.
WYSCHOGROD, Michael, Gott – ein Gott der Erlösung, in: Michael BROCKE/Herbert JOCHUM (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 178-194.
ZELLER, Dieter, Jesu Wort und Jesus als Wort, in: Josef SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. PLÖGER, Stuttgart 1983, 145-154.
ZENGER, Erich, Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker, in: Walter KASPER (Hg.), Absolutheit des Christentums (QD 79), Freiburg i. Br. u.a. 1977, 39-62.
——: »Hört, auf daß ihr lebt« (Jes 55,3). Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des Gotteswortes, in: Josef SCHREINER (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. FS J. G. PLÖGER, Stuttgart 1983, 133-144.
——: „Wozu tosen die Völker …?" Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms, in: Ernst HAAG/Frank-Lothar HOSSFELD (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. FS H. GROß (SBB 192), Stuttgart 1986, 495-511
——: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

——: Israel und die Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Program des 4. Psalmenbuches, in: Marcel MARCUS u.a (Hg.), Israel und die Kirche heute. FS E. L. EHRLICH, Freiburg 1991, 236-254.

——: Wie soll die Kirche die jüdische Bibel lesen? Von der Bedeutung des sogenannten Alten Testaments für Israel und für die Kirche, in: Siegfried SCHRÖER (Hg.), Christen und Juden. Voraussetzungen für ein erneuertes Verhältnis, Altenberge 1992, 127-157.

——: Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Eine Antwort auf F. Crüsemann, in: KuI 9 (1994) 39-52.

——: Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1998.

——: Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *DERS*. u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart u.a. [4]2001, 11-36.

——: Gott hat niemand je geschaut (Joh 1,18). Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums, in: BiKi 65 (2010) 87-93

ZIMMERMANN, Ruben, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT 122), Tübingen 2001.

——: Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (WUNT 171), Tübingen 2004.

——: Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbilder im Joh 10, in: Jörg FREY/Udo SCHNELLE (Hg.), Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive (WUNT 175), Tübingen 2004, 81-116.

ZUCK, Roy B., Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth, Wheaton 1991.

Abstract

„*Auch* wir nennen diesen Christus Sohn Gottes.“ Diese Stellungnahme aus der *XVII. Demonstratio* Aphrahats, des Persischen Weisen (um 260/275-345 n.Chr.) dient als Überschrift dieser Untersuchung. Sie weist auf die christliche Erkenntnis und das österliche Glaubensbekenntnis hin, dass Jesus der Christus ist. Die verwendete Bezeichnung „Messias“ (*m^{e}šīḥā*) – Christus (*Χριστός*) geht von der konkreten Person Jesus von Nazareth und von den geschichtlichen Ereignissen um Jesus aus. Der Jude Jesus von Nazareth ist der von Gottes Geist Gesalbte; er ist der „König Christus“ (*malkā m^{e}šīḥā*). Demzufolge ist sein Benennungsname „Sohn Gottes“ (*b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhā*). Beachtenswert ist die Begründung aus dem Glauben: „Durch den wir (Christen) Gott erkannt haben.“

Es zeigt sich, dass dieser christologische Bekenntnissatz in mehrfacher Hinsicht Einfluss auf Aphrahats *23* syrisch geschriebenen *Demonstrationes* ausgeübt hat. Besondere Beachtung verdient die christologisch-soteriologische Schriftauslegung für eine gottgemäße mystisch-asketische Praxis der Christusgläubigen im damaligen persischen Ostsyrien. Dabei ist aber ihre polemische Pointe zu berücksichtigen. Denn Aphrahat, dieser große persische Theologe, stand zugleich im christlich-jüdischen Disput. Dem Untertitel – *Das Christusbild und die spirituelle Schriftauslegung Aphrahats, des Persischen Weisen, in der Auseinandersetzung mit den Juden* – ist der Grundgedanke dieser Arbeit zu entnehmen.

Die Ausgangsfragen dieser Untersuchung stellen sich vor dem Problemhorizont der gelebten Erfahrung, Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit Gottes. Grundlegend ist die Beantwortung der Frage nach dem „Wo“ des Ortes, an dem und von dem aus das Handeln und Wirken Gottes in der Welt erkennbar und erfahrbar wird. Diese knüpft an die Ortsmetaphorik an, die hier als „Ort des Christus“ ausgeführt wird. In dieser Erwägung ist auch der Befund wichtig, dass es eine solche Auslegungstradition in der jüdisch-rabbinischen und targumischen Tradition im Umgang mit der Schechina- und Memra-Vorstellung gibt, die ansatzweise in den Darlegungen Aphrahats festzustellen ist. Das Herausarbeiten dieser typischen Bezüge ist wesentlicher Bestandteil dieser Untersuchung.

Die christologische Stellungnahme Aphrahats, die ich in dieser Untersuchung besonders im Kontext der biblisch-inkarnatorischen Spiritualität erhelle, schließt drei Gesichtspunkte ein:

Erstens geht es um die biblische Hermeneutik der Einheit und der Dynamik des Beziehungsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Sie zielt auf die spirituelle Wahrnehmung und Vertiefung der eigenen Glaubenserfahrung. Dem Syrer Aphrahat geht es wie der jüdisch-rabbinischen Theologie um die Sinndeutung der Einheit und Einzigartigkeit der Liebe und der „bundeswilligen“ Zuwendung Gottes zu den Menschen gemäß seiner Schöpfungsabsicht – „von Adam bis jetzt“.

In diesem Horizont und aus der Vergewisserung der eigenen Identität unter dem lebendigen Wort Gottes bietet Aphrahat seine reflektierte Paradies- und Adams-Christologie als Verstehenshilfe an. Hierher gehört der Zusatz *auch* in seiner Stellungnahme. Die besondere Beziehung zwischen Israel und der Kirche ist nicht zu verdecken. Auf diese Weise verdeutlicht er zugleich das Proprium der christlichen Botschaft in Relation zur jüdischen Religion. Somit ist der *zweite* Gesichtspunkt angegeben. Es handelt sich sowohl um das Fest-Stehen in der eigenen Überzeugung als auch um das Offen-Sein für andere Überzeugungen.

Schließlich hat es sich gezeigt, dass die charakteristische Bildsprache der syrisch-aramäischen Theologie und das vielschichtige Christusbild Aphrahats in der Lage sind, unnötige Verstehensbarrieren im interreligiösen Dialog aus dem Weg zu räumen. Das Ergebnis dieser Arbeit zielt besonders auch dahin, die Bedeutungsfülle des christlich-christologischen Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth als dem *dienenden* Sohn Gottes auch als notwendigen Inhalt des wahren christlich-islamischen Dialogs fortzusetzen – im trilateralen Dialog (Trialog) zwischen Juden, Christen und Muslimen.

****

“We *too* call this Christ the Son of God.” This statement from the *XVII. Demonstratio* of Aphrahat, the Persian Sage (around 260/275-345 A.D.), serves as the motto of this study. It points to the Christian understanding and the paschal profession of faith according to which Jesus is Christ. The designation of “messiha” (*m^{e}šīḥā*) – Christ

(*Χριστός*) originates from the actual person Jesus of Nazareth and the historical events surrounding Jesus. The Jew Jesus of Nazareth is the one who was anointed by God's Spirit; he is "Christ the King" (*malkā m^{e}šīḥā*). Thus, he is called by the appellation "Son of God" (*b^{e}rāʾ d-(ʾ)allāhā*). Significantly, this designation is rooted in faith: "The one through whom we (Christians) have known God."

It becomes apparent that this Christological article of faith influenced Aphrahat's *23* Syriac *Demonstrationes* in a number of ways. The christological-soteriological interpretation of the scriptures notably bears on the pious mystical-ascetic praxis of Christians in what was then Persian East Syria. However, their polemical edge should likewise be taken into account, for Aphrahat, that great Persian theologian, was also part of the Christian-Jewish dispute. The foundational idea of the present study can be gleaned from its subtitle: *The Image of Christ and the Spiritual Exegesis of the Scriptures by Aphrahat, the Persian Sage, in the Dispute with the Jews.*

The initial questions of this study emerge against the horizon of the lived experience, knowability and cognoscibility of God. The fundamental question to be answered regards the "where" of the place in and from which God's deeds and actions in the world become perceptible and tangible. This question is linked to the metaphor of place, which is discussed here as the "Place of Christ." It is also significant for this consideration that such an exegetic tradition exists in the Judeo-Rabbinic and Targumic traditions of conceptualising Shekhinah and Memra, remnants of which can be discerned in Aphrahat's expositions. Tracing these typical references constitutes an essential part of this study.

Aphrahat's Christological statement, which I elucidate in this study in the specific context of biblical-incarnational spirituality, encompasses three aspects:

The *first* aspect concerns the biblical hermeneutics of unity and the relational dynamics between God and the human being. It aims at the spiritual perception and intensification of one's personal experience of faith. Like the Judeo-Rabbinic theologians, Aphrahat the Syrian is concerned with interpreting the unity and uniqueness of God's love and "covenant-willing" affection for humanity in accordance with His creational intention – "from Adam until now."

On this horizon and from the assurance of his own identity under the living Word of God, Aphrahat offers his reasoned paradisiacal and Adamic Christology as a hermeneutic aid. The addition of *too* in his statement belongs here. The special relationship between Israel and the Church cannot be masked. In this way, he also spells out the distinctive feature that differentiates the Christian message from Judaism. Thus, the *second* aspect is given. It means standing firm in one's own belief while at the same time being open to others.

Finally, the metaphorical language characteristic of Aramaeo-Syriac theology and Aphrahat's multi-layered image of Christ have shown themselves capable of clearing unnecessary barriers to understanding in the interfaith dialogue. The conclusions reached by this study notably seek to carry the semantic richness of the Christian-Christological belief in Jesus of Nazareth as the *ministering* Son of God – as an indispensable tenet also of the true Christo-Islamic dialogue – over to the trilateral dialogue (trialogue) among Jews, Christians and Muslims.

Lebenslauf

Ich, GEORGIUS HARIAN LOLAN, wurde als zweites von neun Kindern am 23. April 1965 in Atagamu auf der Insel Solor, eine der 13.677 Inseln Indonesiens, geboren. Mein Vater, BERNARDUS BALIKAMA LOLAN, war in seiner aktiven Zeit Volksschullehrer und meine Mutter, KATHARINA KENSI BALA, ist Hausfrau.

Nach der Volksschule (in Atagamu, Lewograrang und Pamakayo) besuchte ich das Gymnasium Seminari San Dominggo Hokeng in Ostflores. Nach der Matura im Jahr 1984 trat ich in das Diözesanpriesterseminar in Ritapiret – Maumere ein. Ein Jahr danach fing ich mit dem Theologiestudium an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Ledalero – Maumere an, das ich im Jänner 1993 abschloss. Von Juli 1989 bis Juli 1991 absolvierte ich das Pastoral-Praktikum in der Pfarre Waiwadan auf der Insel Adonara. Am 25. März 1993 wurde ich in Ritapiret zum Diakon geweiht und danach in der Pfarre Hoeleàq-Kedang auf der Insel Lembata eingesetzt. Am 29. September 1993 wurde ich in Larantuka zum Priester geweiht.

Das Gymnasium Seminari San Dominggo Hokeng war der erste Einsatzort als Priester, Lehrer und Erzieher. Um mich weiterzubilden und internationale pastorale Erfahrung für mich und meine Heimatdiözese Larantuka – Flores zu sammeln, kam ich im September 1996 im Rahmen des Stipendienprogramms der Erzdiözese Wien nach Österreich. Zunächst war ich Seelsorger der Indonesischen Gemeinde in Wien (KKIA) bis September 2002. Nebenbei war ich drei Jahre Aushilfskaplan in der Pfarre Hernals, Wien 17. Seit September 1999 bin ich Aushilfskaplan in der Pfarre Breitensee, Wien 14. Die Fortsetzung des Theologiestudiums an der Universität Wien bis zum Magisterium schloss ich im Jänner 2002 ab. Seit 01. März 2002 bin ich für das Doktoratsstudium angemeldet, das ich mit der Fertigstellung dieser Arbeit beenden werde.

Wien, 20. Juni 2013

Mag. Georgius Harian Lolan